



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة محمد بن أحمد - وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم: الفلسفة

الفلسفة وعلم النفس عند وليام جيمس

أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشرافه البروفيسور:

بن محمد سواريت

إعداد الطالب:

خالد العياشي

لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	المؤسسة الأصلية
أ.د محمد بوشيبة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د بن عمر سواريت	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
أ.د ميلود دومة بلعالية	أستاذ التعليم العالي	ممتحنا	جامعة الشلف
أ.د ميلود العربي	أستاذ التعليم العالي	ممتحنا	جامعة مستغانم
د. أولاجي واسيني	أستاذ محاضر - أ-	ممتحنا	جامعة وهران 2
د. نقاز محمد	أستاذ محاضر - أ-	ممتحنا	جامعة وهران 2

السنة الجامعية: 2024 / 2023



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بن أحمد - وهران 2



كلية العلوم الاجتماعية

قسم: الفلسفة

الفلسفة وعلم النفس عند وليام جيمس

أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشرافه البروفيسور:

بن عمر سواريت

إعداد الطالب:

خالد العياشي

لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	المؤسسة الأصلية
أ.د محمد بوشيبة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د بن عمر سواريت	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقرا	جامعة وهران 2
أ.د ميلود دومة بلعالية	أستاذ التعليم العالي	ممتحنا	جامعة الشلف
أ.د ميلود العربي	أستاذ التعليم العالي	ممتحنا	جامعة مستغانم
د. أولاجي واسيني	أستاذ محاضر أ	ممتحنا	جامعة وهران 2
د. نقاز محمد	أستاذ محاضر أ	ممتحنا	جامعة وهران 2

السنة الجامعية: 2024 / 2023

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء:

إلى روح والدي رحمه الله، وإلى والدتي اعترافاً مني بعمق النضال ونبل

المسعى...

إلى زوجتي الفاضلة، وإلى ابني الغالي عبد الإله

إلى إخواني وإخواتي وكل أبنائهم وبناتهم.

أهدي هذا العمل المتواضع...

كلمة شكر:

شكر وعرفان وامتنان خاص للأستاذ البروفيسور سواريت بن عمر الذي منحني ثقته وأشرف على هذا العمل، ومنحني بفضل حكمة الهدوء ووراحة عقله، وسعة معارفها بخطوط الأساسية والكبرى التي يتشور حولها هذا الموضوع.

يطيب لي أن أتقدم أيضاً بجزيل وافر الشكر والتقدير للأستاذ البروفيسور بوشيبته محمد الذي كان إنسانياً معنأً إلى أبعد الحدود.

تقدير وعرفان لأستاذتي في جامعة وهران، وباتنته، لاسيما هؤلاء الذين غيبتهم القدر بفعل المنية الأوهم: الأستاذ حميد حمادي، بوخاري حماتة، المختار بن رباح، الصادق بلام، ربح كمال. رحمهم الله، ونعترف لهم جميعاً حتى وإن كانوا غائبين انطولوجياً، فإنهم لازالوا أحياء وجدانياً بالنسبة لنا، لما قدمته لنا أرواحهم الزكية من عطاء فلسفي صادق وعميق، وكلنا رجاء وأمل ميتافيزيقي أن يتغدهم ويرحمهم الله برحمته الواسعة.

أشكر أيضاً كل من ساعدني لإنجاز الأطروحة وأخص بالذكر الدكتور فيصل مبرك.

مقدمة

فيلو صوفيا أوفيليا صوفيا philiasophia"- الفلسفة- بوصفها منطوقاً مركباً في اللسان اليوناني دلت على محبة الحكمة وإثارها، ودلت على مصاحبة الحكمة واقامة الصداقة معها، فإذا كانت الفلسفة في بعض المقاربات المابعد حدائية مصاحبة وصداقة مع المفاهيم، فيما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز وغيره، فإنّها في البدء أي إبان لحظة المخاض الاغريقية التأسيسية كانت أيضاً صداقة مع مفهوم الحكمة، وهذا التقاطع المتبدي على شكل مفارقة يستنطق ذاكرتنا لتبوح بما كان يراه سيرين كيركجار إذُ اعتبر أنّ المفاهيم مثلها مثل الأفراد، لها تاريخها، وحالها حال البشر. إذُ ليس بمقدورها مقاومة ومقارعة الزمن، وعلاوة على ذلك إنّها مثل البشر تحافظ على الحنين إلى صور الطفولة، ولكن هيهات أنّ ينطلي علينا اللبس أو الالتباس، فنعتقد إنطلاقاً من هذا المدخل الإيتمولوجي لكلمة " philia sophia " أنّ الفيلسوف هو الحكيم أو مالك الحكمة، لأنّ قدماء اليونان من الفلاسفة أدركوا أنّ حب الشيء والتوق والشوق إليه لا يساوي بضرورة إمتلاكه أو تملكه، وعليه محبة الحكمة عند اليونان تعني السعي بفعل الحب، ولا تعني الاستحواذ المطلق على الشيء المحبوب-الحكمة- وهذا ما يفهم من إعتبار فيتاغورس لنفسه محباً للحكمة، وليس حكيماً. إذُ اقتضت محبة الحكمة عند الفلاسفة اليونان أنّ تكون الفلسفة فسيفسائية شمولية بمعنى أنّها إنطوت على معارف جمة نظراً لمعالجتها لقضايا كثيرة تختلف في طبائعها ومجالاتها، وعلى رأسها قضايا الانطولوجيا، والابستمولوجيا، والاكسيولوجيا (الوجود، المعرفة، القيم)، وكل مبحث من هذه المباحث يشتمل على العديد من القضايا إذُ أنّ مبحث القيم مثلاً لوحده يشتمل على ثلاثة مواضيع رئيسية ألاّ وهي(المنطق، الجمال، الأخلاق)، وكل موضوع من هذه المواضيع هو أيضاً يشتمل على العديد من المسائل، والأسئلة التي لا حصر لها. مما جعل الفلسفة بحر ما له ساحل، واقتضى في الآن نفسه أنّ يكون الفيلسوف موسوعياً " أنسكلوبيدياً" فهو الرياضي، والمنطقي، والفلكي، والكيميائي، والطبيب... ومنذُ أنّ لامست الفلسفة عالم الأرض عندما أنزلها سقراط من سماءها لتدرس عالم الإنسان الذي كان طي النسيان، وهي تتحدث عن فضائله، وتبحث في روحه كأساس لعالم المعرفة، وتتساءل عن طبيعة ومصير وقدر هاته النفس. الأمر الذي حد بهم تالياً إلى ربطها بتصوراتهم الأخلاقية، والقيمة، والسياسية، والجمالية.

ولا مشاحة في أنّ مسألة الروح، ورحلة البحث والتنقيب في طبيعتها وحقيقتها، والتساؤل في دواعي فنائها، وما إذا كان هذا الفناء ظرفياً ووقتياً أم أنّه زوال وتلاشي بلا عودة، ودون رجوع كان هاجس حارق وجارح. سكن فكر، وخيال الإنسان القديم، وما أكثر وأروع تلك الأساطير التي نجدّها في الفكر الشرقي القديم (الهندي، المصري، الفارسي، الصيني، البابلي)، والتي تتحدث عن النفس كسر ولغز. إذُ الفكر البابلي على سبيل الذكر لا الحصر، من خلال ملحمة جلجامش الخالدة يبحث في سبب الخلود، وسر الموت الحقيقي، ويدرك أنّ الخلود، هو خلود الأعمال، أما الأرواح فهي ماضية صوب التلاشي، لأنّ العقاب والحساب من طرف الآلهة التي خلقتهم يكون في الدنيا، وليس في الآخرة، ومنه تنعدم فكرة الخلود والسعادة الأبدية في العالم الآخر، وهذه الرؤية تميزت

بما الحضارة البابلية عن غيرها من الحضارات القديمة، ويؤكد هذا الحوار الذي دار بين جلجامش والساحرة سابيتو إذ من بين ما جاء فيه نذكر:

إنّ الحياة التي تبحث عنها، لن تجدها أبداً
لأنّ الآلهة عندما خلقت الإنسان جعلت
الموت نصيبه، وأمسكت بأيديها عنه الحياة.

الحضارة الفرعونية القديمة اهتمت بما إهتمام بشكل قبر الفرعون نظراً للثقافة الشعبية التي كانت سائدة ورائجة في حضارتهم، والتي تؤمن جازمة بأنّ الأرواح تعود لمساكنها. أي للإبدان التي كانت فيها، فبعد الفراق عودة ورجوع، لذلك نجد المصريين القدامى يضعون أشياء الميت في قبره، فهم يضعون الأواني والأشياء الثمينة في ضريح الميت، لأنهم يؤمنون بأنّ هناك رجوع للروح، وبالتالي هناك حياة أخرى، وما فكرة وأسطورة عودة الروح للبدن بعد ثلاثة آلاف سنة إلى أسطورة فرعونية من حيث منبتها الأول حسب هيروdot الذي وصف الحضارة الفرعونية القديمة بأنّها حضارة الأموات، فالحضارة المصرية الفرعونية القديمة كانت لها أفكارها وأساطيرها، ومن بينها أسطورة الكي "ki"، والتي تعتبر البدن بمثابة كأس الماء، أما روحه فهي مثل السكر الذي يوضع في الكأس، واعتقدوا أنّ الأرواح مقرها الأصلي السماء، وبأنّها وضعت مع الإله "راع" وقد رمزوا لها بـ "البا" أم البدن فقد رمزوا له بـ "خات"، والروح في اعتقادهم عائدة لأبدانها، وهذا ما يفسر احتفاظهم بالأجسام من خلال تحنيطها، ففكرة خلود النفس موغلة في الأساطير الفرعونية القديمة. كما كان لهم ترانيم وابتهاالات تقرأ على الموتى وعلى الآلهة، وما هذا إلى القليل من الكثير الذي احتواه كتاب الموتى عند قدماء المصريين، والذي يعود إلى (1500-1100 ق.م)، وهو عبارة عن نصوص قديمة انطوت على أكثر من مئتي مقطع من الصلوات والترانيم والسحر وغير ذلك، والتي ظنوا أنّها تحمي الميت من مخاطر الحساب الذي سيلقاه على يد أوزوريس في أراضي البركة الأبدية.

فكرة تناسخ الأرواح وولادتها المتكررة وجدت وعرفت في الحضارة الهندية القديمة وأطلق قدماء الهند على النفس اسم "الآتمان" و رأوا بأنّها الوحيدة التي يمكن البرهنة على حقيقتها أما ما عداها من الأشياء، فهي وهمية وأطلقوا عليها اسم "مايا"، وميزوا بين النفس الكلية "البر همن" والتي لا يجدها لآزمن ولا مكان، وبين النفس الفردية "جيو آتمان" وهي جزء من النفس الكلية، وحاملة لصفاتهما لأنّ النفس الكلية مضمرة في النفس الفردية، ويفسرون هذا الإضمار للروح الكلية بالجانب الجسمي الملتصق بالنفس الفردية، وهذه الأخيرة رغم أنّها مآكثة في الجسم، فإنّها لا تخضع إليه، ولا شك أنّ هذا الحلول والاتحاد بين الأنا الكلية و الأنا الفردية علامة من علامات الروح الصوفية التي طبعت الفكر الهندي القديم، فالحضارة الهندية هي حضارة الروح والروحانيات في الفكر الشرقي القديم، كما أنّ فكرة وجود روح طيبة نبيلة وخيرة، وأخرى شريرة وخبيثة تتصرعان وتسيطران على العالم، هي فكرة وجدت في الزرادشتية، والحضارة الصينية آمنت بوجود قوى خفية لا مرئية بحيث أطلق عليها الصينيون اسم

الأرواح، وهي عندهم على ضربين "كوى" ويقصدون بها أرواح الأجداد، والآباء وترمز لديهم للقوى والأرواح الدنيا و"مئين" أي أرواح قوى الطبيعة مثل الشمس والكواكب، وهي مبثوثة كذلك في الحقول والأراضي، والأنهار والينابيع، وهي ترمز لديهم للأرواح والقوى العليا، وهذا ربما ما يبرر إهتمام قدماء الصين الشديد بالأرض والفلاحة، فقد ظنوا أنّها مقدسة ومباركة، لأنّ الأرواح السامية مبثوثة ومتسترة فيها، وتقريباً لا تكاد توجد حضارة من الحضارات الشرقية القديمة لم تكن تؤمن بالتمائم، والرقية، والشعوذة، ووجود الشياطين والجن، وغيرها، وهذا ما استدعى وجود السحرة في تلك الحضارات كمعالجين وأطباء روحيين في عصرهم، بل كانت لهم وظائف وأدوار رسمية يقومون بها، مثلما هو حال سحرة فرعون مع موسى عليه السلام.

الفكر الإنساني في دورات تبدده وتجدده كان ينمو ويتغير، يلغي ويضيف، وبما أنّ للعلوم تاريخ كما للأشخاص، فإننا بالعودة إلى الوراء نفهم بأنّ علم النفس علم قديم إقتران بالفكر الإنساني في مراحل البكر والأولى، وأقدميته التي نقصدها ليست أقدمية مفاهيمه أو أساليبه أو لغته أو مناهجه، لأنّه كعلم مستقل لم يظهر إلى في الحقبة الحديثة، إنّما الأقدمية التي نقصدها، هي أقدميته من حيث تاريخ البدء والخوض في مسأله وقضاياه، وإنّ كان ذلك بأسلوب غير علمي أو بأسلوب فلسفي، فهو كعلم قصير العمر إذا ما قارنه بما سواه من العلوم الضاربة جذورها في العمق على غرار الرياضيات أو الفيزياء، ولكنه متوغل في القدم من حيث إثارة موضوعاته، ومحاولة فك شيفراتها أسطورياً أو فلسفياً أو ميتافيزيقياً، ولعل هذا ما دفع بعالم النفس الألماني الشهير "هرمان أبنجهاموس إلى القول إنّ علم النفس له ماض طويل وتاريخ قصير.

النش في تاريخ علم النفس وماضيه أبان للباحثين أنّ ماضيه فلسفي في جزء كبير منه، فتحت لواء الفلسفة بوصفها المضلة والحاضنة الكبرى للمعارف وأم للعلوم تطرق الفلاسفة إلى قضايا سيكولوجية شائكة ومعقدة، ومختلفة على غرار الإدراك، الإحساس، الذاكرة، الوعي، العقل، الإرادة، العادة، الغريزة، اللغة، الفكر، الألم، اللذة، النفس من حيث طبيعتها وعلاقتها بالبدن، وتصنيفاتها، وتساءلوا عن حقيقة خلودها وأبديتها أو موتها واضمحلالها إلى العدم، وبذلوا الجهد الوفير والكثير لمحاولة فهم، ومعرفة من أين أتت هذه الروح؟ وإلى أين ستذهب؟ ومن أتى بها؟ ومن يأخذها، وما سبب رحيلها الظرفي أو الأزلي؟ الحلول والمخارج التي قدموها لهذه المسائل السيكولوجية ضمن الفلسفة جاءت متباينة بتباين أفكار وأمزجة الفلاسفة، وإختلاف مشاربهم المذهبية أو العقديّة أو الايديولوجية، فكانت بذلك مسائل خلافية وجدلية حالها حال باقي قضايا الفلسفة، ومن الفلسفات في الفترة المعاصرة التي تضمنت ابعاداً سيكولوجية وناقشت قضايا السيكولوجية وفق رؤية فلسفية وعملية وعلمية جديدة نجد الفلسفة البراغماتية.

المنجز البراغماتي في صورته الأمريكية شكل اتجاهًا بارزاً في فلسفات القرن العشرين، والفضل في إقامته يعود إلى (بيرس، وجيمس، وديوي)، وكل واحد منهم كان فيلسوفاً على طريقته الخاصة، وجاءت الذرائعية كرد فعل عنيف إزاء الفلسفات الحتمية والتبصرات المغرقة في التجريد، بمعنى أنّها ناهضت ورفضت التيار الميتافيزيقي. لاسيما

في حلتها العقلية المثالية، باعتبار أنّ الرّوى العقلانية اليقينية أصبحت في نظر أعلام البراغماتية مجرد بناءات عقيمة خاوية من الحياة، وخالية من الدلالة والمعنى، فما وُطنت ووطدت له الفلسفات التقليدية لا يعدو أنّ يكون وفق المنطق العملي سوى مطارحات خائبة وغير صائبة، سواء تعلق الأمر بالوجود ومسائله أو الإنسان ومسائل المعرفة بصفتها لا تستطيع إستيعاب التطور الحاصل في حقول المعرفة ودروب الحياة.

قدمت البراغماتية نفسها كرجبة حادة وإرادة جادة لإرساء دعائم فكر عملي لا نظري يهتم بالعاجلة قبل الآجلة، ويعنى بالمستقبل أكثر من الماضي، ويعمل على جعل الفلسفة ملتزمة ومتحدة بالحياة من خلال الاهتمام والاهتمام بمشاكل ومعضلات الإنسان الآنية المتجددة والمتغيرة باستمرار، وأصبح الإنسان المصدق، وليس الإنسان المفهوم. هو محور ومدار أبحاثهم الفلسفية والسيكولوجية، فوحده الإنسان في ملتهم الفلسفية من ينبغي إعالته واعانته، والتفكير فيه ومعه بغية حل الكثير من المعضلات التي تعيق عجلة تقدمه وتعكر صفوا حياته.

يجعلنا هذا نستشف أنّ البراغماتية حملت في جنباتها سمة النقد كغيرها من الفلسفات والسيكولوجيات المعاصرة من حيث النفور من المتعالي والمفارق المتجاوز والمألغي لإرادة الإنسان، فهي كغيرها من الفلسفات التي تزامنت معها لا تأسيسية (لا نسقية)، تمقت المذهبية، والدغمائية، ولا تدعي الانطلاق من حقائق بديهية (أولية)، ولا تدعي الوصول إلى حقائق مطلقة، فقد طلقت المطلق بإطلاق، فالمتن البراغماتي معبر عن أيامه ومترجم لعصره ولحظته التاريخية (العلمية، والعملية، والاجتماعية)، كما جاء مهتماً بعالم الأرض بدلاً من عالم السماء.

وليام جيمس، هو الفيلسوف الذي روح للبراغماتية داخل أمريكا وخارجها عندما حولها إلى فلسفة شعبية، ما سمح لها، بأنّ تشتت وتنتشر، ويعلو صوتها على باقي الأصوات، فجيمس هو من صاغ الإطار الفلسفي لما يمكن أنّ نصطلح عليه بالفكر الأمريكي الرسمي، وبراغماتيته. هي أكثر البراغماتيات نفوذاً في الأرجاء الأمريكية في أيامه وزمانه، لأنّ أفكاره نافذة واستبصراته عميقة وحية، وهذا ما أهلها لأنّ تتخطى كل الحدود والسدود، فغدت فلسفته رسالة عالمية إنسانية مطبوعة بطابع سيكولوجي، وفلسفي، وفيزيولوجي خالص، وفلسفته تتقاطع مع فلسفة أسلافه البراغماتين، لكنها ضمت في طياتها جملة من المميزات التي جعلتها ذات لمسة خاصة، لعل مردها شخصية جيمس نفسها، إذ أنّه تميز عن بيرس بفعل توسيعه لنطاق الذرائعية حتى تتسع إلى استقطاب مجالات الحياة ككل، فهو يروم إضفاء طراوة وليونة على براغماتية بيرس، و يعمل على تخليصها من الإفراط في توحي البعد المنطقي، كما أنّه إختلف عن ديوي من حيث حضور البعد الفردي أكثر من البعد السوسيولوجي في فلسفته، والإشكالية التي يهدف هذا العمل إلى حلها وإيجاد مخرجات لها بشكل دقيق وعميق هي إشكالية نظرهما بوضوح، وعلى نحو مباشر ومختصر في صورة الإشكال الآتي: هل وليام جيمس عالم نفس فيلسوف أم أنّه عالم نفس وفيلسوف؟

مفاد الشطر الأول من التساؤل أنّ النفسي والفلسفي يتواشجان ويتماهيان بحيث يؤثر الأول في الثاني والثاني في الأول أم مفاد الشطر الثاني من السؤال، فهو أنّ جيمس كعالم نفس لم يوظف، ولم يستعمل عدته السيكولوجية في تناوله لقضايا الفلسفة، وأنّ جيمس الفيلسوف لم يستخدم، ولم يستغل عتاده الفلسفي في مقارنته للمواضيع السيكولوجية التي خاض فيها، ومقارنة هذه الإشكالية تطلب إنجاز خطة تتيح إمكانية إيجاد مخرج لها تسمح لنا فيما بعد بتقديم استنباطات عامة حول الموضوع، وخطة العمل قسمت إلى أربعة فصول كبرى، بحيث تطرق الفصل الأول إلى علم النفس البراغماتي "الوظيفي"، وتضمن ثلاثة مباحث إذ تضمن كل مبحث ثلاثة مطالب، وقد انطلقاً في المبحث الأول من الفصل الأول من تحديد المرجعية التاريخية والثقافية والفلسفية للبراغماتية محددتين خصائصها، والمصادر التي استمدت وجودها منها. مع تحديد المعالم المفصلية في فكر روادها، وقمنا بإيضاح نقاط التقاطع والتمايز بينهم، أما في المبحث الثاني فإننا أتينا على التعرض لمقارنة جيمس السيكوبراغماتية للفلسفة من حيث قيمتها ومنبتها وربطها بطبائع الإنسانية المختلفة والمتقلبة مع تحديد أهم الاختلافات بينه، و بين بيرس وديوي، فيما اختص بالنظرة إلى الفلسفة، كما قمنا بتحديد قيمة رؤيته ومناقشتها، وتبيين موقفه من العقلانيين والتجريبيين، أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه علم النفس الجيمسي من حيث مصادره، ومنهج السيكولوجية الخاصة به، كما أتينا على عرض أهم ملاحظاته وانتقاداته التي وجهها للمدارس السيكولوجية السابقة عليه.

الفصل الثاني اعتمدنا فيه أيضاً على ثلاث مباحث إذ اشتمل كل مبحث على ثلاثة مطالب بحيث أبرزنا في مباحث هذا الفصل أهم المواضيع التي درات حولها سيكولوجيا جيمس من (انفعال، عادة، إرادة، إحساس وإدراك، الوعي، الذات، العقل، التربية والتعليم)، كما أتينا على عرض أهم ملاحظاته وانتقاداته التي وجهها للمدارس السيكولوجية السابقة عليه، وكانت لنا قراءة لكتاب مبادئ علم النفس لجيمس، باعتباره أهم كتاب سيكولوجي له على الإطلاق.

جاء الفصل الثالث على غرار الفصلين الأول، والثاني منظوياً على ثلاثية أخرى ضمت ثلاثة مباحث، وفي كل مبحث ثلاثة مطالب، وفيه أشرنا إلى المسائل الفلسفية الكبرى وكيف عالجها جيمس إنطلاقاً من روح سيكولوجية بحتة. إذ خصصت مطالب المبحث الأول للحديث عن المسائل الفكرية ذات الطابع القيمي والمعياري على شاكلة الحرية والحقيقة والأخلاق، أما مضامين الفصل الرابع والأخير، فقد اختصت بمعالجة التحول الذي أحدثه جيمس من خلال الانتقال من فلسفة الدين إلى سيكولوجية دينية فلسفية، وفيه تعرضنا لمسألة رؤية جيمس للدين، وموقفه من الإله، وكشفنا عن المضامين النفسية والبراغماتية في رؤيته هاته، وخصصنا المبحث ما قبل الأخير من الفصل لموضوع هام ومحوري في فكر جيمس ألا وهو التجربة الدينية الحقيقية بالنسبة إليه "التصوف" إذ أبرزنا البعد النفسي والفينومينولوجي الذي تضمنته مقارنة جيمس للتصوف، وعملنا جاهدين في المبحث الأخير من الفصل الأخير على تبين قيمة وأهمية السيكولوجية والفلسفة البراغماتية لجيمس داخل أمريكا

وخارجها من خلال الكشف عن مناحي وجوانب تأثيره في المدرسة السلوكية ومدرسة الحشطات، وعلى ديوي، وجوزيا رويس، وروبي، أما خارج السياقات الأمريكية، فقد كشفنا عن حضوره في فينومينولوجيا هوسرل، وفلسفة اللغة عند فتحشتاين، وإنسانية فرديناند شيلر، وانتهت الدراسات بالوصول إلى جملة من الاستنتاجات التي تبين مكانم القوة ومواطن النقص في علم النفس الجيمسي، والفلسفة الجيمسية.

معالجة خطة الدراسة اقتضت منا الارتكاز على منهج تحليلي لأنّ خاصية التحليل من مميزات التفكير الفلسفي القديم والحديث، وما يدل على تأصل النهج والمسلك التحليلي، هو تحوله في الفلسفة المعاصرة إلى منهج وفلسفة قائمة بذاتها علاوة على اعتمادنا على آلية النقد بوصف هذا الأخير علامة على حضور الأنا المفكرة، ودليل على استقلاليتها، فلا فلسفة دون نقد وتمحيص، لأنّ الأنا الناقد ينبغي أن تكون مصاحبة لجل أفكارنا وتصوراتنا فيما يرى كانط. بل يمكن وصف فلسفة كانط برمتها بأنّها فلسفة نقدية، وما هذا إلى برهان على قيمة وأهمية الروح النقدية، كما اعتمادنا على المقارنة، ولو بطريقة ثانوية وعرضية، لأنّنا ما كنا لنذكر خصائص سيكولوجيا جيمس أو فلسفته النفسية الذرائعية دون مقارنتها ببراغماتية بيروس وديوي، كما أنّ مقارنة أفكاره ونظرياته السيكولوجية بما سبقها أو تلاها من نظريات نفسية سمح واتاح لنا إمكانية تحديد مدى قيمتها وجدواها.

واجهت سيرورة انتاج هذا العمل عوائق وصعوبات متعددة ومتباينة من بينها كوابح وموانع موضوعية ابرزها الطابع الديالككتيكي للموضوع، فالموضوع جدلي، لأنه من طبيعة علائقية، ففي كل موضوع سيكولوجي تناولناه كنّا نبحث عن الفلسفي فيه، والعكس كذلك. ذلك أنّ الحديث عن الفلسفة ثم الحديث عن علم النفس بشكل منفصل، وعلى نحو قطاعي لا يخدم الموضوع، ويحوّله إلى موضوع ميت وجاف، وهذا ما تجنبناه وتوخينا الحذر منه. إذ عملنا على جعل الموضوع اتصالي وحيوي ينظر بعين السيكولوجيا إلى الفلسفة، ويصير الفلسفة من مناحي وزوايا سيكولوجية، وهذا ما جعل العمل مضني ومتعب، وبجاجة إلى وقت وزمن طويل من أجل إنتاجه وإكماله، ومن المشقات التي إعترضتنا أثناء عملية الانجاز عدم وجود دراسات لا في الجزائر، ولا في الوطن العربي حول علم النفس عند جيمس، وكل ما هو موجود هو دراسات عامة لامست الجانب الفلسفي من فكره فحسب، فهناك دراسات حول الدين والتصوف، والاعتقاد والحقيقية، والحرية والأخلاق، والبراغماتية أما أنّ تجد عمل مستقل وقائم بذاته يتناول علم النفس الجيمسي فذاك في حكم غير المتاح، وغير الممكن نظراً لعدم وجوده أصلاً، ومن الحواجز والموانع الذاتية التي اعترضت طريقنا ومسارنا البحثي في هذا الموضوع قلت ونقص ثقافتنا ومعارفنا النفسية. إذا ما قارنّا بثقافتنا الفلسفية، لأنّنا حريجي أقسام فلسفة، وهذا مما زاد في تعقيدات الموضوع مما إضطرنا إلى الاطلاع على كتب علم النفس، وقراءتها لتحديد مسارات الموضوع بشكل جيد ولائق وموضوعة السيكولوجية الجيمسية في سياقاتها السيكولوجية، والمعرفية، والتاريخية المناسبة والمتناسبة معها.

أسباب شتى ودوافع مختلفة ساقطنا الى اختيار هذا الموضوع من بينها أنّ البراغماتية هي فلسفة العصر والواقع، وفلسفة الإنسان العادي حب من حب وكره من كره، فبصرف النظر عن موقفك من البراغماتية (مع أو

ضد)، فإنها الخيار الفلسفي، والاستراتيجي للقوى الفاعلة في النظام الدولي الجديد، وللقوى الكبرى المهيمنة والمنتصرة في الحرب الباردة، كما يقتضي المنطق، وليس التقليد فهم خيارات وخبرات القوى والشعوب المتطورة للاستلهاهم منهم بدلاً من محاكاتهم أو محاكمتهم، وذلك كضرورة حضارية، وفلسفية بالنسبة لنا كشعوب دول عالم ثالث أو نامي أو متخلف أو سمه ما شاءت، فالمهم والأهم أنه ليس كالعولم الأخرى وأدنى منها علمياً، وتكنولوجياً، واقتصادياً، وسيكولوجياً. بل حتى فلسفياً، ومن الدوافع الشخصية أن يكون موضوع الدراسة وليام جيمس تحديداً لأنه المؤسس الفعلي للفلسفة البراغماتية، ولأنني مثله تماماً ميال جداً للكتابة الفلسفية وفق شاعرية أدبية، وهذا ما وجدته في جيمس، وجذبني إليه جذباً، ليقع خياره عليه بوصفه شاعر البراغماتية كما لقبه مؤرخوا الفلسفة، ومن بين دوافعي الذاتية أيضاً رغبتي الجارحة في توسيع ثقافتي باستمرار لاسيما من خلال الانفتاح على منجزات العلوم الانسانية، والاجتماعية نظراً للجذور الفلسفية لهذه العلوم، فالفلسفة تخصصنا وخيارنا الذاتي، ونحن نرى أن الانفتاح على علوم المجتمع، والإنسان، هو انفتاح على الفلسفة، وتعميق لفهمنا لها هي أيضاً.

يكتسي موضوع دراستنا أهمية بالغة وقصوى في اعتقادنا، ومبررنا في ذلك أن المكتبة الجزائرية والعربية تخلو من أي دراسة سيكولوجية حول مقاربات جيمس السيكولوجية. ناهيك عن ربط هذه الأخير بفلسفته البراغماتية، وفلسفته التي سماها التجريبية الأصيلة، ومن ناحية أخرى تكمن قيمة الموضوع حسب تقديرنا في حاجة الفلسفة والمتفلسفة في كل أنحاء العالم إلى إدراك أن عصر الانغلاق والاعترا ب الفلسفي أو العزلة الفلسفية قد ولى وانتهى، لأن من لا يعرف أو لا يفهم ويفقه في منطق، ولغة عصره، هو في اعتقادنا لم يفهم، ولم يفقه لغة ومنطق الفلسفة بعد، فحسب ملتنا وتوجهاتنا الفكرية، نرى أن قوة الفلسفة ومشروعيتها واستمرارها حالياً متوقف على انفتاحها على اليومي، وتاريخها، وعلوم عصرها. ليس بهدف ضمان حياتها واستمرارها بقدر ما نقصد به ضمان فعاليتها، وأثرها في حياة الناس، وحركية العلوم والمعارف الأخرى، لذا تكمن أهمية دراستنا في تبين أن انفتاح الفلسفة على ما عداها من العلوم بات ضرورة ملحة، ولا مناص منها، لأن ذلك قوة لها، وأن استثمار واستغلال العلوم للفلسفة مكسب، وإضافة عظيمة لتلك العلوم، وهذا ما تجسد وتحلي في الموروث الفلسفي والسيكولوجي لوليام جيمس.

كما أن أهمية الموضوع تكمن في إهتمامه بعلم النفس الذي يعد علماً نافعاً ومفيداً لعدة إعتبرات، وأبرزها نجاح العديد من مدارسه، ومناهجه في معالجة العديد من الأمراض التي إستعصى علاجها على الطب العضوي، كما هو الشأن مع التحليل النفسي، كما أنه يمكن الإقرار أنه قد تنامي وتزايد الإهتمام بهذا العلم في العقود الأخيرة، بفعل الأزمات المترتبة عن التطور العلمي، والإقتصادي، والتكنولوجي الهائل، وما إنجر عنه من إنعكاسات وصدمات نفسية متعددة ومتباينة، قادة إلى لفت الإنتباه إلى هذا العلم الناشئ باعتباره قد يكون آلية من آليات العلاج التي تساهم في تحقيق نوع من الإتران والتوازن لإنسان هذا العصر الإستهلاكي والنفعي، والمتسم بفسو ثقافة السرعة في زمن التسارع، وتمثل قيمة موضوعنا في بحثه في علم النفس الذي يعرفنا بأنفسنا، وبقدراتنا ووظائفها، مما يعمق فهمنا للإنسان، ويوسع من نطاق مقاربتنا الفلسفية للذات البشرية، إذ أنه لا فائدة في تقديرنا

أنّ نعرف العالم، ونبقى في حالة جهل مطبق بانفسنا. فعلم النفس في بدايات القرن الواحد والعشرين أخذ مكانة قصوى داخل العلوم الإنسانية، والاجتماعية، والأخلاقية، وحتى ضمن الإستيمولوجيات العلمية المعاصرة، فهو العلم الذي يبحث في السلوك، بهدف هندسته ووظبطه والتحكم والتنبؤ به من أجل بلوغ حياة إنسانية هادئة على صعيد الأفراد أو الجماعات.

هناك بعض الدراسات السابقة القيمة حول وليام جيمس في الوطن العربي، ومن أهمها كتاب محمود فهمي زيدان الذي يحمل عنوان: وليام جيمس، وكذا كتاب محمد فتحي الشنيطي الذي يحمل ذات العنوان، وكتاب محمد عبد الحفيظ الذي يحمل عنوان: الاعتقاد الديني عند وليام جيمس، وعلى الساحة العالمية هناك دراسات عديدة، ولكن أهمها وأعمقها وأشهرها كتاب رالف بارتون بيرري الذي يحمل عنوان: أفكار وشخصية وليام جيمس.

لايسعني في نهاية هذا المقدمة إلا أنّ أشير أنّه مهما كان من أمر، فإنّ هذه الدراسة قد قدر لها في نهاية الأمر أنّ ترى النور بفضل ما بذلناه من جهد فكري وبحتي، وما أتيج لنا من وقت ومصادر ومراجع، وما قدمناه وتوصلنا إليه يبقى عمل إنساني نسبي تأويلي إلى حد كبير، لأنّه مشروط، ومقيد من الناحية الذاتية، بقدراتنا الثقافية والمعرفية والتحليلية، ومقيد ومشروط بدواعي موضوعية. تتلخص في مقدار، ونوعية ما وقع بين أيدينا من مراجع ذات صلة بموضوع البحث، وهذا ما قصده مونتسكيو لما اعتقد أنّه لا يجدر بنا أنّ نقدم عملاً كاملاً، لأنّنا لا نقدر على ذلك باعتبارنا بشراً نتصف بالتناهي المعرفي، والوجودي، فقد وجدنا أنفسنا أحياناً نتكلم بلسان جيمس، وفي أحيان أخرى يتكلم جيمس بلساننا، وعزائنا في هذا أنّ ذلك هو قدر ومصير كل كتابة تأتي لتوضح أو تشرح كتابة أخرى في مضمار الفلسفة والعلوم الإنسانية، والاجتماعية، فكما يقول الشاعر العربي أبو البقاء الرندي:

لكل شيء إذا ما تم نقصان*** فلا يغر بطيب العيش إنسان
هي الأمور كما شهدتها دول*** من سره زمان ساءته أزمان

الفصل الأول:

نحو علم نفس براغماتي وفلسفة نفسانية

أولاً:- الخلفية التاريخية والهوية الثقافية والفلسفية للفكر البراغماتي

1 - البراغماتية سياقات التشكل التاريخية ودلالاتها في الفهم العام واللسان والاستخدام

الفلسفي

1-1 الولايات المتحدة الأمريكية (التاريخ، والفكر السابق للبراغماتية)

تأسيساً على التاريخ، وانطلاقاً منه ننوه إلى أنّ البراغماتية، وإنّ كانت الفلسفة الرسمية للولايات المتحدة الأمريكية، فإنّ هذا لا يعني أنّ الولايات المتحدة الأمريكية* لم تلج إليها فلسفات أخرى سواء كانت دينية، أو مثالية، أو عقلانية، أو تجريبية. ذلك أنّ المستوطنين الأوائل فيها بعد اكتشافها من طرف كريستوف كولومبس "Christophorus Columbus" (1451-1506)** لم يكونوا بدائيين وإنما كانوا متحضرين، فغرسوا فيها ثقافة لها من العمر قرون، ومع ذلك فإنّ العالم الجديد لم يكن يوماً مجرد امتداد للعالم القديم¹، فالمستوطنون والمهاجرون البيض الأوربيين*** على اختلافهم "منهم من كان حاملاً لرصيد ثقافي أو فكري أو ديني معين"، ومع توالي وتوالي البعثات لإنجليزية تمكنت إنجلترا من فرض حكمها على الولايات المتحدة الأمريكية "أمريكا الشمالية"، فأمرىكا تاريخياً. هي أمريكا إنجلترا، فبفعل الكشوفات الجغرافية تعرضت القارة الأمريكية - العالم الجديد - الذي كان يقطنه شعوب لها تاريخ طويل - لغزو واستعمار "إسباني،

* الولايات المتحدة الأمريكية: جزء من القارة الأمريكية، ونحن نعني بها تاريخياً ذلك الكيان الذي أسس وإستقل رسمياً بموجب توقيع معاهدة الإستقلال مع المملكة البريطانية عام 1776م فيلادلفيا، قد تم اكتشاف قارة أمريكا في العام 1492م. من طرف كريستوف كولومبس، وأول وأكثر من إستوطنها، وبدأ التوطن الإنجليزي في أمريكا عام 1607م. عندما رست السفن الثلاث لربان كريستوفر نيوبورت التي أذنتها العواصف بالقرب من مدخل خليج تشيزابيك، وأقدت هذه السفن إلى الشاطئ رجالاً نوجدوا مروجاً بديعاً، وأشجار سامقة ضخمة فضلاً عن مياه وافر عذبة، بتصرف، بنظر: آلان نيفينز، وهنري ستيل كوماجر، موجز تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، ص 11.

** كريستوف كولومبس: ملاح إيطالي من مواليد بلدة جنوة الإيطالية، قيل أنه اكتشف العالم الجديد بعد أن كلفته ملكة إسبانيا إزابيلا وزوجها الملك فرديناند وأمداه بالرجال والمال والعتاد بعد أن تعهد لهما بإدخال جزر الهند الشرقية في الديانة المسيحية الكاثوليكية، وظل كولومبس يعتقد حتى وفاته بأنه وصل إلى الهند، ولم يدرك الناس أن هذا العالم الجديد إلا من بعد سنوات من وفاته، بنظر: أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس، التاريخ الأمريكي الحديث والمعاصر، ص 34.

¹ آلان نيفينز: وهنري ستيل كوماجر: موجز تاريخ الولايات المتحدة، ترجمة، محمد بدر الدين خليل، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1990، ص 5.

*** المهاجرون البيض الأوربيين: استطاع المهاجر والمستوطن الأبيض الأوربي أن يعيش في أراضي العالم الجديد نظراً لتشابه المناخ، ونظراً لظمعه في خيراتها (ذهب، أنهار، أراضي خصبة شاسعة، بتزل)، وخبرات لا تعد ولا تحصى، كما أنهم تمكنوا من القضاء على السكان الأصليين "الهنود الحمر" الذين قاوموا الاستيطان والغزو، لكن أسلحتهم البسيطة من سهام، وخناجر لم تسعفهم أمام ما كان يملكه الأوربيين من خبث، ودكاء، ووسائل حربية. لم يكن المهاجرين مزارعين أو متدينين فحسب بل كان فيهم المدرسين والمحامين، والحرفيين، ورجال الأعمال والأطباء. بنظر: آلان نيفينز، وهنري ستيل كوماجر، موجز تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، ص 11.

هولندي، فرنسي برتغالي، إنجليزي، وهذا ما نجم عنه إبادة حضارات موغلة في القدم كحضارة الأنكا، والمايا وغيرها وقد تم جلب الزوج للعمل في المزارع¹.

والجدير بالذكر أنّ البحرية والأسطول البريطاني تمكن من الإطاحة بالقوى الأوروبية الاستعمارية التي كانت موجودة في العالم الجديد إلى جانبه، ورفع العلم الإنجليزي في المناطق التي فرض هيمنته عليها، وقد كان من بين من أخذتهم إنجلترا إلى الولايات المتحدة الأمريكية البيوريتان "المتطهرين"، والذين تشير معظم المراجع التاريخية التي تناولت تاريخ الولايات المتحدة أنّهم كانوا من أوائل المهاجرين، وبأنّ المدن الإنجليزية التي قطنوها وتركوها باتت، وكأّتها فارغة لأّتها خلت مما يقارب نصف الساكنة، وتشير المراجع التاريخية أنّهم رحلوا فوق سفينة إسمها "May Flower" "زهرة الربيع"، وهذا سبب تسميتهم للقواعد التي اتفقوا عليها أثناء رحلتهم "عقد زهرة الربيع" "May Flower Compact". كما انتقل الكاثوليك والبروتستانت وغيرهم، ليس من إنجلترا فحسب بل من هولندا، وفرنسيا، وإسبانيا، والبرتغال، وألمانيا، وإيرلندا، وغيرها من الدول الأوروبية. ما جعل التسامح الديني أمراً ضرورياً للتعايش، ومع الوقت، وبفرض الهيمنة البريطانية تم منح المستعمرات الحكم الذاتي. لكن مع المحافظة الرمزية على سلطة الملك والتاج البريطاني، ودفعت أموال الضرائب للخزينة البريطانية، وهذا من بين ما سيشتعل فتيل وهيب الثورة على الحكم البريطاني في الولايات المتحدة الأمريكية في ما بعد، لأنّ هذه الخليط البشري الذي ضم أجناس مختلفة من الشعوب الوافدة التي شكلت المستعمرات، وقامت بفعل أسباب متنوعة بثورة ضد الحكم البريطاني. ثورة قاد جيشها جورج واشنطن "George Washington"، وفكرها وروحها توماس جيفرسون، وآدمز، وتوماس بين، وبنيامين فرانكلين، وقد انتهت بالاتحاد، وإعلان الاستقلال الذي اعترفت به بريطانيا رسمياً فيما بعد، وبالتالي ميلاد الدولة الكونفدرالية أو أمة الأمم "Nation of Nations" كما يقال عنها في أراضي العالم الجديد.

البيوريتان* "الآباء المؤسسين الأوائل" كانوا فاعل تاريخي مؤثر في مسار التاريخ الأمريكي ذلك أنّ عقيدتهم البروتستانتية الكالفينية لها صدى عميق على روح الفكر والسياسية الأمريكية لأنّ رؤيتهم العقدية الإصلاحية في جوانب معينة لم تخلو من البعد العملي، فهم يرون أنّه لا طائل من الإيمان الذي لا يصحبه عمل، وبأنّ الحساب الرباني لعباده في العالم الآخر مبني على أساس ما يصنعونه في العالم الزمني الأرضي، فالظفر بنعيم وخيرات العالم الأرضي بالنسبة للبيوريتان مبني على الجهد، والنشاط الديني، وبهذا "يتعايش

¹ - أشرف محمد مؤنس: التاريخ الأمريكي الحديث والمعاصر، مكتبة الأداب، القاهرة، مصر، ط1، 2014، بتصرف، ص ص 41، 40.

* البيوريتان: يمثلون حركة تحرر وإصلاح. كانوا جزء من كنسية إنجلترا، ولكنهم أرادوا أن يطهروا أو يصلحوا مبادئها، ولكنهم انسحبوا منها، وبالتالي البيوريتانية. حركة دينية متحررة انتشرت في بريطانيا في القرن السابع عشر كرفض للفساد والتحلل الأخلاقي الذي كان في الكنيسة، وبالتالي البيوريتانية حركة دينية متحررة انتشرت في بريطانيا في القرن السابع عشر كرفض للفساد والتحلل الأخلاقي الذي كان في الكنيسة، وهي الفئة أو الطائفة التي كان ينتمي إليها جون لوك، بتصرف، ينظر: محمد التومي، تطور النظريات والأفكار التربوية، ص 148.

الإيمان والعمل على نحو ثابت لكي يقود المواقف الدينية والاجتماعية. إنّ الطهرانية التي هي جوهر العقيدة البروتستانتية-الكالفينية) هي دين الجهد والفعل والعمل المنتج داخل الجماعة"¹، فكأنّ عقيدة البيوريتان هنا لاهوت براغماتي وجدّ قلبه الفلسفي فيما بعد في اللاهوت السيكلوجي البراغماتي الجيمسي.

الحجاج المتطهرون" البيوريتان" الذين زعموا أنّ عقيدتهم. هي تطهير للذات من الشر آمنوا منذ لحظة مغادرتهم لأراضي بريطانيا العظمى أنّ رحيلهم قدر، وأنّ المشيئة الربانية تلقي على عاتقهم بناء كيان جديد، وبهذا الفكر البروتستانتية ساهموا في الجمع بين الأجناس والملل المختلفة التي استوطنت معهم. بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك عندما ظنوا في أنفسهم أنّهم جزء من خطة إلهية تقود التاريخ إلى كيان جديد مبارك. مما يقتضي توسيعه ونشره ليشمل أمم العالم الأخرى، وهذه العناية الربانية المرتبطة بالكيان المهاجر نجد ذكرها في وثيقة الاستقلال الأمريكي، وفي خطابات استلام السلطة والحكم سواء عند جورج واشنطن "George Washington" كأول رئيس للولايات المتحدة الأمريكية، والكثير ممّا تولوا زمام الحكم بعده، فعقيدة الآباء المؤسسين الأوائل موجودة بشكل ضمني في الفكر الأمريكي الحالي، فكما اعتقد البيوريتان أنّهم مختارون من عند الإله، لنشر قيم أرضه الجديدة تعتقد دولة أمريكا إلى يوم الناس هذا أنّه عليها واجب نشر نموذجها الديمقراطي الليبرالي على العالم، فهي أمة الأمم بالمعنى التاريخي، لأنّها تكونت من أجناس وأعراق جمّة، وهي تريد أنّ تكون أمة الأمم أيضاً بالمعنى المستقبلي. أي بسط نفوذها وهيمنتها، ليس اقتصادياً، وسياسياً فقط. بل ببسط نموذجها الفكري الديمقراطي الليبرالي البراغماتي على كافة أنحاء العالم، وهم لأنّ مثل آبائهم المؤسسين يرون في كل من ينافسهم أو يعارضهم عدواً للخير، وللقيم الإنسانية الأخلاقية السامية، ونصيراً للشر، ففي نظرهم" من اصطفى إلى جانبهم فهو جزء من العالم الحر، وقوى الخير، ومن كان عكس ذلك فهو نصير للشر وقوى الظلام"².

تأسيس أمة الأمم "Nation of Nations" (و.م.أ.). لم يكن تاريخياً بموجب مؤثرات سياسية أو إكراهات اقتصادية فحسب. بل كان للفكر والفلسفة فيه بالغ الأثر. ذلك أنّ وثيقة الاستقلال الأمريكي والدستور الأمريكي إستلهم الكثير من الفكر السياسي الليبرالي لجون لوك لا سيما من حيث تأكيده على الحرية، وتأسيسه لنظرية العقد الاجتماعي، انطلاقاً من الإرادة الشعبية، وإعتبره للفكر، والحرية، والحياة حقوق طبيعية وهبتها الطبيعة للبشر لا يمكن التنازل عنها أو مصادرتها من أي جهة أو طرف كان، وهذا ما قاد الكثيرين إلى اعتبار وثيقة الاستقلال التي حررها توماس جيفرسون مجرد إعادة صياغة لفلسفة لوك السياسية،

¹ - عبد القادر محمد فهمي: الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية، دار الشروق، عمان، الأردن، 1، 2009، ص 68.
² - Vernon Lewis Parrington: Main Currents in American Thought, Har Court Barce, 1972. P17.

ومادنا نتحدث عن الفكر، فلا يمكن أن نتجاهل أو نمر على واحداً من عظماء صناع ملحمة الحلم الأمريكي "American Dream"، والمتمثل في الاستقلال، واتحاد المستعمرات أولاً وهو توماس بين "Thomas Paine" (1737-1809)* الذي من خلاله عمله الإدراك الجمعي "Common Sense" "إعتبر أنه لا سبيل إلا الاستقلال، وكلما تأخر كلما ازداد صعوبة، ولن تكون هناك وحدة حقيقية، وفعلية بين عناصر هذا الوعاء الخليط دون هذا الاستقلال، ولا مناص في نظر توماس بين من تكوين كيان مستقل عن بريطانيا أو أي قوة خارجية أخرى، واعتبر أن قيادة سكان المستعمرات لنفسهم بنفسهم" حق طبيعي، ولا مناص من قيام حكومة مستقلة تجعل من القطيعة مع بريطانيا واقعاً حتمياً لا مفر منه"¹. معنى هذا أن الكيان الجديد في الأرض الجديدة، لم يخلو من الفكر والفلسفة، فقد قيل " لا يمكن تصور أمريكا الحرة بغير توماس بين"²، ولا يمكن فصله كذلك عن العقائد الدينية منذ بدايات تأسيسه. بل حتى أنه له علاقة تاريخية بالماسونية لأنها لعبت مثلما فعلت مع العديد من الآباء المؤسسين، دوراً مهماً - وإن كان غير ملحوظ... وفي الحقيقة، تعتبر الماسونية أحد الأحجار الفكرية الأساس للثورة، وقد سمح جورج واشنطن للمحافل الماسونية بالازدهار في العديد من معسكراته في الحروب... وقد أقسم جورج واشنطن يمين توليه رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية على الإنجيل الماسوني"³، وما يشد ويسترعى الانتباه بحق أن (و.م.أ). هي الدولة الوحيدة في العالم التي تحقق فيها شيء من فكر أفلاطون والمتمثل في أن يكون الملوك فلاسفة، والفلاسفة ملوك لأنها الوحيدة في التاريخ من ترأسها أربعة فلاسفة وهم (جورج واشنطن George Washington)، (توماس جيفرسون-Thomas Jefferson)، (جون آدمز-John Adams)، (جيمس ماديسون - James Madison)***.

* توماس بين: فيلسوف وصحفي إنجليزي الأصل هاجر من إنجلترا وهو شاب. كان من أكثر المتطرفين في قضية الاستقلال والانفصال، وهو من بين الآباء الروحيين للثورة الأمريكية، لأن أفكاره الفلسفية الليبرالية كان لها صدى عميق في نفوس المحاربين، وسكان المستعمرات ومن بين أهم أعماله نذكر: الحس المشترك "الإدراك العام"، الأزمنة الأمريكية، حقوق الإنسان، عصر العقل، كادت أفكاره التنويرية التحريرية أن تؤدي إلى مقتله من طرف بريطانيا إذ نجح من الموت بسبب هروبه إلى فرنسا، والتي سجن فيها بسبب آرائه المتعلقة بإعدام الملك، وكاد يقتل أيضاً لولا تدخل سلطات الولايات المتحدة الأمريكية

¹ -TomasPaine:Common Sense , Dover thrift Edition , New York , W.Y. P 10.

² - بيتر كاز، وآخرون: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، ترجمة: حسني نصار، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، دط، 1980، ص 62.

³ - بول جونسون: جورج واشنطن الأب المؤسس، ترجمة، محمد إبراهيم السيد، كلمات عربية للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2009، ص 18.

** جون آدمز: (1735-1826). من آباء أمريكا المؤسسين. ثالث رئيس لها. حكم في الفترة (1797-1801).

*** جيمس ماديسون: (1751-1836) يلقب بأب الدستور الأمريكي، وهو رابع رئيس للولايات المتحدة الأمريكية حكم من 1809 إلى 1817م.

انطلاقاً من هذا ما نقصده بالفلسفة البراغماتية، هو الفلسفة الخاصة التي ظهرت بهذه الأمة الجديدة انطلاقاً من اللحظة التي تلت اعلان استقلالها، والاعتراف الرسمي بها، ووفقاً لهذا المسار التاريخي والتحديد الزمني ذهب أغلب المختصين في الفلسفة، وتاريخ الولايات المتحدة إلى اعتبار المجتمع الأمريكي من الناحية الفكرية الثقافية مرحل بمرحلتين منذ أن كان مجتمع مستوطنين أو وحدات استعمارية ألا وهما:

المرحلة الأولى: كان فيها المجتمع يتسم بنوع من التبعر والتشتت، باعتباره في مرحلة التكون والنشؤ¹ وساد آنذاك الاهتمام بالأخلاق وقواعد السلوك من خلال الدين لتحديد قواعد السلوك الاجتماعي، وكان الفرد هو الوحدة الأساسية ومحور القواعد الأخلاقية، وكانت الحرية الفردية لها معنى خاص يستق مع هذا المزاج وطبيعة المجتمع، علاوة إلى الموروث أو المنقول من أوروبا من أفكار عصر التنوير وما أسبغته فلسفتها ومشكلاتها على مضمون مفهوم الحرية الفردية¹.

المرحلة الثانية: وتمثل مرحلة النضج والوعي وتحقيق الثورة والانفصال بحيث تكونت أمة الأمم، وبات لها دستورها الخاص، وأصبحت لها مقوماتها وتكوينها، وسيكولوجيتها القومية، وظهرت في المجتمع طبقات اجتماعية بفعل ظهور وتنامي مصالح اقتصادية، ظهرت رؤى وافكار وفلسفات جديدة تتمحور حول معيار جديد هو معيار المصلحة الذاتية الذي أطر بصياغات فلسفية عبرت عن نزعة جديدة هي النزعة البراغماتية²، والفلسفة البراغماتية فلسفة معاصرة ولدت بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر واشتهرت وانتشرت مع بدايات القرن العشرين، وقد مرت بمراحل مختلفة.

2-1- البراغماتية دلالات المفهوم ومراحل التشكل

البراغماتية "pragmatism" كمصطلح فلسفي كلمة أسبى فهمها واستعمالها من طرف رجال السياسة، والصحافة، وعمامة الناس. ذلك أنهم يرون فيها مصطلحاً دالاً على الأناية والخبث والمكر، والمصالح الضيقة، واللاأخلاقية، فيتصورونها ميكيافيلية فاحشة ومكررة. بل طال هذا التأويل السيء، وسوء الطالع الكلمة حتى مس بعض المختصين من خارج الحقل الفلسفي وداخله، لهذا أشار جيمس لما لحق هذه الكلمة من فهم وتأويل سيء ومشين، حتى من طرف بعض المتهنئين للفلسفة، والمهتمين بها، ونجده يتأسف عن سواء فهم الكلمة واستعمالاتها الخاطئة*، ويتحصر لكون الوقت قد فات من أجل التدارك، وتحوير التسمية أو تعديلها

¹ - عبد القادر محمد فهمي: الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية، مرجع سابق، ص 68.

² - المرجع نفسه، ص 68.

* **الإسعمالات السيئة للبراغماتية:** يبدو لنا أن إستعمال لفظ الذرائعية كمقابل للبراغماتية، هو استعمال غير سليم لأن الذريعة في اللغة العربية تشير إلى السبب والمسببات أو المبدأ، بينما البراغماتية تنظر لنتيجة، تقيس الفعل بمفاعيله وأثاره، لذا نرى أن ترجمتها للفوائدانية أفضل، كما أن ترجمتها لنفعية أو المنفعة بجانب لصواب لأن النفعية أو المنفعة مذهب فلسفي قديم من الناحية التاريخية، كما أن بيرس لا يؤكد على المنفعة بقدر ما

وتغيرها. لذا نجد أنفسنا بعد هذا التمهيد المختصر والمقتضب مضطرين لتساؤل عن معاني ودلالات البراغماتية من الناحية الإيتمولوجية، والفلسفية. أي كما تجسدت وتجلت في أعمال الفلاسفة الرواد المؤسسين لها (بيرس، جيمس، ديوي) باعتبارها بمثابة "فلسفة الفلسفة الأمريكية"¹ من الناحية التاريخية، والثقافية. لذا نتساءل: ما عساها تكون؟ وهل هي واحدة أم متعددة؟

تذهب جل المعاجم، وكتب تاريخ الفلسفة إلى اعتبار البراغماتية* إسم مشتق من اللفظة اليونانية براغما "Pragma"، ولا يشير إلا القليل النادر منها إلى كلمة "pragmata" التي تفيد معنى الفعل، ومعنى "Pragma" العمل الذي من دلالاته النشاط والمزاولة والفعل. لكن الفلاسفة البراغماتيين لا يقصدون من الفعل "Pragmatiko" أو العمل الفعل من أجل الفعل أو العمل الذي لا يترتب عنه شيء بل يقصدون من كلمة العمل النشاط المنتج والمثمر، ويذهب البعض إلى أنّ الكلمة مستمدة من الفعل "براسو" "prasso" أو براطو "pratto" أو براتين "prattein" الذي يشير إلى أفعل²، ولقد ذهب أندريه لالاند "André Lalande" إلى التمييز بين مستويين للبراغماتية ألا وهما:

المستوى الأول: ينطلق من النظر لها من حيث الصفة أي ذرائعي وعملي، بمعنى أنّها صفة مأخوذة من براغما. والفعل يشير هنا لمعنى فاعل، ماهر، نافع³.

المستوى الثاني: وحتى في هذا المستوى لن تختلف دلالات البراغماتية بالنسبة لأندريه لالاند "André Lalande"، ففي المستوى الثاني ينظر لها من منطلق الاسم بدلاً من الصفة، فلفظ ذريعي "أي الاسم"، وهو ما إقترحه الفيلسوف الفرنسي موريس بلوندل** ليقصد به ما يشير إلى العلم الفعل¹، وقد إستعمل الرومان مفردة "Pragmatism" وقصدوا بها التمرس².

يؤكد على الأثر العملي والقابلية للتحقق، وعليه نرى أنّ لفظة البراغماتية أو الفوائداتية أو الفلسفة النفعية العملية أفضل وأبلغ من مصطلحات: الذرائعية، أو الأدواتية أو الوسيلة أو النفعية أو مذهب المنفعة، هذا وتعرف النظرية البراغماتي في الحقل اللغوي اللساني بالنظرية التداولية.

¹-Gérard Deledalle: La Philosophie Américaine, édit. L'âge d'homme. Lausanne. 1983. P51.

* البراغماتية: يكتبها إخواننا المصريين والمشرقيين بشكل عام: البراجماتية، ونحن الجزائريين، وأغلب المغاربة نكتبها: البراغماتية، وتعرف أيضاً باسم الفلسفة الذرائعية أو مذهب الذرائع، وهناك من يسميها بالمذهب العملي أو الفلسفة العملية، وهي الأدواتية عند ديوي، والبراغماطيقية عند تشارلز بيرس، والبراغماتية أو المذهب الإنساني عند وليام جيمس وفرديناند شيلر.

² - محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2004، ص 17.

³ - محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، ص 16.

** موريس بلوندل: (1861-1949م). فيلسوف فرنسي كاثوليكي العقيدة، ويعتبر الفيلسوف الفرنسي إيميل بوترو من أهم الذين درسوه، ومن أهم أعماله: رسالة عن مقتضيات الفكر المعاصر فيما يتعلق بالدفاع عن الدين وفي منهج الفلسفة (1896)، والتاريخ والعقيدة: المناقص الفلسفية في التفسير اللاهوتي الجديد (1900)، تكوين الفكر ومدارج صعود التلقائي (1900)، مسؤوليات الفكر وإمكان إنجازه (1934)، الوجود

فالبراغماتية مذهب فلسفي يقرر "أنّ العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح. فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحققها التجربة. فكل ما يتحقق بالفعل فهو الحق، ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية"³، فالخائب أو الصائب يقاس بالمفاعيل والآثار، وليس بالأسباب والبواعث. بهذا تكون البراغماتية معبرة عن ذلك المناخ الصناعي الرأسمالي الذي ولدت فيه. إذ ظهرت كفلسفة في نهايات القرن التاسع عشر تقريباً أي في الثلث الأخير منه. أي في عصر الثورة الصناعية والمصانع الضخمة والمتاجر الكبرى، فارتبطت بها فكرة النجاح، وجاءت ملازمة لقيمة العطاء والسخاء المادي، والفلاح العملي، لهذا لا حرجة عندها " من قبول خبرة الناس العادية والفهم العام، واعتبارها أساساً لأي معرفة أو قيمة مهما كانت"⁴، فالبراغماتية تنطلق من الاعتبارات والغايات الشخصية في موقفها من المعرفة أو الحقيقة، وهذا من بين الأسباب التي جلبت لها النقد من لدن أنصار وأصحاب الفكر التقليدي، ومن بين الأسباب التي أدت إلى سواء فهمها من طرف الكثيرين، أو معادة هوة الفلسفات الاحترافية والمنطقية لها.

وتعود سنة بروز المفهوم إلى عام (1878م). أي عند ظهور مقال بيرس كيف نجعل أفكارنا واضحة "How to Make Our Ideas" في مجلة "popular Science Monthly" واستعمله جيمس بصفة رسمية عام (1898م) في مقاله "philosophical conceptions and Practieal" المفاهيم الفلسفية والنتائج العلمية"، حيث ربط جيمس في هذا المقال بين البراغماتية بمفهومها البيروسي (نسبة إلى بيرس) المنصب على الأثر المحسوس، وبين المصادر التجريبية لها على شاكلة مل، وهيوم، ولوك، وغيرهم من التجريبيين، ويعتبر النادي الميتافيزيقي الحضن والحضن الذي ترعرعت فيه هذه الفلسفة، وبيرس فارسها الأول، وهو يقول في هذا الصدد "دعونا أنفسنا على سبيل السخرية وعلى سبيل التحدي النادي الميتافيزيقي، فمذهب اللاإرادية كان عندئذ في أوج نشاطه، وكان ينظر بازدراء شديد إلى كل الميتافيزيقيات. اعتادت الجماعة أنّ تلتقي أحياناً في غرفة مكتبي، وأحياناً عند وليام جيمس"⁵. إذن دارت نقاشات بين أعضاء النادي الميتافيزيقي أسهمت أيما إسهام في انبثاق وانجاس الفكر البراغماتي، والحقيقية أنّ الأعضاء المكونين للنادي كانت

والموجودات (1935)، مشكلة العلل الثانية والعقل المحض (1936)، الفعل الإنساني وشروط بلوغه غايته (1933)، الفلسفة والروح المسحية يتألف من جزئين (1944)، وقد خاض بوندل كثيراً في دليكتيك الفلسفة والدين، ونظر للفعل على أنه هو الأنا "الذات" بوصفها لا تتحقق من دونه.

¹ - محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، بتصرف، ص 17.

² - حسناء عبد الله أحمد باعبود: الفلسفة البراهمية الأمريكية، المكتبة الوطنية، الخرطوم، السودان، دط، 2018، ص 49.

³ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 203.

⁴ - John Childs: American pragmatism and education. an interpretation and criticism. New York. 1956:8.

⁵ - علي عبد الهادي المرهج: الفلسفة البراغماتية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 23.

إهتماماتهم وتخصصاتهم متباينة ومتعددة وموزعة بين الفلسفة، والمنطق، والقانون، والعلوم الاجتماعية، والعديد من التخصصات الأخرى، فالنادي الميتافيزيقي "Metaphysical Club" * هو "المهد الذي نشأت ونمت فيه حركة فلسفية من خلال المناقشات التي كانت تدور بين أعضائه ما بين سنوات 1870م و1876م، بحيث كانت تعقد إجتماعات كل خمسة عشر يوماً في كامبريدج العتيقة "Old Cambridge"¹. تسمية الميتافيزيقي لا تعني أنّ الأعضاء كانوا أصحاب ميتافيزيقا أو منافحين عنها بل جاءت من باب التهكم، والاستهتار بالميتافيزيقا.

لعبت مدرسة شيكاغو "Chicago School" ** التي أسسها جون ديوي عند ذهابه الى شيكاغو دوراً بارزاً في اثناء البراغماتية وتطويرها والحفاظ عليها وعرفت باسم الأداتية والوسيلية "Instrumentalism"، والحقيقة أن وليام جيمس أعجب بهذه المدرسة أيما إعجاب، وكان يكن لها عظيم التقدير والاحترام لما قدمته من أفكار ونشرته من كتب فردية وجماعية ذات طابع براغماتي خالص لذا كتب في 1903/10/29م. ما نصه "برزت في جامعة شيكاغو خلال الستة أشهر الأخيرة ثمرة جهود عشرة سنوات من العمل تحت إشراف جون ديوي والنتيجة مذهلة، مدرسة حقيقية وفكر حقيقي... هنا في هارفارد Harvard عندنا فكر، ولكن ليست لدينا مدرسة، أما في يال Yale توجد مدرسة ولكن لا يوجد فكر. أما في شيكاغو فيوجد الاثنان"².

البراغماتية تتماشى دلالاتها ومعانيها الفنية واللغوية مع بعضها البعض، فالبراغماتية بمعنى (العمل، الفعل، النشاط، المزاولة، المهارة). هي معاني موجودة في التعريف الاصطلاحي للمفهوم، مادامت بالضد للمثالية الميغيلية، والترانسندانتالية الكانطية، والذات الشفافة صاحبة المخزون الفطري والكلبي الديكارتي، فهي لغوياً عمل، واصطلاحاً فلسفة، وتوجه، واستراتيجية، ومنهج للعمل والممارسة، ويعتبر بيرس إمام هذا التوجه والمؤسس الأول للمفهوم. وقد استوحاه من دراسته لأعمال الفيلسوف الألماني كانط، وهذا يعني أنّ البراغماتية

* **النادي الميتافيزيقي**: تأسس في كامبردج عام 1870 على يد بيرس وبعض الشباب المتحمسين، والمدافعين عن النزعة الوضعية والروح العلمية التجريبية. أطلقوا على أنفسهم النادي الميتافيزيقي ليس من باب الدفاع عن الميتافيزيقا، إنما من باب التهكم عليها انضم إليه وليام جيمس سنة 1874. كما أن هناك فلاسفة براغماتيين أقل شهرة من جيمس، وبيرس، وديوي أمثال تشونسي رايت (1830م-1875م) وعدد من المحامين أمثال جون جرين (1835-1876م)، والفريد ندل هولمز (1841-1985م)، ينظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، ص 43.

¹ - محمد جديدي، فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، ص 27.

** **مدرسة شيكاغو**: من بين أعضاء مدرسة شيكاغو نذكر: جورج هربرت ميد (1863-1931)، وجيمس تافتس منجز كتاب الأخلاق مع ديوي، وجيمس أنجل، وقد شدد أنظار جيمس لها، وشهدت سنة (1903م) ظهور أعظم أعمال المدرسة أي كتاب دراسات في النظرية المنطقية.

² - Gérard Deledalle: La Philosophie Américaine. op. cit. p.64.65.

لم تتأثر بروح الحياة الأمريكية وحدها، وإنما ببعض المؤثرات الأوربية، وهذا طبيعي، فالأمريكيون أنفسهم في معظمهم وافدين أوريين.

تشارلز بيرس من خلال كتاب كانط " ميتافيزيقا الأخلاق " اهتدى إلى المفهوم براغماتي إذ "ميز كانط بين ماهو براغماتي "pragmatic" وماهو عملي "practical"، فالعملي ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعتبرها أولية (قبلية)، بينما البراغماتي ينطبق على قواعد الفن وأسلوب التناول الذين يعتمدان على الخبرة ويطبقان في مجال الخبرة¹، فالبرجماتية في دلالتها الإجمالية حسب المعنى الذي قدمه ديوي في قاموس القرن هي: "النظرية التي ترى أنّ عمليات المعرفة وموادها إنّما تتحدد في حدود الاعتبارات العملية أو الغرضية، فليس هناك محل للقول أنّ المعرفة تتحدد في حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة"²، وتعبير أدق ومختصر. البراغماتية عند ديوي. هي إرجاع أي تفكير، وجميع القضايا الفكرية التأملية إلى آثارها العملية.

تعريف ديوي يركز على الأداء أو أدواتية القضايا، ووظيفية الأفكار، وقابلية التصورات للتطبيق والتجسيد الفعلي والعلمي للقضايا في داخل الفضاء الواقعي، فالبراغماتية كاتجاه هي " مانجح بيرس في أنّ يطلق عليه Laboratory Habit of mind أي العادة المخبرية أو التجريبية للذهن"³. هنا يبرز لنا بجلاء أنّ البراغماتية عند مؤسسها وواضع خطوطها الكبرى (بيرس) أو من اشتهرت معه " جيمس " أو من صاغها في قلبها الاجتماعي العملي "ديوي" ليست فكر لا أخلاقي وميكيا فيلي وانتهازي، وليست أنانية ساقطة وتافهة، ولا جشع وطمع مادي، وانحراط وسقوط في البربرية والهمجية، واللاإنسانية. إنّما هي أسلوب في تتبع وتقصي مدى صدق الأفكار ووضوحها ونهج منطقي في تقصي آثارها، وهذا ما حدا ببيرس إلى تغيير تسمية البراغماتية إلى البراغماطيقية، ولا ريب أنّ هذا التبديل جاء نظير إدراكه لسوء فهم الكلمة من طرف العامة من ناحية، ومن ناحية أخرى لسوء توظيف واستخدام الكلمة فلسفياً، وهذا ما لاحظته وعابه بيرس على جيمس، وفي هذا الصدد يقول بيرس "كاتب هذه السطور يشعر أنّه- قد وجد أنّ طفله البراغماتية قد نما وترعرع- أنّ له أنّ يقبله قبله الوداع ويتركه يمضي لمصيره الأسمى ولكي يصل إلى غرضه الدقيق الذي قصد التعبير عنه في تعريفه الأصلي، يعلن مولود الكلمة "براغماطيسيزم، وهي من القبح بحيث يأمن ألاّ يختطفها أحد"⁴، فالبراغماتية هي البراغماطيقية "pragmaticism" عند بيرس، وهي مذهب الأدواتية "Instrumentalism" عند ديوي،

¹ - سعيد إسماعيل علي: فلسفات تربوية معاصرة، منشورات المجلس الأعلى للفنون والثقافة والآداب، الكويت، د ط، 1995، ص 47.

² - محمد مهران، ومحمد مدين: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 2003، ص 43.

³ -John Dewey:Essays in Expérimenta Logic. Dover publications. New York.U.S.A.1953.P306.

⁴ - هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الامريكية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط، 1964، ص 350.

وهي عند شيلر النزعة الإنسانية "Humanism" وهي عند وليم جيمس "pragmatism" التي قادته للتجريبية الأصيلة "Radical Empiricism".

يعني هذا أنّ أقطاب وأعمدة البراغماتية عبروا عنها بألفاظ مختلفة لأنّ كل واحداً منهم جسدها في فلسفته الذرائعية بطريقته وأسلوبه الخاص، وبناء على العرض السابق نرى أنّه لا يمكن اختزال البراغماتية من الناحية الفلسفية في مفهوم واحد وضيق لأنّه يمكن أنّ نحدد لها معاني ودلالات فلسفية ومعرفية نذكر من بينها ما يأتي:

1- مجرد منهج فلسفي يهدف إلى توضيح وتحديد المشكلات ومحاولة تفسير المعاني وإيضاحها عن طريق تتبع نتائجها وآثارها الفعلية وبالتالي، فهي ليست فلسفة ذات معتقدات ثابتة أو مبادئ محددة، ماعداً منهجها¹. مفاد هذا أنّها ليست فلسفة مغلقة وشمولية بل إنّها فلسفة مفتوحة.

2- من حيث هي طريقة وأسلوب في التحليل والتوضيح لإزالة الشوائب من الأفكار والمعاني². بهذا المعنى هي ضد غموض الميتافيزيقا والمفاهيم اللامحسوسة، وبالضد للفلسفات المتزمت إذ أنّها لا ترمي إلى بناء نسق شامل ومنظم أو فلسفة كلية إذ أنّها تقدم نفسها بطموح بسيط يتمثل في كونها طريقة أو أسلوب "Method" في البحث والتفكير والتنقيب لإصابة الوضوح وبلوغه حين نتناول قضايا معينة بالشرح والتحليل. لذا نجد جون ديوي في كتابه البحث عن اليقين عندما يتحدث عن البراغماتية في الفصل الذي يحمل عنوان سلطان المنهج "The Supremacy Of Method" يصفها بأنّها طريقة وأسلوب ومنهج تفكير. إذ تهم بمنهج الفكر أكثر مما تهم بالمضامين الفلسفية ذاتها، ولا ريب أنّ هذا بمثابة إنعطاف مهم في الفكر الفلسفي إذ ما قارنه بسابقه.

1- من حيث هي نظرية في الصدق خاصة فيما تتعلق بالمعنى والاعتقاد³. أي أنّ مسألة الصدق والحقيقة والاعتقاد الأنجح وقرائن مشروعيته، هي الموضوع الأساسي الذي اشتغلت عليه الأقلام البراغماتية. وبناءً عليه تحددت مواقفهم السياسية والقيمية والاجتماعية، والصدق براغماتياً ما كان مفيداً ومجدياً، وهو الحامل لخبرات عينية، وهو كذلك ما ارتبط بالواقع، فالاعتقاد الصحيح ما كان نافعاً في الواقع، وكان نسبياً وبهذه الدلالة يمكن اعتبار البراغماتية بأنّها فلسفة عملية تجريبية⁴ صيغت كمنهج حل المنازعات الفلسفية بواسطة مقارنة النتائج العملية الناتجة عن نظرية ما كنظرية الصدق⁴، وعليه إذا فهمت البراغماتية كفلسفة

¹ - إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب الفلسفية المعاصرة، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2000 ص76.

² - إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب الفلسفية المعاصرة، مرجع سابق، ص 76.

³ - المرجع نفسه، ص 76.

⁴ - مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص 104.

فإنها فلسفة عملية تجريبية نفعية على صلة بالعلم إذ أنّها على غراره تنطلق من الخبرة الملموسة، كما أنّها تنأى بنفسها في نفس الوقت عن التزمّت والغلوا والتطرف الذي يسجل على الفلسفات القليدية سواءً كانت عقلانية أو تجريبية.

من خلال هذه المعاني الفلسفية التي يمكن أنّ تحمّل على المفهوم. نستنتج أنّ البراغماتية منهج أو رؤية أمريكية عملية معادية للحلول الطوباوية والمثالية، والرومنسية، وذلك لخدمة الإنسان من خلال توفير وقته والاقتصاد في جهده حتى يستغله ويوظفه في قضايا الخبرة والحياة التي تعود عليه بالنفع والريح أو لحل ما يعترض سبيله من مشاكل حياتية، وانشغالات يومية، وأنّ الموضوع الرئيس الذي جعلت منه الذرائعية مدخلاً لرؤيتها للحقيقة، هو الخبرة، والمعرفة العملية العلمية، وهذا ما يسوقنا للقول، بأنّ البراغماتية من أكثر الفلسفات التي أبانة عن نفسها كفلسفة مقترنة ومقتربة من العلم، وهذا ما ينطبق كثيراً على بيرس، وجون وديوى، وحتى وليام جيمس. لكن بدرجة أقل، فالبراغماتية منهج يتوخى إصابة الوضوح في المعنى، وتجنب الحلول التأملية المجردة، لأنّ المعنى النظري، والدلالات العامة الذهنية للمفاهيم لا قيمة لها، ولا فائدة ترجى منها، كما تحصر فلسفة الذرائع على التأكيد على الفعل والعمل، والتمسك بعالم الخبرة، لأنّه الموطن الذي وجد ويوجد فيه الإنسان.

صحيح أنّ البراغماتية منهج واستراتيجية، ولكنها في نفس الوقت فلسفة تحتوى على أبعاد ثقافية، وتاريخية، وسياسية، وعقدية مختلفة، وهي كفلسفة تقابل الماضي والتاريخ بظهرها، وتجعل من الآن والحاضر لحظة إعداد وتخطيط لما هو قادم. أي أنّها فلسفة مستقبلية لا ماضوية. فلسفة تؤمن بالعمل، وتنطلق منه أولاً، لتخوض في آثاره ونتائجه ثانياً، وتستبعد مبادئ الأفعال ثالثاً ما دمت تعتبر قيمة الأفعال في نتائجها بدلاً من منطلقاتها، فالفعل براغماتياً لا تكمن قيمته كفعل في حد ذاته أو من أجل ذاته بل تكمن أهميته وجدواه في جانبه العملي والنفعي.

الحق أنّ البراغماتية في نظر من عاصرها، وتلميذ على أيادي روادها مثل الفرنسي رالف بارتون بيرس لم تحتل الصدارة في المشهد الفلسفي الأمريكي أو الإنجليزي إلى بعد إصدار وليام جيمس لكتابه "البراغماتية"، والفلسفة الأمريكية في مراحل تكوينها وتشكلها وتطورها يمكن حصرها في ثلاثة مراحل رئيسية بمعنى أننا نضيف مرحلة أخرى للتقسيم الثنائي الذي وضعه جورج سانتايانا "George Santayana" (1863-1952)*، وزكاه رورتي، لأنّ رورتي لم يصنف المرحلة التي ينتمى إليها هو،

* جورج سانتايانا: فيلسوف أمريكي من أم إسبانية ووالد إسباني "أوغسطين سانتايانا"، بحيث ولد في مدريد، لكن لأن أمه وعدت زوجها الأمريكي السابق أنّ "ترحل بأبنائه إلى أمريكا، فقد أخذته معهم، فعاش في أمريكا، ودرس سانتايانا في جامعة هارفارد وفي ألمانيا، وأنجز أطروحة دكتوراه كان عنوانها: نسق لوتره الفلسفي، وكانت له حوارات وصداقة عند زيارته لإنجلترا مع جورج إدوارد مور، ومكتنحاتر، وراسل، وقد ترك روايات وقصائد

وسانتاينا لم يعيش ليشهد ما عرفته البراغماتية من مسارات أخرى، وهذه المراحل الأساسية من الناحية الزمنية نسبية لأنّ وضع اليد على نقاط البدء أو الوصول في الفكر الفلسفي أمر صعب، ويكاد يكون شبه مستحيل، وهذا ما يقره رورتي نفسه، وهو يستعرض المرحلتين الكبرتين اللتين أشار إليهما سانتاينا، والمراحل الكبرى التي قسمنا نحن إليها نمو الفكر الأمريكي الفلسفي عموماً، والبراغماتي خصوصاً على النحو الآتي:

1- مرحلة بناء وتكون الفلسفة البراغماتية: هي مرحلة العصر الذهبي في الفلسفة الأمريكية أو امتلاك الولايات المتحدة الأمريكية لهوية فلسفية خاصة بها، وتمثلت هاته المرحلة في الجدال والنقاش والالتقاء بين أفراد أصدقاء لهم تخصصات وفروع معرفية مختلفة، ولكنهم يلتقون في امتلاك الشغف المعرفي، ومعادة الماورائيات والسخرية منها وهذا سبب تسميتهم لناديهم بالنادي الميتافيزيقي "Metaphysical club". كان أعضاء النادي يلتقون ويجتمعون في أماكن مختلفة ولكن المكان الرسمي والفعلي الذي احتضن سجلاتهم ونقاشاتهم. هو كمبريدج، ولكن تجمعاتهم لم تكن تحمل الطابع الرسمي والقانوني، ومن خلال هذا النادي انبثقت البراغماتية مع بيرس واشتهرت مع جيمس، وتم إرساء دعائمها مع المجتمع، والعلوم الإجتماعية، والمنهج العلمي مع جون ديوي ومدرسة شيكاغو "Chicago School". في هذه المرحلة كانت الفلسفة الأمريكية البراغماتية ذات بعد جماهيري بمعنى تغلغلها في أوساط الجماهير وهناك تفاعل بين رواد الفلسفة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مع بقية أفراد المجتمع والفجوة وإنّ وجدت فهي ضيقة... في الفترة الأولى اتسمت الفلسفة من خلال ارتباطها بالجماهير بمشاكل الناس الاجتماعية والأخلاقية ولعب الفلاسفة فيها دوراً رئيسياً في حياة البلاد¹.

كثيرة، ومن أهم مؤلفاته الفلسفية يمكن أن نذكر: حياة العقل الذي يشتمل على خمسة أجزاء (العقل في الحس المشترك (1905م)، العقل في الدين (1905م)، والعقل في الفن (1905م)، والعقل في المجتمع (1905م) العقل في العلم (1906م)، ومن كتبه: ثلاثة فلاسفة شعراء (لوكرتيوس، دانتي، جوته (1910م)، ومقدمة لكتاب الأخلاق لسبينوزا في ذات السنة، ومؤلفه: النسق في المحاضرات في العام نفسه، وله أيضاً مؤلف بعنوان التقاليد القديمة في الفلسفة الأمريكية في سنة (1911م)، ودراسة كذلك حملة عنوان: نوافذ المذاهب في العام (1913م) وكتابه الهام النزعة الشكية والإيمان الحيواني الصادر في سنة (1923م)، وله مؤلفه القيم: عوالم الوجود الذي يشتمل على أربعة أجزاء (عالم الماهية، عالم المادة، عالم الصدق، عالم الروح)، وتظهر فلسفة سانتاينا من خلال هذا الأعمال فلسفة طبيعية تجمع بين البعد الروحاني والمادي في ذات الوقت، ويبدو أنّ سانتاينا حسب راسل، هو الفيلسوف الذي لم تكن له علاقة ودية مع جيمس رغم دراسته عنده، فلم يكون جيمس يحمل له الود. إذ وصف رسالة الدكتوراه الخاصة بسانتاينا، بأنها مثال عن الرداء، فسانتاينا ينظر للدين نظرة تاريخية جمالية، بينما جيمس ينظر له نظرة عملية ونفسية، وإذا كان سانتاينا يميز بين إيمان العامة وإيمان الخاصة، فإن هذه الثنائية لا تروق لجيمس. إذ يفضل الحديث عن إيمان إنساني حر ومتنوع، فجيمس كان ذا إيمان حر أو إيمان يقترب من المشاعر البروتستانتية، أما سانتاينا فقد كان كاثوليكياً، كما أن سانتاينا كان يشعر بأنه غريب عن الثقافة الأمريكية، بينما جيمس كان يتنفسها، ولربما كان عدم تعلق سانتاينا بثقافة الفلسفة الأمريكية من أسباب مقت جيمس له، وقد لقت المنية سانتاينا في روما بسبب إصابته بالسرطان.

¹ - محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2005-2006، ص 22.

حدد رورتي الفترة الزمنية للمرحلة الأولى بقوله بأنها تقع زمانياً بين الحربين العالميتين، وقد تميزت بظهور القيادات الملهمة، والأخلاقية، وهي الفترة البطولية التي إنطلقت فيها النظرية البراغماتية على يد ديوي والتي لعبت الفلسفة خلالها، دوراً بارزاً، في حياة البلاد، واستحوذت على اعجاب سانتاينا¹.

جيمس أو ميد أو ديوي ورغما ما بينهما من اختلاف فإنهم حافظوا على المبدأ البيروني، والتمثل في تمهيش البراغماتية وتغييرها للبعد والوعي التاريخي، والانفتاح على أفق المستقبل، فمجتمع ترك جذوره وهاجر باحثاً عن مستقبل أحر مجهول لا يمكن لأبنائه إلا أن يعبروا عنه، وعن تطلعاته، وحقيقته، وثقافته بصدق وأمانة فلسفية لا نظير لها. لهذا جاءت البراغماتية موجهة أنظارها صوب المستقبل معرضة عن الماضي بجذوره وأصوله. رافضة للحتمية، فكما أن أجدادهم ذهبوا إلى عالم لا يعرفون عنه شيء كذلك فلسفة أبناءهم كانت وفيه لواقع أجدادهم بحيث قالت براغماتية مفتوحة ترى في الكون والعالم إمكان مستمر ولا حتمي. أي أن المرحلة الأولى. هي مرحلة البناء والتأسيس، واكتساب الأمريكيين لأول مرة لفلسفة خاصة بهم لها ماهيتها وكينونتها الخاصة، وبعتراف من الأوربيين أنفسهم، ويمكن القول أن مشكلة المعرفة، والحقيقية، والاعتقاد، والمعنى. كانت مواضيع البراغماتية الأساسية في مرحلتها الأولى مع بيرس، ونشير إلى وجود مفكرين ومثقفين أمريكيين آخرين ساهموا معهم في تشيدها، وقد أشرنا لهم في هامش الصفحات السابقة، ولعل أبرزهم فيما يرى بيرس شانسي رايت "Chancey Wright" (1830-1875) الذي يربأه أقوى واحد في أعضاء النادي الميتافيزيقي ثم يأتي هو، ويمكن اعتبار الكتاب الذي يحمل عنوان: "Studies in Logical Theory" دراسات في النظرية المنطقية". بحيث أنجزه فلاسفة مدرسة شيكاغو بقيادة ديوي، وصدر في عام 1903، وهو من أضخم الكتب والأعمال المشتركة التي عبرت عن هذه المرحلة أحسن تعبير هذه المرحلة الذهبية شهدت كذلك ظهور أعمال جيمس، وميد، والمجلدات الستة لبحوث بيرس "Collected Papers"، وروائع ديوي الخالدة من قبيل الحرية والثقافة، الحرية والديمقراطية، الفن كخبرة، الإيمان المشترك "A Common Faith".

يمكن في هذه المرحلة أن نشير أيضاً إلى أعمال جورج هربرت ميد "George Herbert Mead" (1863-1931) الذي يعد من الآباء المؤسسين للفلسفة البراغماتية، فهو رابع الرواد المؤسسين، وإن كان لم يصل إلى نفس درجة شهرة (بيرس، جيمس، ديوي)، وما يحسب لميد، هو أنه من الأوائل الذين دافعوا عن البراغماتية النسوية، وبأنه أعظم علماء علم الاجتماع النفسي في أمريكا، فهو "مؤسس التفاعل الرمزي. وهو الشخصية المحورية في علم الاجتماع. ويجعله نموذج العمل في التطور البشري، ودوره المحوري في إنشاء وجهة نظر فلسفية أمريكية فريدة (البراغماتية)، وتدريبه لما يقرب من نصف علماء الاجتماع الحائزين

¹ - بيتر كاز وآخرون: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200، مرجع سابق، ص 447.

على درجة الدكتوراه في العالم قبل وفاته في العام 1931، وربطه بين السلوك والعمل، كلها جمعت لتجعل منه شخصية مؤسسة في هذا الفرع من العلوم¹.

اهتم ميد بدراسة حياة الطفل، وتقدم وتطور قدراته وفعالياته العقلية والنفسية من خلال الانكباب على تحليل مشاعره، وعلاقته بالمجتمع مما حدا به إلى اعتبار سلوك الكائن سلوك رمزي لأنّ الإنسان يتفاعل، ويتواصل مع الجماعة من خلال الرموز اللغوية التي يترتب عنها قيام الفرد بسلوكيات مختلفة، فهناك بعد اجتماعي براغماتي عظيم في رؤية جورج هربرت ميد للعلامة أو الإشارة اللغوية، فهو صاحب براغماتية اجتماعية بلا منازع. حيث السلوك في نظره ينحل في نهايته أو ينشأ منذ بدايته انطلاقاً من الرموز اللغوية التي تساهم في نمو الفرد، وتحقيق وعيه، واندماجه في المجتمع بما يشير إلى الدلالة البراغماتية والأدائية للرمز في علم الاجتماع النفسي عند جورج هربرت ميد. كما لا يمكن أن نتغافل عن الإضافات والإسهامات الفلسفية للفيلسوف ألكسندر بين "Alexander Bain" (1818-1903)*، والتي كانت من مقومات وأسس تفكير بيرس، وجيمس لأنّ موقفه من الاعتقاد بوصفه استعداداً وتهيؤاً للفعل. كان له عظيم الأثر على فكر بيرس، وجيمس بل يمكننا القول بأنّهما تبنيا فهم ألكسندر بين للاعتقاد وانطلاقاً منه.

2- مرحلة الانتشار والانكماش والهجانة: في هذه المرحلة كانت البراغماتية قد توزعت وانتشرت في

الأوساط الفكرية، والثقافية، والشعبية الأمريكية مع الاعتراف بها كفلسفة أمريكية رسمية معبرة عن الهوية الأمريكية من طرف الأمريكيين، وقد تسللت البراغماتية كفلسفة في هذه المرحلة إلى خارج أمريكا بفضل التعديلات التي أحدثها وليام جيمس عليها، لتصل إلى إيطاليا، وألمانيا، وفرنسا، وإنجلترا، من خلال تأثير العديد من الفلاسفة بها، ولو بشكل نسبي، وفي مجال ضيق ومحدود، كما أنّ أمريكا في هذه المرحلة شهدت دخول العديد من الفلاسفة الأوروبيون إليها لاسيما أنصار المدرسة التحليلية "Analytic Philosophy"، ومدرسة الوضعية المنطقية "Positivism Logical"، ومن بينهم رودولف كارناب "Rudolf Carnap" (1891-1970)**، وآخرين، وهذا بسبب الحرب التي دارت رحاها مع القوى النازية الألمانية لهتلر، والتي ترتب عنها هجرة الكثير من أهل الفكر إلى الولايات المتحدة الأمريكية مما ساهم في إضعاف البراغماتية من حيث تراجع طابعها ومدى شعبيها والجاهري، مما ساهم في تحول الفلسفة في أمريكا إلى

¹ جون سكوت، خمسون عاماً اجتماعياً أساسياً، ترجمة: رشا جمال، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، دون مكان طبع، (د.ط.ت)، ص 285.
* الكسندر بين: من أهم تلاميذ جون ستيوارت مل، ينحدر من أصل اسكتلندي. من أهم مؤلفاته نذكر: الانفعالات والإرادة (1859م)، الروح والجسم (1873م)، المنطق (1875م)، الخواص والعقل (1885م).

** رودولف كارناب: فيلسوف ألماني هاجر بسبب الحرب إلى الولايات المتحدة الأمريكية في حدود 1935. هو من رواد وأقطاب الوضعية المنطقية الفاعلين والبارزين من أهم كتبه: البناء المنطقي للعالم (1928م)، التركيب المنطقي للغة (1934م)، لفلسفة التركيب المنطقي (1935م)، المدخل إلى السيمانطيقا (1942م)، المعنى والضرورة (1947م) الأسس المنطقية للاحتمال (1950م)، مقدمة في المنطق الرمزي (1954م).

فلسفة مهنية احترافية "Professional". تناقش قضاياها العلمية الخاصة ذات الطابع الفئوي في قاعات المحاضرات في الجامعات مما يتعارض مع الطابع العملي والذرائعي والشعبي للفلسفة البراغماتية كما أسسها الرواد الأوائل. حيث ظلت الفلسفة في هذه المرحلة "محصورة في فئة محددة من المشتغلين بالفلسفة داخل الجامعات وعلى صفحات المجلات"¹. أي أنّ البراغماتية في هذه المرحلة تعرضت للتشويه وبدأت روحها وثقافتها العملية تعرف الفتور، وهذا راجع لتماهيها وتوشحها مع التحليلية والوضعية المنطقية لدرجة غدت فيها عملية تميز ما هو براغماتي عن ما هو تحليلي أو وضعي شبه مستحيلة. بل تسللت الوجودية "Existentialism"، والظواهرية "Phenomenology" أيضاً داخل الولايات المتحدة الأمريكية في هذه المرحلة، ويحدد رورتي هذه المرحلة الثانية زمانياً بقوله: "تتناول المدة التالية للحرب العالمية الثانية، والتي تميزت بالاحتراف المهني للفلسفة، بينما تخلّى الفلاسفة عن هذا الدور، من تلقاء أنفسهم وباختيارهم"². تأسيساً على هذه الفترة الزمنية التي يحددها رورتي للفترة الثانية يمكن القول بأنّها تشمل أعمال بعض الفلاسفة الأمريكيين على غرار وليم تشارلز موريس "William Charles Morris" (1901-1979) وهو من تلاميذ جورج هربرت ميد، وسيدني هوك "Sidney Hook" (1902-1989). انطلاقاً من هذا يمكن القول أنّ أحداث ومجرى الحرب العالمية الثانية قد كان له انعكاسات على مجرى سير الحركة البراغماتية في الولايات المتحدة إذ ترتب عنه عهد جديد لذا كان من المستحيل أنّ يعالجوا- كما يقول تشارلز موريس- "بنفس العمق الحصاد الغني لأعمال بيرس وميد ودويوي التي كانت متاحة خلال فترة الثلاثينات... وبدي لبعض المفكرين أثناء تلك الفترة أنّ البراغماتية أصبحت ذات أهمية تاريخية فقط"³.

3- مرحلة: إعادة البناء والتجديد: هي مرحلة الرجوع لنصوص الرعيل الأول المؤسس، ونقصد بهم رواد الفلسفة الأمريكية "The Pragmatic Movement in American Philosophy" (بيرس، جيمس، ميد، دويوي)، ومحاولة استنطاقها، وتفعيلها من جديد، وبشكل جديد مع الحفاظ على روحها العملية الذرائعية. يمكن أنّ نطلق على هذه المرحلة اسم البراغماتية الجديدة "New Pragmatism" وهناك من يسميها بالبراغماتية الثانية، والبعض الآخر يطلق عليها اسم البراغماتية المحدثّة، وهي فلسفة "تؤمن على نحو راديكالي بتداخل الأطر، والمجالات الثقافية والعملية، والاجتماعية، وبأنّه لا مجال نهائياً للحديث عن رؤية شمولية للواقع أو الحقيقة"⁴، وأهم ممثل للبراغماتية الجديدة "New

¹ - محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مرجع سابق، ص 22.

² - بيتر كاز، وآخرون: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، مرجع سابق، ص 447.

³ - تشارلز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة، إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، مصر، دط، 1996، ص 180.

⁴ - The Oxford Companion to Philosophy: Ed. by Ted Honderich. Oxford University Press. 1995. P614.

"Pragmatism" ريتشارد رورتي "Richar Rorty" (1931-2007) بحيث أدرك بعض الفلاسفة الأمريكيين ضرورة ووجوب إعادة إحياء وبناء البراغماتية وبعثها من جديد بعد الانكماش والانحصار الذي بدأ يصيبها منذ وفات جيمس، وديوي. هذا البعث والإحياء تم من خلال استراتيجية فلسفية فيسيفسائية قوامها عدم التفريط أو التحلي عن الإرث البراغماتي الأصيل بالنسبة لأغلب الأمريكيين مع الانفتاح على الفكر القاري مهما كان نوعه "نيتشاوي، هيدغري، تفكيكي بنيوي، تأويلي... إلخ)، ومن بين المصادر الأساسية للبراغماتية الجديدة" آراء جون ديوي، وفتجنشتاين، وكواين، وسيلرز"¹.

قام رورتي بتخلص من النزعة التحليلية التي اعتنقها في بدايته مفضلاً العودة للبراغماتية لا سيما في صورتها الديوية لأنه اكتشف أن التحليلية فلسفة مغرقة في المهنية والاحترافية، ولن يترتب عنها في نهاية المطاف إلى ابتعاد الفلسفة عن الجماهير، والحياة العادية للناس. لذا أعلن عن موته، وقدم دحضاً قوياً للتحليلية بوصفه فلسفة لا تاريخية ولا اجتماعية، ونقداً عنيفاً للفلسفة الكلاسيكية لكونها ماهوية، جوهرائية، تأسيسية، تطابقية بسم البراغماتية الجديدة، فالبراغماتية الجديدة تنطلق من الأسس والمقولات الكبرى لجيمس وديوي وتطعمها وتدعمها بأفكار مستوحاة من مشارب متنوعة. إنسانية، واجتماعية، وأدبية، وثقافية حتى تصبح الفلسفة لا فلسفة. أي إنجاز خطاب فلسفي هجين يخلو من اللغة الفلسفية المنطقية الصارمة، وذلك لا يمكن إنجازها إلا باستخدام لغة لا فلسفية، فالبراغماتية الجديدة. هي امتداد لبراغماتية (بيرس، جيمس، وديوي) وتطويراً لها. لهذا يكون رورتي "أول فيلسوف أمريكي يقدم دحضاً للفلسفة الكلاسيكية بالصورة القوية التي كانت عند جيمس وديوي من قبل"². ويمكن زمانياً وعلى نحو تقريبي تحديد فترة هذه المرحلة بمطلع الستينات من القرن العشرين وهي نفس الفترة التي أبدى فيها رورتي رغبته الصريحة" في الانتقال من الانشغال بالقضايا الماورائية، والتاريخية، والعودة بالفلسفة في الولايات المتحدة الأمريكية إلى توجهها السابق الذي كان سائداً فيها"³. أهم ما يميز البراغماتية التقليدية الكلاسيكية عن البراغماتية الجديدة أن الأولى توجهت نحو المعرفة والثانية اتجهت نحو اللغة حسب تفرقة رورتي بين البراغماتيتين.

¹ - عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين منشأة المعارف للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، د ط، 2002، ص 128.

² - Richard Bernstein: Philosophical. Profiles. Essays in a Pragmatic Mode. Philadelphia University Of Pennsylvania. 1986. p21.

³ -Edwardo Mendieta: The care of Freedom and truth will take care of it self ,Interviews with Richard Rorty , Stauford University press , California, 2006, P19.

3-1 المؤسس بيرس والصورة الفلسفية البكر للبراغماتية

قد لا نستطيع أن نتحكم في دلالات ومعاني مفهوم البراغماتية على نحو حسنا لم نتوقف قليلاً عند تشارلز ساندرس بيرس "Charles Sanders Peirce" (1839-1914)*، باعتباره واضع المفهوم، ومؤسس المنهج، ولكي نفهم من جهة أخرى مقدار ما أحدث جيمس أو ديوي في المفهوم، والمنهج من تغير وتحسين. علاوة على أخذ صورة حقيقية عن البراغماتية في صورتها التأسيسية والأولية، وكذا الإجابة عن سؤال يشغل بالنا أو بال بعض المهتمين والمنشغلين بالفكر البراغماتي ألا وهو: هل هناك براغماتية واحدة أم براغماتيات متعددة؟ مر بنا آنفاً أن الفضل في نحت المفهوم "براغماتية" يعود إلى تشارلز بيرس، وإليه تعزى الخطوط العريضة التي دار في مدارها وفلكها فكر جيمس، وديوي. أهم ما أتسمت به فلسفة بيرس أنها فلسفة عملية، وليست تأملية، ومنطقية وليست شاعرية، وأنها بعيدة عن الرطانة الفلسفية الأكاديمية، وهذا ما يفسر العسر والصعوبة التي تكتنف فلسفته، ويعتبره البعض "أكبر مفكر أنجبته أمريكا، له إسهاماته المتميزة في المنطق، وفلسفة العلم، والميتافيزيقا، والأبستمولوجيا وفروع أخرى من الفلسفة بجانب اشتغاله بالعلم"¹، فالثلاثي (بيرس، جيمس، ديوي) في الفلسفة البراغماتية بمنزلة (سقراط، أفلاطون، أرسطو) في الفلسفة اليونانية أو بمنزلة ابن رشد والغزالي وابن سينا في الفلسفة الإسلامية.

جلاء المعنى هو الرسالة الأم التي حملتها براغماتيقية بيرس. ذلك أنه لا شيء تتوخاه فلسفته أكثر من تكريس الوضوح في الفكر، وهذا هو السبب الرئيس في إنطلاق براغماتيقيته من الأثر، وما هو إمبريقي، باعتباره يرى أن الشيء مجموع أثاره، فالكهرباء على سبيل الذكر لا يعيننا طبيعتها وماهيتها بقدر ما يهمننا أثرها. أي النور الذي يزيح ويزيل الظلام، فيمكننا من أن نبصر الأشياء، فقيمة التيار الكهربائي هنا، لا تستمد لها الكهرباء من ذاتها. بل من خلال أداؤها. أي من خلال النور الذي يشع منها في دنيا الواقع، وبيرس حدد منهجه بفكرتين تشكلان الإسمنت الابستمولوجي، والقاعدة المعرفية لبراغماتيته ألا وهما:

* تشارلز ساندرس بيرس: مؤسس البراغماتية الأمريكية، ومن أعظم فلاسفة أمريكا، وصاحب تكوين علمي. إذ إنشغال بدراسة المنطق، والرياضيات - متحصل على الماجستير في الرياضيات من جامعة هارفارد -، وعلوم الطبيعة - حاصل على درجة البكالوريوس في العلوم الكيميائية من جامعة هارفارد 1859م)، فهو بن بنيامين بيرس أستاذ الرياضيات وعلم الفلك في جامعة هارفارد، ويبدو أن الروح والتكوين العلمي لوالده قد كان له تأثير كبير على توجهه ببرس، وقد كان لبيرس إسهامات وإضافات جلية في حقل السيميوطيقا والمنطق الرمزي. درس الفلسفة بجامعة هارفارد، ودرس المنطق بجامعة هوبكنز (1879-1884). يعتبر عضو فاعل ومؤسس للنادي الميتافيزيقي، وكانت شهرته أقل من شهرة جيمس وديوي، ويعزى ذلك لحدة طبعه ومزاجه، وفلسفته الدقيقة المنطقية الصارمة. إذ لغة فلسفته ليست بالسهلة، ولأن معظم كتبه نشرت بعد موته، ومن أعماله نذكر: تثبيت الاعتقاد (1877م)، كيف نجعل أفكارنا واضحة (1878م)، دراسات في المنطق (1773م)، نشأة الذرائعية (1905م)، ما الذرائعية (1905م)، وقد جمعت أعمال بيرس فيما بعد ونشرت بعد وفاته تحت عنوان: مجموعة أبحاث بيرس، ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بتصرف، ص 220، وفؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي، بتصرف، ص 95.

¹ - عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 18.

- 1- الفكرة الحقيقية هي التي تجد طريقها إلى التحقق العملي، وتقودنا إلى تحقيق الغاية "الهدف".
 2- فكرتنا عن موضوع ما هي تصورنا للأثار العملية الناجمة عنه، فالعمل إذاً هو المعيار لصدق الفكرة، وليس الشعوري المجرد¹.

إنّ هاتين الفكرتين تكشفان بجلاء دقة المفهوم لدى بيرس، من حيث أنّ إدراك الشيء هو مجموع أثاره، بمعنى يجعل بيرس من البراغماتية طريقةً للإيضاح، فتبني العقل لما هو محسوس يجعل الالذهن يتخلص من الغموض والإبهام، ويمتلك مدركات عقلية تتسم بالوضوح، وبالتالي دلالات البراغماتية لدي بيرس "لا تتعلق بما هو عملي أو الممارسة، ولكنها تتصل بالطريقة التي تكون للمعرفة بما علاقة بالعمل أو السلوك الإنساني practice".

إنّ هذه الدقة في التميز بين ما هو براغماتي، أي الغرض العقلي وما هو عملي² "Rational".
 propose"تكشف عن الروح العلمية الوضعية، والمنطقية البحتة التي يتصف بها بيرس، وتتصف بها براغماتيته، ويبين لنا بأنّها ليست فلسفة مغرقة في الأنانية أو الذاتية القاتلة التي تقوم على الجشع والظلم كما شاع وراج عنها. بل هي فلسفة علمية. ذلك أنّ بيرس يعتبر " أي معرفة حقيقية. هي بدايةً معرفة لطبيعة، والتي تدل على معنى المنافي للوهم، فالطبيعة هي القابل للمعرفة رغم كونها مستقلة عنا"³، وهي إنسانية من جهة أخرى، لأنّ موقف بيرس من الأنانية والغرسة قد جاء لاذعاً إذ أدان "إنجيل النهم Gospel of greed الذي يعرض أمريكا للخطر، وفي المقابل عرض إنجيل الحب. Gospel of Love ورحب جيمس بالنزعة الفردية والتعددية معها، ولكنه عارض بوضوح عبادة إلهة النجاح The bitch goddess success والسياسة الأمريكية الإمبريالية في ذلك الوقت"⁴.

يبرز لنا كل ما ذكرناه آنفاً أنّ بيرس رسم بحق الخطوط العريضة للبراغماتية، وبأنّ جيمس، وديوي ساروا على دربه وخطاه، وتمسكوا بخطوطه الكبرى مع بعض الاختلافات في التفاصيل، والقضايا التي عالجها كل فيلسوف، ولكن دقة المفهوم أقوى عند بيرس، وقد حافظ عنها جون ديوي. لكن ليس بصرامة بيرس. كما حافظ عنها جيمس، وإنّ كان ذلك بدرجة أقل من صرامة بيرس، بل وبدرجة أقل أيضاً من دقة جون ديوي. ذلك أنّ البراغماتية عند بيرس تعني فيما تعنيه ضرباً من الوضعية بمعناها الواسع، وهذا يؤشر من الناحية المنهجية لاعتبار براغماتية بيرس نظرية في المنهج نبحث بها أو نفكر من خلالها، وهذا المعنى للبراغماتية يلتقى فيه جيمس، وديوي مع بيرس لأنّهما حافظا على هذا الفهم، فسواءً تعلق الأمر بجيمس أو ديوي، فإنّ

¹ - Peter Caws: two centuries of philosophy in America. Row man and little efield toto wa New Jersey. 1980. P64.

² - محمد جديدي: فلسفة الخبرة عند جون ديوي، مرجع سابق، ص 19.

³ - Marcuse Ludwig: La philosophie américaine. Gallimard. paris. 1967. P61.

⁴ - تشارلز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 189.

كلاهما ينظر للبراغماتية على أنّها منهج أو طريقة أكثر منها فلسفة أو عقيدة أو إيديولوجية. لذا وكإجابة عن السؤال الذي طرحناه نفهم ونستنتج أنّ هناك براغماتيات مختلفة داخل براغماتية واحدة "البراغماتية الأم". بمعنى أنّ براغماتية جيمس أو ديوي أو جورج هيربرت ميد. هي تفكير مختلف عن تفكير بيرس. لكنه تفكير ينطلق من الروح العام أو المبدأ العام لفكر أو براغماتية بيرس، وهذا الروح العام متمثل في رفض المجرد، والانطلاق من الأثر والخبرة. وعليه تُفهم البراغماتيات المتنوعة من منطلق أنّها تمثل التنوع داخل الوحدة أو الكثرة في الوحدة. ومعنى ذلك أنّ أعلام وأقطاب البراغماتية لم يكونوا مجرد أتباع وحواريين لبعضهم البعض، بل كانوا ملهمين لبعضهم، ومستفيدين من بعضهم، ومنتقدين لأعمال بعضهم في حركة جدلية ديمقراطية أساسها التأثير والتأثر المتبادل، فكان لكل واحد منهم أسلوبه، ولمسته الخاصة التي انفرد وتميز بها عن أقرانه الذين يتقاسم معهم الإيمان بالروح العام للتوجه البراغماتي.

دقة بيرس وتشديده على تحقيق الوضوح في المعنى قاد ببعض النقاد إلى اعتبار جيمس لم يفهم بيرس بعمق لذا لا غرو أنّ نجد واحداً مثل رالف بارتون بيرس يعتقد أنّه لربما كان من الأصوب أنّ نعتبر ذرائعية جيمس نتيجة لسوء فهمه لبراغماتية بيرس، وإنّ كنا نحن لا نرى بأنّ جيمس أساء فهم بيرس بقدر ما نرى في التوجه الجيمسي الاستراتيجية انتهجها جيمس ليوسع من نطاق ومجال الفكر البراغماتي، وبسبب هذه الاستراتيجية الجيمسية اشتهرت وانتشرت الذرائعية داخل أمريكا وخارجها، ومن جهة ثانية نرى أنّ الحالات النفسية التي مر بها جيمس، والتربية الدينية التي تلقاها. هي من وجهت التوجه الجيمسي لصياغة البراغماتية بشكل لم يرضى عنه حتى بيرس نفسه، فالقضية قضية إرادة وميولات، وليست مسألة سواء فهم من لدن جيمس لبراغماتية بيرس في تقديرنا.

الاختلافات الفكرية التي وقعت بين بيرس وجيمس حدت ببعض الدارسين إلى أنّ يطلقوا على فلسفة بيرس نظرية المعنى الذرائعية بينما أطلقوا على فلسفة جيمس نظرية الصدق. أي البحث في مشكلة الحقيقية ذرائعياً، فالحقيقة أنّ بيرس مهتم بجلاء المعنى، وتحديد الهدف والغرض من المفاهيم الكلية العامة أو كما يعرف لدى العلماء الصفات العامة التي هي أسماء عامة" وبدون أنّ نعطي لأي مصطلح بحثي معناه الجلي، فإنّ الأمر يبقى بدون فائدة ولا قيمة، ولكن كيف نعطي للمصطلح معناه بطريقة براغماتية بيرسية؟ "خذ على سبيل المثال، الخبر أو الكلمة العامة "قاس". لكي نُخصص معناها الذرائعي، يجب، كما قال بيرس، أنّ نترجم الجملة "هذا قاس" بشيء يشبه قولنا "إذا حاول المرء أنّ يחדش هذا، فإنّه لن يفلح"¹. يوصي بيرس إذن بأنّ نأخذ جملة عادية مفردة ونصف فيها شيء ما بصفة معينة، ثم نقوم بترجمة الجملة الى جملة شرطية أي بجملة "

¹ - مورتون وايت: عصر التحليل، ترجمة: أديب يوسف، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق، سوريا، دط، 1975، ص 151.

إذا...، فإن...¹، ولعمري أنّ هذا من بين أكثر ما يكشف عن طابع ذرائعية بيرس المنطقي والعلمي. لذا لا غرو أنّ يصف بيرس فلسفته البراغماتية البراغماتيقية بأنها فلسفة" يمكن وصفها بأنها محاولة فيزيائي أنّ يصور بنية الكون تصويراً لا يتعدى ما تسمح به بنية مناهج البحث العلمي، مستعيناً في ذلك بكل ما قد سبق إليه الفلاسفة السالفون، لكنني لن أصطنع في هذا طرائق الميتافيزيقيين في الاستنباط الذي يقيمونه على فروض من عندهم، ويصلون به إلى براهين يصفونها بصواب القطعي الذي لا يتعرض لتعديل على ضوء ما قد تكشف عنه البحوث العلمية فيما بعد بل طريقي هي طريقة العلم نفسها"². مفاد هذا أنّ تشارلز بيرس سعى إلى جعل الفلسفة أكثر علمية، وأكثر دقة وموضوعية بما يزيل الالتباس الذي كان يكتنف موضوعاتها، وهاته الرغبة في خلع الطابع العلمي على الفلسفة من أهم السجالات والاختلافات التي وقعت بين بيرس وجيمس، وجعلت بيرس يستبدل البراغماتية بمصطلحه الجديد البراغماتيقية ليصونها من اللصوص وعلى رأسهم جيمس حسب تقديره، لأنّ الفلسفة التي أرادها وحسدها بيرسهي فلسفة تريد أنّ تجعل من الفلسفة صرحاً علمياً "Ascientific edifice" لذا نرى بأنّ مورتون وايت قد وفق كثيراً عندما وصف بيرس في كتابه عصر التحليل بأنّه الفيلسوف الذرائعي للعلم.

بيرس فيلسوف البحث في المعنى بالطرق الموضوعية، وجيمس فيلسوف البحث في الصدق والحقيقة بالأساليب الذاتية التي وإنّ اختلفت مع بيرس، فإنّها تلتقي معه في الروح العام من خلال مقارنة مواضيعها إستناداً إلى الخبرة الحسية، وتقدير الواقع العملي، واعتباره المرجع الأول والأخير، وفي هذا يلتقي معهم ديوي وميد، وإذا كان جيمس فيلسوفاً براغماتياً لاهوتياً، فإنّ بيرس ليس بالفيلسوف اللاهوتي إلاّ أنّ جيمس قد حاول أنّ يخضع اللاهوت للمبدأ وللقاعدّة البراغماتية البيرسية، وإنّ لم تكن عملية الإخضاع تلك أمينة بالكلية، فبيرس قارب موضوعاته بعين وبصيرة العالم، والفيلسوف البراغماتي، بينما قاربها جيمس ببصيرة، الصوفي، والفنان، وعالم النفس، والفيلسوف البراغماتي في آن واحد، فبيرس في مقالته تثبت الإعتقاد، وكيف نجعل أفكارنا واضحة. أكد أنّ ينظر للفلسفات وللعقائد بمنظور العالم، بدلاً من منظور الفيلسوف اللاهوتي، فلا يرى فيها أنّها حائزة على العصمة، والحق أنّ ديوي بل حتى جيمس، وبرغم لمتلاكه للحس اللاهوتي، فإنّه عندما يقارب موضوعاته الفلسفية بما فيها الموضوعات اللاهوتية الدينية كان حاله حال بيرس، أي أنّه لم ينظر إليها إطلاقاً على أنّها معصومة أو تامة وكاملة، فبيرس ينظر للدين على أنّه فرض واعتقاد يقبل الصدق والكذب معاً ووحدها التجربة(البحوث العلمية القائمة على المشاهدة) من بإمكانها إثباته أو تفنيده، وليس للدوافع الذاتية النفسية الفردية أي دخل في إقرار حقانيته أو بطلانه أو جوده من عدمه، ولا دخل كذلك

1 - مورتون وايت:عصر التحليل،مرجع سابق ص 151.

2- زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 1993، ص 204.

للإستدلالات العقلية، وهنا سيسير جيمس على دربه من حيث إستبعاد المنطق العقلي الإستدلالي في الدين. لكنه ينشق عن بيرس بإدخال الدوافع النفسية في فهم الدين، وهنا يتعد جيمس عن بيرس الذي ينظر للدين والله، والكون على أنهم فرضيات تخضع للإثبات أو تنتظر الإثبات العلمي حتى تمتلك الشرعية والمشروعية فيبرس "يقدم صورة للكون على سبيل الافتراض الذي ينتظر الإثبات على أساس ما قد يتكشف لنا من حقائق، ولذلك فهو يتميز أول ما يتميز بقابليته للصواب وللخطأ، وفق ما تقدمه المشاهدة لنا بعدئذ من شواهد"¹.

المعنى عند بيرس أمر يمكن القبض عنه. باعتباره شيء يدل ويرمز إلى شيء آخر، كدلالة الإنكماش على برودة الطقس، فإذا وقع فعل الإنكماش والإقباض، فذلك يعزى لحضور البرودة، فالإشارة أو الرمز يعني أن أمراً ما يحل في مكان أمراً آخر، بمعنى أنه يكون رمزاً دالاً عليه، وهكذا يكون المعنى متجلياً في أسلوب السلوك، فلا يفهم إلا ضمن صلة الفعل بالمعنى، والرمز يكتسي عند بيرس دلالة ثلاثية، فالرمز "هو الحد الأول، وموضوعه هو الحد الثاني، أما الحد الثالث فهو ما يسميه بيرس بـ "المفسر" Interpretant وهو الرمز الآخر الذي يوضح الرمز الأصلي أو الرمز اللغوي"²، وبيرس يشير إلى أنواع كثيرة من المفسر أبرزها المفسر المنطقي الذي يعني عنده المعنى الذي يصل الرمز بموضوعه "المفسر المنطقي هو ذكر الخصائص الحسية"³، كأن نسب الليونة للعجينة أو الصلابة للألماس، وهذا ما يفسر اعتبار بيرس للألفاظ والمنطوقات دالة على كيانات مرئية واقعية، فالمفردتان أو "العبارتان اللتان تتمايزان نطقاً وتحدان في الأثر" المعنى "هما عبارة واحدة، والمفردتان اللتان تختلفان في الأثرهما مفردتان متميزتان، ولو كان لهما نفس اللفظ أو المنطوق"⁴.

تقتضى الدقة في تحديد معاني الكلمات أن لا نعرفها أولاً. بل نبدأ بتحديد الصفات، لنصل لتعريف الكلمة، وهنا يريد بيرس لنا المثال الآتي: "إذا بحثت بين الفلزات على فلز شفاف نوعاً ما ينفذ منه الضوء، ذو شكل رمادي أو أبيض، صلب، يلمع وله بريق، لا يقبل الذوبان، تعطي القطعة منه لوناً قرمزيًا لدخان غير مشتعل، ويمكن أن يذوب نوعاً ما في حامض المورياتيكي، إذا مزج مزجاً جيداً بالجير ثم انصهر، وإذا تبخر هذا المحلول ووضع الراسب في حامض كبريتي نقي حالاً يمكن أن يتحول إلى كلوريد الليثيوم. كل هذه خصائص لعنصر الليثيوم*، إذا وقفت عليها فقد وقفت على تعريف هذا العنصر ومعناه السليم"¹. لذا اللفظ الذي يخلو

¹ - زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص 204.

² - سعيد إسماعيل علي: فلسفات تربوية معاصرة، مرجع سابق، ص 53.

³ - المرجع نفسه، ص 53.

⁴ - Charles Sanders Peirce: Collected papers. (c.p). éd: Hartshorne. Weiss and Burks. Harvard University press. USA. 8Vols. 1974: (5.402).

* الليثيوم: في التعريف المعتاد والدارج، هو ما وزنه الذري يساوي سبعة على وجه التقريب.

تعريفه من هذه السمات العملية فاقد للمعنى في تقدير بيرس، فبيرس من العلامات الفارقة في تاريخ علم الدلالة "السيمبوتيقا"^{*}، إذ خلع عليها بعداً واقعياً وعلمياً بفضل ذرائعته المنطقية العلمية التي تستعصي في كثير من الأحيان على الفهم، لتوغلها العميق في التحليل، لذا قال عنه وليام جيمس أنه "عقل فذ وقوي، دفع إلى الأمام بعلوم العقل كافة وبالفلسفة الخاصة أيضاً"². لكن كيف دفع بيرس بالفلسفة الخاصة للأمام وهو المنطقي والتجريبي الذي لا يعبأ بالماورثيات ولا يرضى إلى بمرجعية الواقع؟ فكر بيرس عميق وثري، فهو لم يكتب في الأمور الواقعية فحسب. بل كتب في السياسة، والاقتصاد، وعلم النفس^{**}، وهو في نهايته سلك مسلك كانطي بحيث أن كانط أبان عن عقم وعقر الميتافيزيقا في العقل النظري وسلم بما في العقل النظري كذلك بيرس في أخريات حياته مال للزهد، وانفتاح على الماورثيات بطريقته التي تقترب من الخط الكانطي وتختلف عنها في الوقت ذاته.

يتضح لنا هذا من خلال نقده للعقل المحض، وهذا ما دعاه إلى الإعلاء من قيمة الغريزة والقلب على حساب العقل، فهو يكشف عن نزوع لا عقلاني. فقد امتدح بيرس الغريزة ورأى أنها تكفل له اليقين بحياة مستقبلية، فلم "يعد العقل هو مصدر المعرفة وسبيل الإنسان إلى اليقين، بل الغريزة أو القلب وكان يقول: افتح عينك وافتح قلبك فهو أيضاً عضو إدراك تدرك به"³.

جيمس سيتوسع في إرساء دعائم القلب والوجدان خاصة في ما تعلق بالدين، وما يرتبط به من اعتقاد، كما سيقتني ديوي، وجيمس أثاره من حيث رفض العقل المحض، والميتافيزيقا المجردة المؤسسة بصورة عقلانية ونظرية. يعني هذا أن العقل كمؤسس للصور العليا والمطلقة لم يعد موجود، وهو يذهب لأبعد من هذا حين يقر أن المصادفة حقيقة موضوعية، وأن العالم لا يخضع لأي صورة من صور الحتمية، بمعنى أن ما نصطلح على تسميته قوانين علمية ضرورية. إنما هو قوانين تقريبية¹ والقانون العام والأشمل، والأصدق، هو المصادفة التي هي تعبير عن الحرية والتلقائية. جيمس سيجعل من هذا الفهم طريقه إلى فكرة تحسين العالم، والإقرار بفكرة الكون المفتوح، وديوي سيجعل من فكرة الحرية الكونية. حرية فردية، واجتماعية أي سيقوم بإسقاطات عديدة لهذه الفكرة في فكره السياسي والاجتماعي، بما يعني أن بيرس ضمنى ذرائعته أبعاد نفسية، والتي تظهر بجلاء في

1- نقلاً عن: حسناء عبد الله أحمد باعبود: الفلسفة البراغماتية الأمريكية، المكتبة الوطنية، الخرطوم، السودان، دط، 2018، ص 164.

* السيمبوتيقا: السيمياء هي العلم الذي يدرس العلامات، وما توحى به تلك العلامات من معنى ودلالة بالنسبة للذهن، فهي العلم الذي يدرس العلامات، فهي تشير لغوياً حسب امبرتو ايكو إلى المؤشر والعرض عند الإشارة إلى الظواهر الطبيعية.

2- جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص 221.

** موقف بيرس من علم النفس: بيرس بشكل عام ينفر من النزعة النفسية، وهذا ما يشينه على فلسفة جيمس، وهو النقد الذي وجهه لفينومينولوجيا هوسرل كذلك. إذ يرى فيها إصرافاً مبالغاً فيه في النزعة النفسية.

3- شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، دط، 2000، ص 120.

موقفه من الشك، لأنه يعتبر أنّ الإعتقاد، والبحث عن الحقيقة بمثابة علاج للأثار النفسية لحالة الشك، والتي من بينها فقدان التوازن النفسي والجسمي، والشعور بالقلق والتوتر، لذا لا نتفاجأ عندما نعلم أنّ جيمس أخبر أحد أصدقائه ذات يوم أنّه "مدين لبيرس في كل شيء"¹.

أهم ما تتميز به ميتافيزيقا بيرس حسب المهتمين بفكره يكمن في كونها جاءت "مزجاً بين الكانطية، والأفلاطونية، والفلسفة المثالية لشلينج، وتتضح ميتافيزيقا بيرس في فكرة الخبرة التي تستند عليها معرفة الكون، والتي تشكل الكون رغم أنّها غير محسوسة بالمعنى المطلق لكلمة الحس، وهذا يعني عند بيرس "أنّ عملية الفكر الإنساني صورة من الفكر الكوني، ويستطيع الإنسان أن يثق في هذا الاستدلال طالما أنّه على المدى البعيد يتطابق أو يتفق مع طبيعة الأشياء. ويمكن تدعيمه بحيث تصبح فكرة المعقولة أنموذجاً للحياة لأنّ الحقائق العقلية الذاتية هي حقائق الواقع الكوني"²، ولا غرو أنّ الخبرة. هي التي تشكل الرؤية العامة للكون، والواقع بوصفها واقع رغم ما فيها من ذاتية، والإله، والنفس، ومشكلة خلودها. أفكار ماورئية ناقشها بيرس على إعتبارها فروض وإحتمالات تنتظر الإثبات العملي الواقعي، لتكتسب صفة المشروعة، وهي بدون هذا المنطق لاهي بموجودة، ولا بغير موجودة، لأنّ ذلك هو المنطق السديد والوحيد الذي يخولنا الحق في أنّ نقول كلمة بصددها، وبشكل عام يقبل بيرس فكرة الله "الذي هو ذات مشخصة وقادرة قدرة مطلقة على أنّها فرض فلسفي، ثم وضع عدة طرق للبرهنة على حقيقة مثل هذا الكائن أولها: ذلك التنوع الحي في الكون والتلقائية التي تجد أعلى تعبير عنها في الشخصية الإنسانية"³.

أما ما تعلق بالنفس، فتصور بيرس ينحو منحى لا ديكارتي لرفضه للوضوح والشفافية التي يخلعها ديكارت على النفس، فالنفس لوحدها لا تؤسس لمعرفة الوجود كما أقر ديكارت. بل يصير بيرس على وشائج الأنا بغيرها من البشر، ورفض بيرس لتصور الديكارتي قد يوحي لدى البعض أنّه ينكر النفس في حد ذاتها. لكن هذا غير صحيح، ومسألة الخلود كانت فيها بدايات بيرس مفندة ومبطلّة، لهذه الفكرة، باعتبار النفس متأثرة بالجسم، وتتوقف بالخراب الذي يطرأ عليه. بيد أنّ بيرس فيما بعد "شدد أكثر فأكثر على مظاهر الكون الروحية بوصفها برهاناً على الخلود الشخصي، ولكنه لم يبلغ في هذا الاتجاه إلى الحد الذي يقول معه أنّ ذلك البرهان قاطع"⁴، ومرد عدم جزمه راجع لمقولات البراغماتية بشكل عام، والتي لا تؤمن بالمطلق في المعرفة أو في غير قضايا المعرفة.

¹ - ماكفيرلين أليستر: تشارلز ساندرس بيرس، مجلة فيلسوفي ناو، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 92، 2012، ص 27.

² - تشارلز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 159.

³ - فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 103.

⁴ - المرجع نفسه، ص 104.

نستنبط أنّ بيرس جعل من الواقع والخبرة الحسية الأساس والمنطلق، وليس المنفعة، فهي أمر هامشي في ذرائعيته. بينما وليام جيمس جعل من المنفعة الذاتية تعلوا في كثير من الأحيان على الواقع الحسي للتصدر المشهد في صرحه الفلسفي، ويكون الواقع في خدمتها، فبراغماتية بيرس أكثر صارمة، وأقرب إلى العلم، والمنطق من براغماتية جيمس، فذرائعية بيرس "منهج منطقي هدفه توضيح المشكلات الماورئية الكلاسيكية أو إظهارها بوصفها قضايا خالية من المعنى، وتشير ذرائعيته في ذات الوقت إلى منهجه في تحديد دلالات المفاهيم الذهنية".¹

1-4: أدوات جون ديوي: سقف ذرائعية بيرس، ومنتهى سيكولوجية جيمس الوظيفية

الفن كخبرة، الخبرة والطبيعة، الخبرة والتربية. عناوين لبعض الكتب التي أصدرها ديوي، وحتى كتبه التي لا تحمل عنوان الخبرة تجد فيها فصول ومباحث يتحدث فيها عن الخبرة، فلن نقرأ كتاباً لجون ديوي John Dewey (1859-1952) إلا وستجد فيه أنّ مصطلح الخبرة يتكرر أمامك، لهذا أجمع كل دارسي الفلسفة الديوية على أنّ ديوي، هو فيلسوف الخبرة، وجون ديوي رمز من الرموز الفكرية الشاخنة والخالدة في مسار الولايات المتحدة الأمريكية الثقافي، والفلسفي، وفلسفته هي الأكثر نفوذاً وتأثيراً في نفوس، وحياة الأمريكيين إذا ما قارناها بفلسفة بيرس أو جيمس، فهو بحق أحد صناعات الإرث والتراث الفلسفي لأمة الأمم أو لذلك الخليط غير المتجانس الذي أصبح متجانساً. ليس بحكم الحسب والنسب، والعرق أو الدين أو التاريخ المشترك بل بحكم الأمل في المستقبل، وتحقيق الهناء، والرخاء، والمنفعة المادية، ولا مشاحة في أنّ فكره يحتل مكانة سامقة داخل الفضاء الأمريكي، والأجلوساكسوني، والعالمي.

إستطاع بفضل أعماله الحفاظ على الطابع العلمي لذرائعية كما صاغها بيرس، وأضاف إليها البعد الاجتماعي، والأصح أنه عمقه، لأنّ ذرائعية بيرس لم تخلوا من البعد الاجتماعي. هذا البعد الذي ظهر في صور وصيغ باهتة ومحتشمة وحجولة في متن جيمس الفلسفي، والسبب الذي إليه يعزى ذبوع صيته* أكثر من بيرس وجيمس يمكن فهمه من خلال قوة وعمق تصورات الفلسفية ذات التوجه الليبرالي والديمقراطي، والعلمي،

¹ -Chance: Love and Logic. Philosophical Essays: peirce. Edited with an Introduction by Morris R. Cohen. Bames. Noble. New York. 1948. p303.

* سبب انتشار فكر ديوي: في كتابه الأسس الميتافيزيقية لفلسفة جون ديوي يرجع جون باتل سبب انتشار أدوات ديوي بشكل يفوق بكثير براغماتية بيرس وجيمس إلى ثلاثة أسباب رئيسية هي:

- 1- كان له اتباع ومريدين داخل أقسام الجامعات الأمريكية.
- 2- صلة فكر ديوي العميقة بالتربية والتعليم، جعلت منه لسان حال المربين والمعلمين، الذين تبنا العديد من أفكاره في فلسفة التربية، وعلم النفس التربوي، وكانت لهم يد في نشرها.
- 3- الفترة الطويلة التي قضاه ديوي في الكتابة والتدريس، ودفاعه عن فلسفته ساهمت في تقوية أفكاره، وبقائها حية مستمرة.

والعملي كما يمكن رده إلى أنه خلق لنفسه إتباع وتلاميذ، فتحول فكره إلى مدرسة "مدرسة شيكاغو" مما ساهم في نفوذه وتوغله وتغلغله في الوسط الفكري، والثقافي الأمريكي، فكان بحق وبصدق بمثابة وعي أمريكا الخلاق، فهو "ضمير الفلسفة الأمريكية ويصعب تصور المشهد الأمريكي من دون جون ديوي"¹، ومقاربات ديوي العميقة وتبصرتها النافذة جعلت من قامت فكرية عالمية بحجم برتراند راسل تصفه بأنه "رجل على أسمى خلق، ليبرالي في نظرتة، كريم وعطوف في علاقاته الشخصية، لا يتعب في العمل، وأنا أكاد اتفق اتفاقاً تاماً معه في معظم آرائه"².

كان لديوي اهتمامات فلسفية سيكولوجية مبكرة، بدليل أن رسالته التي نال بموجبها الدكتوراه في الفلسفة في عام (1884م). كانت بعنوان: علم النفس عند كانط. *Psychology of Kant* بل إن قبوله لتدريس في جامعة شيكاغو يعود لجمعها بين الفلسفة، وعلم النفس، وعلوم التربية في قسم واحد، وهو القسم الذي تولى ديوي إدارته خلفاً لأستاذه موريس. بل يكاد يجمع أغلب المؤرخين لتاريخ المدرسة الوظيفية. أن ميلادها الفعلي والحقيقي كان في العام (1896) بمقالة ديوي عن مفهوم قوس الانعكاس في علم النفس والتي نقد فيها تحليل قوس الانعكاس إلى منبه واستجابة. مؤكداً أن: «ذلك القوس بكامله إنما هو أصغر الوحدات التي يمكن اعتبارها بمفردها. وبوجه عام، فإن محاولات التحليل التفصيلي هي محاولات مضللة حيث أن مفتاح الفهم يكمن في الوظيفة. إن المنبه والإحساس على حد سواء إنما يوجدان من أجل الفعل وتتضاءل أهميتهما إذا لم يفهما في ضوء علاقتهما بذلك الفعل»³، يفهم من هذا أن قوس الإنعكاس يمثل إنسجاماً تاماً بين المنبه والاستجابة. أي بين المعطي الخارجي والتصرف الذي يقابله، فعلم النفس عند ديوي علم تجريبي وظيفي دارويني، لأنه ينظر للإنسان نظرة طبيعية بيولوجية إرتقائية، فمنطلق النمو عند ديوي هو التفاعل بين الكائن وبيئته الطبيعية، وسياقه الاجتماعي.

ديوي كان يحذوه الأمل في أن يمد هذا العلم - علم النفس - العون للفلسفة من خلال إفادتها ببعض المخارج لأعمق قضاياها ومشاكلها الشائكة، فديوي في بداياته "كان لديه طموح كبير لعلم النفس كعلم جديد للوعي الذاتي، وأطلق عليه: النهج الكامل للفلسفة... في نهاية الأمر، ذهب ديوي إلى أن الأسئلة الأكبر حول معنى الوجود الإنساني، تتغلغل عميقاً في الخبرات الثقافية، وتتجاوز مصادر علم النفس، ومثل هذه الأسئلة تتطلب تحقيقات فلسفية للخبرة في مجال الفن، والسياسة، والأخلاق، والدين..."⁴.

¹ - مورتون وايت: عصر التحليل، مرجع سابق، ص 191.

² - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1977، ص 476.

³ - ج.ل.فلوجل: تاريخ علم النفس في مائة عام، ترجمة: لطفي فطيم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص 160.

⁴ - دافيد هيلدبراند: جون ديوي، موسوعة ستنفورد، ترجمة، ناصر الحلواني، مجلة حكمة، بدون رقم العدد، دون مكان نشر، 2019، ص 11.

تأثر ديوي تأثراً بالغ بعلم النفس التجريبي "الفيزيولوجي"، وقد درس علم النفس الفيزيولوجي في المدرسة العليا، مع غرانفيل ستانلي هول* " فقد حددت مناهجه ضوابط تجريبية دقيقة، وقد منح هذا البحث ذو الأساس البيولوجي الأمل لديوي في نموذج عضوي وكلي للخبرة، قادر على التغلب على نماذج الثنائيات الذاتية"¹، ففياًيام ديوي كان هناك علم نفس استبطاني ترابطي إنجليزي، وعلم نفس ألماني فيزيولوجي ناشئ. ساهم وليام جيمس في الترويج له داخل الولايات المتحدة الأمريكية، وبه آمن ديوي. لكن ديوي لم يتوقف عند حدود علم النفس الفردي أي النظر لعلم النفس على أنه علم دراسة الحالات والأنشطة النفسية الذاتية بل اعتقد أنه "من الضروري تصور فكرة البيئة عندما نتحدث عن الكائن الحي، وبهذا يكون من المتعذر تماماً أن نتحدث عن النشاطات النفسية بوصفها حالات فردية أو كيانات تتطور في الفراغ"².

نبه ديوي لاتصال الخبرة بالذاكرة، فكل خبرة تستدعي ذاكرة تحفظها وتخزنها وتستعيدها عند الحاجة، وما هو مهم في تصوره للذاكرة أنه أشار لكوننا لا نسترجع الماضي كما عشناه، وإنما نحن حين استعادته نحذف ونزيد بحسب الموقف والحاجة، واعتبر الذاكرة خاصية إنسانية لأنها متصلة بوعينا لأننا عندما نسترجع الماضي في الحاضر نعي أنه ماضي فالفرد" يستطيع أن يسجل في ذاكرته ما يقع له من خبرات واعياً لها ومحتفظاً بها"³

تصور ديوي من خلال سيكولوجيته الوظيفية أنّ الذهن "العقل" كيان عملي، وظيفي، بيولوجي، تطوري، وعملياته المختلفة من تصور، وإستدلال ما هي إلاّ أداة للبحث الذي لا ينفصل عن الخبرة الإنسانية بأي حال من الأحوال، فالفكر وسيلة وأداة للعمل، لهذا تعرف براغماتية ديوي بالمذهب الأداةي Instrumentalism.

وبهذا المعنى لا ينفصل الفكر عن الواقع، ولا الذهن عن البدن بما أنّهما كيان وظيفيان وبيولوجيان، وفي هذا يقول ديوي "الذهن لم يعد متفرجاً ينظر للعالم من خارج، ويجد سعادته القصوى في بحجة التأمل في ذاته، وإتّما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عملية جارية على الدوام"⁴، فالعقل بهذا المعنى عقل تطوري وليس كيان مجرد يتسم بالثبات كما دأب العقلايون على تصويره لنا، وقد راح ديوي بموجب أداتيته ينتقد المنطق الرمزي الذي باعتباره منطق يدرس قواعد وقوانين الفكر، وهي مفصولة عن الواقع، وهذا ما يارتب عنه إهمال

* Granville Stanley Hall (1844-1926م) عالم نفس وفيلسوف أمريكي، درس مع وليام جيمس في جامعة هارفارد، نال درجة الدكتوراه في علم النفس في عام (1878م)، وكان عنوانها: الإدراك العضلي للمكان، وهو أول من أصدر أول مجلة في علم النفس باللغة الإنجليزية عام (1887م)، ينظر: الموسوعة العربية الموسوعة العربية الميسرة، تأليف مجموعة من الباحثين، ج4، بتصرف، ص 2517.

¹ - دافيد هيلديراند: جون ديوي، موسوعة ستنفورد، ص 12.

² - المرجع نفسه، ص 12.

³ - جون ديوي: تجديد في الفلسفة، ص 57، نقلًا عن: محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، ص 89.

⁴ - جون ديوي: البحث عن اليقين، ترجمة فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1960، ص 319.

وإسقاط عنصر الزمن، وهذا ما لا يرتضيه ديوي في المنطق، والفكر الرياضي، لأنّ الفكر مهما كان لا ينفصل عن الواقع، والواقع لا ينفصل ولا يخلو من عنصر الزمن بأي حال من الأحوال.

تستشف الروح الإجرائية التجريبية العملية المعملية لديوي من خلال فلسفة التربية، وعلم النفس التربوي. ذلك أنّ ديوي يعطينا علم نفس تربوي عملي، ووظيفي، وبرغماتي، فالإنتقال من التلقين إلى التعلم والتعليم الحسيين عن طريق الخبرة، والممارسة العملية، وحل المشكلات، باستثمار قدرات ومؤهلات الطفل العقلية، والوجدانية، والجسمية، والحركية بطريقة عملية ميدانية مباشرة، هو السبيل الأمثل للإصلاح التربوي، وتطوير العملية التعليمية والرقمي بها، فيتحسن مستوى المتعلم، وتحقق جودة التعليم. بما ينعكس إيجاباً على المتعلم والمجتمع، فالتعلم عن طريق الفعل، وبذل الجهد العقلي، والبدني، والحركي من شأنه أنّ يعزز ويثبت الفكرة، فلا تمحى ولا تنسى، لأنّها وليدة الممارسة، والخبرة الذاتية، لهذا يصف ديوي نظرياته التربوية، وفلسفته في التعليم على أنّها "العادة المختبرية للذهن، وهي مأخوذة من فلسفة تشارلز بيرس"¹.

المدرسة كيان وبناء اجتماعي واقعي. دورها يتمثل في تحقيق التكيف مع الوسط المادي، والمحيط والبيئة الواقعية الاجتماعية، فهي مجتمع مصغر وغايتها السامية هي دعم المجتمع وحفظ قيمه وخدمته وتغييره في نفس الوقت، فلا يليق بها، فيما يرى ديوي من خلال كتابه المدرسة والمجتمع "The School and Society" أنّ تعدد النشء لزمان غير زمانه أو أنّ تعدد مجتمع مستقبلي مأمول أو أنّ تمنح الرتب والشهادات فحسب من باب التباهي، والترف الفكر ثقافي. كما أنّ الفاعلين الاجتماعيين، ولاسيما المجتمع المدني "أولياء الأطفال" مدعون للمشاركة، والانخراط في الحياة الاجتماعية المدرسة - وهذا ما جسده ديوي في مدارس العملية التقدمية* الخاصة - فدمج المدرسي بالوسط والاجتماعي والزج بالاجتماعي في صميم الحياة المدرسة من شأنه أنّ يفرز تبدلات وتحولات اجتماعية إيجابية على رأسها، وفي مقدمتها، وأهمها ضمان الاستقرار وتحقيق التنمية والتطور"²، فالتربية بهذا الفهم تربية تقدمية Progressive education، وهي الحياة ذاتها، لأنّ التعلم بهذا المعنى، هو إعادة بناء وتجديد للمهارات والخبرات إنطلاقاً من الخبرة في حد ذاتها، فالفلسفة في تقدير ديوي هي " النظرية العامة في التربية، وتصور ديوي للمدرسة أو الطفل أو المجتمع، هو تصور عضوي، سياقي، اجتماعي، بيولوجي، ينم عن تبني ديوي لعلم النفس الوظيفي البيولوجي الذي كان لوليام جيمس من قبله يد

¹ - Joe Park: Selected readings in the Philosophy of Education. 2nd Edition. The Macmillan company. London. 1963. P68.

* المدرسة والتربية التقدمية: هي البديل الذي يضعه ديوي للمدرسة الكلاسيكية، لأنه يرفض التربية التقليدية المغلقة، الجامدة، النظرية، القائمة على الحفظ والتلقين، والتي تستبعد المتعلم، وتجعل منه متلقي سلبي ومنفعل، لهذا نادى ديوي بضرورة عدم التوقف والاقصصار على المعلم والكتاب المدرسي فقط، وبهذا نعتبه من الرواد والأوائل الذين طالبوا بإقحام المقاربة النشطة "المقاربة بالكفاءات في ميدان التربية وحقول التعليم.

² - سيد إبراهيم الجبار: دراسات في تاريخ الفكر التربوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1974،، بتصرف، 232.

طويلة فيه، وبالنسبة لديوي التربية الديمقراطية، والديمقراطية فلسفة، والفلسفة تربية. وحسب قناعة ديوي وجب تخطي المدرسة الكلاسيكية لما يترتب عنها من آثار سلبية لأنّ النظام التقليدي في روحه نظام مفروض من سلطة عليا خارجة عن التلاميذ أنفسهم، وهو يفرض معايير البالغين ومادة دراستهم والطرق التي تلائمهم على أولئك الذين يسرون سيراً بطيئاً نحو النضج ولما يبلغوه بعد¹.

جون ديوي، هو فيلسوف المنهج العلمي، وفيلسوف الخبرة بمعناها الأداتي. إذ انتج جون ديوي فلسفة أداتية مناهضة وداحضة لتمييز اليوناني بين النظري والعملي، فعمل على خلق التماهي الغائب والمغيب بينهما في تاريخ الفكر الغربي، وذلك من خلال الأدوات التي تصبوا إلى تطبيق المنهج التجريبي العلمي على المسائل الأخلاقية، والحقيقة أنّ هذه رغبة دفيئة موجودة في الإرث الفكري الأنجلو ساكسوني السابق على ديوي إذ نلمح هذا الطموح في كتابات بينتام، وهيوم، وفلاسفة آخرون. لكن بالنسبة للبراغماتية يعد ديوي الفيلسوف الذرائعي للأخلاق بحق كما وصفه مورتون وايت.

المطلع على مختلف النصوص الديوية يجده يروم من خلال الأدوات تخلص المبحث الأخلاقي من الماورائيات، فالأخلاق في تصوره تتغير بتغير الظروف والأحوال، التي تزخر بها بيئة اجتماعية ما، فلا مجال مع ديوي للخوض في أخلاق نظرية خالصة تتسم بثبات كالأخلاق الأفلاطونية أو الكانطية، لأنّ الفلسفة إذا توخت الحصول والوصول إلى لب حثيات الحياة والواقع المعيش وجب عليها في تقدير ديوي أنّ تمتنع عن معالجة المشكلات التي تصدى لها الفلاسفة القدماء. وأنّ تصبح منهجاً لمعالجة مشكلات البشر. لهذا أطلق صيخته بإعادة بناء الفلسفة، بأنّ تعود إلى التجربة، وأنّ تنبذ المطلقيات، ولا شك أنّ هذا متناغم مع إرادة ديوي الرامية إلى تقديم تصويب أخلاقي خالي من أية ماورئيات، أي تلك الميثالية المافوقية المؤمنة بالجواهر الثابت، والذي رغم السيورة والسيورة التي نلمحها في مختلف عناصر الوجود، وتمفصلات الحياة تبقى خالدة كالصنم والوثن الذي يبدل ويغير، ويعدل في الأيام والدول دون أنّ يتعدل أو يتبدل هو، فديوي يحرر القيم من الأوهام، وداء التعالي والتسامي العقلي كما يعمل على تخلصها من ذلك الجمود والرتابة التي أضفتها عليها التصورات الأخلاقية الأنجلو ساكسونية، وأوضح وأجل صياغة لديوي تدل على إعتراضه على الأخلاق التجريبية الإنجليزية النفعية نجدها في قوله "الإعتراض هو أنّ النظرية موضوع البحث تخضع القيمة لأشياء جرى الاستمتاع بها بصورة مسبقة من دون الإشارة إلى الطريقة التي ظهرت بها إلى الوجود، إنّها تنظر إلى المتع التي هي عرضية، لأنّها غير منظمة بعملية ذكية. وتعتبرها قيماً بذاتها ولذاتها. التفكير بالطريقة العملية لا بد من تطبيقه على حكم القيم كما جرى الآن تطبيقه في آخر الأمر على مفاهيم الأشياء الفيزيائية"².

¹ - جون ديوي: المدرسة والمجتمع، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، دار الحياة، بغداد، العراق، ط1، 1964، ص 31.

² - مورتون وايت: عصر التحليل، مرجع سابق، ص 193.

معنى هذا أنّ ما حقق المنفعة والمصرة الحسية العضوية لا يمكن أنّ ننسب له القيمة على نحو عرضي ومتسرع وفقاً لأداتية ديوي. فكما أنّنا نبصر شكلاً ما ونقول عنه أنه أزرق أو بني علينا أنّ نتأكد من سلامة وصحة بصرنا أولاً، وجودة الضوء "النور" ثانياً. ثم نحكم، فكذلك يرى ديوي أنّه "لا بد أنّ يكون استمتاعنا أكثر من استمتاع عرضي قبل أن نعزو قيمة للأشياء التي نجها. وتكون النتيجة نظرية عن القيمة تترجم أحكاماً مفردة مثل هذا جيد إلى أحكام تجريبية علمية، افتراضية من هذا الشكل "إذا جرت عملية فإنّ تحدث"¹، فلا يجب أنّ نتصور ذرائعية ديوي الأخلاقية تعبيراً عن الإنخراط في أخلاق المنفعة واللذة الإنجليزية. ذلك أنّه يستبعد الملذات التي لا تتأسس على استصارات وأحكام الخبرات السابقة.

بهذا المعنى نكتشف لا ميتافيزيقية ديوي، وهو يفكر ويتصور، ويصوب المعطيات الفلسفية داخل مجال الإكسيولوجية، وهذا مرده فلسفته المنطلقة في عمومها من نظرة للإنسان قوامها النظر إليه على أنّه لا يختلف عن ما عداه إلاّ في قدراته الوجدانية والذهنية التي ينبغي تفعيلها، ومن هنا ينتقد بناء كانط الأخلاقي الميتافيزيقي بحيث يقول: "تطرف كانط حينما إستبعد النتائج من ميدان القيم الخلقية"²، فالنتائج مطلوبة ومرغوبة في الأدوات الديوية، والأخلاق تحدد بالظروف الاجتماعية، والبيئة، والثقافية التي يوجد فيها الفرد، من هنا تكون معرفة تلك الظروف، ومعرفة ما تؤدي إليه وسيلة في صياغة سلوك أخلاقي ناجح وراشد، فالمشكلة الأخلاقية عند ديوي "تقوم في كيفية تعديل الظروف التي تؤثر الآن في النتائج المستقبلية، وإذا شئنا أنّ نغير خلق شخص ما أو نحول إرادته، فعلياً أنّ نبدل الظروف الموضوعية التي تدخل في تكوين عاداته وخلقته"³.

أما في الجانب السياسي، فإنّنا نجد ديوي ليبرالي ديمقراطي يجعل من الديمقراطية مثال Ideal لأنّ الديمقراطية من منظوره مثال أخلاقي، فهو يؤكد من خلال مقاله الصادر في (1888م) الذي يحمل عنوان أخلاق الديمقراطية The Ethics of Democracy أنّ هذه الأخيرة "تشير إلى ذلك المجتمع الذي يعطى فيه لكل إنسان فرصة لكي يصبح شخص"⁴، فهي ليست مسألة اجتماعية فحسب. بل مسألة قيمية كذلك لأنّها قائمة على العدل والمساواة، والحرية.

وظّن ديوي لدعائم فكر سياسي عملي خالي من اليوتوبيا والميتافيزيقا، بمعنى أنّ "دور المفكر السياسي لا يقتصر على الوصف أو التحليل النظري. بقدر ما يتخذ من حوادث المجتمع ومشاكل الأمة موضوعاً رئيساً"⁵.

¹ - مورتون وايت: عصر التحليل، مرجع سابق، ص 193.

² - جون ديوي: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة: محمد لبيب الحجيجي، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1963، ص67.

³ - أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، دت، ص ص 130، 131.

⁴ - تشارلز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 195.

⁵ - علي عبود المحمداوي وآخرون: الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد للثقافة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 49.

ما يوحي بأنّ الأداء السياسي لا التأمل السياسي، هو هدف ديوي، وجعل العمل بداية الطريق في المقاربة السياسية، اقتضى اعتماد ديوي على المنهج العلمي بكل ما يتسم به من خصائص مغايرة للتفكير الماورائي، وأهم الخطوات المتبعة في معالجة المشاكل السياسية في أداتية ديوي هي على النحو والترتب الآتي:

- 1- تحديد المشكلة المستحدثة وتجنب الوقوع في التشخيص غير المناسب، فعلى السياسي أن يتمتع بوعي حاد وبصيرة وبعد نظر.
- 2- عرض دقيق للحلول والفروض والبدائل الممكنة لتفادي الأزمات وتجنب المشاكل.
- 3- النظر في النتائج المترتبة عن الحلول المفترضة.
- 4- الربط بين هذه النتائج بمزيد من الملاحظة والتجريب.
- 5- وتكون المرحلة الأخيرة باتخاذ الحل الذي يوحد بين عناصر الموقف¹.

لم يستسغ ديوي الأديان، التي تسلم بقوة غيبية ماورائية فوقية، لذا لا يتوانى في إعلان رفضه التام، لكل الأشكال الدينية المتعالية اليقينية، وهذا ما دفع إلى إدانة الأديان السماوية، لأتّها أديان ثنائية، يقينية، متطرفة، ميتافيزيقية، ولاطبيعية، ومنغلقة على نفسها، فهي شكل من أشكال الحضارة والثقافة الما قبل علمية، وهي تمضي إلى زوال بفعل قوة حضارة العلم، فالله، والدين اللامنظور من الأمور المهمة التي لا يمكن أن تفهم أو تقبل في منظور ديوي. لكن ديوي يميز بين الدين والتدين* -التجربة والخبرة الدينية- كما يميز في كتابه "الإيمان المشترك" بين الدين والقيم الدينية-المثل الدينية الإنسانية- فإذا كان الدين يشير للماورائيات، وعالم السماوات، والكتب السماوية، فإنّ القيم الدينية تشير للأرضي والزمني، والإنساني، والطبيعي، فالقيم الدينية تندرج ضمن خبراتنا الفعلية، فديوي يقول بالإيمان المشترك ويقصد به خلق وتبني مجتمع ما لقيم ومثل معينة، وسعي هذا المجتمع بفضل قوة إرادة أفراده لتحقيقها، فالإيمان المشترك عنده يعني "توحيد النفس عبر الإخلاص لأهداف مثالية"².

مواقفه التربوية والتعليمية مقتت مناهج التربية التقليدية الجامدة واقترحت طرائق تنهض بوجدان، وخيال، وعقل الطفل في المواقف التربوية، بمعزل عن المثالية والماورائيات، والتي لم تكن تستهوي عقول الإنجليز أو فلاسفة أمريكا، باستثناء أعمال الفلاسفة المثاليين داخل المشهد الفلسفي الأنجلوساكسوني، فحتى الفن

¹ - علي عبود المحمداوي وآخرون: الفلسفة السياسية المعاصرة ه، ص 55.

* الدين والتدين: بالنسبة لديوي فكرة الدين شيء في ذاته، وقوة غير منظورة، ومفارقة للإنسان، وبالتالي لا يمكن التحقق منها، أما التدين، فهو تجربة يعيشها شخص ما تظهر في شكل طقوس وتصرفات لذلك لا يرفض ديوي التدين أو الإنخراط في خبرة دينية معينة، لهذا لا يرفض ديوي التجارب الصوفية مادامت تجارب حية ومعاشة، كما أن نزعة ديوي الطبيعية لا تعني أنه مدافع شرس عن الإلحاد. بل نحن نجد ديوي ناقداً للنزعات الإلحادية المتطرفة. للتوسع ينظر: فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص ص 140، 139.

² - جون هرمان راندال: مدخل للفلسفة، ترجمة: ملحم قربان، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1963، ص 320.

والجمال بالنسبة لديوي، ماهو إلا نشاط وفعل إنساني لا يمكن إحتثاة من مسرح النشاط البشري التابع من مقتضيات ومجرى حياتنا الواقعية ، فالفن كذلك خبرة عند ديوي.

الفن، الأخلاق، الدين، التربية، الديمقراطية، المنطق، الحقيقية موضوعات لا تفهم حقيقتها عنده إلى عبر الخبرة Experience التي هي لديه عملية تفاعلية تبادلية بين عاملين، أي بين ما هو إنساني، وما هو طبيعي واجتماعي، فهي فعل وانفعال وتأثير وتأثر، وبهذا المعنى تكون الخبرة قطعة من العالم لأنها تحدث فيه، وليست شيء خارج عنه، فالطفل - حسب المثال الذي يكثر ديوي من ذكره كلما كان في صدد عرض فهمه لمفهوم الخبرة- عندما يمد يده صوب ألسنة النار، فيقوم لهيب النار بحرق أصابعه، يقوم مسرعاً بسحب يده، وفي نظر ديوي عملية الحرق لوحدها لا تكفي لإنشاء خبرة لدى الصبي. بل يجب أن يتألم بسبب إحترق الأصابع، ليفهم ويدرك أن النار محرقة وبأنه يجب أن يتجنبها في المستقبل لما قد تلحقه به من أضرار، وهنا نفهم أن الخبرة عنده "فهم الشخص لما وقع في خبرته، وعلى الإستفادة من ذلك الفهم في المستقبل، أي البصر بعواقب الأمور. والخبرة بهذا المعنى شيء حي مادامت تنمو مع نمو الفرد واضطراد تعلمه من الحياة"¹.

في تقدير ديوي لا وجود لخبرة منفردة قائمة بذاتها "بل كل خبرة وإن كانت مستقلة كل الإستقلال عن رغبة الفرد وقصده فإنها تخلد بأثرها في غيرها من الخبرات، وهي كالحياة نفسها متصلة النمو"²، وهذا يميلنا إلى الإشارة إلى المبادئ التي تتصف بها الخبرة، وأهم هذه المبادئ عند ديوي، مبدأ إستمرار الخبرة The Continuity of Experience والذي يعرف أيضاً بمبدأ تواصل الخبرة Experience Continuum ومبدأ تفاعل الخبرات The principle of interaction of experiences*، وسوء فهم مرامي ديوي من خلال توظيف مفهوم الخبرة من طرف البعض، وانتقادهم لهذا المفهوم الرئيس في فلسفته قاد ديوي لتفكير في استبدال الخبرة** بمصطلح آخر لتحديد معناها على نحو أفضل.

¹ - أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، مرجع سابق، ص 52، 51.

² - المرجع نفسه، ص 53.

* مبدأ استمرار الخبرة و تفاعلها: يقصد بمبدأ التفاعل أن أي خبرة هي حصيلة تفاعل دائم ومستمر بين الكائن الإنساني مع بيئته الطبيعية والاجتماعية، فتداخل العوامل الداخلية مع الخارجية، هو الذي ينجر عنه إكتساب خبرة ما، وهو ما يدعوه ديوي بالموقف. أما استمرار الخبرات وتواصلها فيقصد بها أنه لا وجود لخبرة مستقلة عن الخبرات السابقة، فالخبرات متصلة ، وتساهم في نمو وتعديل بعضها بشكل مستمر متواصل، وهذه التواصلية والاستمرارية في الخبرات، هي التي تمكن صاحبها من الربط بين العلاقات القائمة بين الأشياء.

** استبدال مصطلح الخبرة: تشير بعض المراجع أن ديوي، وهو يكتب مدخل جديد لكتابه الخبرة والطبيعة في عام (1951م) أشار إلى أنه يريد أن يضع مفردة الثقافة كمقابل وبديل لكلمة الخبرة. ربما لأن هذه المفردة من الناحية الفلسفية التاريخية تشير إلى إيديولوجيا ومذهبية فكرية معينة لا سيما المذهبية الحسية، وأشار إلى إمكانية استبدالها بمفردات مثل أنشطة الحياة أو سلوك الحياة. كما يشير الأهواني في كتابه: جون ديوي إلى أن ديوي لا يرى أن كل الخبرات مفيدة، فالبعض منها غير مجدي، والوقف على عدم فائدتها نفهمه من خلال وقوف بعض الخبرات في وجه نمو الخبرة مستقبلياً.

2- الولاءات البراغماتية ومصادرها

1-2: الخصائص الكبرى للبراغماتية

أ- الولاء للخبرة (الواقع الحسي) الذرائعية تنطلق من الخبرة الحية الفعلية المباشرة للفرد (وليام جيمس)، ومن الخبرات الجماعية المشتركة بين الأفراد (بيرس، ديوي)، فالخبرات هي النهر الذي لا ينضب ولا يتوقف. هي أساس المعرفة، والإدراك، وتحقيق وضوح المعنى، وبلوغ الحقيقة عند جميع البراغماتيين، فقد كان ديوي ومن قبله بيرس يستشهدان "بأية من الإنجيل تفيد هذا المعنى: من ثمارهم تعرفونهم" *By Their Fruits Shall Ye Know Them*¹. بيرس كمؤسس لهذا الخط والنهج الفلسفي الذرائعي نصب الخبرات العينية الفعلية كمنطلق لتثبيت الاعتقاد أو تحديد المعنى أو البحث عن الحقيقة، وما يمكن أن يعتبر منطقياً في تقديره وجب أن يقوم على أساس وقائع معينة من الخبرة. هذا المسلك كان مسلكاً تمسك به جيمس، وديوي في رؤيتهم لكل القضايا الفلسفية بما فيها قضايا الدين، والاخلاق، والفن والجمال. فديوي فيلسوف الخبرة، وجيمس، فيلسوف الخبرة الحضة، فالذرائعية فلسفة واقع ووقائع. إذ يمكن إعتبارها دفعاً وتطويراً للإلتجاه التجريبي العلمي إلى نتائجه الطبيعية²، فالبراغماتي واقعي يفهم الأمور بالخبرات الحسية الفعلية لهذا يشبه جيمس فيلسوف البراغماتي "بمن يقفز إلى الأمام في نهر الخبرة إذ يعيش فيها كما تعيش الأسماك في الماء"³.

ب- القطيعة مع الماضي: لا نقصد هنا القول بقطيعة بين الذرائعية والماضي الفلسفي. إنما نقصد القطيعة مع الماضي بمفهومه المعرفي الإيديولوجي. أي باعتباره كيان معرفي تراثي سابق زمانياً، فيؤسس بموجب هذا السبق لما سيكون في الحاضر والمستقبل. كما أننا لا نقصد به الانفصال عن الماضي بمعناه الفيزيائي أو الأنطولوجي لأن ذلك مشكلة فلسفية قائمة بذاتها، وكل ما نقصده بخاصية القطيعة مع الماضي أن البراغماتية فلسفة الغد، وليست فلسفة البارحة والأمس-حسب توصيف زكي نجيب محمود لها- باعتبار أنها لا تطبق اختزال الحياة في الماضي والانكماش فيه. بل هي فلسفة تقدمية ومستقبلية. إذ لا تؤمن بمبدأ الحتمية الذي يقر بأن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج، ففي ديدن ومضمار التنافس في الحياة يكون الإنسان احتمال أي شيء، ويكون هو كل شيء، وتكون الحياة إمكان مستعصي عن التعيين والضبط والتحديد، وتكون الحقائق متبدلة، وأيام الحياة والدول متغيرة، فإذا كان العلم الكلاسيكي (فيزياء الحتمية)، والتيار المادي الماركسي يركزون على ماضي الحوادث للتنبؤ بما سيحدث ويجري في المستقبل، فإننا نجد البراغماتية تنطلق من المستقبل متخطية ومتجاوزة عتبة الماضي ليصير الحاضر لحظة ونقطة تحضير لإعداد خطة وبرنامج للمستقبل، فبراغماتياً

¹ - نقلاً عن: محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، ص 39.

² - م. روزنتال، وب. يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة، سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، دون تاريخ، ص 218.

³ - William James: Pragmatism. Prometheus book. Buffalo -New York published. 1991. P57.

لا يقاس القادماً بما هو متقادماً، ولن تكون عبارة من قبيل " التاريخ يعيد نفسه " إلى محض أفيون ومجرد صنم أكل عليه الدهر وشرب " لذا فإنّ الزمن عند البراغماتيين ينطلق في تحركه ووثباته لا من الماضي بل من الزمن الذي نعيش فيه وليس من ماضي عاش فيه غيرنا"¹.

ديوى على سبيل الذكر لا الحصر يتحدث عن تربية ثورية، تقدمية، ديمقراطية، عصرية أساسها المقاربة النشطة. تربية تركز على الخبرة لِثُهْنَدِسَ للمستقبل في ضوء أبعاد سوسولوجية، كذلك بيرس يستند على آثار الفكرة وإفرازاتها في حينها ولحظتها الراهنة بطبيعة الحال من أجل التهيؤ للمستقبل، وتبني السلوك والموقف الملائم دون أنّ يلقي بالاً لماضي الأفكار، فهم أي البراغماتيين كلهم رغبة وإرادة في الانفتاح على القادماً واستشراف المستقبل، بهدف الانعتاق من الماضي التليد، وتحرير الحقيقة، والعقل الفلسفي الانساني المكبل منذ آلاف السنين بسرديات كبرى وعظمى لا تعدوا أنّ تكون في حقيقتها إلاّ محض أساطير هشّة الأوتاد.

هذه السمة تكشف لأذهاننا مدى ارتباط البراغماتية بما هو نفسي وداخلي من منطلق أنّ الانسان يفكر ويتوجه إلى المستقبل، ويخاف منه بحكم طبيعته النفسية. إذ الحاضر لأغلب الناس والبراغماتيين فترة إعداد للمستقبل من هنا كتب جيمس " نقرر بثقة ويقين أنّ الرغبة في تحديد المستقبل تكون عنصراً مهماً من عناصر الميول الفلسفية، وإنّ كل فلسفة تتجاهل إشباع تلك الرغبة ولا تعمل على ذلك لا يمكن أنّ تحوز قبولاً عاماً وبالتالي فإنّها فلسفة متشائمة"².

ج- النفور من التأمل المجرد:

البراغماتية فلسفة تجريبية عملية، ومنذ لحظتها البرسية(نسبة إلى بيرس) وهي تنفر من النظري، وتزدري التنظير، وقد انبرت للدفاع عن الوضوح منذ بداياتها الأولى. ذلك أنّ بيرس لا يقبل بما لا يمكن أنّ يُلاحظ أو يشاهد أو أنّ يُتحقق منه أو يُتأكد من وجوده، فمثلاً: القول بأنّ الماء ساخن ما يدل ويثبت صدقه أو حقيقته هو عملية التحقق، التي تتمثل في لمسه، فهذا المبدأ، هو أساس ما يمكن الحكم عنه بأنّه صحيح أو باطل لهذا " أكثر ما تتصف به البراغماتية هو ملمحها التجريبي"³.

¹ - وليام فرج حنا: البرجماتية صيغة أمريكية لفلسفة واقعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، دت، ص 17.

² - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، ترجمة: محمود حب الله، دار أيام الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1994، ص ص 52، 51.

³ -John Childs: American pragmatism and education.op.cit.P8.

هذه الروح اللاميتافيزيقية*، والتجريبية دفعت بأصحابها البراغماتين إلى الاستخفاف والاستهتار بالأبحاث والدراسات الميتافيزيقية. لكن البراغماتين لا يرفضون الميتافيزيقا في حد ذاتها بقدر ما يرفضون الفهم الميتافيزيقي للميتافيزيقا، فالدين وعديد القضايا الميتافيزيقية إذا ثبت فائدتها العملية والنفسية، فإنّ جيمس يعتبرها قضايا ذات معنى، وديوي وبيرس إذا كانت الاعتقادات الماورئية قابلة للتحقق أو تتجسد في شكل سلوك عملي، فهي مقبولة. لكن بوجه عام البراغماتيون لا يجذون الفكر الميتافيزيقي.

جيمس ينفر من الكلي والعام، وما انخرطه في النادي الميتافيزيقي، وتعريفه للبراغماتية إلاّ مؤشر على هذا. إذ يعرف البراغماتية بأنّها: "في الأصل وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولاها وبدونها، ما كان يمكن لها أن تنتهي"¹، فالذرائعية بهذا المعنى تقضي على المشدات والسجلات الميتافيزيقية نظراً لاعتمادها على الأسلوب العملي، بدلاً من التأمل والنظر، فجيمس مثل فولتير، يرى أنّ أي نقاش بين طرفين في قضايا الميتافيزيقا لا ينتهي إلى حل أو اتفاق.

يروى لنا جيمس كدليل على هذا قصة وقعت له، وهو مع مجموعة من الأحاب إذ وجد جميع أصحابه منغمسين في مجادلة ميتافيزيقية حامية الوطيس، وكان "الجسد الطاهر الذي تدور حوله هذه المجادلة سنجاباً، سنجاباً حياً من المفروض أنّ يكون متعلقاً بإحدى جوانب جذع شجرة، بينما يقف في الجانب المقابل للشجرة إنسان خيل لهم أنّه مائل هنالك، وهذا الشاهد الإنساني يحاول أنّ يبصر السنجاب بأن يتحرك بسرعة حول الشجرة، لكنه مهما يسرع في حركته فإنّ السنجاب يتحرك بنفس السرعة في الاتجاه المضاد، ويحتفظ دائماً بالشجرة سداً منيعاً بينه وبين الرجل بحيث لم يستطع أبداً أنّ يلمحه"²، وتظهر الميتافيزيقا في نقاشهم هذا في طرحهم للسؤال التالي: هل يدور الرجل حول السنجاب أم لا؟ إنّه يدور حول الشجرة، ما في ذلك أدنى شك، والسنجاب على الشجرة، ولكنه لا يدور الرجل حول السنجاب؟ وقد كانت مواقف المتحاورين بين مؤيد ومعارض، وجيمس بحث في الفرق بينهما ووجده على النحو التالي: "إنّ صواب أحد

* الميتافيزيقا: هي ما لا يمكن إدراكه بالحس، فلا يدرك إلا بالقل، لهذا يطلق عليها ما وراء أو مابعد الطبيعة، ويقال إنّها لم تكن معروفة في العصر الهيليني كمصطلح لعلم قائم بذاته، وإنما ظهرت في الفترة الهيلينستية عندما قام اندرو نيقوس الرودوسي حوالي (60 ق.م)، وهو الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية في روما بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها ونشرها مع شرح للفلسفة الأرسطية، وأثناء ترتيب اندرو نيقوس لكتب أستاذه، وجد أنّ هناك مجموعة من البحوث لم يطلق عليها المعلم الأول إسماً معيناً، وقد جاءت في الترتيب بعد البحوث التي كتبها أرسطو في الطبيعة-الفيزيقا- فاحتار اندرو نيقوس ماذا يسميها؟ وأخيراً أطلق عليها ميتا أي مابعد، وفيزيقا أي الطبيعة، فما وراء الطبيعة هي محاولة لإدراك الوجود في كليته أو شموليته أو عموميته من خلال الإمساك بمبدأ وجوهره الفاعل فيه أو هي دراسة للوجود في لا ماديته أو علله القصوى وأسبابه المفارقة للحس. فأمر الميتافيزيقا ليس الأجزاء بل الكل، لذلك يعرف الفيلسوف الإنجليزي المعاصر برادلي الميتافيزيقا بأنّها: دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية، وهي الجهد الذي يبذل لفهم الكون فهماً شاملاً لا على أنه أجزاء بل على أنه كل بطريقة ما.

¹ - وليام جيمس: البرجمانية، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، د.ط، 2008، ص 63.

² - المصدر نفسه، ص 61.

الحزبين يتوقف على ما تقصدونه عملياً بعبارة الدوران حول السنجاب، فإنّ كنتم تقصدون العبور من شماله إل شرقه ثم إلى جنوبه ثم إلى غربه، ثم إلى شماله ثانياً، فمن الجلي أنّ الرجل فعلاً يدور حوله لأنّه يحتل هذه المواقع المتباينة، لكن إذا كنتم على العكس تقصدون أنّ الرجل يكون أولاً أمامه ثم عن يمينه ثم من خلفه ثم عن يساره، وأخيراً أمامه مرة أخرى فمن الجلي أيضاً سواء بسواء أنّ الرجل يخفق بالدوران حوله إذ بالحركات التعويضية التي يتحركها السنجاب، فإنّه يضل محافظاً على بطنه في ناحية الرجل طوال الوقت وعلى ظهره مدبراً عنه¹.

جيمس من خلال هذا المثال يهدف إلى إثبات عقم الجدل العقلي، وبأنّ حل المشكلات، لا يتأتى إلاّ من خلال تتبع وتفقي آثاره ونتائج أي فكرة، لذلك يشبه جيمس في كتابه بعض مشكلات الفلسفة الميتافيزيقي النظري برجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها، فالتفكير الماورائي مضیعة للوقت، وللجهد، ولن نجني منه شيئاً، ولن يغير في واقعنا أمراً، لذا يدعونا البراغماتيون للعزوف والكف عنه، والإنشغال بما ينفع ويفيد عاجلاً أم آجلاً.

د- الولاء للعلم: الحضارة التي وجد فيها البراغماتيون، هي حضارة العلم، والصناعة، لذا ليس من العجب أنّ تكون البراغماتية فلسفة علمية لأنّ الواقع الذي وجد فيه أصحابها، وتكوينهم المعرفي العلمي، فبيرس كيميائي، وجيمس فيزيولوجي، وعالم نفس، ومتحصل على الدكتوراه في الطب، وجون ديوي عالم نفس، لذا نجد أنّ كل البراغماتيين اعتمدوا على العلم، ولاسيما منهج العلم، أي المنهج التجريبي، فالتجديد في الفلسفة يكون بالمنهج العلمي عند ديوي، ولا قيمة للفلسفة إذ لم تكن فلسفة علمية في تقدير بيرس، وعلم الأديان الجيمسي، وسيكولوجيته الوظيفية لا يكونان إلاّ بالإستناد إلى معطيات العلم التجريبي، لهذا يقول جيمس "البراغماتية تمثل إتجاهاً مألوفاً في الفلسفة ألاّ وهو التوجه التجريبي إلاّ أنّها تعبر عنه في صورة أكثر تطرفاً"². مايقصده جيمس بقوله أكثر تطرفاً، هو تقديم للتجريبية التقليدية، وتجريبته الراديكالية بوجه خاص.

هـ- الولاء للحياة والنزعة الإنسانية: تتصف الذرائعية بكونها فلسفة إنسانية، وفلسفة حياة، فهي تجعل من الإنسان صانع الدين وخالق القيم، ومخترع الحقائق، وتؤمن بحريته، وبدور الخيال والذكاء الإنساني في صناعة الحقائق وتطوير العالم، فهي فلسفة تجعل من الفكر في خدمة الحياة، والحياة في خدمة الفكر، فالحياة الإنسانية في هذا العالم الأرضي. هي حقيقة الحقائق لذلك توليها الذرائعية قيمة كبرى، وتنصبها كقيمة للقيم، وتجعل منها، ومن البحث في مشاكلها، والعمل على حلها غاية الغايات.

¹ - وليام جيمس: البرهمانية ه، ص 61.

² - William James: Pragmatism. op.cit .P25.

و- الإقرار بالنسبية والانفتاح: البراغماتية فلسفة نسبية لأنها تعتقد أنّ الإعتقاد، والمعنى، والمعنى يتحدد على ضوء مقتضيات الواقع، ودوافع وحاجيات الفرد الذاتية. هذا مع جيمس، وهي نسبية مع ديوي وبيرس أيضاً لأنّ ديوي يرى أنّ المثل الدنية، والقيم الخلقية سياقية إجتماعية تتغير من جيل لآخر، فالكمل جيل مثله العليا الخاصة به، وهي فلسفة نسبية مع بيرس، فرغم تشديده على الموضوعية وربطه للحقيقة بالبحث والتحقيق الإمبريقي، وجعلها خاصة بمجتمع العلماء، إلاّ أنّه في الوقت ذاته أشار إلى أنّ الواقع، والعالم يخضع للمصادفة، وبالتالي حتى القوانين التي يصل إليها العلماء، هي قوانين نسبية، فالبراغماتيون لا ينطلقون من مسلمات ومبادئ ثابتة، ولا يصلون إلى نتائج نهائية وكاملة، لهذا يعتبرون الحقيقة حقائق، والذرائعية ليست فلسفة فردية. فهي فردية عند جيمس فحسب، وليست فلسفة إجتماعية، فهي إجتماعية عند ديوي، وميد، وبدرجة أقل عند بيرس، وهي ليست إجتماعية عند جيمس، فهي فردية إجتماعية وإجتماعية فردية* في نفس الوقت، وما أتينا على ذكره، هو الخصائص العامة والمشاركة بين كافة البراغماتين، إذ هناك بعض الخصائص الخاصة، والتي انفردت بها براغماتية كل براغماتي.

و- الولاء للعمل النافع: الذرائعية فلسفة عملية نفعية قائمة على تمجيد الفعل والنشاط والأثر، وهذا ما يعبر عنه المعنى اللغوي والإصطلاحي لها، فالذرائعية فلسفة عملية، لا ترى قيمة للأفكار والتصورات إلاّ عندما تكون وسيلة للنشاط والعمل المثمر. أي أنّها لا تقدر الفعل من أجل الفعل أو العمل لذاته وفي ذاته. بل ترفع من شأن العمل، وتقيس الحق بالنتائج السلوكية لأنها محسوسة، ولأنّ العمل المثمر يغير في الواقع، والحياة، وصورة العالم، والإنسان في حد ذاته، فالذرائعية تحثنا على السعي لتحسين العالم وتغييره بدلاً من التلذذ بتأمله دون أنّ يكون في ذلك طائل مفيد يرحى، لهذا أكد جيمس أنّ البراغماتية تتقاطع مع الفكر الوضعي " في إزدراء الحلول الكلامية، والتجريدات الميتافيزيقية"¹. فالذرائعية، فلسفة لاماهاوية، ولا تقر بوجود جواهر أزلية ثابتة، فلا تعترف بوجود الشيء في ذاته كما هو الحال مع كانط، لذا لا تلقي بالألّ للحوض في الأصول والمبادئ الأولى، ولا تهتم بالبحث في الكيفيات بقدر ما تهتم بالبحث في الوظائف، والأفعال وللوقوف على ما يترتب عنها من عواقب نافعة أو ضارة، فنسلك من خلال ذلك السلوك والمسلك المناسب.

ز- الولاء للتعدد والكثرة والتغير: الذرائعية ضد الواحدية لأنها لا تؤمن بالحقيقة الواحدة، وهي ضد الثنائية التي تفصل بين الواقع والمثال أو البدن والجسم أو العقل والعاطفة، أو العادة والإرادة أو الإحساس

* فردية إجتماعية وإجتماعية فردية: الواقع أن البراغماتيين، ومن منطلق رفضهم للثنائية حاولوا دمج الفرد في المجتمع أو العكس، لذا نجد أداتية ديوي إجتماعية لكنها تقر بقدرات الفرد وحرية وتفهمها في سياقها الاجتماعي، وتجعلها في خدمته، وتجعل من المجتمع داعم لها، بينما نجد جيمس ينطلق من إمكانات الفرد وحاجاته وميولاته مع اعترافه بأن المجتمع عامل مساعد للفرد، وبأن هذا الأخير يساهم في إدراك الفرد لذاته.

¹ - William James. Pragmatism. op.cit. P26.

والإدراك، أو الطبيعة والثقافة أو الوعي وموضوعه أو الفكر ومحتوياته، فهي فلسفة ترى أنّ ما يقوم به الإنسان يصدر عنه كله، الإنسان من الناحية الوظيفية والعملية لا يقبل القسمة والتجزئة، فالحقائق، والقيم، والعالم في صيرورة وتغير مستمر مما يجعل من كل شيء كثرة وتنوع لا متناهي.

ح- الإيمان بالاعتقاد: تتميز البراغماتية بربطها المحكم بين الاعتقاد والحقيقة، والمعنى، فهي فلسفة اعتقادية، وليست شكية أو دوغمائية، فأفكارنا ومعارفنا اعتقادات وليست حقائق، وإنّ كان البراغماتيون يختلفون في سبل تثبيت الاعتقاد، فإنّهم يتفقون حول ضرورة الاعتقاد للمعرفة، والنظر إليه كقاعدة للفعل، وهم إنّ كانوا يقبلون الشك كدافع للبحث الذي يقود للعمل، فإنّهم يرفضون الشك المطلقة رفضاً تاماً. ومن بين المميزات التي تتميز بها البراغماتية- وإنّ كانت ليست محل إجماع بين البراغماتيين - يمكن أنّ نذكر:

1- "إعتماد العادة كقاعدة للأخلاق والمعرفة.

2- القول بالنزعة التطورية مع تحفظ بيرس تجاه الداروينية.

3- ضرورة التفاعل لتكيف الكائن الإنساني مع المحيط"¹.

2-2: البراغماتية روح واحد وأصول متعددة

إنّ الفكر البراغماتي أشبه باللوحة الفنية الواحدة التي تتفاعل وتتشابك فيها مجموعة من الألوان المتنوعة، والبحث عن جذور بعيدة للفلسفة البراغماتية ليس بالمجازفة والمخاطرة. ذلك أنّ وليام جيمس نفسه في كتابه البراغماتية قد أشار إلى أنّ البراغماتية اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير، وقد جعل من هذا عنواناً فرعياً لكتابه "البراغماتية"، وبالتالي ثبوت يناهض غير محلية في الفلسفة الأمريكية البراغماتية، ليس تجني عليها، لأنّ جون ديوي في حد ذاته يقر بذلك. لكن طريقة التأثير أو كيفيات التقاطع بين البراغماتية، وما عداها من الفلسفات السابقة عليها، هي التي تشكل الاختلاف تبعاً لتأويل الذي يقدمه كل طرف "فبينما يرى أحدها أنّ الفلسفات القديمة المندثرة، عادت إلى أمريكا، كأخر الشعائر التي تتلى في مراسم دفنها... كان تعليق آخر يقول أنّ مثل هذه الفلسفات، بعثت من أجدائها، كما كانت من قبل لتبدأ حياة جديدة في ثوب الحقيقة عبر الأطلنطي"²، فالفلسفة اليونانية من الدعائم التي تستند إليها الذرائعية، فهي مرجعية فلسفية عالمية*.

¹ - محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، ص 25.

² - بيتر كاز وأخرون: الفلسفة الأمريكية خلال 200 عام، مرجع سابق، ص 367.

* الفلسفة اليونانية كمرجعية عالمية: لا أعتقد أعتقد أنني أبالغ. إذا ما ذهبنا إلى التسليم بأن الفلسفة اليونانية قد شكلت معين ومرجع لجل الفلسفات التي تلتها سواء المسيحية أو الإسلامية أو الفلسفة الحديثة، والمعاصرة، وهنا أستحضر ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر الذي قال لأصدقائه ذات يوم انتبهوا إلى نار الليل إنهم اليونان. هذه الصورة البيانية تعكس وبشدة وبحق مدى قيمة الإسهامات التي أضفتها الفلسفة اليونانية إلى الفكر والثقافة الإنسانية لا سيما الأوربية منها، ولو عدنا إلى جورج هانز غادامير لوجدنا أنه قد نهل الكثير من التراث اليوناني في جانبه الفلسفي أو الفيلولوجي. وبطبيعة الحال غادامير هنا يقتفي أثر معلمه وملهمه هيدغر الذي كان يعود بمفاهيمه إلى دلائلها في الاشتقاق

لعل أبرز المدارس الفلسفية التي تلتقي معها البراغماتية في الفكر اليوناني المدرسة السفسطائية (Les Sophists)، فقد عملت السفسطائية على تنسيب المعارف والعقائد والأخلاقيات من منطلق مركزية الإنسان الفرد، فالإنسان مقياس كل شيء حسب بروتاغوراس - شيخ السفسطائية - وعبارة بروتاغوراس تدل على عدم وجود كائنات ميتافيزيقية متعالية أو تصورات كلية موضوعية مما يعني إلغاء، وتجاوز ذلك المخفي المستقل عن الفرد. وهذا ما يؤشر لإرادة سفسطائية تروم تطبيق المطلق الميتافيزيقي في شتى تديباته وانتصارها للذاتية، وهذا ولا شك الركن الركين في البراغماتية، وتتقاطع معها في اعتبار المواضيع التأملية غامضة، وهذا ما عبر عنه بروتاغوراس من خلال تأكيده أنه لا يعرف ما إذا كانت الألهة موجودة أولاً بسبب قصر العمر، وغموض الموضوع من جهة أخرى، وهذا هو مرد دعوة كليهما إلى التمسك بالحس والنافع، ففكرة ضرورة النجاح في الحياة العملية، والجانب المادي للإنسان من بين ما تبناه الفكر السفسطائي، ولنا أن نعتبر تدريسهم بالمقابل من أجل فرد ناجح، وليس من أجل فرد صالح براغماتية سفسطائية فلسفية سابقة للبراغماتية الأمريكية.

دليل وترجمان ما ذهبنا إليه، هو ما ذهب إليه أحد أعلام ومثلي البراغماتية خارج (و.م. أ) ألا وهو فرديناند شيلر (1864-1937)، بتأكيده على أن بروتاغوراس، هو شيخ البراغماتية، وبأنه مجرد تلميذ له، فكأن ذرائعية بروتاغورس ذرائعية متقدمة، وذرائعية شيلر، ومن نحى نحوه ذرائعية متأخرة. وما تعظيم شيلر، والبراغماتيين لبروتاغوراس إلا نتاج اتفاقهم وانسجام مواقفهم معه. خاصة فيما تعلق بنقطة انسنة الحقيقة، فالإسم العام للبراغماتية، هو النزعة الانسانية حسب شيلر، وقد وافقه جيمس في هذه التسمية، والسفسطائية، هي الفلسفة الفردانية الانسانية القديمة، وهذا ما خلدهت عبارة روتاغوراس "إن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، أنت إنسان وأنا إنسان، وكلانا على صواب حتى وإن اختلفنا"¹، فالحقائق، والقوانين، والأمور الأخلاقية والأشياء من الممكن أن تختلف باختلاف الناظرين"²، وذلك بسبب تنوع مصالحهم، وتضارب حالاتهم الوجدانية، وتباين قيم كل مجتمع، وهذا ما أقرت به الذرائعية، وسفسطائية، وبروتاغورس (481-411 ق.م). ليست المصدر اليوناني الوحيد الذي تتقاطع أو تتشابه مع البراغماتية.

اليوناني. حتى نيتشه، وهو الناقد للثلاثي الذهبي للفكر اليوناني (سقراط، أفلاطون، أرسطو)، نجد أنه يتغنى بالفلاسفة اليونانيين الطبيعيين وبعض الألهة التي يتبعونها.

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، القاهرة، مصر، ط4، 1958، ص ص 45، 46.

² - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 100.

تشابه الذرائعية وتتقاطع مع فكر المدرسة الأبيقورية*، فهذه المدرسة الفلسفية اليونانية تتسم بالطابع المادي، الواقعي، العملي الذي اتسمت به البراغماتية، وإذ كان ديوي ناقداً للمنطق الرمزي الرياضي لإغراقه في التجريد والرمزية، فإن ذلك ذات الموقف الذي اتخذه من قبله أبيقور من المنطق الصوري. إذ قال بعقمه، وعدم خدمته للحياة، فأبيقور يرى أنّ "الرياضة لا جدوى منها لأنه لا يوجد ارتباط بينها وبين الحياة. والمنطق وعلم القوانين يمكننا أنّ نعلمه تماماً حيث لا يحتوي على أية عناصر ذات أهمية ومن ثمة ننتقل دفعة واحدة إلى الفيزياء"¹، فالذرائعية جاءت بنظرة فلسفية أفقية للوجود بدلاً من النظرة العمودية، وهذا ما إتسمت به فلسفة أبيقور، الذي كنت له نظرة عملية للفلسفة** قبل البراغماتيين، وفلسفته تطيب لمعاناة الحياة، وتجاوز للخوف يقول أبيقور: "إنّ الفلسفة التي لا تشفي آلام البشرية هي محض هباء فالفلسفة التي لا تبرئ الروح من معاناتها لا تختلف عن طب لا يداوي مريضاً ولا يشفي عليلاً"²، لهذا يعتقد بعض المؤرخين لتاريخ الفكر الفلسفي أنّ الرواقين هم أسلاف للبراغماتية من الناحية الفلسفية.

النبش في خفايا وخبايا الفكر اليوناني، وعلاقته بالبراغماتية يقودنا ولاشك إلى المدرسة الرواقية. إذ تتقاطع معها الذرائعية في بعض الأفكار رغم ما بينهما من تباين شاسع، وبرز ما تتقاطع فيه المدرستين، هو عدم تقديس الماضي، وجعل الحاضر منطلقاً للسعادة المستقبلية، فمع الرواقية يجب أنّ نعيش أبدية اللحظة دون خوف أو رجاء، وهذا هو الوفاق الحقيقي - وفاق مع الحاضر - وهذا مقصود ابيكتات من عبارته: "يجب أنّ نعيش ونموت كإله"³، بهذا المعنى تكون الرواقية. هي منطق السعادة هنا والآن دون التفكير في الماهناك، سواءً كان الموت أو عالم آخر، وهذا من بين ما نافحت ودافعت عنه البراغماتية فيما بعد، كما أنّ كلا الفلسفتين تقولان بحسية المعارف، ونشاط العقل وفعاليته، فنشاط العقل عند الرواقية*** لا يمكن أنّ

* الأبيقورية: أسس ابيقور مدرسة قبل عام أو عامين من تأسيس زينون للرواق حتى أن المدرستين منذ البداية متعاصرتين. ولقد استمرت مدرسة ابيقور لأكثر من ستة قرون. لقد تعرف ابيقور مبكراً على النزعة الذرية عند ديموقريطس، غير أن دراسته للمذاهب الأولى للفلسفة لا تبدو أنّها دراسات مستفيضة وحياته حياة تتسم بالاحترام ولقد أسس مدرسته عام 306 ق.م والفلسفة الأبيقورية هو الذي أسسها وهو الذي أكملها وليس هناك ابيقوري لاحق أضاف أو غير الكثير في المعتقدات التي وضعها مؤسس المدرسة. ينظر: وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 277.

¹ وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 227.

** نظرة عملية للفلسفة: تتضح النظرة العملية للفلسفة عند أبيقور من خلال تركيزه على اللذة وتجنب الألم، وعدم الخوف من الموت، لأنه عندما يحضر لن نكون موجودين. ومعلوم أن ابيقور وضع قواعد اللذة وقسمها إلى مادية وفكرية وانتصر للثانية باعتبارها تدوم، على أن ابيقور لم يطلب اللذة لأجل اللذة لأنه لا يؤمن بالشيء لذات الشيء، إنما اللذة مطلوبة ومرغوبة من أجل انتفاء الألم.

² انتونيو جوتليب: حلم العقل، ترجمة: محمد طلبة نصار، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2014، ص 312.

³ لوك فيري: أروي لك تاريخ الفلسفة، ترجمة: سعيد الوالي، دار الكلمة، أبو ظبي، الإمارات، (د ط ت)، ص 73.

*** الرواقية: تعود أصول الرواقية إلى زينون من قبرص ومؤسس المدرسة الرواقية وهو يوناني من أصل فينيقي وقد ولد حوالي 270 ق.م، ويقال أنه سار في طريق الفلسفة، لأنه فقد كل أملاكه في حادث غرق سفينة وهو دافع يعد من خواص ذلك العصر لقد أتى إلى أثينا وتعلم الفلسفة على يد

يمارس إلا على الشتات الذي تمدنا به التجربة الفيزيائية، لذلك أنكر الرواقيون قبل الذرائعية الحقيقة الميتافيزيقية للمفاهيم" فالمفاهيم هي مجرد أفكار في العقل متجردة عن الجزئيات وليس لها حقيقة خارج الوعي"¹، فكلتاهما فلسفة تبتغي الخلاص والتخلص من الآلام والمعاناة اليومية، وترمي إلى السعادة في الحياة دون الخضوع إلى المقولات الميتافيزيقية التي تكدر بريق الحياة.

مبدأ الحركة والتغير والتطور المستمر الذي أقر به البراغماتيون، مبدأ أقر به الفيلسوف الغامض "هيراقليطس" (Heraclitus) من قبل، وجعل منه أساس الوجود، فالوجود عند هيراقليطس لا يعرف الثبات، فأنت لا تستطيع أن تسبح في مياه النهار الواحد مرتين لأنّ مياه جديدة ستغمرك في تقديره، فالبراغماتية من هذا الباب فلسفة هيراقليطية بامتياز، فهم على شاكلة هيراقليطس لا يؤمنون بمبدأ الثبات، ويدافعون وينافحون عن مبدأ الصيرورة والحركة. أما فيما يخص الثلاثي سقراط، أفلاطون، أرسطو، فإنّ البراغماتية تلتقي معهم في الإهتمام بالإنسان، والنزوع نحو نقد الفكر المورث، وتلتقي البراغماتية مع أرسطو في الأخذ بالجزئيات وتقديرها. لكن بوجه عام وأصوب تعتبر البراغماتية ثورة نقدية على المبادئ التي أسسها هؤلاء من قبيل: الشائبة، وإعطاء قيمة للنظري على حساب العملي، والإيمان بالمطلق، والاعتقاد بوجود القوى المفارقة، فالذرائعة جاءت كرد فعل على فلسفة هؤلاء، وبالضد لكل المنظومات الفلسفية الحديثة التي تدور في فلك الأفلاطونية أو الأرسطية أو السقراطية. لكن لا يجب أن يفهم من محاولة الذرائعية الرامية لهدم أركان الميتافيزيقا اليونانية من خلال ثالوثها الذهبي (سقراط، أفلاطون، أرسطو). إنّ البراغماتيين لا يحملنا فائق التقدير والتبجيل لفلاسفة اليونان. بل رواد البراغماتية يحترمون عظمة هؤلاء الفلاسفة، فهذا ديوي يصرح بأنّ "قراءته المحببة هي محاورات أفلاطون وأنّ الفلسفة الحق هي في الرجوع إليه"².

2-2-2: الفلسفة الإنجليزية الحديثة

نهلت الذرائعية الأمريكية من الفكر الأنجلوساكسوني كيف لا وهي جزء لا يتجزأ منه، ولا يمكن إعتبار البراغماتية قد ألغت أو تخطت التجريبية الإنجليزية تماماً . بل شكلت هذه الأخيرة معيناً أساسياً للفلسفة البراغماتية . إذ عمل البراغماتيين على إصلاح التجريبية والاستفادة منها، ولا تزال التجريبية تشكل الإطار العام للفكر البراغماتي الذي أجرى رواده ما يمكن أن نسميه إصلاح داخلي على التجريبية . لو ك مثلاً: يرى بأنّ الحواس هي نوافذ العقل على العالم الخارجي، وبأنّ الانطباعات الواردة من العالم الخارجي أفكار بسيطة

كراتس الكلبي وستيباو من ميجارا وبوليومو من الأكاديمية، وفي حوالي عام 300 ق.م أسس مدرسة في رواق بوكلي ومن هنا جاء اسم الرواقية، وشعار الرواقية الخالدة هو "عش في وفاق مع الطبيعة. ينظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 220.

¹ - وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 227.

² - نقلاً عن: أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، مرجع سابق، ص 21.

تنطبع في الفهم، وبأنّ هذا الأخير قادر على معالجتها، والتعامل معها بكيفيات وأساليب متعددة ومتنوعة، ليرتقي بتلك الأفكار البسيطة إلى مستوى الأفكار المعقدة. العالم، ومن وراءه المعرفة وفق هذه الرؤية يتخذان صورة سالبة، ليكوّن الوعي، والفهم هنا ينحبس وينغلق على ذاته دون أنّ يأخذ لنفسه شكل أو مضمون أو معنى محدد، والإصلاح الداخلي للتجريبية من لدن البراغماتية قادهم إلى الإقرار، بأنّ الفهم لا يتوقف عند حد معالجة المعلومات، والأفكار فحسب. بل المعرفة¹ نتيجة لفعل العالم الخارجي الواقع على الحواس، وإتّما نسميه معرفة لا يعدوا كونه إدراكاً لأفعال الأشياء وهكذا أصبح عالم الأشياء والمواضيع فاعلاً وأكثر قرباً منا. و قامت هذه المرة عملية اختزال العالم على الأفعال بدلاً من الانطباعات¹. أي أنّنا انتقلنا من الاهتمام بالمحسوس إلى الاشتغال على أثر الآثار المحسوسة من الناحية السلوكية (الفعل).

إنعكس هذا التعديل الداخلي على التجريبية، وأدى إلى تبني البراغماتيين لمفهوم مغاير لمفهوم السببية لدى دافيد هيوم "David Hume" (1711-1776م)، فرغم إعجاب جون ديوي، بأفكار هيوم لاسيما ما تعلق بالدين الطبيعي*، ونشأة الأديان، وتتبعه له في استهجانته ورفضه للميتافيزيقا العقلية، واعتباره لكتبها، بأنها فارغة، ولا معنى لها، ودارس الفلسفة يعرف عبارة هيوم الشهيرة "إذا أخذنا أيدينا أي كتاب وليكن في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية مثلاً؟ فلنسأل: أي تفكير مجرد يتعلق بالكم أو العدد؟ لا، أي تفكير تجرّبي يتعلق بالواقع؟ لا. فلنرمه إذن إلى ألسنة النار لأنه لا يحتوي إلا على السفسطة والوهم"². ديوي أيضاً يعتبر أي تفكير غير واقعي، ولم يتأسس على الخبرة العينية مجرد وهم وسفسطة.

بالعودة إلى مفهوم السببية عند هيوم نفهم أكثر لماذا قلنا أنّ البراغماتية قامت بإصلاح داخلي للذرائعية الأمريكية وبأنّها انتقدت الفكر التجرّبي في تفاصيله ومواقفه الجزئية، ولكنها انطلقت منها، وحافظت على الإطار العام للفكر التجرّبي الإنجليزي، وبقيت وفيتاً لنقد المثالية ورفضها. السببية بالنسبة لهيوم عادة نفسية أكثر منها حقيقة منطقية، يقول هيوم: "عندما ننظر نحو الأشياء الخارجية ونتأمل في علم الأسباب، لا نكون

¹ - محمود الأغا: المنهج البراغماتي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 8، بيروت لبنان، 1981، ص 64.

* الدين الطبيعي: في اعتقاد هيوم نشأة الأديان بفعل الطبيعة لأن خوف الإنسان من مظاهر الطبيعة القوية مثل الزلازل، الفيضانات، البراكين، الحرائق، وغيرها ساقه للإعتقاد بوجود قوة خارقة للطبيعة تعيدها لإعتقاده بأنه ستحميه وتكفيه شرها، فالدين بهذا المعنى طبيعي إنساني، وينكر هيوم إتكراً تاماً ما يعرف بالمعجزات. أي تلك الظواهر التي تفوق قدرات الحس والعقل. وديوي مثل هيوم لا يقبل إلا بالدين الطبيعي وينكر المعجزات كذلك. لكن هيوم يعتبر الدين التوحيدى الموحد من أخطر أنواع الديانات لأنه مدعاة للإنغلاق والتصلب ومعادة الأخر، في حين نجد ديوي يتحدث عن إيمان طبيعي اجتماعي مشترك من الأفضل أن يضعه المجتمع، والإنسانية كمثل عليا يتفقون ويتحدون عليها، ويسعون إلى تحقيقها.

² - نقلاً عن: جون كتيغهام: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة: محمد منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1997، ص 65.

قادرين البتة على أنّ نكتشف من حالة واحدة قدرة اقتراناً ضرورياً، أي خاصية تقرن الأثر إلى السبب وتجعل من الواحد النتيجة الحتمية للآخر، وسنجد فقط أنّ الواحد يلي الآخر بالفعل في الواقع¹.

إذن العلية ليست ضرورة منطقية، إنّما عادة نفسية ناتجة عن التكرار، مما يمهّد لرفض مبدأ الحتمية، والتحرر من الأوهام المعرفية التقليدية التليدة، وهو ما جسده جيمس من خلال فكرة الكثرة والتعدد في العالم، وسيترتب عنه كذلك القول بمبدأ الصدفة، وهو ما تجسد في نصوص بيرس في ما بعد. إذ صار ينظر للعالم على أنه إمكان واحتمال لكل شيء بصفة دائمة ومستمرة. السببية إذاً كانت لدى هيوم أمراً مضافاً للأشياء من طرف الفهم أثناء المعرفة فإن البراغماتيين إنطلقوا منه ولم يتوقفوا عنده إذ "بدلاً من اعتبار علاقتي الزمان والمكان أشكالاً للفهم كما كان يرى كانط فقد اعتبر الفكر البراغماتي أنّ علاقة السببية هي علاقة موضوعية كالأشياء التي تتعاقب فيما بينها سببياً وزمانياً ومكانياً. إنّ علاقة شيء بشيء آخر هي الطريقة الوحيدة التي بها وبفضلها يستطيع الأنا الكلي أنّ يعرف العالم الخارجي"²، فالحال أشبه بإعرابنا لمفردة معينة إذ لا بد بأن ننظر في حركاتها وما قبلها و ما بعدها حتى نفهمها ونستوعبها كلياً أو شبيهه بقيامنا بتجربة ما إذ لا بد من تكرارها وإنجازها حتى يتسنى ويتيسر لنا تحليلها جيداً واستيعابها بدقة. فأهم ما استفادته البراغماتية من مقاربات هيوم الإستمولوجية، والسيكولوجية يكمن في إدماج البعد السيكولوجي في فهم مقولات العلم، وإدراك عدم يقينية الإستقراء العلمي، والبراغماتيون، ومن بينهم جيمس عملوا في عملية إصلاح الفكر التجريبي على تحطّي شكية هيوم من خلال بناء المعرفة عملياً بالإعتماد على مفهوم الإعتقاد.

إذن الروح التجريبية، التي وطن لها فرنسيس بيكون "Francis Bacon" (1561-1626م) تسري في عروق الفكر البراغماتي، فمعلوم أنّ بيكون دع إلى ضرورة إعطاء قيمة للملاحظة، وأكد على دوره الرئيسي، وضرورة التخلص من الأوهام التي تكبل العقل وتعيق المنهج الاستقرائي. ونبها إلى أنّ غرض المعرفة هو القوة والسيطرة، وانتفاع الإنسان من خلال سيطرته على الطبيعة، وبذلك تتحقق مرامي الإنسان وسعادته. فالرغبة في جعل العلم والمعرفة، أدوات ووسائل للهيمنة، وفرض نفوذ الإنسان من الخصال الكبرى لتجريبية بيكون، والتي رحب بها ديوي أيما ترحيب، فسار على هداها ناظراً للفكر كله على أنّه عمل، ووسيلة لخدمة الإنسان، والرقي بالحياة.

بيكون يختلف عن البراغماتيين بقوله: "إنّ الملاحظ يكون منفعلاً أكثر منه فاعلاً في اكتساب المعرفة، ويختلف عن بعض البراغماتيين في أنّه لم يجعل للإرادة والشعور أي دور في تقدير المعرفة"³. فلا عجب أنّ

¹ - دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ص 94.

² - محمود الأغا: المنهج البراغماتي، مرجع سابق، ص 65.

³ - محمد مهران، ومحمد مدين: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء، القاهرة، مصر، ط 1، 2004، ص 47.

نجد براغماتياً بمنزلة ديوي يعود إلى بيكون، وهو يبدي عظيم إعجابه به في كتابه تجديد في الفلسفة "Reconstruction In philosophy"، فالإنطلاق من الجزئيات للحكم على الكلي أو للوصول إلى الكلي - وهذا ما يعرف بالاستقراء - هو أعظم ماتركه بيكون كتركة فلسفية للتجريبيين، وللبراغماتيين من بعدهم. كما أنه لفت نظرهم إلى اللامشروعية المطلقة لمنهج الإستقراء، ولطالما دع بيكون إلى ضرورة أنّ يسترشد العقل بالطبيعة مثلما يستعين أصحاب الأعمال اليدوية ببعض الأدوات في إنجاز أعمالهم الشاقة، وفي هذا الصدد يقول بيكون " كل عمل يدوي عظيم يستحيل أداءه بدون أدوات سواء لزيادة قوة كل فرد أو لتوحيد قوة الأفراد " ¹. طبعاً هذا من بين ما تمسك وعمل به البراغماتيون لأنهم يدعون هم كذلك العقل لأن لا يسبح في الفراغ، وإنما من اللزم عليه أنّ يسترشد بالأثار الموجودة في السلوك، ولهذا أسس ديوي فكره التربوي على الممارسة والتعلم بالمحاولة والخطأ.

John Stuart Mill "جون ستيوارت مل" (1806-1873). يعد من المؤثرين الفاعلين على الفكر البراغماتي لا سيما في صورته الجيمسية، فقد جعل جيمس من اهداء كتاب البراغماتية تحليداً للذكرى، وفكر جون ستيوارت مل . لا ننسى أو نتجاهل فيلسوف بحجم جورج باركلي "J.Berkeley" فقد أخذوا عنه حرصه على تجنب الغموض وعشقه للأفكار الواضحة والبسيطة وأخذوا عنه تأكيده " بأنّ الواقع، ليس فقط، هو كل ما نفكر ولكنه ذلك الذي لا يتأثر بمثل ذلك التفكير من طرفنا فيه بل هو أيضاً كل ما لا نفكر فيه" ²، فجيمس في تجريبته الراديكالية يوافق باركلي في فكرته التي تنكر وجود المادة المحضة. نسجل أيضاً حضور الفلسفة الإيكوسية للفيلسوف ألكسندر بين "A.Bain" (1818-1903م) . باعتبارها تتماشى مع دلالات مفهوم الحس المشترك عنده. بل يمكننا القول أنّ مفهوم الاعتقاد "Belief" عند بين قد نال إعجاب وموافقة أغلب البراغماتيين وأخذوا به، لأنه تصور الاعتقاد بوصفه دافعاً للعمل بمعنى تصور بين للاعتقاد تصور براغماتي بامتياز، فقد " لفت نيكولا سانج انغرين الانتباه إلى نظرية ألكسندر بين في الاعتقاد، والتي تعرفه على أنه ما يجعل الانسان مستعداً للفعل، ومن خلال هذا التعريف -وبحسب بيرس- فإنّ "بين" جدير بأن يكون جد البراغماتية الأولى، ذلك أنّها أضحت - أي البراغماتية- نتيجة طبيعية بهذا التعريف للاعتقاد" ³.

¹ - فرنسيس بيكون: الأرجانون الجديد، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص 11.

² - Gérard Deledalle: La philosophie Americain.op.cit.P56.

* ألكسندر بين: فيلسوف اسكتلندي من أنصار الوضعية، ومذهب التداعي، تأثر بفلسفة جون ستيوارت مل، وهارتلي، ومن أهم ما ترك من كتب: الانفعالات والإرادة (1859م)، ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 136.

³ - محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، ص 28.

نُهلَت الذرائعية من فلسفة هربرت سبنسر "Herbert Spencer" (1820-1903م) أيضاً لأنه يعتقد أنّ المفردات والمصطلحات التي نحوزها تكون حقيقية بقدر ما تدلنا على موجودات حسية لها معنى معين في حياتنا، والمصطلحات التي تمثل اعتقاد ليس له صورة حسية يستحسن علينا التحلي عنها ربحاً للوقت، وإقتصاداً للجهد "فالمعتقدات العينية حقيقية" حتى وإن كنا لا نستطيع أنّ نجد لها صوراً وأشكالاً ذهنية¹. إلا أنّ إيمان سبنسر بالحتمية ونزعه الترابطية كانت من أهم الأفكار التي انتقده وليام جيمس فيها.

عموماً البراغماتية لم تتمسك بتفاصيل الفلسفة التجريبية، وإنما تمسكت بمبادئه الكبرى حتى لا تقع في نفس الإشكالات والتناقضات التي وقع في فخها رواد المذهب التجريبي من قبيل تسليمهم بأنّ الحقيقية هي تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان. أي أنّ أساس الصدق ومعياره . هو انطباق الفكر مع الواقع، وهنا ندرك أنّ مالدينا هو أفكار عن الواقع، وليس الواقع عينه، ولا الواقع في حد ذاته، وهنا يحق للمتسائل أنّ يتساءل أين عسانا نجد ونلتقط اليقين؟ وكيف لنا أنّ نعلم أنّ أفكارنا حقيقية أو نعرف أنّ ما نفكر فيه صادق وحقيقي؟ وللإجابة عن هكذا أسئلة نشير إلى أنّ البراغماتية عملت على تخطيها من خلال ربط الصدق بالواقع، وربط الواقع بالمفاعيل والأثار المترتبة عنه في دنيا الواقع والسلوك، وبالتالي نهلت البراغماتية من ينابيع التجريبية الإنجليزية مع قيامها بتعديلات وتحسينات وتحويرات، ويمكن القول عنها أنّها بمثابة إصلاح داخلي. أي أنّها أخذت الإيمان بعالم الحس وجعلته منطلق البحث، وأخذت مبدأ النفعية الذي أقرته التجريبية في دنيا الأخلاق مع جرمي بنتام وجون ستيوارت مل. ومن قبلهم أبيقور وأرسطيب القورينائي لكنها وصلته بالخبرة والسياق الاجتماعي كما هو الحال مع ديوي . ووصلته بالنفسانيات، والحاجات، والتصرفات العملية، وما يترتب عنها من نفع عند جيمس.

كما أنّ جورج باركلي كان حاضراً في فلسفة جيمس، وبيرس وغيرهما من الفلاسفة، إذ أنّ بيرس مثلاً على شاكلة باركلي يرى أنّ مكمن الضعف والقصور في الأبحاث الماورئية يتمثل في إستخدامها للألفاظ والمصطلحات الغامضة التي لا تشير لمعنى مرئي قابل لأن يُشاهد عياناً، لذا تعتبر قضايا ما وراء الطبيعة خالية من المعنى والدلالة، وهو ذات الأمر الذي أشار إليه جورج باركلي. إذ أشار إلى أنّ أستهجانه لمابعد الطبيعة سببه لغتها المبهمة الملتبسة، لذا يرى أنّ ما يميز الرياضيات من دقة وصدق، وذلك عكس الأخلاق والميتافيزيقا فالفاهيم والتعريفات الرياضية "تعريفات لكلمات لم يعرفها المتكلم بعد، بحيث لا يكون هناك نزاع وجدل حول معانيها، في حين أنّ الألفاظ التي تعرف في الميتافيزيقا والأخلاق تكون في الغالب معروفة. فتكون النتيجة أنّ أي محاولة لتعريفها قد تواجهها أفكار متصورة من قبل، أحكام مبتسرة عن معانيها"²، فالإهتمام بفلسفة

¹ - حسناء عبد الله أحمد باعبود، مرجع سابق، 141.

² - فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، م5، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص 298.

اللغة* عند باركلي سبق اهتمام بيرس بها، وفائق انشغال جيمس بما رفضت الذرائعية بعض التفاصيل، والفهم التحريبي لعديد القضايا والمسائل، فقد " سلكت البراغماتية هذه الطريق إلى نهايتها كمنهج قادر على تجاوز العقبات التي تقطع الطريق أمام نظرية المعرفة ونظرية المعنى ونظرية الحقيقة. وتخلت نهائياً عن البحث عن الحقيقة المطلقة وعن تحليل أسس المعرفة الانسانية وعن المنهج الإستبطاني الذي إتبعته الحسية الانجليزية . وتبنت بالمقابل رؤية تقدمية إلى أمام ... باتجاه النتائج الأخيرة للاعتقاد"¹ لكن، ولكي لانقع في حبال التعميمات المبالغ فيها نشير إلى أنّ البراغماتية لم تتجاوز وتتخطى وتتخلى بشكل قطعي عن الاستبطان الذي مارسه الحسية أو الاستبطانية الانجليزية من منطلق أنّ وليام جيمس قد مارس الاستبطان في معالجته للقضايا النفسية، وهذا ما سنكشف عنه في حينه أي عند تطرقنا الى منهج وليام جيمس في علم النفس.

3-2-2: الفلسفة الألمانية والفرنسية

رغم أنّ البراغماتية بالضد للمثالية الألمانية، فإنّ هذا لا يعني أنّ فلاسفتها لم يحتكوا بنصوص الفلاسفة الألمان، ولا سيما كانط وهيغل. فبيرس استلهم مفهوم البراغماتية "Pragmatism" في حد ذاتها- كما مر بنا- من الفلسفة الكانطية لأنها تفصل بين فعاليات العقل الخالص، ونشاطات العقل العلمي، فقد رأينا بيرس يعترف أنّه نحت مفهوم البراغماتية بفضل قراءته لأعمال كانط، ولا سيما ميتافيزيقا الأخلاق، ونقد العقل النظري، فبيرس مثل كانط يميز بين البراغماتي Pragmatic، والعملية Practical، وفي هذا كتب بيرس " الشخص الذي لا يزال يفكر باصطلاحات كانط، فإنّ عملي وبرغماتي يقعان في الاختلاف على طرفي نقيض. فالإصطلاح الأول يتصل بمنطقة من الفكر لا يمكن لذهن من طراز تجريبي أنّ يكون متأكداً من أنّه يقف على أرض ثابتة، والثاني يُعبر عن علاقة بغرض إنساني محدد. وأبرز ملاح النظرية الجديدة هو اعترافها بوجود صلة لا تنفصم عراها بين المعرفة العقلية والفرض العلمي"²، كما أنّ ديوي بسبب أستاذه تورى تعلق بالفلسفة الألمانية لأنّ الأستاذ تورى كان يقرأ عليه " نصوص قدماء الفلاسفة والفلسفة الألمانية، وذلك على الطريقة السقراطية في الصحبة والحوار"³، كما أنّ أستاذه جورج موريس، وستنانلي هول كانت لهما دارية

* فلسفة اللغة عند باركلي: تبين لنا ان موقف باركلي السليبي من ما فوف الطبيعة، والتي سقط فيها، فهو من خلال لاهوته شكل ميتافيزيقا فلسفية كبيرة. وأهم ما فهمناه من موقفه من ما وراء الطبيعة أنه اعتمد على المدخل اللغوي، وبالتالي يمكن عدّ باركلي من أوائل المفكرين الأنجلوساكسونيين الذين اهتموا باللغة، لذلك كان له دور في التحذير لميلاد الفكر التحليلي في إنجلترا.

¹ - محمود الآغا: المنهج البراغماتي، مرجع سابق، ص 65.

² - تشارلز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 85.

³ - أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، مرجع سابق، ص 22.

واسعة، وعن كتب بالفلسفة الألمانية إذ قضى كلاهما فترة في ألمانيا لإستكمال دراسته، وجورج موريس، هو من نقل كتاب أوبرنج في تاريخ الفلسفة من الألمانية إلى اللغة الإنجليزية، وكان من أتباع مثالية هيغل¹.

المثالية الألمانية استطاعت أن تلج للفلسفة الأمريكية من خلال، أعمال المثاليين الإنجليز، ومن خلال مسافرة العديد من الفلاسفة، والعلماء الأمريكيين لألمانيا لإستكمال دراستهم وأبحاثهم العلمية، ورغم تجريبية الفكر الأنجلوساكسوني استطاعة الفلسفة المثالية الألمانية أن تتسرب إلى الفكر الإنجليزي، من خلال فلسفات برادلي وغرين وباركلي، ومصدر هذه المثالية المتسربة إلى فكر معتزب تجريبية هناك من المؤرخين من قال هناك تياراً متصلاً من التراث المثالي يمر عبر تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره لتكون بذلك المثالية امتداداً موسعاً وعميقاً لهذا التيار، ويرى وولفميتس، بأن الحركة المثالية التي انتشرت في إنجلترا هي حركة ألمانية الأصل أتت من التعاطي مع كتابات هيغل وكانط. انتقلت هذه المثالية إلى إنجلترا بعد أن نشر سترنج كتابه " سر هيغل " عام 1875، وانتقلت إلى أمريكا بعد أن نشر هاريس فلسفة هيغل في مجلة "الفلسفة التأملية" سنة 1868².

عن طريق جورج موريس أصبح جون ديوي الشاب هيغلياً يؤمن بأن الكيانات الثقافية، والمؤسسات الفكرية الحضارية لها طابعها الموضوعي أي أنّها بمثابة عقل كلي موضوعي مستقل عن الأفراد، وهذا العقل الكلاسي الموضوعي يستند عليه الأشخاص في تكوين حياتهم المعرفية، والذهنية، والثقافية. إلا أنّ ديوي البراغماتي قد إنصرف عن هذا الفهم والنهج الهيجلي المثالي أو بعبارة أخرى أضفى عليه بعداً تجريبياً عملياً نسبياً، فكيف ذلك؟ تجلّى ذلك من خلال اعتبار ديوي للمنشآت والهياكل الاجتماعية الثقافية لبنة موضوعية، سياقية، تاريخية، واقعية-تجريبية عملية- تساهم على نحوي قوي في بناء وتكوين أفكار ومعتقدات الناس، فالأشخاص لا يستمدون ولا يكونون توجهاتهم الفكرية من الفراغ أو العدم. بل من خلال بيئة أو مناخ اجتماعي معين، والحق أنّه لا بيرس يؤمن بالشيء في ذاته كما هو الحال مع كانط، ولاديوي يعتقد بالمطلق كما الشأن عند هيغل، لكن ديوي وبيرس في ذات الوقت يتقاطعان مع كانط في الحكم على المعارف الماورائية النظرية بالإخفاق، وفي الإقرار بأنّ التصورات لا توحى بكيانات تقع خارج مجال الخبرات العينية، وفي هذا يلتقيان مع جيمس.

الفلسفة الفرنسية هي الأخرى كانت حاضرة في الذرائعية الأمريكية من خلال فلسفة هنري برغسون التي كان لها أثر عميق على توجهات وليام جيمس الفكرية، كما أنّ الفيلسوف الفرنسي شارل رونوفيه أثر بعمق على تصور وليام جيمس للحرية. بل إنّنا نجد جون ديوي يعترف بإعجابه وتأثره بأعمال بعض الفلاسفة الفرنسيين إذ يقول ديوي " تأثرت بكونت وكوندورسيه ويكون. ثم هجرة الفكرة الميتافيزيقية التي تذهب إلى

¹ - أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي ص ص 23، 22.

² - علي عبد المعطي محمد: بوزانكيت، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر، دط، 1980، ص 12.

وجود عقل مطلق"¹، فالذرائعية بشكل ما فلسفة وضعية متأثرة بوضعية أوجست كونت "Auguste Conte" (1798-1857م). فكونت يولي أهمية للنافع. ذلك أنه عندما ينظر للشغل ينظر له نظرة عملية نفعية لأنه يعتبره تحويل للطبيعة من صورتها الخام إلى صورتها النافعة، ويرى بأن قضايا الدين، ومعضلات الميتافيزيقا غامضة ومبهما لأنها لا تندرج ضمن قضايا الواقع-الخبرة الحسية- لهذا اعتقد أنها من مظاهر الفكر البالي القديم، وأن الفكر العلمي التجريبي، هو وحده الفكر السليم والسديد، وفي هذا لم يختلف عنه بيرس في شيء، لأن بيرس لا يخرج فكره عن المذهب الوضعي "Posittivism"^{*}، فهو يعتبر الاعتقاد حل مُرضي عندما تثبته وتعززه التجارب، فالفكر النظري لا طائل منه عند بيرس أيضاً لأنه يعتبر أن "البراغماتية تهدف إلى إظهار أن كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الوجودية هي إما خالية من المعنى، أو أنها قضية مضللة. وبالتالي ينبغي استبعادها بحيث لا تبقى في الفلسفة إلا مجموعة المشكلات التي يمكن البحث فيها باستخدام مناهج الملاحظة الخاصة بالعلوم التجريبية الصادقة. بهذا المعنى تكون البراغماتية نوعاً من الوضعية بمعناها الواسع الشامل"².

تأثرت الذرائعية بالفلسفة البرغسونية، ولاسيما في صورتها الجيمسية، فالحياة عند برغسون حركة دائمة، ومحاولات تفتيتها وتقسيمها قتل لديناميكيها الأصيلة، فأى تقسيم أو تقزيم لقيمة الحياة، فإنما هو هذيان، وتمسك بالأوهام، ولن نجني منه إلا الخذلان، وعليه تنصيب الحياة كقيمة عليا، بؤرة مفصلية مشتركة بين البراغماتية والبرغسونية، غير أن الذرائعية لا تعطي المكانة العظيمة والقصوى للحدس والشعور على النحو الذي نجده عند هنري برغسون، فلا جدوى من المنطق الصوري النظري في كلتا الفلسفتان، لأنهما تنظران للحياة على أنها ديناميكية. بينما حقائق المنطق إستيتيكية، وبالتالي المنطق لا يعبر عن عبقتها أو قيمتها في شيء، فبرغسون والبراغماتية يلتقيان في إضفاء مسحة شخصانية إنسانية على الحقائق، فما هو حقيقي بالنسبة للفلسفتين هو دفعة وحركة تجاه الهدف الذي هيهات أن يصل إليه، فهو مثل قوس قزح يتعد كلما اقترب منه، ويجعل كل مكان حين يصل إليه مختلفاً عما كان يبدو عليه من بُعد"³، وإن كانت الفلسفتان تختلفان في الدور الذي تنسبه للحدس في عملية المعرفة.

¹ - أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، مرجع سابق، ص 23.

^{*} المذهب الوضعي: مذهب أوجست كونت، وهو مذهب لا يقر إلى بوقائع الحس، بحيث يرى كونت أن الفكر البشري مر بمرحلة اللاهوت ثم مرحلة الميتافيزيقا ثم المرحلة الوضعية-العلمية- وهي المرحلة الأخيرة والنهائية لمسار الفكر الإنساني، الذي لا يجب عنه البحث في غايات الأشياء وعللها البعيدة أو محاولة الوقوف على طبائع الأشياء، فالعقل في وضعية كونت ملزم بالتقيد بالبحث في ما يظهر من الظواهر، والإبانة عن القوانين والعلاقات التي تربط بين الظواهر عن طريق الملاحظة والاستدلال الحسي، ؟ ومن أنصار الفكر الوضعي يمكن أن نشير إلى ارنيسست ماخ، رينان، دوركام، جون ستيوارت مل، هيربرت سينسر، وأنصار الوضعية المنطقية التي ما هي إلى وضعية مستحدثة، وإمتداد لوضعية كونت، لكن كل هؤلاء الوضعيين لم يسايروا كونت في كل مبادئه. بل إعتزوا على مبادئ عديدة في فلسفته.

² - هاني محمد رشاد بحيت: البراغماتية الأمريكية المعاصرة (أصولها اليونانية)، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2006، ص 31.

³ - حسناء عبد الله أحمد باعبود: الفلسفة البراغماتية الأمريكية: مرجع سابق، ص 147.

4-2-2: المصادر العلمية

جاءت البراغماتية في ظل جو وبيئة شهدت تغيرات متباينة على مختلف الأصعدة لثقافية منها أو الاجتماعية أو المعرفية، فبعيداً عن البراغماتية كفلسفة . لو عدنا الى واقعها والبيئة الحاضنة لها، والعصر الذي انبثقت فيه لوجدنا أنه عصر لم يعد يقبل ولا يرضي بأي حال من الأحوال بتصور العلم والمعرفة على أنّهما مجرد عملية تأملية تطلب لذاها بغية تمجيد العقل واستعراض مفاتن عضلاته النظرية . أي قدراته الخيالية، كما نجد أنه عصر سيطرة وهيمنت عليه الروح التجريبية التي لا ترى طائلاً، ولا باعاً ولا ذراعاً من لهث العقل وراء الماهيات الثابتة التي لا يأتيها الباطل من يمنها ولا يتطرق إليها الشك من شمالها . أي أنّ طبيعة العصر العلمية، والمادية الصناعية، والتكنولوجية، والباحثة عن الرفاه والنجاح عجلت، بل دفعت بالبراغماتية دفعاً إلى جعل الحقائق الموصول لها تجريبياً واستقرائياً منطلقاً ومنهلاً لها .

الأمر الذي جعل منها فلسفة منخرطة في منجزات الذكاء العلمي، وما يترتب عنه من انعكاسات على مستوى الأفراد، والجمعات ثقافياً، ومعرفياً . إذ لا سبيل عندهم للإكتشاف والاختراع والتمكن والتحكم في الطبيعة إلاّ سبيل المنهج العلمي، واعتقدوا وسلموا بأنّ "التفكير المجرد مثل العنكبوت يسحب خيوطه من أحشائه ليضع بها نسيجاً رائعاً ولكنه ليس أكثر من فخ لاصطياد الفريسة . ومثل منهج البحث العلمي مثل النحلة تجمع الرحيق من العالم الخارجي ثم تجهد لإكراهه على تسليم كنزه الدفين"¹.

بيروس، ووليام، وجون ديوي لا يمكن أنّ نقول عنهم أنّهم استمدوا فلسفتهم من المنهج التجريبي فقط بل كانوا علماء تجريبيين كذلك، فيبرس من المعروف عنه أنّه رجل كيميائي، وفيلسوف منطوق، ورياضي، وله اسهاماته الأبتمولوجية، والسيميوطيقية، وجيمس دارس للطب والفيزيولوجيا وعلم النفس، وجون ديوي دارس للتاريخ الطبيعي ومدرس له ودارس لعلم النفس الفيزيولوجي، ومعروف بتطبيقه للمنهج التجريبي على الأخلاق، وفلسفة التربية، وقد أثرت نظرية التطور الدارونية "Darwinism" في الفلاسفة البراغماتيين أيما تأثير، ومن محاسن، وغرائب الصدفة أنّ سنة ظهور نظرية التطور كانت سنة ولادة جون ديوي، لكن كل براغماتي استقى نظرية التطور من مصدر معين فبالنسبة للعلم التجريبي "بيروس يرجعه الى وليام ويول(1794-1866م)w.whewell، وجيمس يعود به إلى مل أما ديوي فيرجعه إلى فان"venn" أما بالنسبة لنظرية التطور فإنّ بيروس تأثر بها من خلال لامارك "Lamarck"(1744-1829م)، وجيمس من

¹ - محمد الأغا: المنهج البراغماتي، مرجع سابق، ص 66.

خلال داروين "Darwin" (1809-1882م)، أما ديوي فتأثره بها كان من خلال توماس هكسلي "T.Huxley" (1825-1895م) وسبنسر "Spencer" (1820-1903م)¹.

البراغماتية استلهمت من الدارونية التركيز على السياق بدلاً من البنية أو الجوهر، والتركيز على التغيير عوضاً عن الثبات، ومن الدارونية أخذت البراغماتية نظرتها للسلوك من منطلق منفعتة، لأنّ الدارونية أكدت على أنّ أي فعل ونشاط إنساني . إنّما يهدف، ويبحث في النهاية على التكيف مع الطبيعة، وترتب عن الدارونية تحول النظرة لأصل ومنبت التفكير البشري . إذ صار ينظر إليه على أنّه تطور مستمر بهدف التكيف، وحفظ البقاء الإنساني في الوسط الطبيعي " وهذا يعني أنّ التفكير هو سياق محايث طبيعي يلتحم بظروف الإنسانية الزمانية والمكانية . التفكير ليس هدفاً بذاته لكنه يحدث لأجل ومن أجل شيء ما يحدثه الوسط ويقوم هو بدوره بهمة فهمه الوسط والسيطرة عليه . قيمة التفكير إذن لا تأتي بإمكانية القيام بتأملات محضة بل قيمته تأتي من تصديه للتجربة"² . لم تخرج دائرة الفهم البراغماتي عن هذا الفهم وسارت على نحو الدارونية معتبرة أنّ هدف الفكر هو التكيف مع الحياة والتأقلم مع متطلباتها. وقام بيرس بعملية إسقاط لفكرة البقاء للأصلح وللأقوى الدارونية، بحيث نقلها من ميدان البيولوجيا، وجز بها في نطاق عالم الأفكار، فهو يظن أنّ الإعتقاد " قوة، فصدق الفرضية هو استقرارها أو مطاولتها في البقاء، أي مدى إيماننا أو اعتقادنا بهذه الفرضية أو الفكرة لأطول مدة من الزمن على أنّ نخضع هذه الفكرة لشروط المنهج لعلمي، حتى نؤمن وبصورة أكيدة بصدقها"³.

5-2-2- مصادرها الوطنية وواقعها العلمي العملي التعددي

تعدد منابت وجذور ساكنة و.م.أ، وخلوها من أصالة وعراقة أي جنس قاطن فيها من الناحية التاريخية التراثية. ترتب عنه انبثاق وعي ربحي تجاري، وذهنية وثقافة مادية اقتصادية كضرورة عملية واقعية ملحّة، وذلك للمحافظة على هذا الكيان المشترك، وضمان نوع من التعايش بين الأجناس المختلفة، وهذا اقتضى إقامة فلسفة محلية تبرر لهذا الوضع، وتدافع عنه، وتريد أنّ تحميه، ومن هنا ولدت البراغماتية، لتكون بمثابة الهجانة الفلسفية التي تعبر عن تلك الهجانة العرقية، والدينية، والثقافية لساكنة و.م.أ، وتستوعب ذلك التنوع والتعدد الذي يزخر به العالم الجديد في الأراضي الخصبة.

¹ - محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، ص 24.

² - محمد الأغا: المنهج البراغماتي، مرجع سابق، ص 66.

³ - علي عبد الهادي المرهج: الفلسفة البراغماتية، مرجع سابق، ص 61.

العمل بالنسبة للمهاجرين، هو العدة والعتاد، والأداة الوحيدة التي تمكنهم من ضمان العيش في هذا العالم الجديد، وتأمين حاضرتهم، والأمل في أن يكون لهم غد ومستقبل، فالعمل بالنسبة لهم كان الوسيلة الأولى والأخيرة لهم في إثبات وجودهم، وتحقيق طموحاتهم الثمينة التي قادتهم لترك الديار والمواطن الأصلية لهم، فهو أداة حياة أو موت في وضع كوضعهم. لذا لم يكن هناك هامش أو مجال لدى المهاجرين للعب أو التسلية أو لتغني ببطولات وأمجاد الماضي التليد لأجدادهم من مواطنهم الأصلية. إذ أدركوا أن هذا لن يفيدهم في شيء في ظل واقعهم، وعالمهم الجديد، كما أن الاشتغال بالمصير الإيني، والمأمول، وغير المضمون والمأمون حاد بهم، وحيدهم عن الانشغال بالفكر النظري التأملي. والإنغماس في ثقافة، وحياة، الفعل، والممارسة، فالعمل كان بمثابة غاية ووسيلة في نفس الوقت، وكانوا مستعدين للقيام بأي شيء من أجل منفعتهم، وهذا ما تبدى من خلال إبادتهم، وتعذيبهم، وتهجيرهم وتشريدهم للسكان الأصليين-الهنود الحمر- كما برز وتجلي هذا الجشع المادي، والطمع في الربح في الثقافة والتاريخ الأمريكي بشكل فضيع من خلال أخذ الأفريقيين كخدم وعبيد. مستغلين في تحقيق هذه المآرب الخبيثة والدينية محدودة وبدائية أسلحة المقاومة لدى الشعوب الأفريقية، ولعل هذا ما يفسر إلى يومنا هذا "العديد من التصرفات الجماعية التي تقوم بها الولايات المتحدة الأمريكية (سياسياً، وعسكرياً، واقتصادياً) كتدخلها العكسري المقيت في دول العالم الثالث لاسيما العربية الإسلامية منها، وهذا التدخل السافر يتم إنطلاقاً من المرجعية البراغماتية"¹.

بعد أن وضعت الحرب الأهلية أوزارها في الولايات المتحدة الأمريكية بين الشمال والجنوب. أي بين الشمال الشرقي الأمريكي الصناعي الرأسمالي، وبين جنوبها الزراعي التراثي إذ ما قورنا بالشمال بانتصار الرأسمالية الصناعية الشمالية، وبهذا الانتصار بدأت بعض القوى الفكرية الواعية بالتأصيل لفكر تقدمي، نفعي، براغماتي، تعددي، تحرري، علمي، يستوعب ثراء التركيبة العرقية، والدينية، والثقافية لسكانه و.م.أ، فظهرت البراغماتية كفكر وفلسفة تصف واقع ما، وتبرره أكثر مما تنظر له أو تطمح إليه، فثقافة العمل والاعتماد على النفس والزعة الصناعية هي المثل الأعلى السائد للحياة الأمريكية"²، وهذه الثقافة، ومثل الحياة الرائجة في الولايات المتحدة الأمريكية هي نفسها المثل والمقولات الكبرى التي قامت عليها الفلسفة الفوائدانية الأمريكية، فكانت بحق الهوية الرسمية للثقافة، والتاريخ، والواقع الأمريكي.

3- البراغماتية الروح الثقافي والديمقراطي للولايات المتحدة الأمريكية

هل البراغماتية ثقافة محضة للولايات المتحدة الأمريكية ؟ وهل يترتب عن كونها ثقافة للولايات المتحدة الأمريكية أنها تبعاً لذلك فلسفة للولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص ؟

¹ - رالف كينشام: ثورة الفكر الأمريكي، ترجمة: ثابت رزق الله، دار النهضة المصرية، القاهرة، (د.ط.ت)، بتصرف، ص 234.

² - شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر، مرجع سابق، ص 89.

كبدئية أو وفق مقارنة إكسيومية أنطلق منه بلغة الرياضيات المعاصرة. الفكرة لا تنفصل عن مناخها، والفلسفة لا يمكن أنّ تسلخ عن ظروفها وسياقاتها الحضارية والثقافية التي تشكلت فيها، وهذا مانراه فيما تعلق بالفلسفة البراغماتية، والولايات المتحدة الأمريكية تاريخياً يقصد بها ذلك الكيان المنبثق من تلك الثورة التي وقعت في القرن الثامن عشر، والتي قام بها أبناء وأحفاد من هاجروا في القرن السابع عشر وانتهت بالانفصال والاستقلال عن بريطانيا، واتحاد الوحدات الثلاثة عشر في تكوين دولة واحدة أو كيان واحد، هو (و . م . أ)، فإذا كان هناك الشعور بالنقص في أنفس المهاجرين الإنجليز لأوائل من منطلق أنّهم كانوا فارين من العدالة أو هارين من الفقر المزرى الذي عاشوه في الوطن الأم " بريطانيا " أو لأنّهم فروا بسبب الصراعات الدينية والطائفية، والاضطهاد، فإنّ أبناءهم، وأحفادهم الذين فتحوا أعينهم لأول مرة في العالم الجديد " The New word " لم يشعروا بذلك . بل رأوا أنّهم كمستعمرين انجليز ينبغي أنّ تكون لهم نفس الحقوق التي تمتع بها البريطانيون "الوطن الأم"، لأنّهم ليسوا دونهم أو أدنى منهم في المستوى أو الشأن "فالمستعمرون بمضي الوقت أخذوا يرتبطون ارتباطاً قوياً بالأرض الأمريكية، وتزايدت مصالحهم فيها، وبالتالي ضعف الولاء لبريطانيا، التي كانت بمثابة الدولة الأم لهذه المستعمرات"¹، وتُجمع المراجع التاريخية أنّ انتشار الأفكار السياسية التي تفصل بين السلطات، وتؤكد على الحرية مثلما هو الحال مع الفكر السياسي لجون لوك ساهم أتم مساهمة في انتشار فكر التحرر والاستقلال في ذهن المستعمرين الإنجليز، وغير الإنجليز المستوطنين في أمريكا. كما أنّ جلّ الثائرين على الحكم البريطاني هم إنجليز من حيث الأصل، وليس المنشأ، فقد حدثت قطيعة بينهم، وبين الوطن الأصلي لأبائهم وأجدادهم، ناهيك عن الضرائب التي كانت تفرض عليهم، وتتم الزيادة فيها من هنا ك "الوطن الأم" دون العودة إليهم أو استشارتهم، فكل هذا خلق في نفوسهم الرغبة في التخلص من حكم التاج الملكي البريطاني، فتمسك المهاجرين بالأراضي الأمريكية سببه العامل الاقتصادي فهم بحكم المنافع والمكاسب المادية التي حققوها في أراضي العالم الجديد أصبح يملكهم شعور بالانتماء إلى هذه الأرض ونشأة في داخلهم عاطفة جديدة وبدأت أواصر وحبال الانتماء القديم للوطن الأصلي تتلاشى يوماً بعد يوم.

إنّ فلاسفة البراغماتية على نحو عام لم يكونوا باحثين أكاديميين فحسب بل كانوا على اتصال مباشر، وفي التحام دائم ومستمر بالبستان أو السوق أو العمل أو المعمل، فهم حريصين على ربط أفكارهم وتوجهاتهم بشؤون الحياة العملية وأغلبهم يلجأ إلى توظيف الصور البيانية من استعارات وتشبيهات مستقاة من محيطهم الاجتماعي أو أماكن عملهم، لذا لا غرابة في أنّ نجد جون ديوي يربط المدرسة بالمجتمع والأسرة، ولا غرابة في أنّ نجد جيمس يذكر أسماء بعضا لمدن الأمريكية، وأسماء وأقوال بعض الأدباء والفلاسفة الذين يشكلون جزء من تاريخ الثقافة الأمريكية. بل حتى أنّه يذكر أسماء الغابات، والشوارع، والجبال، والأنهار الموجودة فيها.

¹ - أشرف محمد مؤنس: التاريخ الأمريكي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 62.

لعل الأمر الذي يصبغها بجملة أمريكية، هو محدودية انتشارها خارج أمريكا مقارنة بالفكر القاري. وهذا لا يعني عدم اعتناق فلاسفة من خارج أوروبا لها. إذ نجد جيوفاني بابيني "Giovanni Papini" في إيطاليا، وفرديناند شيلر في إنجلترا ومثلها في ألمانيا " ألماني واحد وهو هانس فايهجر Hans Vaihinger (1852-1933م)*"1. كما يوجد آخرين نهلوا منها. بيد أنّ هذا الحضور لم يكن عميقاً وواسع النطاق. ما جعل البعض ينعت البراغماتية بصفة محلية، وصفة الفلسفة المحدودة، ولعل هذا ما يفسر سخط وشكوا سيديني هوك في عمله " الفلاسفة الأمريكيون في حالة عمل "، والذي قال فيه "أمريكا ظلت دولة مجهولة من الناحية الفكرية، وخاصة بالنسبة لفلسفتها البراغماتية"2.

عدم احتفاء أعلام البراغماتية في متونهم الفكرية بالتاريخ والتقاليد راجع إلى تاريخ، وطبيعة المجتمع الأمريكي، لأنّ تاريخ الأمريكيين " ليس موعلاً في القدم، فهم سلالة ثلاثة قرون من المهاجرين الذين اعتمدوا على سواعدهم في كسب المعاش، وصارعوا الطبيعة حتى استنبتوا منها الزرع واستخرجوا من باطنها المعادن ولم يعتمدوا على موروث أو أرض ذلول. فهم أبدأً مع صراعاً مع الطبيعة يعولون في ذلك الصراع على استخدام أيديهم وسواعدهم وعقولهم، وقد ورثت الأجيال المتأخرة عن رواد المهاجرين الجرأة والإقدام، والاعتماد على النفس، والتحرر من التقاليد"3.

دلالات هذا أنّ المجتمع الأمريكي تأسس تاريخياً انطلاقاً من العمل، والذات الحرة، وعدم الالتفاف والانكماش حول أعراف وتقاليد راسخة بفعل حداثة سنه حضارياً، وهذه القيم شكلت حجر الزاوية في الفلسفة البراغماتية إذ جاءت حاوية لها، ومدافعة عنها، ووفية لها، فمثلاً: المتطهرين الانفصاليين "Puritanism" المتأثرين برؤية "Calvin John جون كالفن (1509-1546م). هذا المصلح الفرنسي الذي ذهب إلى الإقرار بمسئولية البشر عن الأفعال التي تصدر منهم وعنهم إزاء الخالق، والمعتنقين لفكرة المصلح الألماني "Martin Luther" مارتن لوثر (1483-1546م)، والتي جوهرها إزالة الوسائط والحجب بين العابد المؤمن، وإلهه " فالعلاقة هنا قوامها المباشرة، وهذا الطرح. هو لب ما يصطلح عليه

* هانس فايهجر: مؤرخ للفكر الفلسفي ولاسيما الكانطي منه، وهو فيلسوف ألماني متأثر بكانط، كان له دور فعال في إحياء الفكر الكانطي في نهايات القرن التاسع عشر، وهو من أراد إدخال البراغماتية للفكر الألماني عندما تصوّر أنّ القيم، والأخلاق، والقانون، والرياضيات، وعلوم الطبيعة لا تقوم على مبادئ موضوعية، وإنما تتأسس على أوهام، ونحن نقبلها ونرضى بها لأنّها مفيدة. محاولة فايهجر بقاء بالفشل بفعل وجود تيارات فلسفية ألمانية أصيلة لم تقبل بهذه النزعة النسبية. ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة باحثين، ج1، مرجع سابق، بتصرف، ص470.

1 - حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1991، بتصرف، ص 439.

2 - بيتر كاز وآخرون: الفلسفة الأمريكية خلال 200 عام، مرجع سابق، ص 370.

3 - أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، مرجع سابق، ص 20.

بالبروتستانتية "Protestantism"¹، والتي هي حراك وإصلاح ديني إزاء الفكر اللاهوتي التقليدي المتصلب المتحجر في الكاثوليكية، وهذا عينه ما احتضنته السيكلوجية لذرئية لجيمس إذ قال بالفردية، والتعددية، والخصوصية الدينية، وما ينجر عنها من تسامح مع المعتقدات الأخرى المختلفة معها، والمخالفة لها . بل إنَّ السيكلوجية الفلسفية الدينية البراغماتية التي جاء بها جيمس يمكن النظر إليها على أنَّها تبرير، وتدعيم، وتعميق لمقولة Thomas Jefferson "توماس جيفرسون" (1743-1826)* الخالدة التي معناها أنه إذا كان جاري يؤمن بإله أو عشرين إله، فإنَّ ذلك أمر لا يعنيني، فجيفرسون يبحث الدين من الدولة، ويقيم حائطاً بينهما، وهذا ما جعله يصبر بأنَّه "لادخل لعقائدن الدينية في حقوقنا المدنية"².

تحتوي الفلسفة السيكلوجية لوليام جيمس العديد من المبادئ التي وردت في أول دستور أمريكي أو تلك التي دونها "Puritanism" كقواعد، وقانون لحياتهم الجديدة في الأرض الجديدة، ولعل أبرز هاته المبادئ "الحرص على وجوب النشاط العملي، والإعلاء من قيمة ذات الفرد"³.

إعلان الاستقلال "Declaration of Independence" الأمريكي أشار إلى أنه لامراء في أنَّ البشر لهم حقوق طبيعية، وبأنَّ قيم العدل بينهم لا يعلى عليها، وبأنَّ قيمة الحياة، والحرية، والعمل، وتنوع العقائد لا تقبل المناقشة أو المساومة، وبأنَّ الحكومات وجدت من أجل ضمان وحماية هذا. أي أنَّ الهدف في إعلان الاستقلال الأمريكي من وجود الدولة أو الاتحاد الكونفدرالي . هدف براغماتي، وإننا لم نجد فلسفة جيمس تحيد عن هذا تماماً، بمعنى أنَّ براغماتية جيمس . هي التاريخ، والوعي، والثقافة الأمريكية مصاغَةً ومعبراً عنها في قالب فلسفي دون لبس، ولازيادة ولا نقصان، فكما أنَّ أجداده المهاجرين عندما وطعت أقدامهم العالم الجديد كان همهم وشغلهم الشاغل هو المستقبل لا الماضي، ودون أنَّ يلقوا بالألأ لتاريخ أو جنسية أو عقيدة أو لون من كان معهم من المستوطنين، فإنَّ جيمس انتج وابدع براغماتية فلسفية أساسه المستقبل دون أنَّ يعبأ أو يكلف نفسه عناء البحث في الماهيات أو الأصول والجذور، لأنَّ ما يهيمه هو العمل النافع، والنظر إلى المستقبل بأمل، فحال فلسفته إذن هي حال وواقع أجداده، فما براغماتيته إلى صورة فلسفية رسمت ذلك

¹ -AlisterMcgrath: Christian Theology: An Introduction , Black well publishing , UK , Third edition , 2003 , P 63.

* توماس جيفرسون: ينحدر من جذور انجليزية. ثالث رئيس للولايات المتحدة الأمريكية (1801-1809)، وهو مخترع، وفيلسوف متميز في الفلسفة السياسية، وأهم إسهاماته في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية نقشت على قبره تخليداً لدوره التاريخي، وقد كتب على قبر توماس جيفرسونما يلي: (مؤلف إعلان الاستقلال الأمريكي، وتشريع فرجينيا من أجل الحرية الدينية، وأب جامعة فرجينيا).

² - كريستوفر هيتشنز: توماس جيفرسون وإعلان استقلال أمريكا، ترجمة، رشا سعد زكي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص 46.

³ -John Gehlman and Browman Mary River: Adventure in American Literature , Harcourt and World Edition , New York , 1952. P 444.

التاريخ، والوعي المشترك لذلك الوعاء المختلط "Melting Pot" في هيئة فكر أو منهج للتفكير، فالعلم في البدء كان كله أمريكا على حد توصيف جون لوك.

كما أنّ وصول و.م.أ. إلى بناء مجتمع صناعي رأسمالي اقتضى بدوره بناء فلسفة لا تسبح في بحر التجريد بل تعكس لحظتها، وتكون بمثابة حس مشترك، لهذا نجد بيرس يصرح قائلاً: "التفكير في وقتنا الحالي ذو الطابع العملي الواقعي. لا يقتضى السكون ولا يتطلب الظلام. اللذين كان يتأسس عليهما في ما مضى، لأنّ وجوده أصبح متصلاً بتجارب المعامل التي تقام في عز النهار"¹، ولا شك أنّ هذا يعزى إلى المد الصناعي والتكنولوجي الجارف والذي بفضلها، أضحت الولايات المتحدة مهد البراغماتية أشبه بترسانة بشرية هائلة " فالجميع يمارس نشاط التفكير، والكل يشتغل في الآن ذاته، فلا قطيعة بين الفكر، والعمل. فالعالم يفكر ويشتغل على تطور نظرياته . فيسارع إلى مخبره أو معمله ويختبر ويجرب الفرضيات التي تكهن بها، والعامل يقف أمام الآلة ولا يتردد في إضافة بعض التحسينات انطلاقاً من تجاربه وخبراته السابقة والطويلة بالعمل"². بهذا المعنى تتجلى البراغماتية فعلاً كثافة لشعب و.م.أ، وكسلوك يومي له.

قارئ المتن البراغماتي لا يغيب عن ذهنه ذلك المد والجزر الذي أقامه الفلاسفة البراغماتيون مع ثقافتهم الأمريكية الراهنة، فهناك لحظة سالبة وموجبة في نفس الوقت، فمن جهة يدعمون بعض النواحي المحددة لهذه الثقافة، وثانياً تقوم البراغماتية بنقد جوانب معينة أخرى منها، وهذا يصدق على جميع البراغماتيين المؤسسين، فجون ديوي، وبيرس، وجيمس ينتقدون المجتمع، والسياسة الأمريكية في العديد من جوانبها رغم الروح الديمقراطية الأمريكي المتأصل فيهم، فرغم إعجابهم بالمثال الأمريكي، ورغم فردانية جيمس التي تتغذى منها فلسفته في العديد من جزئيتها، فإنّه كان يؤمن بالاختلاف ما جعله يرفض المد الشمولي الأمريكي. فالمد البراغماتي كفكر، وثقافة يمكن أنّ يرد ويعزى إلى السياقات التاريخية التي تولد عنها نشوء و.م.أ" فالظروف التاريخية التي تضافرت على تشكيل هذا المجتمع لم تترك مجالاً للفرد أنّ يعتمد على حسبه ونسبه* في تحديد وضعه الاجتماعي بل كان أساس هذا الوضع نشاط الفرد ذاته بطريقة أدت إلى تداخل النشاط العملي بالنشاط العقلي بصورة فريدة متنوعها"³.

¹--Charles hartshorne and paul Weiss: (eds) "pragmatism and pragmaticism. vol/collected papers of c/s/peirce/Cambridge: Harvard university press 1934 P 280

²-Charles hartshorne and paul weiss: (eds) "pragmatism.op.cit.P280.

* الحسب والنسب: الحرب الأهلية الأمريكية التي دارت راحها بين الشمال والجنوب، وانتهت بتغلب الشمال كان لها دور في تراجع سلطة وسطوة التقاليد في النفوس، فقد بينت بجلاء عجز وفتور العقلية التقليدية، وجعلت من فكرة الحسب والنسب تركة لا تقدم ولا تأخر.

³- محمود الأغا: المنهج البراغماتي: أصوله ومحتواه، مرجع سابق، ص 67.

البراغماتية تعبر عن الروح الأمريكية، كما أنّ المثالية عنوان على الروح الألمانية، لذا لا نختلف مع راسل حينما يعتقد أنّ البراغماتية تعبر عن المناخ، والكيان التاريخي، والاجتماعي الأمريكي. لكن هذا لا يعن أنّها فلسفة لا مصادر، ولا روافد وافدة لها، فهناك مصادر يونانية، وفرنسية، وألمانية وإنجليزية، وعلمية لها، فالبراغماتية معبرة عن الثقافة الأمريكية، ومستمدة منها، ويمكن القول، بأنّها ثقافة ذهنية متجذرة وراسخة في المواطن المنحرف في تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية، ولسنا نختلف مع فؤاد الأهواني عندما أشار إلّا أنّه يمكن أنّ نعتبر كل الأمريكيين براغماتيين.

لاريب أنّ المساحة الجغرافية الشاسعة للولايات المتحدة الأمريكية والأجناس المختلفة القاطنة بها، والثورة العلمية، والصناعية، وانتشار المصانع، والتكنولوجيا، فضلاً عن نظام الحكم الفيدرالي، فلكل مدينة حاكمها قوانينها الخاصة، والحال نفسه ينطبق على البلديات، فنظام الحكم السياسي الأمريكي لا مركزي نسبياً، وهذا ترتب عنه فوارق واختلافات إقليمية، وثقافية بين المدن والسكان، فنمط أسلوب العيش والحياة مختلف، فهناك (الزراعي، والصناعي والتجاري)، والمدينة الأمريكية" تمتاز بالتعقد والثراء، مما لا تستطيع معه تجربة أي شخص أنّ تستوعب إلّا قدرًا ضئيلاً من التعقد والثراء مثلما يحدث في كل مدينة صناعية"¹.

الثورة الأمريكية التي القت بثقلها على حياة الناس، وأفكار وتوجهات المفكرين من انعكاساتها أنّها خلقت جو فكري، وثقافي، وسياسي جديد ترتب عنه نظريات جديدة للحرية، والفردية، والديمقراطية، وللحياة السياسية بشكل عام، فهذه الثورة وما ترتب عنها من إعلان الاستقلال "Act of independence"، وإعلان الدستور الأمريكي شكلت المنهل والمنبع الرئيس الذي اغترف منه الفلاسفة البراغماتيين، كما كانت الثورات الفكرية الداخلية التي انبجست بعد الثورة الأم مصدر إلهام، واعجاب، واعتزاز من لدن فلاسفة لبراغماتية، ونقصد بالثورة الفكرية الداخلية ثورة إميرسون "Emerson"، وهنري تورو "Thoreau" على الكانطية، والديكارتية، والهيكلية. أي ثورتهم على المثالية.

هذه العوامل الداخلية أدت الى ظهور فكر عملي، وفلسفة نفعية. عرفت بالبراغماتية ارتبطت ارتباط

وثيق العرى بالثقافة، والبيئة، والمجتمع الأمريكي، لذا لا غرو أنّ يذهب فيلسوف بحجم Bertrand Russell "راسل" (1872-1970) إلى الإقرار بأنّها وليدة البيئة الأمريكية، ومنسجمة مع العصر الصناعي وانعكاساته بل ونجد جورج سانتيانا "Georg Santayana" يجعل منها مزاجاً أمريكياً، ويقر أنّ الفلاسفة البراغماتيين قد عبروا بعمق، وأصالة نادرة قل نظيرها عن روح وتطلعات، وإرادة المواطن الأمريكي في الحرية، والرفاه، والاشتغال بالجانب المادي، ويتجسد هذا في وصفه لجون ديوي "ما من إنسان غير جون ديوي

¹ - محمد مهراڤ:مدخل إلى دراسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 80.

يستطيع أن يمثل تمثيلاً صادقاً عقلية السواد الأعظم من المواطنين الأمريكيين المغامرين المعرفين بالحماس وحدة المزاج¹. إلا أن كل هذا لا يمنعنا من القول، بأنها فلسفة أمريكية. لكن ليست أمريكية خالصة، وبشكل لا تشوبه أي شائبة، فهي -، وإن كانت علامة مسجلة بسمها ومعبرة عن روحها. فإنها أيضاً، متشابهة، ومتقاطعة مع أفكار وفلسفات من خارج أمريكا.

الرؤية الاقتصادية، والسياسية، والبناء الديمقراطي للولايات المتحدة الأمريكية نتاج للذرائعية، فيمكن عدّ البراغماتية بمثابة الخلفية الفلسفية، والقاعدة النظرية للسياسة الأمريكية الداخلية، والخارجية، والتداول السلمي على السلطة. هو من مستلزمات ومقتضيات البراغماتية، فمادامت لا توجد حقيقة مطلقة، ولا يوجد شيء يملك قيمة في ذاته، فإنه لا معنى لأن يمنح الحكم لشخص واحد انطلاقاً من تفسير مثالي أو غيبي أو لاهوتي، فالبراغماتية قضت على ذلك عندما انكرت الماهيات والجواهر الثابتة سواءً في الإنسان أو الطبيعة، وإذا كان انتخاب الحقائق يخضع لأثرها العملي، فهذا ينسحب على الشخص الذي ينتخب لا لذاته بل لما يمكن أن يحققه من آثارم محمودة العواقب على الناس، والمجتمع، فنحن براغماتياً ننظر للفكرة من خلال وظيفتها وأدائها، وهذا ما هي عليه نظرة الأمريكيين، لمن يحكمهم، وهذا أساس في بنائهم السياسي الديمقراطي، وعملية الانتخاب الديمقراطي لديهم تعكس الروح التطورية في البراغماتية، فإذا كانت الحقائق يتم انتخابها من منطلق ومنطلق أتمّ الأصلاح، لأتمّ الأنبج، ولو بشكل نسبي، فكذلك الانتخاب البشري اجتماعي ديمقراطي ينتصر فيه من يظن فيه أنه الأصلاح، والأقوى، والأقدر. أي الأكثر نفعية، فالبراغماتية تختزل البعد السياسي الليبرالي، لأنها أسست للفردية، والتعددية، وتتضمن البعد الاقتصادي الرأسمالي القائم على الحرية، والملكية الاقتصادية، والربح، لأنها هي أيضاً تنطلق من سيكولوجية الإنسان ودوافعه الغريزية، التي تقوده نحو النافع المفيد، لهذا وصفناها سابقاً، بأنها فلسفة الفلسفة الأمريكية.

البراغماتية ديمقراطية، والديمقراطية الأمريكية براغماتية، فلطالما وصف جيمس البراغماتية بأنها الفلسفة الأكثر ديمقراطية، وإذا كانت العلاقة بين الذات والموضوع من الناحية الذرائعية المعرفية تتحدد باللمس، فكذلك تنظر الديمقراطية للعلاقة بين الذات "أمريكا" والموضوع "باقي العالم" إنطلاقاً من المحسوس النافع، ودون مقدمات أو سرديات كبرى، لهذا لا يوجد أصدقاء دائمون أو أعداء دائمون فقط هناك مصالح دائمة. هذا هو شعار الديمقراطية الأمريكية كسياسة خارجية، وهنا ندرك إدراكاً جلياً، بأن السياسة الأمريكية هي " الترجمة السلوكية الحقيقية لمنطلقات التفكير البراغماتي"².

¹ - جورج سانتيانا: مولد الفكر، ترجمة: مجموعة من الأساتذة الجامعيين، دار الأفق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، ص 114.

² - عبد القادر محمد فهمي: الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية، مرجع سابق، ص 63.

الحرب أو الإمبريالية التوسعية الهمجية الاستعمارية الأمريكية من بين التصرفات التي ينبذها ويدينها وليام جيمس، فقيام ال(و.م.أ) بالحروب، ونهب الثروات، وخلق أزمات اقتتال في خارج أمريكا، وبشكل خاص في مناطق العالم الثالث بداعي نهب الفوائد المادية الضيقة، لا يمت للبراغماتية كفلسفة بأي صلة. إنما يمثل الاستخدام السيء للبراغماتية أو المبالغة في استخدامها، لأنّ البراغماتية ليست فلسفة لأخلاقية، فجيمس أتى براغماتية إنسانية تسعى لتقديم مكافئ أخلاقي للحرب وتوسعي لخلق التعاون بين الأفراد، لتحسين العالم بدلاً من التصارع فيه، وإتينا نجد براغماتية جيمس خير من وطن للنزعة الفردية، وأكد أنّ الحقائق لا تتناقض بقدر ما يمكنها أنّ تتعاون وتتعايش رغم ما بينها من بون، ليأتي جون ديوى، ويجعل من عملية البناء والإصلاح، والتطور الاجتماعي بوتقة تظم كل الفرديات وتنصهر فيها جميع الطاقات في سبيل الرقى والتطور، فالرؤية الفلسفية البيرسية، والجيمسية، والديوية. قد تحققت في الدولة الكونفدرالية " و.م.أ "، والتي تعني الفردية "الحكم الذاتي" وتعني الإقارب التعددية والتنوع، وهذا هو لب وصلب براغماتية جيمس. كما تعني التعاون رغم الاختلاف في سبيل النهوض الاجتماعي، والثقافي، وهذا هو الأساس المتين لأداتية ديوي الاجتماعية، والسياسية، كما تعني التعاون، وبناء مجتمع علمي، وهذه روح براغماتية بيرس، لهذا نعتبر البراغماتية تعبير صادق عن ثقافة و.م.أ، وبأنّها تمثل الروح الديمقراطي لأمريكا دون أنّ يعني هذا إنغلاقها، لأنّ الفلاسفة البراغماتيين كانوا منفتحين على بعضهم، وعلى غيرهم.

ثانياً: المقاربة السيكو براغماتية للفلسفة

1- وليام جيمس عالم النفس الفيلسوف

1-1: جيمس وثالوث(العلم الطبيعي، علم النفس، والفلسفة)

هو فيلسوف أمريكي ذا أصول إيرلندية، من مواليد مدينة نيويورك، وتحديدًا في أستور هاوس التابعة لمنطقة نيو إنجلاند*. إذ شاءت الأقدار والصدف أنّ يولد في 26 جانفي 1842م. وليام جيمس ابن السيدة ماري روبرتسون والش، وابن السيد هنري جيمس الكبير (1811-1882م)، ابن وليام جيمس الكبير**، هذا الجد الذي ترك ثروة طائلة قُدرت حسب المراجع التاريخية الفلسفية بثلاثة ملايين دولار من تجارة العقارات، وقد نال هنري الكبير حظه ونصيبه منها. مما جعله في منأى عن البحث عن عمل من أجل ضمان الخبز، مما أهله لأن يقدم لأبنائه تربية وتعليم نوعيان.

* نيو إنجلاند: تشمل جملة من الولايات الواقعة شرق الولايات المتحدة الأمريكية، وتظم ماساشوستس، ورودايلاوند، وكونتكت، يفتخر سكانها بما لكونها المنطة التي نزل فيها أول المهاجرين الإنجليز إلى أمريكا، فسكونها يعتقدون بأنهم أكثر السكان أصالة وعراقة، ينظر: برتراند راسل: حكمة الغرب، مرجع، سابق ج2، ص 243.

** وليام جيمس الكبير(جد جيمس من الأب): من الذين هاجروا من إيرلندا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهو يدين بمذهب كالفن. سافر للولايات المتحدة الأمريكية في العام 1798، وأصبح ثرياً بفضل استثمار أمواله في أرض القنال.

تلمس هنري الكبير إمارات وعلامات الذكاء والعبقرية في ابنه الأكبر وليام جيمس، فوفر له كل الإمكانيات التي تؤهله للنجاح هو أو أخوته الذين من بينهم أخته أليس جيمس، وأخيه الأصغر هنري جيمس الذي بلغ هو أيضاً أعلى مراتب الشهرة والنجاح في عالم الأدب، وقد كان والد جيمس على اطلاع كبير بالأدب، وربما هذا ما يفسر ميل، ونبوغ، ونجاح أخ وليام جيمس، هنري جيمس "Henry James" (1843-1916م)* في عالم الرواية، فجيمس ينحدر من أسرة ديمقراطية، مثقفة، متدينة تقبل الحوار، ولا تقف ضد حرية الاعتقاد الديني، وقد صرفت هذه العائلة جزء كبيراً من مالها، ووقتها، وحياتها للقراءة، والكتابة، والسياحة والأسفار، الأمر الذي جعل وليام جيمس يتعرف على لغات عديدة ويتمكن منها، إذ كان متمكن من اللغة الألمانية، وهو لم يتجاوز سن الثامنة عشر، واستطاع اتقان الفرنسية، واللاتينية إلى جانب لغته الإنجليزية، وهو ذات الأمر الذي ينطبق على أخيه هنري جيمس الصغير، وعبر مسار حياته، زار وليام جيمس عديد المدن سائحاً أو دارساً وباحثاً، أو محاضراً، أو معالجاً لبعض أمراضه من بينها باريس، لندن، برلين، جنيف، البرازيل، وبعض مدن دولة بولونيا.

أدرك جيمس بفضل نباهته وذكاءه الحاد صعوبة أن يجد لنفسه وظيفة في الخارج، نظراً لانعدام علاقات والده مع من يمكنهم توظيفه لأنّ والد جيمس لم يعمل في الخارج مع الناس أو عند الناس بحكم أنّ ما ورثه من ثروة والده كان يكفيهِ ويزيد. إذ كان ينال "عشرة آلاف دولار شهرياً"¹، فجيمس تفتن لوجود شرح وهوة بين ما يجري من أحداث في الواقع، وفي الخارج، وبين حياة والده وأسرته التي كانت منغلقة ومنطوية على نفسها، ومكتفية بذاتها، فوالده كان يقوم بأعماله من داخل بيته، ويمضي أغلب وقته فيه، والإحساس بهذا البون بين واقعه الخاص، وبين ما يدور في الخارج من بين الأسباب التي عجلت بإصابة وليام جيمس بأمراض، وصدمات نفسية لازمته حتى وفاته، والحق أنّ حياة الترحال والأسفار بقدر ما كانت نافعة ومفيدة لجيمس بحيث سمحت له بإقامات صداقات مع الكثير من الفنانين، والأدباء والفلاسفة، والتعرف على ثقافات متنوعة، واكتساب لغات مختلفة، مما جذر لتوغل فكرة الإيمان بالكثرة والتعدد لديه. فجيمس كان إنسان عطوف وودود محب لتكوين الصداقات، وإقامة مراسلات مع الآخرين، ومدافع عن حياة التعاون والتبادل بين الناس. لكن هذا الترحال المستمر كان له جانب سلبي، بحيث جعلت حياة الترحال من المنحى الدراسي والتعليمي لوليام

* هنري جيمس: الأخ الأصغر لوليام جيمس، ويعتبر من أعلام القصة الحديثة في الأدب العالمي بوجه عام، ومن أبرز مؤلفاته نذكر: رواية رودريك هدسون (1876م)، ديزي ميلر (1879م)، صورة سيدة (1881م)، ومن القصص التي تركها نذكر: ما عرفته تيري (1897م)، ودورة البرغي (1898)، الينبوع المقدس (1901م)، وقد كان لجيمس أربعة أشقاء من بينهم أخته أليس جيمس التي برعت في كتابة اليوميات أما أشقاءه الآخرون فلم يكن لهم منزلة في الفكر والأدب والثقافة كما كان الأمر مع جيمس، وأليس، وهنري، وقد شارك أخويه الصغرى غارث ويلكسون، وروبرتسون في الحرب الأهلية. أما وليام جيمس فلم يشارك فيها وتم أعفاه بسبب كثرة أمراضه

1 - Myers Gerald. William James. His Life and Thought. Ney haven and London. 1986. P 16 .

جيمس مضطرب ومتململ، وهذا ما تسبب في حدوث انقطاعات متكررة في مزاولته لتعلمه في فترات مختلفة، مما خلق توتر ذهني، ونوع من القلق والخوف لديه اتجاه مستقبله ومصيره.

حالة المرض في حياة جيمس فاقه حالة الصحة، وهذا الوضع والاعتلال الجسدي، والنفسي قاده فعلياً لتفكير في الانتحار لعدة مرات، وهذا ما يفهم من قوله "إنّ الإنسان لا يعتبر كاملاً من الناحية النفسية إلا إذا وقف على حافة الهاوية"¹، فالخوف من أنّ يكون هذا العالم عالم آلي، وحتمي لا حرية ولا إرادة فيه، وإضطراب مساره الدراسي، وضعف جسده وإصابته بحساسية العيون، والجذري، ومرض الظهر، وحتى "مرض العمه الموسيقي"^{*}، والمعدة، فكلها دوافع قادته للتفكير في الإنتحار بشكل جدي.

تأثير الوالد على فكر جيمس كان عميقاً، وأكثر من تأثير الوالدة، لأنّ والده هنري جيمس الكبير كان رجل صوفي، وقسيساً، وهذا ما سيكون له صدى عميق مرجعي في فلسفة وليام جيمس الدينية، ويبدو أنّ تعرض والده لحادث حريق ترتب عنه بتر أحد ساقيه. قد ترك في نفسه جرحاً عميقاً². لذا يربط الكثيرين بين بتر هنري الكبير لأحد ساقيه بسبب الحريق، وبين ميولاته الفلسفية، ونزوعه نحو النزعة الدينية الفردية الإشرافية، والتي تركت أثرها في نفس ابنه وليام جيمس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

نظرة هنري الكبير للدين نظرة منفتحة، بحيث أنّه لا يحصر الدين في طقوسه وعبادته الظاهرة بل يعتبر الدين "حياً أصيلاً وكشفياً شخصياً... وهو أيضاً مسألة خبرة وبصيرة، لا عقيدة تعسفية أو حياً تاريخياً... كما كان نافراً بالسليقة والمزاج والثقافة من الآراء الكهنوتية ومن الطقوس والشعائر الرسمية التي يفرضها الدين"³، وترجع الرؤية الفردية للدين عند هنري جيمس الكبير إلى تأثره بلاهوتي روبرت ساندمان (1718-1771م) Robert Sandeman ذو الأصول الاسكتلندية، والصوفي السويدي الكبير إيمانويل سويندينبورغ (1688-1772)^{**}، فالاعتقاد الديني الذي أقبل عليه هنري الكبير كان من خلقه هو، فهو رغم أنّه كان على العقيدة الكالفينية فإننا نلتهمس الروح الذاتية في رؤيته للدين من، فالبرغم من اعتباره للكالفينية بمثابة الحق المقدس الذي لا يعلو عليه أي حق، فإنّه خالفها في واحدة من أركانها ألا وهي أنّ الذنب والمعصية جماعية، والخلاص فردي، والطبيعة الإنسانية في ذاتها فطرت على الخطيئة، بينما الأصوب والأصح

¹ - نقلاً عن: هنري نومس: أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ترجمة: ميترى أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1946، ص371.
* العمه الموسيقي: مرض يفقد فيه صاحبه القدرة والاستطاعة على التميز بين النغمات الموسيقية، فمن يصاب بمثل هذا الإضطراب يسمع النغم الموسيقي على انه فوضي، وبهذا لا يستطيع التفرقة بين النغمات، ولا يقدر على الغناء، أو العزف.
² - محمد فتحي الشنيطي: وليام جيمس، مكتبة القاهرة الجديدة، مصر، ط1، 1957، ص9.
³ - وليام جيمس: تنويعات التجربة الدينية: ترجمة: إسلام سعد، وعلي رضا، مركز نحوض للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2020، ص18.
** إيمانويل سويندينبورغ: تأثر هنري جيمس الكبير بمواعظه وحكمه وتعاليمه، وهذا يرجع لتوفير أحد أصحابه له مجموعة مؤلفات هذا الصوفي السويدي، ينظر: محمد فتحي الشنيطي: وليام جيمس، مرجع سابق، بتصرف، ص10.

عند هنري جيمس الكبير أنّ الخطأ والمعصية ذاتية فردية، والعلاج والخلاص جماعي يتم بالتضامن بين الأفراد، والأعمال التعاونية المشتركة.

هذه الرؤية الفردية الحميمة للدين توطنت وتعضدت في نفس هنري الكبير بفضل صداقته مع رالف والدو إيمرسون (1803-1882م) Ralph Waldo Emerson والذي كان هنري الكبير يجب أنّ يحاكيه، ويصح له بما يعتمل ويجيش في نفسه من مشاعر، ويرى فيه ملجأً لتفسير ما استعصى عليه، وفي هذا يقول هنري الكبير عن إيمرسون "يفسر لي بعض الألغاز التي تعترض طريقي هنا وهناك، والتي تبدو كاللغة المهيروغلفية، والتي أشعر بعجزتي وقصوري عن فهمها"¹، وقد اعتبر إيمرسون فرد من الأسرة، وتم إطلاق اسم إيمرسون على غرفة الضيوف في منزل هنري الكبير، وإيمرسون هو عراب وليام جيمس، فهنري الكبير لُقّن لجيمس تعاليم إيمرسون لجيمس في شبابه، ووليام جيمس بدوره لم يكتفي بمعرفة فلسفة إيمرسون من خلال والده، لكنه درس فكر إيمرسون دراسة خاصة ومتميزة في كتابه صنوف الخبرة الدينية.

بداية وليام جيمس مع العلوم والمعارف لم تكن مغايرة كثيراً لبدايات أقرانه من الفلاسفة البراغماتيين. إذا كانت بدايته مع العلوم التي تعتمد على الحس، فكانت بدايته مع فن الرسم* الذي درسه لمدة سنة وتركه لإيمانه بأنّه لن يكون رساماً ناجحاً، ولا اعتبارات أخرى إذ كتب إلى والده في العام (1860 م) رسالة من بين ما جاء فيها "لم يراودني الشعور بالنقص أو الذل بفعل ارتباطي بالفن، فإنّي استلهم منه القوة الروحية... وحتى في حالة موافقتك على ممارستي للفن، فإنّه هناك دواعي كثيرة قد تسوقني للتردد والإقلاع عنه، ومن بينها الأسباب المتصلة بالنفع والفائدة، وأسباب تتعلق بواجبي اتجاه أفراد مجتمعي"². لكن وليام جيمس، وإنّ انصرف عن دراسة الفن، فإنّ روح الفن وحس الأديب وشاعريته لم يغادره أبداً.

فن رسم إذن هو الشغف الأول لوليام جيمس إذ درس فن الرسم رفقة أخيه هنري جيمس عام (1860م)، وعمره لم يتجاوز ثمانية عشر سنة على يد "وليام موريس"^{**}.

1- نقلاً عن رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، بتصرف، ص 34، 33.

* فن الرسم: كان جيمس شغوفاً بتأمل اللوحات الفنية والمناظر الطبيعية، ويحرص على حضور المعارض الفنية في المدن الأوربية التي كان يزورها. لكن يبدو أن موقف والده من فن الرسم، والذي كان يرى فيه فن لا يرقى إلى مستوى العلوم الدينية أو دقة علوم الطبيعة. من الأسباب التي ساهمت بالتعجل في إقلاع وعزوف وليام جيمس عن هذا الضرب من المعارف، كما أن أستاذه وليام موريس نصحه بأن فن التصوير الزيتي الذي كان جيمس مولعاً به، لا يناسبه قاد جيمس لتركه والتوجه صوب العلوم الطبيعية.

2- رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، بتصرف، ص 113.

** وليام موريس هنت: رسام إنجليزي كانت له زيارات لسوريا، وفلسطين، في سنة 1854 لتطلع عن كتب عن المواقع والأثار التاريخية التي أشار إليها الكتاب المقدس، وهو صاحب لوحة نور العالم في جامعة أكسفورد، وقد صور هنت في هذه اللوحة الرب يسوع بمسك بمصباح في وسط الظلام، ويقع على الباب، ينظر: الموسوعة العربية الميسرة: مجموعة من العلماء والباحثين، ج3، مرجع سابق، ص 3547.

في مضمار المعارف الإستقرائية كان لجيمس حظ ونصيب في البداية في نيل جرعة من التعليم في بعض معاهد فرنسا الخاصة في العاصمة باريس، ودخل لدراسة في الكلية في جنيف بسويسرا، وفي العام 1861 رجع إلى مسقط رأسه بالولايات المتحدة الأمريكية "نيويورك"، وهنا بدأت رحلته العلمية إذ في هذا التاريخ "ولج مدرسة لورانس العلمية بجامعة هارفارد دارساً لبرامج علم التشريح، والكيمياء، وفي سنة 1864 شرع في دراسة الطب بكلية هارفارد الطبية، ليتحصل على شهادة الدكتوراه في الطب* بحلول سنة (1869م) من جامعة هارفارد، وبات مدرساً لعلم الفيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء)، وأستاذاً لتشريح وللتاريخ الطبيعي بحلول عام (1872م)¹، وبالنسبة للكيمياء فلم يتابع فيها جيمس الدراسة بصورة منتظمة، وإنقطاع عنها بصورة نهائية في حدود (1863م). وكانت أول المحاضرات التي قدمها تدور حول علاقة الفيزيولوجيا بعلم النفس.

إهتم جيمس بدراسة التاريخ الطبيعي على يد جان لويس رودلف أجاسيز "Jean Louis Rodolphe Agassiz" (1807-1873م)**، وكان عالماً في مجال علم التشريح المقارن، اصطحبه معه في رحلة علمية*** إلى الأمازون "البرازيل"، وتعلم منه أهمية الملاحظة عن كذب للحقائق، والدقة الكاملة في مجال البحث العلمي، ولازمته هذه التعاليم حتى نهاية حياته². ربما هذا ما جعل جيمس يعترف ويعلن عن قيمة لويس أجاسيز رغم إخباره في رسائله لوالده أنه كره الرحلة، وبأنه لا يحب الجمع المطول بين الأجزاء، وأهم ماتعلمه من أجاسيز أن العالم هو المحسوس، وأن التأملات النظرية تجريدات فارغة لا طائل منها، ويبدو أن إقباله على دراسة المواد العلمية كامن في سعيه لإرضاء رغبات والده، واجتناب التناحر معه، والابتعاد عن الرؤية الدينية المثالية التي اتسم بها فكر والده.

* الدكتوراه في الطب: تم تعيين جيمس كطبيب بإحدى المستشفيات. لكنه لم يُقبل على هذا العمل، ولم يمارس الطب في عيادة خاصة، لأن حالته الصحية لم تكن لتسغفه في أداء هذه المهنة النبيلة، ولأن رغباته وميولاته الشخصية لم تكن ميالة لممارسة هذا العمل، فقد كانت له ميولات أخرى.

¹-William Benton:Encyclopedia Britanica.Vol.12.by a society of Gentlemen in Scotland.Inc.U.S.A.1973.P864.

** جان لويس رودلف أجاسيز: عالم أحياء أمريكي ذا أصول سويسرية، مختص في دراسة الأحياء القديمة. درس الأحافير، والأنهار الجليدية، والأسماك، وهو من أهم الذين أسسوا لدراسة التاريخ الطبيعي للأرض، ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من العلماء والباحثين، مرجع سابق، ص 103.

*** رحلة جيمس العلمية مع أجاسيز: كانت رحلت جيمس مع أجاسيز في المدة الممتدة بين 1865-1866م، وشغل فيها جيمس دور المساعد الأول لأجاسيز. لكن جيمس توقف عن أداء هذا الدور، وعن هذه الرحلة بسبب متاعبه الصحة. إذ إنتقلت له عدوى الجدري، وعانى من مرض حساسية العيون.

²- إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب الفلسفية المعاصرة، مرجع سابق، ص 99.

إنّ مغادرة جيمس للأراضي الأمريكية، وتوجهه نحو ألمانيا للعلاج، وبهدف استكمال دراسته الطبية كان بداية الانتقال لعلم النفس، والفلسفة معاً، وفي آن واحد في تقديرنا، فالفترة التي قضاها في القراءة والتأمل والعلاج. هي المدخل الرئيسي لإنتقاله لعلم النفس، والفلسفة، فلا شك أنّ هذا التحصيل سيكون له دور في توجيه أبحاث جيمس في علم النفس، فقد قضى وليام جيمس حوالي ثمانية عشر شهراً في درسدن وبرلين. هذا التزامن في التعاطي مع قضايا الفلسفة، ومسائل علم النفس التجريبي الفيزيولوجي، هو الذي ترتب عنه روح فلسفية في علم النفس الجيمسي، ونزوع سيكولوجي في فلسفته الفوائدية التي كان السبب الأول في شهرتها، وإسماع صوتها في أمريكا، وبلوغ صداها إلى قلب الفلسفة الأوربية القارية.

إهتم جيمس بعلم النفس كغيره من الفلاسفة أمثال هيوم، برغسون، هوسرل، وميرلوبونتي وفلاسفة آخرون، لكن اهتمامه كان اهتمام التجريبي، وعالم النفس، وليس إهتمام الفيلسوف، كما كان الحال مع ما عداه من الفلاسفة. إذ أراد تطوير الدراسات السيكلوجية، وخلق نوع من الثقة والضبط عليها، وهذا يعزى لفترة علاجه في ألمانيا، إذ أنه لا شك شاهد الأبحاث الجارية في ألمانيا. لا سيما تلك الجارية في علم النفس إذ كانت الإنطلاقة الفعلية نحو الروح الموضوعية والتجريبية مع ووندت، الذي أنشأ أول مخبر تجريبي لعلم النفس في ألمانيا، مؤكداً من خلاله إمكانية مقارنة الظاهرة السيكلوجية تجريبياً وموضوعياً، وتأثر، واطلاع جيمس على هذا يتجلى في قوله: "أنا مستمر في دراسة ماسبقت معرفته ولعلي أستطيع أن أفعل شيئاً منها إن هيلموهوتر، ووندت في هيدبرغ يجربان التجارب في هذا الميدان"¹، يتضح أنّ الروح التجريبية التي إنطبع في نفس جيمس بحكم دراسته السابقة هي التي تقف وراء هذه الرغبة ووراء إصراره على أنّ الوقت حان ليكون علم النفس علماً.

ترك جيمس مؤلفات في علم النفس أهمها مبادي علم النفس الذي استغرق فيه ما يقارب 12 سنة، بالإضافة إلى موجز مختصر في علم النفس، وأحاديث سيكلوجية للمعلمين والمتعلمين، وإليه يعود الفضل في "إقامة أول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1876 حيث كان يدرس فيه علم النفس الفسيولوجي"²، هذا، وكان جيمس في بداياته متأثراً بالنظرية الآلية ثم عدل عنها إلى النظرية التفاعلية، فهو ينكر على مذاهب الترابط أو التداعي تأليف الوجدان من ظواهر منفصلة، وأوضح أنّ الظواهر الوجدانية تجري في تيار متصل وأنّ الوجدان شيء يمتنع رده إلى الظواهر الفيزيقية أو الفيزيولوجية وأنّ حالاته نوعان،

¹ - رالف بارتون بير: أفكار وشخصية وليام جيمس، ص 250.

² - كامل محمد محمد عويضة: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 8.

حالات ندل عليها بأسماء كقولنا تعقل وتخيل وإحساس وإرادة، وحالات متعددة كالعطف والاستدراك تؤلف التيار الوجداني نفسه"¹.

توجهه لعلم النفس لم يكن إيداناً بنكرانه، وهجرانه التام للعلم الطبيعي والفيزيولوجي، باعتبار علم النفس الذي شدّ، واسترعى انتباهه وإهتمامه، هو علم النفس الفيزيولوجي، وبذلك سعى جيمس للوصل بين الفيزيولوجيا والسيكولوجيا، ومن جهة أخرى عندما انتقل للفلسفة أراد المزج بين الفلسفة، والسيكولوجيا، بما يؤشر لتداخل الفيزيولوجي، والنفسي، والفلسفي، في مسار جيمس، وبصورة لا تقبل التقطع، وهذا الذوبان والإنصهار لهذه المفاهيم الثلاثة يظهر بشكل بارز، لاسيما في فلسفته الدينية السيكولوجية، وفي مساره الفكري، والمهني. إذ شغل جيمس في جامعة هارفارد منصب أستاذ للفيزيولوجيا والتشريح، والتاريخ الطبيعي في العام 1872، كما شغل منصب أستاذ لعلم النفس بذات الجامعة في العام 1876، ثم أستاذاً للفلسفة في الجامعة نفسها 1881، وشغل كرسي علم النفس عام (1889م).

جامعة هارفارد إذن هي الانتماء العلمي الفعلي والحقيقي وليام جيمس إذ قضى حياته العلمية والفلسفية فيها، فقد درس بها الفلسفة وعلم النفس قرابة 35 سنة، ومنها ذاع صيته وخرجت اعماله، فقد قضى وليام جيمس كأستاذ للفلسفة بجامعة هارفارد أكثر من عشرة سنوات " ولم تنقطع صلته بهذه الجامعة إلا في سنة 1901 حيث عين أستاذاً غير متفرغ في الفلسفة فألقى المحاضرات في الفيزيولوجيا وعلم النفس والفلسفة"²، وإنّ انتقال وليام جيمس للفلسفة، كمرحلة أخيرة في تطور فكره. في تقديرنا إنّما جاء بفعل عدم قدرة العلوم الطبيعية، وعلم النفس على علاج همه، وجرحه الرئيس، والعميق ذا النزوع الأنطولوجي. المتمثل في بحثه عن معنى الحياة، والإنوجاد في الوجود، وقيمة ذلك، فهذا العقم والفشل الذريع لعلوم الطبيعة، والسيكولوجيات النفسانية، باعتبارها معارف جزئية، عن إيجاد مخارج تشفي غليله، قاده للانخراط في عالم العلم بالكلي. أي الفلسفة، فتوسل بها، ومن خلالها البحث عن سبيل منشأها أنّ تضيي المعنى على هذا العماء الوجودي، والروحي، والذاتي، الذي كان يتخبط فيه منذ شبابه، فالدافع الذي يقف وراء إقبال جيمس على الفلسفة شخصي أكثر منه موضوعي في نهاية المطاف.

شعر جيمس بضعف كبير في قلبه، فشد الرحال إلى أوروبا "ألمانيا" للعلاج. لكن لم يجدي هذا العلاج نفعاً، فعاد أدراجه إلى الديار، بحيث أصابته المنية في 26 أوت (1910م) في منزله أثر إصابته بقصور وضعف في القلب في مدينة نيو هامبشير "New Hampshire" الواقعة في الشمال الشرقي للولايات المتحدة

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 416.

² - حسناء عبد الله أحمد باعبود: مرجع سابق، ص 71.

الأمريكية تاركاً خمسة أبناء بيولوجيين من زوجته أليس هاو غيبنز التي تزوجها في العام (1878م). أما أبنائه المعرفيين (مؤلفاته)، فنذكر منها الآتي:

1- مبادئ علم النفس: (1891م) The Principles of Psychology

يتكون من مجلدين ضخمين إذ فاق عدد صفحاته 1200 صفحة استغرق فيه أكثر من 12 سنة، ولم يترجم للعربية بعد.

2- الوجيز في علم النفس: (1891م) Psychology: The Briefer Course

يلاحظ على هذا الكتاب أنه بمثابة اختصار لكتاب المبادئ إذ لم يضاف فيه جيمس كجديد إلا فصل تحدث فيه عن سيكولوجية الحواس المتعددة، ويبدو أن هدف جيمس من تأليفه كان هدفاً تجارياً خالصاً ولقد تحققت توقعاته وأحس بقوة مسوغاتها عندما أصبح الكتاب وظل - لسنين طويلة - أوسع الكتب الإنجليزية انتشاراً بين الطلاب في هذه المادة¹. لم يترجم هذا العمل للعربية بعد، وفي هذا الكتاب يقدم جيمس نقد لاذع للمدرسة الترابطية، والهيغلية. وهذا الكتاب كان المدخل لدراسة علم النفس العام في أغلب كليات علم النفس الأمريكية على مدار تعاقب العديد من الأجيال.

3- إرادة الاعتقاد: (1896م) The Will to Believe

يعتبر بمثابة سيكولوجية دينية فلسفية وُطن في جيمس لحرية الاعتقاد الديني وفرديته، وبسط فيه فهمه للحرية، ودحض فيه مواقف الحتميين، والقائلين بالتححرر، وهذا الكتاب ترجم للعربية من خلال جزئين. إذ يحمل الجزء الأول عنوان: إرادة الإعتقاد، ويحمل الجزء الثاني منه عنوان: العقل والدين.

4- أحاديث سيكولوجية للمعلمين والمتعلمين: (1898م) Talks to teachers on

psychology

عبارة عن محاضرات قام جيمس بإلقائها في جامعة كامبريدج في العام (1892م)، وأعاد إلقاءها في أماكن أخرى في الولايات المتحدة الأمريكية فيما بعد، الكتاب يتمحور حول سبل وضرورة إدماج علم النفس التربوي في فلسفة التربية من أجل تحديد التعليم، والتربية، والنهوض بهما.

5- صنوف التجارب الدينية: (1902م) The Varieties of Religious Experience

عبارة عن محاضرات -20 محاضرة- ألقاها في جامعة أدنبره باسكتلندا. وهي محاضرات ألقاها جيمس ما بين (1901-1902م)، وفيه تحدث عن التجارب الصوفية وربطها بالسيكولوجيا، واعتبر التصوف الدين الحقيقي لأنه يمثل أعلى درجات الفردية والذاتية. بحيث نظر جيمس في هذا العمل للمعتقد الديني من جهته

¹ - رالف بارتون بيرري: حياة وافكار وليام جيمس، مرجع سابق، ص 338.

منفعته وصلاحيته النفسية، وليس من باب الصلاحية، والاعتبارات العلمية. تمت ترجمته للعربية مؤخراً (ترجم في 2020م).

6- البراغماتية: (1907م): Pragmatism

عبارة عن ثماني محاضرات ألقاها في بوسطن سنة (1906م)، وأعاد ألقائها في جامعة كولومبيا بنيويورك في العام (1907م). هذا الكتاب أوضح فيه جيمس ما يقصده بالبراغماتية، ودافع عنها، وكشف عن أصولها، وموقفه من المعنى والحقيقة، ورد فيه عن الانتقادات التي وجهه لتصوير المذهب الإنساني للحقيقة، والاعتقاد الديني.

7- معنى الحقيقة: (1909م) The Meaning of Truth

يمكن عدّ هذا الكتاب استكمالاً لكتاب البراغماتية ودفاعاً عن تصور المذهب البراغماتي الإنساني للحقيقة، وفي هذا الكتاب قام جيمس بالكشف عن الانتقادات والاعتراضات الموجهة ضد البراغماتية من طرف رويس، برادلي، راسل، والرد على دعواهم وأبطالها. يتصف هذا الكتاب بطابع اللاتجانس بين فصوله، والحق أنّ صفة اللاتناسق، واللاتنظام تكاد تكون موجودة في أغلب كتب جيمس، حتى قيل عن جيمس أنّه منتظم في عدم الإنتظام.

8- عالم متعدد: (1909م) Apluralistic Univere

وفيه أبان عن ما تزخر به الحياة من كثرة وتعدد، وأبان عن القصور الذي تتصف به نظرة المثاليين والواقعيين للعالم، وتحدث عن نبذه للفلسفة الاحترافية المهنية، وعن الطابع اللامنطقي للحياة من الناحية العملية، وتحدث عن برغسون، وهيغل، وفيه أعلن فائق مقته للنظرة الواحدية أو الأحادية الأحادية للعالم، فهو يرفض فيه رفضاً تاماً تصور عالم منتهى، ومغلق، ومطلق، لأنّ العالم ليس شيء جامد أو ميت في تقديره، وهذا الكتاب في الأصل يتكون من محاضرات حملت عنوان المدخل إلى الفلسفة قدمها جيمس في جامعة هارفارد (1907م)، ومحاضراته التي قدمها عن البراغماتية في العام نفسه في جامعة كولومبيا بنيويورك، واشتمل كذلك على محاضراته، التي قدمها في كلية مانشيستر بإكسفورد ما بين العامين (1908-1909م)، وفي هذا الكتاب يفتح جيمس على الميتافيزيقا انفتاحاً عظيماً، ويظهر نزوعاً روحياً وصوفيّاً كبيراً، وهو آخر كتاب يصدر لوليام جيمس وهو على قيد الحياة.

9- بعض مشكلات الفلسفة: Some Problems of Philosophy، رغم أنّ وليام جيمس

إنتهى منه قبيل وفاته بقليل إلاّ أنّه لم يشهد نشر الكتاب إذّ نشر بعد وفاته.

10- مقالات في التجريبية الأصيلة: Essays in Radical Empiricism عبارة عن أبحاث

ودراسات قدمها جيمس على شكل محاضرات-ثماني محاضرات في العام (1906م) بجامعة بوسطن. تعبر عن

فلسفة وميتافيزيقا وليام جيمس الأخيرة جمعها، ورتبها، ونظمها رالف بارتون بيرى، وهو أحد تلاميذ جيمس الفرنسيين، ومن فلاسفة الواقعية الجديد. نشر هذا العمل بعد وفاة جيمس في (1912م)، وفكرة هذا الكتاب الأساسية أنّ العالم وليد مادة واحدة محايدة، وأنّ للعلاقات وجود واقعي، ويقول رالف بارتون بيرى أنّ وليام جيمس هو من اختار له اسم التجريبية الأصيلة، تناول فيه جيمس الحديث عن الوعي، ثمّ التطرق إلى التجريبية الراديكالية بوصفها خبرة خالصة ومحايدة، ومن المواضيع الواردة فيه علاقة الإدراك بموضوعاته، والإدراك الحسي، كما تطرق للتصورت المجردة ووظيفتها، وعلاقتها بالمدرک الحسي، ومشكلة العلاقات، ودور ومكانة الشعور في الخبرة، وعلاقة الجسم بالبدن، وحقيقة الحقيقة وقيمتها. وهذا الكتاب أكثر كتبه التي يظهر عليها نوع من الإتساق والإنسجام بين فصوله.

11-رسائل جيمس: نشرت بعد موته في مجلدين سنة (1921م)، وهي رسائل كتبها جيمس لأصدقائه، وأفراد عائلته، وللكتّير من العلماء والفلاسفة الذي جمعتهم بهم أواصر الصداقة. تولى أمر جمعها ونشرها أخوه الروائي هنري جيمس. فيها تظهر متاعب ومأسي جيمس الجسمية، والنفسية. كما أنّها تزخر بحس إنساني رفيع وعميق. لم تترجم للعربية، وقد أورد رالف بارتون بيرى في كتابه: أفكار وشخصية وليام جيمس مئات الرسائل المتضمنة في هذا الكتاب.

كُتب جيمس إذن عبارة عن محاضرات ألقاها على طلبته أو شارك بها في ملتقيات علمية داخل أمريكا أو خارجها أو مقالات نشرها في عديد المجلات العلمية، وقد وضع هربرت شنيدر ترتيب زمني للمقالات التي أصدرها جيمس، وأشار إلى الكتاب الذي ضمن فيه جيمس كل مقال، وللإطلاع على هذا ينظر للمرجع الموجود في الهامش¹.

2-1: - مصادر الفلسفة وعلم النفس عند وليام جيمس

1-2-1: منابع فلسفته

ثراء وتعدد المجالات التي تم إستقاء فلسفة جيمس منها لا يعني أنّ فلسفته منزوعة الهوية، وأنّها جمع وتوفيق وتلفيق لشتات الأفكار من هنا وهناك، دون وعي ودراية، بل إنّ هذا التنوع والتعدد أغناها وأثراها، وزاد من عمقها وأصالتها وجدتها، وطرافتها، لأنّ جيمس أضفى عليها طابعه الأدبي الإنساني، وجعلها ترجماناً لأزماته النفسية، وسقى أفكاره بالروح الفوائداتية لأمتة، وأنبتها خارج ديارها الأمريكية لتتغلغل داخل الفضاء الأوروبي القاري، وذلك بفضل ذكائه، وخصوبة خياله، فلم يكن جيمس "مقلداً من الدرجة الثانية أو نجماً

¹ -H.W.Schneider: A history of American Philosophy, N.Y 1947. P 587.

تابعاً للفلسفة البريطانية أو الأوربية، كان نجماً فلسفياً كبيراً يدور حول محوره الخاص ويجذب النجوم الذرائعية الأخرى إلى حقله القوي"¹. الواقع أنّ فلسفة وليام جيمس تتقاطع مع مذاهب ومدارس شتى، لعل أهمها الفكر الإنجليزي دون أنّ يمنع هذا نهل من الفكر الفرنسي والألماني، والفكر العلمي، ومن ثقافة وواقع وطنه، ومن تجاربه الشخصية، وحالاته النفسية، ومن مصادر فلسفته الفلسفة الإنجليزية

أ:- جون ستوارت مل (1685م- 1753م) :بات من حكم الدارج الإقرار بالمرجعية التجريبية والوضعية للفكر البراغماتي، وبأنّه لا يمكن بأي حال من الأحوال فصل البراغماتية عن التجريبية الإنجليزية، والعلاقات والشائج الرابطة بينهما، ليست معرفية، وفلسفية فحسب. بل تتعدى وتتخطى ذلك بكثير، من منطلق أنّها علاقة تاريخية وتراثية، ولغوية، وهذا ماجاء على لسان جيمس نفسه. إذ قال في إحدى محاضراته "واسمحو لي أنّ أعبر بشيء من الحماس بأننا يجب أن نعود في هذا البلد إلى تراثنا الإنجليزي. يجب أنّ يصل طلبتنا إلى المواضيع الخاصة بنا مباشرة"². واقع الحال أنّ جون ستوارت مل في فكره، هو شخص لا يختلف كثيراً عن جيمس، ولعل هذا ما شد جيمس إليه، فكلاهما يؤمن بالعمل لا النظر، وهذا ما يفسر إهداء جيمس لكتاب البراغماتية الروحه، إذ كتب في الإهداء أنّ هذا العمل مقدم إلى ذكرى جون ستوارت مل، الذي كان أول من علمه سعة الأفق البراغماتي، والذي يطيب لخياله أنّ يتصوره كقائد للبراغماتيين لو كان حياً بينهم، لكن ماذا يعني جيمس بسعة أفق مل؟

يقصد جيمس برحابة أفق مل أنّ مل لم يكن فيلسوفاً مغلقاً وقطعياً، بحيث أنّه لا يعتقد بوجود مبادئ أو أسس ثابتة، بل هو صاحب فلسفة تجريبية تكاد تكون متطرفة. إذ لا ترضى إلاّ بالإنطلاق من الجزئي المحسوس، وما شدّ جيمس لمل، ونصبه كملهم له، هو عمل مل على تجاوز ضيق التجربة، ومحاولة إضفاء لمسة حميمية، وكيفية عليها، وهذا هو الهدف الذي يسعى جيمس إليه، وحسده في فلسفته شأنه شأن مل، فكأنّ بجيمس يحاول أنّ يباريه وينسج على منواله، ووفق سعة أفقه في تصوره الأخلاقي، وهذا ما يستشفه كل من يطلع على معالجة جيمس لموضوع المعرفة، والحقيقة، الأخلاق، الدين، الحرية، ولعل إعجاب جيمس بمل مرده أيضاً عدم تغليب مل للبيئة، والظروف على الفرد، فهذا ما عبرت عنه فلسفة جيمس كذلك، فمل اختلف عن "والده وبنتم إذ لم يرى مثله أنّ النظام والرقي محصور في تغيرات الأنظمة الاجتماعية وقلب الأوضاع السياسية والاقتصادية"³، وكلاهما كان قليل الإيمان "بمقدرة الأوضاع مهما ذهبت والأنظمة مهما كانت على

¹ - مورتن وايت: عصر التحليل، مرجع سابق، ص 137.

² - وليام جيمس: عالم متعدد، ترجمة: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة القاهرة، مصر، 2009، ص 57.

³ - جون ستوارت مل: الحرية، ترجمة: طه السباعي، مطبعة الشعب المصرية، القاهرة، ط1، 1922، ص 9.

إصلاح المجتمع ما لم يرافقه تطور عميق في صفات الأفراد¹، فالرقي مسألة تتعلق بإرادة الأفراد وتوجيه هذه الإرادة عن طريق التربية والتنشئة التي تنم عن إمكانيات وشخصية الفرد، وجيمس جعل روح فكر مل قاعدة صلبة في روح فلسفته.

جيمس سار على خطى مل عندما أكد أنّ البراغماتية اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير، ومل قبله وصف المنفعة بالطريقة نفسها عندما نهج نهجاً مغايراً لجريبي نتام، وعاد بالمنفعة إلى سقراط وأوجدها بطريقة تأويلية في فلسفة كانط لأنّ كانط حسبه " كان يعترف ضمناً بأنّ الفاعل الأخلاقي حين يريد أنّ يتصرف ويحكم عليه أنّ يأخذ بعين الاعتبار منفعة البشرية ككل"².

جيمس استفاد من نقد مل للمثالية، وكان ينسج فكره على طريقة مل أو وفق روح فلسفة هذا الأخير، ورغم كون فلسفة مل تجريبية، إلا أنّها لا تخلو من الحميمية والتذوق الروحي، وهذا يتضح عند مل في رأيه المتعلق بالنبل، فمن النبل عنده أنّ يضحى "الفرد بسعادته أو حياته إبتغاء سعادة مجموعة، ولا قيام للمنفعة الشخصية إلاّ في حياة اجتماعية، ولا قيام للحياة الاجتماعية إلاّ بالتضحية"³. التضحية هذه ليست لذاتها بل من أجل سعادة المجموعة، ما يعني أنّ مل أبدع تجريبية غير خشنة، وغير صلبة من خلال النظرة الكيفية للمتعة على عكس بنتام، كذلك نسج على منواله جيمس وجاء براغماتية غير خشنة لا تنفي فكرة الإله، فكما أنّ النفعية لا تعني نفي الإله بالضرورة عند مل، كذلك الأمر فيما يتعلق براغماتية جيمس. مما يعني أنّ جيمس اقتفى خطى مل، فقد عاب خصوم النفعية عليها أنّها أخلاق بدون إله، لكن المسألة عند مل " تتعلق بتصورنا نحن لما يريد الله من البشر، فإنّ كان يريد قبل كل شيء سعادة كل خلائقه فإنّ النفعية لا تكون مذهباً بدون الله، بل تصبح مذهباً دينياً بعمق شديد يفوق غيرها من المذاهب"⁴، فكرة مل هذه جسدها جيمس في البراغماتية، فرغم تجريبية مل ينفي العالم غير المنظور، وإذا كان جيمس يختلف عن مل في تصوره للحرية، فإنّه يتفق معه في القول بالحرية، ويقبل تعريف مل للضرورة، فمل بالنسبة لجيمس، هو الركن الركين للفكر التجريبي الأصيل، وما فلاسفة من طراز سبنسر ومارتينو، وهودجوسون إلاّ بمثابة بديات لها، ويقول جيمس في هذا الصدد " حين أعود للماضي وأطالع الستينيات لا أجد إلى مل وبين وهاملتون باعتبارهم الفلاسفة الرسميين في بريطانيا"⁵.

¹ - جون ستيوارت مل: الحرية، ص 9.

² - جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1993، ص46.

³ - توفيق الطويل: مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، ط1، 1953، ص179.

⁴ - جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص53.

⁵ - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص15.

سعت الفلسفة الجيمسية إلى جعل الخشن طري ولين (العلم التجريبي المادي) وإضفاء مسحة خشنة على اللين الطري (الدين، والأخلاق)، وهو في هذا يحاكي جون ستيوارت مل، ويعمق إستبصارته الفلسفية من جهة ثانية، وهناك فلاسفة إنجليز تأثر وأعجب بهم جيمس مثل جون لوك، ودافيد هيوم، إذ يصف لوك بالعظيم، ويأخذ بمبدأ فلسفته العام. أي التجربة كمصدر أول للمعرفة، وجيمس مثل لوك يقول بمنهج الإستبطان الذاتي كأساس للمعرفة ويتفق معه في رفض وجود أفكار فطرية حسب زعم ديكارت، لكن إذا كان جون لوك قد درس طبيعة المعرفة، فإن وليام جيمس درس قيمة المعرفة، كما أنّ العلاقات لها وجودها الفعلي الواقعي بالنسبة لجيمس، بينما العلاقات عند لوك تنشأ في الفكر "بناء على مقارنة فكرة مع غيرها من الأفكار"¹، أي أنّ العلاقات روابط عقلية ليس لها وجود فعلي، وقد حاول جيمس في تجرّيبته الراديكالية تعديل هذا الموقف. رغم تأييده لجون لوك من حيث إصراره على الإنطلاق من الخبرة المحسوسة، والإيمان بالجزئي.

ب: - جورج باركلي "Barkeley" (1685-1753)

أما القس والفيلسوف الإنجليزي باركلي، فهو من بين الفلاسفة المثاليين الذين شهدتهم إنجلترا، بالإضافة إلى بوزنكيت، وبرادلي، ومكتجارت، وكوليرديج، وغرين، وأخرون، فجيمس معجب به، وقال عنه أنّه براغماتي دقيق، حتى قبل أن ينشأ المذهب البراغماتي في النادي الميتافيزيقي، ويرى أنّ باركلي لم ينكر وجود المادة، ولكنه قال لنا مما تتركب بمعنى أنّ جيمس مثل باركلي ينكر إنكاراً تاماً وجود مادة محضة أو خالصة، وهذا ما جسده في تجرّيبته الراديكالية، وكلاهما يرفض النظرية التمثيلية Representative التي قال بها جون لوك. بل إنّنا نجد أنّ باركلي أنكر قبل جيمس التميز والفصل بين الفكرة وموضوع الفكرة، إذ أكد أنّ المحسوسات بعد تجريدتها تصبح غير محسوسة تماماً، وإذا كان المثاليون يتعالون عن عالم الإحساسات الجزئية، فإنّ باركلي جعل من الحس أداة يستخدمها العقل لتحقيق أهدافه العقلية الصرفة²، فالحواس مع باركلي تنقل الصور من الذهن، وليس إليه، وهذا ما جعل باركلي يؤكد أنّ اللامادية لاتعني انتقال الأشياء إلى أفكار. بلا لأفكار إلى أشياء. وإذا كان باركلي رجل دين رسمي، وجيمس خلاف ذلك، فإنّ كلاهما صاحب فلسفة لاهوتية عميقة، ويتجلى لنا صدى تأثير باركلي على جيمس في ما أشار إليه جيمس في كتابه ذائع الصيت "البراغماتية" بحيث أكد فيه أنّ نقد باركلي للجوهر المادي يمكن عده نقداً براغماتياً بامتياز، ولكن هذا لا يعني أنّه لاتوجد اختلافات بينهما*.

¹ - John Locke ,An Essay Concerning Human Understanding ,Book II, ch: XII- 7.P132.

² - فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ج5، مرجع سابق، ص 98.

* اختلافات بينهما: هذا التوافق أو التقارب لا يعني أن جيمس وباركلي متفقين ومتقاطعين في كل الأمور. بل هناك اختلافات جمة بينهما، والتي من بينها اعتبار باركلي للعقل لا يقوم بوظائف إدراكية فيما يتعلق بمعرفة العالم الخارجي، في حين يختلف عنه جيمس لأنه ينسب وظائف إيجابية للفكر، ومن بين الإختلافات الرئيسية بين جيمس، وجون لوك أن جيمس درس قيمة المعرفة بينما إنكب لوك على البحث في طبيعة المعرفة ومصدرها، وإذا كان الواقع يقتصر على الإدراك الحسي والعالم الخارجي عند لوك، فإن فهم جيمس مغاير لأنه يعتبر الواقع متعدد ومتنوع، ويقدم

ج:- دافيد هيوم وجون لوك: بالنسبة لهيوم محطم التصور العقلي للسببية. فقد اعجب جيمس بإبطاله للبنى النظرية الثابتة لمبدأ السببية في الفكر العقلاني، ووافقه في مبدأ التجربة كمصدر للمعرفة، ورفض القبلي، والكلي. لكنه لا يتردد في إظهار عدم إعجابه بطابع الغموض، واللاأدرية الطاغية على المنظومة الفلسفية لهيوم، ولا يقبل بتفسير هيوم لحقيقة العلاقات. كما اعتنق جيمس فكرة هيوم المؤكدة على استحالة البرهنة العقلية المطلقة على قضايا الميتافيزيقا، واللاهوت، وشاطره الرأي في اعتبار الميتافيزيقا العقلية ظاهرة فلسفية مرضية. إذ لا طائل يرجى منها، لكن المنحى الإرتيابي، والغموض أهم ما رفضه جيمس في النزعة التجريبية "Empiricism" لهيوم.

جيمس مثل لوك لا يشك نهائياً في واقعية العالم الخارجي، بينما الشك الهيومى* لم يتوقف عند حدود الارتياب في العقل بل طال حتى بناءات الحس وما يترتب عنها، ونحن هنا نقصد الاستقراء التجريبي، الذي يعتبر هيوم من الأوائل، والسباقيين، الذين شكوا، وطعنوا في مشروعيته. من هنا لم يطق جيمس الشك الحاد والمفرط من لدن هيوم، وهذا ما يفهم من قول جيمس: "نحن لسنا من أصحاب النزعة الإرتيابية، لذا فليقر كل طرف فينا لغيره بالدواعي التي تقف وراء معتقداته المختلفة"¹، فجيمس ضد الشك المفرط، لأنه يولد الاضطراب ويعصف بالأعصاب، فحاد جيمس عن فلسفة هيوم. خاصة في جانبها الإرتيابي، من منطلق أنه يبحث عن لحظة الراحة، ولحظة الأمل، الذي لا وطن له داخل الإبستمولوجيا الهيومية. وقد عبر جيمس عن حضور الثلاثي (باركلي، ولوك، هيوم)، بقوله: "أسهم كل من لوك، وباركلي، وهيوم بقسط خطير في خدمة الحقيقة بواسطة البراغماتية"².

د:- الفلسفة الألمانية: من أكثر الفلسفات التي وجه لها جيمس النقد، فقد اعترض بشدة على الفلسفة المثالية الألمانية. بوصفها فلسفة لاواقعية، ومطلقة، وتتصور العالم على أنه كون ثابت منتهي الصنع، وهذا ما يُدينه، ولا يقبله جيمس بالمرّة، لذلك نبّده في كتابه إرادة الاعتقادة يخصص فصلاً لهيغل وينتقده فيه،

مفهوم واسع للتجربة والخبرة، فالواقع في تقدير جيمس يشمل على العالم الخارجي، وخبرتنا به، والعلاقات، وتجاربنا وخبرتنا الماضية التي تشكلت في هذا العالم، لتعنا في التكيف والتأقلم معه، كما أن لوك لم يعطي قيمة لدور التصورات المجردة في تقدير جيمس، وجيمس يرى أن المدركات الحسية متنوعة ومتعددة ومتغيرة، ومتصلة، وليست منفصلة ومستقلة عن بعضها البعض كما كان يرى لوك. وإذا كان باركلي يجعل من الله الضامن لوجود وواقعية العالم الخارجي، فإن وليام جيمس يجعل من الخبرة في الحياة هي الأساس الواضح لواقعية الواقع (العالم الخارجي).

* الشك الهيومى: كان في البداية شك في الميتافيزيقا، واللاهوت، والمعارف العقلية، ليتوسع فيما بعد وينصب على المعرفة الإستقرائية في حد ذاتها، وليست شكية هيوم وحدها التي لم يستغها جيمس. بل حتى اعتباره للعقل مستقبل للتنبهات الخارجية فقط، وأنه فاعلية سلبية لم يحض بقبول جيمس، ومعلوم أن هيوم جعل العقل محدد النطاق والمجال. إذ حصر دوره في وظيفتين ألا وهما: البت في القضايا الواقعية، وإدراك طبيعة الإرتباط بين الأفكار، ولعل عدم تسليم هيوم بحرية الإرادة كان عاملاً مفصلياً في عدم تعاطي جيمس مع فلسفته، بحب وشغف.

¹ - William James: Essays in Radical Empiricism. Longmans & co. U.S.A. 1921. P276.

² - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 70.

كما أنه خصص فصلاً لهيغله في كتابه عالم متعدد أيضاً وقام بتبين عدم جدوى ديالكينيك هيغل، وفلسفته. بل إن كتاب عالم متعدد في جوهره، هو نقد للمثالية، ولا سيما الألمانية منها، بحيث يتحدث فيه جيمس عن عالم متكسر متعدد كبديل لوحدة الوجود أو الواحدة المثالية.

لكن هذا لا يعني أن جيمس لم ينهل من الفلسفة الألمانية. بل إن إقامته في ألمانيا التي فاقت ثمانية عشر شهراً بداعي العلاج، هي التي قادته للانتقال من العلم الطبيعي إلى السيكولوجية الفيزيولوجية، والفلسفة، وإذا كان جيمس ناقداً لهيغل، فإننا لم نجد ناقداً لكانط بنفس الحجم، إذ لم نجده يخصص فصلاً لدحض الفكر الكانطي كما فعل مع هيغل. بل جيمس حاكي كانط في العديد من التصورات، وأبرزها علمنة الأخلاق، كما أنه مثله تماماً يعتبر قضايا الدين اعتقاد أو مسلمات، والفرق بينهما يتمثل فقط في كون اعتبار جيمس لها فروض تتعزز بما تدره علينا من منافع عملية، فقضايا الدين لا يمكن أن يكون العقل معياراً للحكم على صوابها أو بطلانها سواء في تقدير كانط أو جيمس.

تأثر جيمس من خلال مطالعته بالحركة الرومنسية Romantism الألمانية، التي تشكلت كرد فعل على النزعة العقلانية الجافة التي تستبعد الخبرة الإنسانية، والوجدان من مجال المعرفة، فالوجدان، والحس الإستيطقي لهما دور في تقدير جيمس، لما يتسمان به من ذاتية، وإنسانية، وفي هذا الصدد كتب جيمس: "معتقداتي في حقيقتها من نوع جمالي لا منطقي. فالكون المحكم الدقيق يكاد يختفي باحتوائه كل شيء في يقين لا يخطئ، وضرورته التي تترك مجالاً للاحتمالات وعلاقاته التي لا تنطوي على ذوات".¹

البراغماتية الجيمسية تتضمن الذوق الجمالي، والنزوع الوجداني، وتجعل منهما أساساً في فهم العالم، فالنظام المحكم لا يتوافق مع فردانية جيمس، ولا يرضي مزاجه، إذ لا مناص من تدخل الأمور الشخصية الرومنسية* في العالم، وفي عملية فهمه في تقدير جيمس، فالبراغماتية بهذا المعنى "نزعة رومنسية، بمعنى أنها تهدف إلى اعتبار الحساسية والعاطفة والشعور الجمالي والديني في مقابل الإتجاه الجاف في العلم والمنطق، ذلك أن المشاعر تعبر عن الحاجات".²

¹ - William James: Essays in Radical Empiricism. op. cit. P 278.

* الحركة الرومنسية: فلسفة ألمانية مثالية. ظهرت في نهايات القرن الثامن عشر، وبدايات القرن التاسع عشر، ومن روادها: نوباليس، شلينغ، فيخته، شلينغ، وأخرون، ويعتبر رواد هذه الفلسفة الرومنسية من مصادر المثالية البراغماتية للفيلسوف الأمريكي جوزايا رويس، تميزت الفلسفة الرومنسية بتمجيد الحرية، والتلقائية، والحدس، والإعلاء من قيمة الشعور الوجداني، فهي رد فعل إزاء مغالات النزعة العقلية وصرامتها، ورد فعل على التطرف التجريبي الذي شهده العلم.

² - بول موي: المنطق وفلسفة العلم، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نضمة مصر، القاهرة، د.ط.ت، ص 14.

هـ: - الفلسفة الفرنسية: وليام جيمس، هو أكثر الفلاسفة البراغماتيين إنفتاحاً على الفلسفة الفرنسية، وأكثرهم تأثراً بها. إذ تأثر بفلسفة شارل رونوفيه "Charles Renauvier" (1815-1903 م) * المتعلقة بالحرية، والتي كانت بلسماً له. إذا ساعدته على الخروج من الأزمة النفسية التي كان يعيشها، بسبب الروح التشاؤمية والسوداوية، والآلية التي كانت تهمين على روحه وفكره، فقد وجد جيمس في فكرة رونوفيه القائلة بأن الحرية. هي أنّ تعتقد بأنك حر، وتتحرك على ضواء هذا الاعتقاد، وجد في هذا الاعتقاد قوة لروحه المتعب الذي نهشته متاعب السنين، وجد فيه الأمل في الحياة، والاعتقاد بأن الحياة قد يكون لها معنى ما.

جيمس جعل الحرية. لكن أي حرية؟ حرية الإنسان كمصدق لا كمفهوم كلي مجرد عنون لفلسفته، وهو في هذا متأثر بشارل رينوفيه، ويعتقد جيمس أنّ الفلسفة في فرنسا قد شطت عن طريقها، وحادة عن جادة الصواب، وغرقت في بحر التاريخ. لكن شارل رونوفيه، وحده من حافظ على الفلسفة بمعناها ومبناها الحقيقي فقد "غرق تلاميذ كوزان في كتور في فرنسا في التاريخ. وكان رينوفيه صاحب المذهب الفلسفي الوحيد"¹ وجيمس كان "يرحب بمظاهر التعدد، وكان يجب أنّ يوحد بين هذين الفيلسوفين"². أي الجمع بين فلسفة رونوفيه وبرغسون.

تكاد تكون فلسفة جيمس فلسفة برغسونية، فبرغسون من روافد الفكر الجيمسي، وقد خصص جيمس فصلاً كاملاً (الفصل السادس) في كتابه عالم متعدد للحديث عن برغسون، وفلسفته، فجيمس يؤكد تغلغل ونفوذ البرغسونية في فلسفته بقوله: "قد صرحت من قبل بتأثري الشديد بهذه الفلسفة، وكانت سبباً رئيسياً في رفضي للمنهج العقلي وللمفهوم السائد بأن المنطق يُعدّ مقياساً كافياً لما يوجد وما لا يوجد"³. جيمس يقر صراحة في كتابه عالم متعدد أنّه تعلم من برغسون الجرأة والشجاعة، وبأنّ برغسون معجزة وساحر حقيقي. بل إنّنا نلقى جيمس متأثراً ومحاكياً حتى لطريقة وأسلوب برغسون في تقديم المحاضرات، وهذا مادفع جيمس في كتابه عالم متعدد لتأكيد أنّ طريقة برغسون في الكتابة وأسلوبه في التعبير وتقديم المحاضرات أمام الجماهير لا مثيل لها. بل لا يوجد مثله من حيث أنّ أسلوبه التعبيري يجعل من المشكلات الفلسفية الصعبة المستعصية سهلة واضحة.

* شارل رونوفيه: فيلسوف فرنسي. وقع في حبال الميجيلية في مرحلة من حياته، وكانت له إطلاعات على أفكار هيوم وكانط، وهو من أصحاب النزعة الظواهرية، ومن أتباع كانط، ولكن دون اعتقاده في الشيء في ذاته، ينظر جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، ص 115.

¹ - وليام جيمس: عالم متعدد، مرجع سابق، ص 78

² - جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، (د.ط.ت)، ص 145.

³ - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 119.

مضى جيمس إلى حد اعتبار هنري برغسون بمثابة أول فيلسوف يقدم نقداً جذرياً، وحقيقياً للفلسفات العقلانية. ذلك أنه "تحد سلطة المنطق النظرية من حيث المبدأ. رفض القول بأن المنطق التصوري يمكنه أن يبين لنا ما هو ممكن الوجود وما هو مستحيل الوجود في عالم الواقع"¹، فالمناطقة التصوريين الذهنيين يركزون في المقام الأول على العلاقات بين المفاهيم ثم يعمرون للعلاقات بين الوقائع، ويحكمون على الثانية بالأولى، وبهذا يكون المنطق العقلي خرقاً لقيمة الحياة، وحركية الأشياء، وحميمية العواطف، وإثارةً للثبات على الحركة، وللسكون على التغير. أي أن منطق الحياة، ومنطق المناطقة العقلانيين متنافرين. إذ أنه منطق غريب عنها، ولا يشير إليها البتة، ناهيك عن كشف برغسون عن الخصال الأدائية الآلية التي تفوح من الفكر العقلاني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إذ أن دور العقلي عملي، وليس نظري. كما تراءى للمثاليين. بل إن المعرفة النظرية، التي شكلت نموذج الكمال والمطلق أصبحت معرفة سطحية، ليس لها من الكمال شيء، ولم تعد كافية.

يمكن القول أن الإعجاب بفلسفة كليهما كان متبادلاً، رغم وجود اختلافات بينهما، وجيمس مطلع على أفكار، وفلسفة برغسون، ومتخذ لنفس مواقفه في عديد القضايا الفلسفية. إذ تبني ذات الموقف البرغسوني في نقده لأنصار الحتمية، فكلاهما اتخذ موقف نقدي إزاء الآليين من أصحاب النظرية الترابطية ودعاة علم النفس الفيزيائي، وهنا نلمح اهتمام جيمس بعلم النفس شأنه شأن برغسون الذي تطرق في كتابه "معطيات الشعور المباشرة"، وكتابه "الذاكرة والمادة" إلى روحانية الذاكرة، وديمومة الشعور مفنداً مادية ريبو، فالواقع أن جيمس جاء بفلسفة تتفق في مناحي عديدة مع فلسفة برغسون* كرفض الحرب، والإقرار والإعلاء من قيمة الحرية، والمبدع، والحياة، وكلاهما قال بفلسفة ضد الجبرية والآلية، والتجريد العقلي وإمبريالية العقل.

التأثر ببرغسون، والسير على نهجه دفع بجيمس لعدم الرضى عن صورة العقلانية، والتجريبية وتوجه الانتقاد لهاتين الفلسفتين، وهو نقد يكاد يحمل المضامين النقدية ذاتها التي ساقها برغسون من قبله، فهو مثل برغسون يرى أن موقف العقلانيين والتجريبين من المنطق الذهني واحد. إذ أن كلا الموقفين قد تغذى، وتأسس على معطيات سيكولوجية قائمة على الأهواء والعاطفة في النظر للمنطق العقلي، وقيمه إذ "هشم به العقليون عالم الحس، وحطم به التجريبيون المطلق باعتباره نموذجاً لكل التناقضات المنطقية"²، وهنا يسجل جيمس أن

¹ - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 128.

* فلسفة برغسون: لم تؤثر فلسفة برغسون على الفلاسفة الفرنسيين مثل: ميرلوبونتي، وغيره من فلاسفة فرنسا فقط. بل أثرت على فلاسفة آخرين من خارج فرنسا مثل وليام جيمس، وفرديناند شيلر، ونورث وابتهد الذي كان يستشهد برغسون في الكثير من المرات، وأثرت على غيرهم من الفلاسفة من داخل فرنسا أو خارجها، رغم كثرت ساهم النقد التي طالتها. ينظر، جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارتي إلى سارتر، مرجع سابق، ص ص بتصرف، 145، 146.

² - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 54.

كلا المزاجين قد أخفق في النجاح في مهمته، والمحصلة أنّ كلا الطرفين قد أراد توظيف المنطق أو استبعاده وإقصائه وفق ما يتناسب مع آراءه وقناعاته مع إرادة إلباس كل طرف لدعواه ومنطقه بلباس الموضوعية، فـجيمس على شاكلة برغسون ضد كل فلسفة هي ضد الحياة أو لنقل هما بالضد للعقلانية التي تحرمنا من الاستمتاع أو الإمتلاء والإنشاء بعقب الحياة، وآلامها وأملها، ففلسفة جيمس أو برغسون تتصف بنزعة لا عقلانية "Anti-intellectualist"، ونوه- مادنا في معرض صلة جيمس بالفلسفة الفرنسية- لإعجابه بالفكر التربوي لجون جاك روسو. إذ وسع وعمق جيمس من قناعة جون جاك روسو المتمثلة في لزوم وضرورة ربط الأبحاث التربوية، بالأبحاث النفسية.

و:- البيئة الأسرية، والإرث الفكري للولايات المتحدة الأمريكية، والداروينية

لاغرو أنّ توفر مكتبة الوالد على عدد هائل من الكتب الأدبية، وشغف أخيه هنري جيمس بعالم القصة والرواية، وتميز أخته أليس جيمس في كتابة اليوميات، بمثابة السبب الرئيس في إتصاف الكتابة الفلسفية الجيمسية بالطابع الأدبي والشاعري، كما أنّ الصداقات والمناقشات الأدبية، والفلسفية، والدينية، التي أقامها والده مع أصحابه داخل منزله، ونقاشه مع أولاده في مختلف القضايا الدينية، والأدبية، بث الروح الفلسفية، والديمقراطية، والقدرة على المناظرة في نفس وليام جيمس، كما أنّ الجانب اللاهوتي والصوفي لوالده، ونظرته للدين نظرة فردية قائمة على الحرية، والروحانية، والتعدد قد ألقي بثقله على جيمس، وبقي يعتدل في روحه بشكل مباشر، وغير ومباشر، وهذا ما نجم عنه تأسيس وليام جيمس فيما بعد لبراغماتية فلسفية دينية، أساسها الإيمان بالذاتية الدينية، وحرية الشخص في إختيار معتقده الديني بإرادته دون أنّ يكون هناك أي حق لأي طرف في أن يصادره هذا الحق، وهذه الحرية، بمعنى أنّ جيمس عمق لاهوت، وروحانية، وصوفية كلاً من والدو إيمرسون "Ralph Waldo Emerson"، وإيمانويل سويندينبورغ. اللذان وصلت مواعظهما وحكمهما لجيمس عن طريق والده، لذا يمكن عدّ أفكارهما بمثابة مصادر غير مباشرة لفلسفته.

إنّ تأثير جيمس بييرس واضح. إذ أنّه تبنى القاعدة البراغماتية التي إنطلق منها بييرس، كما أنّه كان على صلة عميقة بأفكار براغماتية شيلر، وجون ديوي، وإنّ كان هذان الأخران قد تأثرا ببعض أفكاره أيضاً، وتقاسما معه الإنتماء للمذهب الإنساني. كما أنّ فكره التعددي، الليبرالي، الذاتي، العلماني، العلمي يستمد مرجعيته من وثيقة إعلان الإستقلال الأمريكي، التي حررها توماس جيفرسون، والتي نصت على مبدأ الفردية والإستقلالية، والحرية، والعمل، والتأكيد على كرامة الإنسان، وعدم النظر لأصل وفصل الناس، والنظر لما ينتجونه ومايقدمونه، فهذا كله شكل خط مرجعي حافظ عليه جيمس، واشتغل على تفعيله وتعميقه، وفلسفته

* والدو إيمرسون: شاعر وفيلسوف أمريكي زار عدة دول أوروبية على شاكلة إيطاليا سويسرا فرنسا إنجلترا ترك عديد المقالات والمحاضرات وهو متأثر بالفلسفة المتعالية لهيغل وروحانية السويدي إيمانويل سوندرغ فلسفة متعالية تتسم بطابعها الفردي والتأكيد على الحرية

اللاهوتية بمجملها، ورغم تنوعها لا تخرج تماماً عن المبدأ الجيفرسوني الشهير القائل: "لا يضيرني أن يقول جاريأته يوجد عشرين إله أو لا يوجد على الإطلاق طالما أنه لم ينشل جيبي ولم يكسر رجلي"¹. فالفكر الجيمسي متشعب بفكر، وقيم عصر التنوير "Age of Enlightenment" الذي شهدته و.م.أ. قبل الاستقلال وبعده بقليل، فعصر التنوير الأمريكي تزامن مع بداية تنامي الوعي القومي، وفلسفة جيمس لا تحيد عن الهوية التاريخية، والثقافية للولايات المتحدة الأمريكية، بمعنى أن براغماتية جيمس. هي التاريخ، والوعي، والثقافة الأمريكية مصاغاً، ومعبراً عنها في قالب فلسفي دون لبس، فكما أن أجداده المهاجرين، عندما وطئت أقدامهم العالم الجديد كان همهم، وشغلهم الشاغل، هو المستقبل لا الماضي، ودون أن يلقوا بالألأ لتاريخ ما أو جنسية معينة أو عقيدة بذاتها أو للون من كان معهم من المستوطنين، فإن جيمس انتج، وابدع براغماتية فلسفية أساسها المستقبل دون أن يعبأ أو يكلف نفسه عناء البحث في الماهيات أو الأصول والجدور، لأن ما يهمه هو العمل النافع، والنظر إلى المستقبل بأمل، وتفاؤل، فحال فلسفته، هو حال، وواقع أجداده، فما براغماتيته إلى صورة فلسفية رسمت ذلك التاريخ، والوعي المشترك لذلك الوعاء المختلط "Melting Pot" في هيئة فكر أو منهج للتفكير. فأجداد عائلة وليام جيمس المهاجرين، كلهم كانوا إما تجار أو أصحاب عمل زراعي، لذا جاءت فلسفة جيمس معبرة، ومتماشية مع هذا الواقع الفعلي، والتاريخي لأفراد عائلته إذ أنه جاء بفلسفة لا تؤمن إلا بالعمل، والنفعة. بل أن فلسفته استوعبت واقع وحاضر مجتمع الصناعي، والعلمي، والنفعي، ومزجته وصهرته بثقافة أجدادهم المهاجرين اللاهوتية، والروحانية في وعاء واحد، وهذا ما يفسر كون فلسفته لا هي بالمادية المتطرفة، ولا بالمثالية الترانسدانتالية، لذا قال جيمس عن فلسفته "إنني أقدم البراغماتية ذات الاسم الغريب كفلسفة في وسعها أن تشبع كلا نوعي المطالب وتفي بالأمرين معاً"². فجيمس بحق هو من إلتصقة البراغماتية باسمه، وهو أعمق من عبر عن خصوصية حياة الفرد الأمريكي وذهنيته المثلثة "في تمجيد العمل لذاته، والتي تنظر إلى الغايات العملية بالمعنى الضيق"³.

الجوي الفكري والثقافي في أوروبا، والولايات المتحدة الأمريكية تأثر بالنجاح الهائل للرأسمالية الصناعية، والناجح الباهر للفكر العلمي الذي أصبح منطق ثقافة العصر، وهذا ما تأثر به جيمس شأنه شأن الفلاسفة البراغماتيين الأمريكيين أو الفلاسفة الأوربيين، فالقرن التاسع عشر، هو قرن الانفجار العلمي. إذ تطورت العلوم

¹ - نقلاً عن: بيتر كاز: الفلسفة الأمريكية خلال 200 عام، مرجع سابق، ص 49.

* عصر التنوير : يحدد فلسفياً بالقرن الثامن عشر. انبثق من أوروبا، وكان له الأثر العميق على الاستنارة الأمريكية من الناحية الفكرية قبل الاستقلال وبعده، ومن رواده الأمريكيين نذكر: توماس جيفرسون، وبنيامين فرانكلين، اتصف بالاهتمام بالقيم الخلقية، ووصل الدين بالبعد الذاتي النفسي، والمجتمعي.

² - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 50.

³ - جون ديوي: نمو البراغماتية، كتاب جماعي بعنوان: فلسفة القرن العشرين، إشراف، داجوبرت، ورونز، ترجمة: عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، لبقاهرة، مصر، 1963. ص 235.

والمعارف، وتنوعت وتفرعت، ومضت نحو التخصص والتخصص، وبات ينظر لقضايا اللاهوت، والقيم، والمبادئ الأخلاقية، والحياة الاجتماعية، والحالات النفسية على أنها مثل العالم الطبيعي لا بدى أن تفهم وفق المنطق الاستقرائي، وهذه القناعة تغذى منها جيمس حتى الثمالة، بموجب تأثره بإستاذه لويس أجاسيز، ونظرية التطور لداروين. إذ أنه حاول أن يجعل من اللاهوت علماً إستقرائياً من خلال فكرة علم الأديان التي قال بها، كما أنه إنخرط بجدية تامة في مسلك السيكلوجية الفيزيولوجية في علم النفس.

نظرية التطور الداروينية "Darwinism" من المرجعيات التي أثرت على الفكر الفلسفي الجيمسي، فالكائن الحي في الداروينية يصارع بشكل فردي ذاتي من أجل تحقيق التكيف والتأقلم مع العالم الخارجي، بما يتيح له فرصة البقاء على قيد الحياة، وهذا النزاع الذي يجد الكائن نفسه منخرطاً فيه يقتضي منه بذل كل طاقاته ومجهوداته البيولوجية، وما يتوفر عليه من معارف اكتسبت بموجب الخبرة والتجارب السابقة لتأمين على ذاته، فكذلك بالنسبة لجيمس الحقيقة، تنتخب وتعرض لعمليات من النشو والارتقاء إنطلاقاً من أحداث الواقع، وحاجياته، فالبقاء للحقائق الأقوى والأصلح التي يثبتها الواقع، وتفرض نفسها عليه لما فيها من أبعاد نفعية عملية، وبالتالي وجد جيمس في بيولوجيا داروين التبرير العلمي للبعد الفردي الذي أضفاه على فلسفته. والتبرير العلمي في نفس الوقت لفكرة التغير والتطور التي طبقها جيمس على نظريته للحقائق، وحقيقة طبيعة الكون.

2-2-1: مصادر علم النفس الجيمسي

بادئ ذي بدء وجب أن ننوه لنقطة مهمة تتمثلة في أن معرفة جيمس بالأدوات والطرائق الاستقرائية العلمية لم يكتسبها أو يتعلمها من إطلاعها على الأبحاث العلمية الجارية في الميادين السيكلوجية التجريبية. بل هو في حد ذاته صاحب ثقافة، وتكوين تجريبي رفيع، فهو الطبيب، والمدرس للتاريخ الطبيعي، والفيزيولوجيا، فتقدير الملاحظة، وإدراك قيمة التجريب والأشياء المحسوسة، هو الرسالة الخالدة التي تعلمها جيمس من أستاذه لويس أجاسيز في رحلته معه إلى الأمازون، ومن أجاسيز فهم جيمس فيما بعد ضرورة المقاربة العلمية للظواهر الروحية، والقيمة، والإنسانية، والاجتماعية إذ أن لويس أجاسيز يقول "لازال على الفلاسفة ورجال اللاهوت أن يتعلموا أن الوقائع الفيزيقية تبلغ من القداسة مبلغ المبدأ الأخلاقي"¹.

من أعظم النتائج والكشوف المثيرة التي أعجب بها وليام جيمس في الفيزيولوجيا، وكان لها أثر بالغ في فهمه لمسألة الإرادة، والعادة ما توصلت إليه الفيزيولوجيا الفرنسية والألمانية في نفس الوقت تقريباً، وهذا الكشف يتمثل في أن "تيارات العصب لا تدفع العضلات إلى البدء في العمل فحسب، ولكنها تردع العمل

¹-Luis Aggassiz: Evolution and the Permanence of typy. The Atlantic Monthly. 1874.P95.

الذي يكون قد ابتدأ في الأداء، أو تحول بينه وبين الحدوث الذي كان مقدراً له أن يحدث لولا توقيفها له¹، وبهذا أمكن التفرقة والتمييز بين الأعصاب المعتقلة التي يتم من خلالها الكف عن البت في أمراً ما وبين الأعصاب الحركية التي تقود إلى الإقبال على إنجاز أمر ما، فعصب القلب أو الرئتين على سبيل الذكر في نظر الفسيولوجية الجيمسية إذ نبه فإنه يقبض على حركات القلب، والعصب المعوي يقبض على حركة الأمعاء إذا كانت قد بدأت في الحركة فعلاً إلا أن جيمس يشير إلا أن هذه الرؤية السيكلوجية أبانت مع الوقت عن ضيقها ومحدوديتها، لأن عملية القبض أو الكف لا يمكن اعتبارها دوراً محصوراً ومتوقفاً على أعصاب معينة "لأن المراكز العليا مثلاً لها تأثير كابيت مستمر على هيجان واثارة المراكز التي تحت"².

علم النفس الجيمسي علم دارويني، لأن جيمس نظر للعقل وللوعي نظرة دارونية طبيعية. إذ يعتبر العقل بمثابة عضو كسائر أعضاء الجسم المادية، ومهمته، هي تحقيق وظيفة التكيف مع العالم الخارجي، وتبرز داروينيته السيكلوجية في فكرته المتعلقة بالخلقية الأصيلة التي مفادها أن القوى الفطرية والطبيعية الموجودة في الإنسان هي الأساس، وليس الخبرات البعدية المكتسبة، فهو هنا دارويني، وربطه للإنفعالات بالغرائز، والجانب الفيزيولوجي، ماهو إلا صدى للبيولوجيا الداروينية، فجيمس مثل داروين يؤكد أن تركيبة الإنسان الذهنية والخلقية، هي تركيبة طبيعية تلقائية تقع ضمن مجرى الأحداث، ويجري الاحتفاظ بها لما فيها من نفع وعضوية. فداروين قدم بيولوجية فردية لأنه يرى يؤكد على وجود فوارق بين أفراد النوع الواحد، فلو كان كل جيل صورة طبق الأصل عن الجيل الذي سبقه والجيل الذي تلاه، فإن عملية الإرتقاء تكون تتعذر، هذه الذاتية الداروينية البيولوجية حولها جيمس إلى فردانية سيكلوجية وظيفية لأنه إهتم بعلم النفس الفارقي، ونظر لعلم النفس على أنه دراسة لعقول الأفراد، وليس للعقل كمفهوم كلي ومجرد.

فجيمس إنطلق من السيكلوجيا الفيزيولوجية البنائية التي أسسها فونت وهيلمهولتز، وهذا ما تكشف عنه رسالته إلى توماس.و.وارد. التي من بين ما ورد فيها قوله: " يبدو لي أن الوقت قد حان لكي يبدأ علم النفس أن يكون علماً. لقد تم بالفعل عمل بعض التدابير والقياسات في المنطقة الواقعة بين التغييرات الجسمانية في الأعصاب، وبد، ظهور الوعي بها (في صورة مدركات حسية) وقد يأتي المزيد منها. وأنا مستمر في دراسة ما قد سبقت معرفته، ولعلني أستطيع أن أفعل شيئاً فيها. إن هيلمهولتز "Helmholtz" (1821-1894م)*، وعالم آخر باسم فونت في هيدلبرج يجريان التجارب في هذا الميدان، وأمل أن أجتاز هذا الشتاء بسلام لكي

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمنتعلمين في علم النفس، ترجمة: محمد علي العريان، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ط2، 1980، ص 222.

² - المصدر نفسه، ص 232.

* هيلمهولتز: فيزيائي وطبيب ألماني له دراسة عديدة حول الإدراك والسيكلوجية الفيزيولوجية. كان له نظريات فيزيائية عديدة أهمها نظريته المتعلقة بحفظ الطاقة.

أذهب إليهما في الصيف"¹، فرغم نقد جيمس للسيكولوجية الألمانية البنائية فيما بعد، إلا أنّها كانت الأساس في إقتناعه بالقدرة على إنتاج علم نفس طبيعي يفسر مجمل العمليات والحالات النفسية بطريقة موضوعية، كما أنّ اهتمامه بعلم النفس الفردي، والحالات، والأمراض النفسية الشاذة في كتاب المبادئ، إنّما مصدره اهتمامه الفائق "أتجاه المدرسة الفرنسية المعروفة بمدرسة تشاركوت"² ناهيك عن وجود مصادر أخرى للسيكولوجية الجيمسية.

هناك أسماء لعلماء نفس وفلاسفة مغمورين عاصروهم جيمس، وتأثر بهم من بينهم حسب رالف بارتون بيرى (جيمس وارد من جامعة كمبريدج، وكارل ستامف) الذي يعدّ عالم النفس التجريبي المفضل لدى جيمس، إذ أنّ جيمس يتقاسم مع ستامف الروح الفلسفية، فرغم كون ستامف عالم نفس تجريبي، فإنّه لم يتخلّى بالمرّة عن تربيته الفلسفية المتأصلة فيه، وهذا حال جيمس أيضاً، فقد كان يشبهه حتى في المزاج، وهذا ما جعل عمر الصداقة بينهما طويلاً، ويبرز اعتراف جيمس بقيمة ستامف، ونهله منه، في اعتراف جيمس بأنّ ستامف يبدو له "أكثر الكتاب- طرا- فلسفة وعمقاً وأنا ميدن له بالكثير"³، فستانف من خلال برنتانوا كان متأثراً بفلسفة الفعل، فكلاهما ستامف أو جيمس يؤمنان بفلسفة الفعل. وستامف لم يتخلّى على المنهج الإستبطاني قد حذى جيمس حذوه في ذلك. كما يمكن أنّ نذكر تأثره بسيكولوجيا جوستاف تيودور فيشنر (1801-1887م) **، فقد استلهم منه جيمس الكثير لا سيما في علم النفس، حيث خصص له فصلاً في كتابه "عالم متعدد"، ولعل فكرة فيشنر في إمكانية مقارنة الأمور الروحية والميتافيزيقية، بروح تجريبية هي التي شددت جيمس إليه، ففيشنر أراد إثبات وجود الله من مجرد ملاحظاته الفيزيائية للعالم المادي. وهذا ما سعى جيمس لتحسينه في سيكولوجيته الدينية، ويتقاطع جيمس مع فيشنر في الإعتقاد أنّ الإنسان يتحرك بفعل شعوره وإرادته.

¹ - نقلاً عن: رالف بارتون بيرى، أفكار وشخصية وليام جيمس، بتصرف، مرجع سابق، ص 305.

² - المرجع نفسه بتصرف، ص 305.

* كارل ستامف: عالم نفس ألماني بنائي، أهم منافس لفونت في أيامه. نال جائزة الأستاذية المبرزة في علم النفس في ألمانيا في العام (1894م). قام بتدريس علم النفس في عدة جامعات ألمانية أبرزها جامعة برلين، وجيمس يكبره في السن بستة سنوات. لكن ستامف كان عبقرياً فذاً. تحصل على الدكتوراه في علم النفس عام (1868م)، وأول مؤلفاته السيكولوجية دارت حول الإدراك الحسي للفراغ، بتصرف، ينظر: رالف بارتون بيرى، ص 326.

³ - نقلاً عن: رالف بارتون بيرى، أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 327.

** فيشنر: فيشنر فيلسوف وعالم نفس ألماني من مواليد (1801م)، عاش سبعين سنة. ينحدر من عائلة فقيرة (والده كان فلاح). درس الطب في جامعة ليبزج، ونذر جزء من حياته لدراسة العلم الطبيعي. كتب في الكيمياء، والفيزياء، والفلسفة، والأدب، كما اهتم بعلم النفس الفيزيائي، وكتب فيه، لذا عده البعض بمثابة الأب الفعلي لعلم النفس التجريبي. وجيمس يعتبره نموذجاً للمثقف الكلاسيكي، وبأن مثاليته التي تبدوا للوهلة الأولى تقول بالمطلق عند التعمق فيها نجد عكس ذلك.

يمكن أنّ نشير إلى لوطزه كذلك (1817-1881م)* ، فقد أعجب جيمس برفضه لفكرة التجريبيين الذين يرون في العقل عنصراً سلبياً، ووعاء يتقبل صور العالم الخارجي دون أنّ يكون له فعل أو نشاط في هذا، فتأكد جيمس على أنّ العقل لا يخلو من الفاعلية مستوحى من لوطزه، فقد أخذ من لوطزه " ما يتناسب مع ميول التجريبية فنبهه إلى أنّ العلاقات مع انفصالها قد تكون واصله بين الأشياء ونبهه إلى أنّ نظرية التفاعل بين العقل والبدن نظرية صحيحة ونبهه أخيراً إلى الاعتقاد بعناصر روحية في هذا العالم أو وراءه"¹.

تعتبر جمعية الأبحاث النفسية الإنجليزية** التي إنظم لها جيمس بصفة رسمية في العام(1882م)، وأقام فرع لها في و.م.أ. سنة(1884م)، من بين مصادر علم النفس لديه، وبين بين مصادر فلسفته في نفس الوقت، فبسببها لم يؤمنون بعلم النفس المادي الخالصي، وبسببها وجد التبرير للقول بوجود العالم اللامنطور، وقد حافظ على عضويته في هذه الجمعية لغاية وفاته، وقد خصص لها فصلاً كاملاً في كتابه: إرادة الإعتقاد، بحيث تحدث فيه عن تاريخ هذه الجمعية، وقيمة أبحاثها، وأشار لكون الموضوعات التي طرقتها هذه الجمعية(المغناطيسية الحيوانية، الوساطة، العلاج بالتعاويد والروقية، والمنازل الأهلة بالجن والعمفارت)، لطالما أدعى العلم الطبيعاني أنّها أمراض وأوهام وخيالات لا وجود لها نظراً لعدم القدرة على بحثها إمبيريقياً، كما أنّ علم النفس الوضعاني تجنّبها ونفاها لأنه كان يبحث لنفس عن الإتسام بصفة التجريبية التي تضفي عليه صفة العلمية. لكن جيمس يؤكد أنّ هذه الظواهر أو الحالات كانت، ولا زالت محل تصديق عند الكثير من العامة، ووجد التيلسم بها منذ آلاف السنين، أما السبب العميق لإنكار هذه الموضوعات من الناحية العلمية في تقدير جيمس، فيرجع إلى طبيعة نمو، وحركة المعارف العلمية في حد ذاتها، فمن الناحية التاريخية يبدو أنّ "العقل العلمي بطيء جداً، في الإعتراف بوجود الحقائق التي لا تبدو منسجمة مع قواعده العامة، أو مهددة بأن تخرج من النظام المعترف به"².

* لوتزه: عالم في الطب والفيزيولوجيا، ومهتم بالفلسفة بل ودرسها في جامعة ليزر، سمي مذهبه بالكانطية الجديدة وسماه أيضا المثالية الغائية. وفق بين موندات لينتتز ووحدة وجود سبينوزا، وبين الواحدية والتعددية وبين الآلية والغائية، ينظر كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، رائد المذهب البراغماتي، ص 43.

¹ - كامل محمد محمد عويضة: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 44.

** جمعية الأبحاث النفسية الإنجليزية: تأسست هذه الجمعية النفسية في إنجلترا عام(1882م) بقيادة سيدجويك، ومن أعضائها: مايرز، جيري، ويدجود، هتون، ستوارت، بارت، وليام جيمس، قامت هذه الجمعية بتجارب المغناطيسية الحيوانية، والتنويم المغناطيسي، وقامت بالتجارب علة فكرة الوسطاء، والمنازل التي يقال أنّها أهلة بالجن والعمفارت، وبحثت هذه الجمعية في إمكانية وجود أو ملاحظة الأفراد لفكرة العوالم غير المنظورة.

² - وليام جيمس: إرادة الإعتقاد، ج1، ترجمة: محمود حب الله، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دط، 1946، ص 14.

على عكس هذه النظرة التاريخية لمسار المعرفة، يستنبط جيمس من التاريخ نفسه أنّ الإستبصارات العلمية تكون أصوب من النظرة الروحية حينما يتعلق الأمر بالنظريات، وهذا ما استنتجه جيمس من تتبعه لتاريخ الجدل بين النظرة الروحية والنظرة العلمية في مجال الطب، وعلم الأعضاء، وعلم النفس، بينما فهم جيمس من وراء تتبعه لتاريخ هذه المعارف أنّ الإستبصارات الروحية كانت الأحق فيما تعلق بمضمار الواقعيات، وهنا يقدم لنا جملة من الأمثلة التاريخية من بينها فكرة المغناطيسية الحيوانية، والعلاج الطبيعي "الطب البديل"، فقد كانت هذه الأفكار بالنسبة لعلماء الطبيعة، وعلم النفس، مجرد أوهام وخزعبلات. لكن الواقع اليوم أثبت صحتها ونجاحتها، وأبحاث هذه الجمعية* في اللامنظور، قادة جيمس للاعتقاد بوجود عوامل لا منظورة مثل النفس المضمرة (المستورة) "Subliminal". أي في البشر من حيث طبيعتهم الإنسانية جانب لا مادي يدفعهم لتوجه صوب الإله على نحو فطري "غريزي".

نستنتج أنّ مصادر سيكولوجيا جيمس قد اتصفت بالعلمية إذ نخل من سيكولوجيا الألمان البنائية الفيزيولوجية (فونت، هيلمهولتز، تشنر)، ومن التراث البريطاني العلمي (داروين، سبنسر) فاستشهاده بأفكار ونظريات فونت، هلمهولتز، سبنسر، داروين، كانت كثيرة جداً، والسيكولوجيا الترابطية (جون لوك، بين، هيوم، جون ستيوارت مل، مودسلي، وأخرون)، ومن السيكولوجيا الفرنسية (مدرسة تشاركوت)، والطريف فيه أنّه يستفيد من الجميع دون أنّ يكون مثل الجميع. إذ ينطلق منهم، ويستفيد منهم، ثم ينتقدهم، ويجمع بينهم في صورة تمثله أكثر مما تمثلهم، وهذا حاله مع نظريات فونت، وسبنسر التي درسها واستفاد منها وانتقدها فيما بعد.

3-1:- دواعي الاقبال السيكولوجية على الفلسفة البراغماتية

لم يكن تبني جيمس للفلسفة البراغماتية نتاج إعجاب بها فقط، ولم يكن اقباله، وإخراطه في الفلسفة على وجه العموم مسألة عبثية أو عرضية بل انفتاحه على التفلسف يعود إلى دواعي سيكولوجية، ومبررات موضوعية فما الذي جاء بجيمس للفلسفة؟ أو ما الذي أوقعه فريسة بين شركائها؟ لاشك أنّ هناك جملة من المبررات الذاتية والموضوعية التي تفاعلت فيما بينها، وعززت لديه هذا الاختيار، ففي خاتمة مقاله ميل الإنسان إلى التفكير الفلسفي أكد أنّ "في الإنسان ميولا ينبغي أنّ نحترمها مثل الأمل والصبر والاحتمال والإعجاب والاجتهاد والمخاطرة وكفاحه ضد الشك ونضاله لليأس والخوف والضيق وميله وسعيه نحو الخير

* أبحاث جمعية علم النفس الإنجليزية: في تقدير جيمس هذه الجمعية قامت بعدد الأبحاث التي تسترعي الإهتمام والتقدير. لكن بحوثها التجريبية واجهة صعوبة عديدة، ولم تكن دراساتها التجريبية معبرة عن أغلب الأهداف والطموحات التي تأسست من أجلها، وهذا في تقديره يعي إلى عاملين إثنين أهمهما أن موضوعاتها نادرة وقليلة لأنها لا توجد إلى في فترات متقطعة ومتباعدة، وثاني هذه العوامل أن عملية التحقق في نوع التجارب التي أرادت جمعية علم النفس الإنجليزية القيام بها يتطلب زمن طويل، وهذا معناه أنه سيكون بين التجربة والأخرى فترات متباعدة.

والتفؤل والبعد عن الشر وما يؤدي إلى التشاؤم¹، فطبيعته الإنسانية تنزع نحو ذاتها خلال التفكير في مطالبه أو الموانع التي تحول دونت حقيقتها، وبهذا تكون البراغماتية هي الفلسفة المعبرة عن هذا الميل مادامت لا تتأمل في الحياة، بهدف التأمل. إنَّها فلسفة تحاول تقديم بدائل علمية عملية تساهم في حل معضلات الإنسان في يومه وواقعه، بالإضافة إلى كون جيمس ذاته ينفر من الحلول النظرية، والتي قد تبقى عالقة لعدم إثبات أو نفي الواقع لها، وهو من منطلق أمريكيته ليس من الغريب، أنَّ يحاول تبني هذه الفلسفة، والدفاع عنها، وهنا يقول جيمس: لقد ظل هذا المبدأ مهماً تماماً زهاء 20 عاماً، ولم يحفل به أحد حتى قدر لي أن أبعثه من مرقده وأخرجه ثانيةً إلى حيز الوجود حين قدمته في حديث ألقيته أمام رابطة البروفسور هوريسون الفلسفية في جامعة كاليفورنيا وطبقته تطبيقاً خاصاً على الدين².

فاختيار جيمس للبراغماتية جاء كتعبير عن رغبته في المحافظة على براغماتية أسلافه، وبعثها من جديد لأنَّها في نظره تحتاج إلى ذلك بفعل الموات والهجران الذي مسها. كما أنه يمكن أن نستخلص من خلال قراءة فكر جيمس أن من بين أهم الأسباب التي قادت إلى البراغماتية رغبته في إضفاء نزعة شاعرية وإنسانية عليها مما يجعلها قابلة للتسويق، لأنَّ فلسفة بيرس قد حرمتها من هذا بفعل صرامة بيرس، ودقة وصعوبة أسلوبه، ويبقى إيمان جيمس بتعذر إيجاد فلسفة يتم من خلالها حصر ما في الكون من أشياء حصراً دقيقاً محددًا، هو الدافع القوي الذي ساقه إلى البراغماتية، فهو عندما يناقش هذا الحكم يرى أنَّ إيجاد هذه الفلسفة الصادقة "احتمال مستحيل لأنَّ التصنيف هو إيجاد ماهية مجردة كائنة في الأشياء وتظل مجهولة، وهذه النتيجة وهي استحالة بناء مذهب نظري صادق"³، وهذا ما برر جيمس به انعدام الثقة في المطالب النظرية للإنسان، ومن ثمة وجوب توجيهه نحو مطالبه العلمية. أي البراغماتية التي عندما ننظر إليها كمنهج نجد أنَّها جزء من الحياة، وليست تأملاً لذات التأمل. فتبني جيمس للفوائد كالفلسفة ينم عن قناعته بأنَّها فلسفة الحياة، وفلسفة التعبير عن الطبيعة الإنسانية، وفلسفة العمل المنتج، فأمرضه الجسدية التي ترتب عنها حالات ومعاونة نفسية خاصة قادت للبحث عن فلسفة عملية تقدم الحلول للمشاكل، ولا تتأمل فيها أو تنظر لها فحسب.

حياة الترحال التي عاشها جيمس وطنت لفكرة التطور والتغير، وواقع التعدد والتنوع في أمريكا غرس فيها عدم الإيمان بالمطلق، وروح الرسام الذي كان بداخله دفعه دفعاً للإيمان بالفردانية، والليبرالية، وإيمانه بالمنطق المادي العلمي لعصره من جهة، وبالكثير من المثل الروحية العليا، والقيم الدينية السامية التي رآها في والده ساقه لفلسفة لا تضحى بأي الطرفين، فوجد ذلك في البراغماتية، بوصفها لاتعني عنده الوضعية

¹ - محمود زيدان: وليام جيمس، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2005، ص 45.

² - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 66.

³ - كامل محمد محمد عويضة: وليام جيمس رائد المذهب البراغماتي، مرجع سابق، ص 59.

الإلحادية، ولا الدينية الواحدة اللاعلمية، فالبراغماتية هي فلسفة التوسط، والتنوع، وهذا ما شد جيمس إليها، وقاده للدفاع عنها بستماتة، فهي كما وصفها فيلسوف إيطاليا البراغماتي جيوفاني بايني "مثل الرواق، فهو يفضي إلى عدد لا حصر له من الغرف، ففي إحداها قد تجد رجلاً منكباً يكتب سفيراً في علم الجمال، وفي الغرفة المجاورة لها قد تجد شخصاً ساجدا يدعو الله أنّ يهبه الإيمان والقوة، وفي الثالثة تجد كميائياً يبحث في خصائص أحد الأجسام، وفي غرفة رابعة رابعة تجد نظاماً من الميتافيزيقيات المثالية في طور المخاض والابتداء، وفي غرفة خامسة تجد من يثبت استحالة الميتافيزيقا، لكن الدهليز ملكهم جميعاً. ومن المحتّم على كل منهم أنّ يمر من خلاله إذا أراد طريقاً عملياً للدخول إلى غرفته أو الخرج منها"¹، وبالتالي ميل جيمس للكثرة، والانفتاح، ونفوره من الثبات والوحدة جعل منه براغماتياً بالمزاج والفكر.

2:- في جدوى الفلسفة، ومنابتها النفسية

بادئ ذي بدء نعتقد أنّ التساؤل عن كنه الفلسفة* ومكوناتها ومكوناتها، وفائدتها، ومستقبلها، والشك فيها، والظعن في مشروعيتها أمور لازمت وجودها. أي أنّها وجدت بوجودها، لأنّ الفلسفة في فترة التأسيس، وفي الأرض اليونانية التي بزغت منها شمسها تعرضت لتهكم، ومحاولة الاغتيال، وما اغتيال وإعدم سقراط، وبيع أفلاطون في سوق النخاسة، وفرار أرسطو إلّا شاهد على ذلك، ولكن رغم كل ذلك، فإنّها كانت، وولدت، واستمرت، والأمر نفسه ينسحب على عصور الفكر المدرسي، وفترة الفلسفة الحديثة بل، والفلسفة المعاصرة، فلطالما ترنّحت الفلسفة عند الحديث عن قيمتها، ومستقبلها، ومصيرها بين مادحاً لها، ومتغنى بفوائدها الجمّة، وبين قادحاً لها، وداعى للعزوف عنها، لإيمانه بعدم جدواها أو لإيمانه بأنّها وصلت لنهايتها وأجلها المحتوم، ولم يبقى إلّا أنّ نستخرج لها شهادة موتها ووفاتها، ولكن ما يفهم من هذا، وما هدفتنا له من خلال هذه التوطئة هو الإشارة، والتأكيد إلى أنّ السؤال عن الفلسفة أو دراسة الفلاسفة أنفسهم للفلسفة، وتقييمهم، وحكمهم عليها يعتبر سؤال متجدد الولادات باستمرار، ولا هو بالعبث، ولا هو بالنقيصة، ولا بالأمر الذي يشين الفلسفة في شيء، فمادامت الفلسفة ترتحل من زمن لأخر، ومن جيل لجيل، فإنّها تولد ولادات جديدة، ومنه من حق الناس أنّ يتسألوا عن قيمتها، وجدواها باستمرار. مادامت جديدة عنهم، وبوصفها نمطاً فكرياً لم يسبق لهم أنّ مارسوه، ويحق للفلاسفة في حد ذاتهم أنّ يتسألوا عن مشروعيتها ماداموا

¹ - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 75.

* الفلسفة: لم تأتي على تعريف الفلسفة لأنه لا يوجد تعريف جامع مانع لها، وكما نعلم مفهوم الفلسفة يختلف باختلاف الفلاسفة، والمذاهب، والمدارس الفلسفية عبر التاريخ، وما هو محل اتفاق بين جميع مؤرخي الفكر الفلسفي أنّها كلمة يونانية تعني محبة الحكمة، وبأن موضوعها الرئيس في الحقبة اليونانية هو الوجود، وأصبح الرغبة والسعي في التوفيق بين الوحي والوعي (الفلسفة والدين) في القرون الوسطى ليتحول إلى نظرية المعرفة، ومسألة المنهج، ووضع الأنساق الفلسفية الكبرى في الفلسفة الحديثة، لكن مع الفلسفة المعاصرة حاولت الفلسفة التخلص من الأنساق، والاهتمام بقضايا الإنسان في وجوده العيني واليومي.

مقيدين بسياق تاريخي، وحضاري، وثقافي، ومعرفي معين، والسؤال الذي يطرح نفسه هاهنا هو الآتي: ما وجه الحاجة إلى الفلسفة؟ ومن أين ينبجس وجودها في الإنسان بالنسبة لوليام جيمس؟

الفلسفة إذا توغلت في معضلات الحياة اليومية المتغيرة، وحاولت تقديم بعض الحلول الجزئية والظرية لها، واكتفت بما هو مائل وشاخص أمامها، ولم تقدم حلول كلية، وكونية تكون ذات أهمية حسب وليام جيمس، وسائر البراغماتيين، وجدوى الفلسفة متأية من قيمتها البراغماتية، وأهميتها البراغماتية هي أهمية نفسية بالدرجة الأولى، فقيمة الفلسفة من الوجهة الجيمسية الذرائعية هي قيمة نفسية ليس إلا، ولكم يستهجن، ويزدري جيمس أولئك الذين يمتنون الفلسفة، ويحولونها إلا مهنة، وصناعة تحكرها القلة القليلة بدعوى النخبوية، والنبوغ، ولكم يرفض بشدة أن تتحول إلى حلول نظرية كلية تسبح في الخيالات، وتختار الإقامة في برج عاجي، فتسكنها الأشباح المصنوعة من المجردات. أي في عالم خالي من الدم والروح، فمن الخطأ والمنبوذ أن يرنوا الفلاسفة إلى تفسير عالم ببعض الكلمات أو الآراء، لأنه متبدل، ولا يدوم على حال، وفي هذا الصدد كتب مانصه " ذلك أن كوناً يمكن تفسيره في جملتين: شيء لا مآرب فيه ولا نفع للقرحة الأستاذية"¹. ويبدو هنا أن وليام جيمس أدرك أن الفلاسفة السابقين عليه حاولوا تفسير العالم فقط، ولم يغيره كما قال كارل ماركس سابقاً.

أهم ما يجب أن تتجنبه الفلسفة هو عدم المغالاة في استعمال الأدوات والتقنيات الصارمة، والألفاظ والمفردات الغامضة المبهمة، والأهم من ذلك هو وجوب حرصها الفائق في عدم الوقوع في عيبين خانقين قاتلين لها أولهما: "ألاً يكون مبدأ الفلسفة النهائي مخيب الرغبنا وآمالنا الحبيبة، وثانيهما وهو العيب الأسوأ في الفلسفة ويكمن في أن تتناقض مع نزعاتنا بأن لا تقدم لها هدفاً معيناً نتمسك به"². وهذا راجع لإيمان جيمس أن الناس لا يهتمهم من الفلسفة ولا يتعاطون معها إلا وفقاً لحاجاتهم، وطبائعهم، وليس من منطلق الحقيقة والموضوعية، فالإنسان العادي لا يهتمه منطوية فكرة ما بقدر ما يهتمه هل هي تتوافق، وتتناسب مع حياته، ومصالحه، وبالتالي على الفلسفة في تصور جيمس أن تحترم، وتعبر عن هذه الطبيعة الإنسانية حتى تكون فكرة جديدة باهتمام الناس. إننا نلاحظ استعماله لمفردات من قبيل (رغبنا، آمالنا، نزعاتنا)، ودلالة هذا إنما هو توثيق الصلة وتمتين العروى بين الفلسفة، ومختلف العواطف والأحاسيس السيكولوجية للمرء، ذلك أن الفلسفة حين تتعد عن غرائر الفرد الطبيعية، وطبائعه النفسية الفطرية عندئذ تصبح مستهجنة، وغير مستساغة، وتنفر منها النفوس، وتتحول الفلسفة إلى كيان كأنما يغزو الإنسان من الخارج. في حين أنها تنبجس من الداخل، وتشع من أعماق النفس. لذا وجب أن لا تتناقض فلسفاتنا مع المنازع والنواحي السيكولوجية لنا حتى لا تصبح

¹ - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 17.

² - ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط6، 1977، ص 619.

الفلسفة أمر غريب عنا أو نغترب، ونبعد نحن عنها، فالفلسفة عند جيمس شأن من شؤون القلب أكثر مما هي شأن من شؤون العقل.

فهم الفلسفة على هذا النحو خلق في جيمس الحرص على إنجاز فلسفة غايتها الماهنا "الحاضر"، ولاسيما الماهناك "المستقبل" بدلاً من التوقع، والتخندق في ومع ما كان، فهو يتغي فلسفة تهتم بالعاجلة بدلاً من الآجلة. تعنى بالأرض بدلاً من السماء. فلسفة مدارها معضلات الإنسان اليومية، وترفض طلاسماً، وحذقة الميتافيزيقا الألمانية لعدم إيمان جيمس بحقيقة الشيء في ذاته "النومين" إذ لا يؤمن بفكرة الشيء في ذاته على نحو ما تصور كانط "فمفكرتنا عن النار العقلية (وهنا نقصد النار كمفهوم وتصور ذهني) لا توقد خشباً والماء العقلي عاجز عن أن يطفئها"¹، ولهذا فإنّ أي تفكير بمعزل وبمناى عن الوقائع والأشياء، ليس إلاّ مُزاحاً ومضيعة للوقت، وتبديد للجهد بوصفه فكر ميتافيزيقي مستغلق لا يمكن النفاذ إلى حقائقه، ولا فائدة للإنسان منه، فـجيمس يرفض الفلسفة التصويرية النظرية، وينافح عن الفلسفة العملائية النفسية، وهو في هذا يتقاطع مع دافيد هيوم الذي ميز هو الآخر بين فلسفتين واحدة لامشروعة، والثانية مشروعة حسب وجهة نظره، ولقد تبنى هيوم النوع الثاني، وهذان النوعان هما:

1- الفلسفة العويصة "Abstruse": أي الفلسفة المجردة، وهي التي تبحث عن المبادئ العامة للطبيعة البشرية بواسطة الاستدلالات الكلية المجردة.

2- الفلسفة البسيطة "Easy": الفلسفة الواضحة، وغرضها تهذيب الآداب، وموضوعها الفعل الإنساني، وهي تشتغل بتلك المبادئ التي تفسر أفعال الناس، من أجل أنّ تصلح من سلوكهم وتقرّبهم من أنموذج الكمال الذي تصفه لهم².

تبدى الفلسفة كأمر تطبيقي، وعلاج روحي لما خدش في دواخلنا في عبارة جيمس "إنّما تعمل في داخل أدق الشقوق، وتفتح أوسع الصور المتخيلة"³، ولا غرابة أنّ أجد نفسي مسوقاً إلى طرح السؤال: ما المقصود بعمل الفلسفة داخل "الشقوق"؟ يجِب أنّ نفهم أنّ الفلسفة بالنسبة له بمثابة ضمادات نفسية. إذ أنّ أحوال، وصوارف شتى وجمّة تكون الذات إزاءها متوترة ومضطربة وقلقة وتموجة الأحوال، لتأتي الفلسفة وتزيل هاته الغشاوة، وتوضح المبهم، فيشعر المرء بالطمأنينة والهدوء من منطلق أنّ الفلسفة تجعل الفرد صاحب نظرة، وأسلوب، وطريقة من شأنها تبديد الهموم، وإزالة الغموض الذي كان يكتنف بعض القضايا الشائكة، ويعتري

¹ - يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1993، ص 135.

² - محمود حيدر: ديفيد هيوم... خصيم العقل منكر الميتافيزيقا، مجلة الاستغراب، العدد 18، بيروت، لبنان، 2020، ص 9.

³ - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 18.

عديد المسائل التي كانت تطفوا فوق سطح مشاكل المرء، وبهذا المعنى نفهم نعت جيمس لها بأنها تشتغل داخل أدق الشقوق. أي أنّ المشاكل التي حري بها أنّ تثيرها هي مشاكل وقضايا ملتحمة مع أعماق نفس المرء، ولا تنفصل عن أماله أو آلامه، فجيمس مثل هيوم يدعونا إلى إقامة فلسفة لا تتنكر لطبائعنا وغرائزنا البشرية بأي حال من الأحوال، وهذا ما قصده هيوم حين قال " يأيها الإنسان كن فيلسوفاً. ولكن، عبر كامل فلسفتك تلك، إبق إنساناً"¹.

يبرز التحليل السابق تقاطع جيمس مع الفيلسوف الوجودي الألماني كارل ياسبرس "Karl Jaspers"، بحيث أنّ ياسبرس مثل جيمس يذهب لاعتبار الفلسفة أشمل من العلم، لأنها ليست مسألة اصطلاحية. بل مسألة تلامس أعماق الوجود الفردي الذاتي الإنساني، والفلسفة تظهر في تساؤل الطفل، وحيرة، واندهاش الانسان العاقل، ونجدها في الحكمة مهما كان نوعها، وفي الأقوال الشعبية المأثورة، وفي الأساطير القديمة الخالدة، فمادام هناك إنسان، فهناك فلسفة، وهذا ما أقره جيمس كذلك. أي أنّ كارل ياسبرس ينحو منحى جيمس حينما يعتبر " أنّ الاضطرابات العصبية أو العقلية لا تقف حائلاً بين الإنسان والفيلسوف. صحيح أنّ التأملات في مثل هذه الحالات قد لا يعيها الإنسان تماماً أو بمعنى أصح تصدر رغماً عنه بتلقائية وبدون قصد أو إعداد مسبق ولكن هذا لا يقلل من شأنها"²، ولاغرو أنّ ندرك هاهنا أنّ ياسبرس ينسج تصوره للفلسفة من خلال إعتبارها نشاط، وممارسة إنسانية تلامس أعماق الوجود الإنساني مما يستدعي النظر إليها على أنّها ليست تأملات منطقية أو بناءات عقلية خالصة، وهو في هذا لا يختلف عن جيمس في شيء، وهذه القناعة الياسبرسية تبدى لنا من خلال قوله "يجدر بالفكر الفلسفي أنّ يكون منبعه الحقيقي هو المصدر لأصلي للأنا، وبالتالي يجب على كل شخص أنّ ينهض بذاته"، فتصور جيمس للفلسفة هو تصور مخالف لتصورات الوجودية الموجودة عند سيرين كيركجارد، وهيدغر، وسارتر، وياسبرس من حيث ربط الفيلسوف، وقيمه الفعلية بأعماق الوجود الإنساني، وشتى أشكال التجاذب والتنافر في الحياة بشكل عام، ومرتبطة بتصور نيتشه من حيث ربط قيمة الفلسفة بقيمة الحياة لأنّ الحياة هي قيمة القيم بالنسبة لجيمس أو نيتشه.

¹ - دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، مرجع سابق، 9.

² - محمد عبد الحفيظ: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص ص 164، 165.

الفلسفة بهذا المعنى الجيمسي والياسبرسي تحاكي، وتخطب الفرد بصرف النظر عن الحالة التي يكون عليها العالم في أي وقت أو موقع ما لأنها تنطلق من داخل الإنسان، ومن وضعه في هذا العالم إذ أنها تضع الإنسان وجه لوجه مع ذاته فلا أحد بإمكانه أن يكون في إتصال بغيره إلا إذا كان محققاً لذاته¹.

حتى يتسنى لنا الابتعاد عن سواء الفهم، وتلافيه فيما يتعلق بجدوى الفلسفة لدى جيمس. نشير مرة أخرى إلا أن الفلسفة لا تكمن فعاليتها في تقديم حاجيات مادية أو تقديم طلبيات الإنسان البيولوجية على المقاس. إذ الفلسفة لا تقدم رغبة الخبز، وهذا ما يقره جيمس إلا أنه يستدرك ذلك بالقول "ولكن في وسعها أن توحى لأرواحنا بالشجاعة"²، ومرة أخرى نصطدم بحدود نفسانية من قبيل (أرواحنا، الشجاعة)، وكأن قدر جيمس كلما يأتي، ويعرج على ذكر كلمة فلسفة أن يشحنها بحمولة نفسية، وعليه أمكننا استنتاج أن الفلسفة ليست مفصولة ولا مبتورة عن الوجدان، وجوانيات الإنسان، ولا مقطوعة الصلة عن قوى، وقدرات الذات الذهنية والروحية، فهي إذا كانت من الانسان الى الانسان ونابعة من ما في الانسان من تحديات ورهانات واخفاقات ومكاسب كانت بلسماً وترياقاً للإنسانية، وإذا تعالت عن الانسان، وإبتعدت عنه، وإغترب عنها تصير ولا شك شيء لا يستحق الذكر، وهذا ما قصده بعبارة التي من الممكن أن تبدوا متناقضة وغريبة للبعض اذيقول "إنّ الفلسفة هي أسمى المساعي الانسانية، وهي أشدها تفاهةً وإهمالاً"³. ولا مرئ بالنسبة لجيمس أن الفلسفة بحكم طبيعتها تستدعي الفضول الذي ينجر عنه التساؤل بحكم تركيبها التي تومئ بالتناقضات بما تحمله من منفعة ومضارة وهذا ما يفسر عبارته السابقة التي كتبها في إحدى ردوده التي بعثها لشيلر.

الفلسفة ينبغي أن تعبر عن الحياة بما فيها من آمال وآلام من خلال محاولة حل مشكلاتها وتسهيل، وتيسير حياة الفرد. إذ ليست تأمل في الحياة من باب المتعة العقلية ولا تفكير من الخارج ينص بشعاعه على العوارض وسفاسف الأمور بل تأثير في واقع الناس، فالأفكار والنظريات والعلوم والمعارف عند جيمس ما هي إلا وسائل وأدوات للرقى بالحياة وتحسين واقع الفرد، والفلسفة يجدر بها أن تكون كذلك حتى تكون جديدة بالاهتمام، يقول جيمس عن الفلسفة "إنّها ليست مسألة فنية اصطلاحية وإنما هي على نحو ما شعورنا الأبكم الصموت بماذا تعني الحياة بكل أمانة وعمق". لا ريب أن تأمل قول تعريفي كهذا يفصح عن جمع ذكي وعبقري بين الحس السيكولوجي والقول الفلسفي ذلك أن استعماله لحدود من قبيل (شعورنا، الصموت)، وهي مصطلحات مستوحاة من المدونة السيكولوجية بامتياز تجعل من الفلسفة كامنة في نفوسنا وماكنة في صلب

¹ - كارل ياسبرس: مستقبل الإنسانية، ترجمة: عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1963، ص 63.

² - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 19.

³ - المصدر نفسه، ص ص 18، 19.

الوجدان، وطبعاً، ولا شك عندي أنّ هذا يؤشر للربط والمزج بين الفلسفة والشعور (أي الفلسفة وعلم النفس)، انطلاقاً وتأسيساً من كون الشعور فينا، وملازم لوجودنا، ومحايث لنا باستمرار. إنّ جيمس يروم ههنا إلى إثبات أنّ الفلسفة ليست أفكار من الماضي، ولا مذاهب أو أنساق كبر تستعرض عضلاتها، وتروم تفسير وفهم العالم دفعة واحدة تبعاً لنظريات وتفسيرات شمولية، بل يريد جيمس أنّ يعلمنا، ويلفت انتباهنا صوب نقطة حساسة ألا وهي أنّ الفلسفة نبض من نبضات الحياة ملتحمة بها، ومعبرة عنها وعاكسة لها، ومأسسة عليها. أي على شعورنا الحي بواقعنا المعيش، وحاضرنا الذي نحن فيه، وبما هو هناك ونحن نطمح ونصبوا إليه.

إصرار وليام على الفاعلية، وفلسفة العمل والفعل. يعكس إيمانه الراسخ بأنّ العمل، هو الإرادة الإنسانية، وقد استحالت إلى حياة. أي تمظهرت وتبدت في نشاط وممارسة، وجيمس بهذا يجاني تلك الفلسفة التأملية والمدرسية الأكاديمية ويخرجها من قاعات الدراسة "ويجعلها مغامرة في طريق الحياة"¹، فلا فلسفة عند جيمس تعلوا على قيم الحياة الواقعية، والتفكير الفلسفي الأصيل والرصين حسبه ما كان من صميم حيثيات الحياة، بكل تفاصيلها وتشعباتها وتعقيداتها، وقد جاءت فلسفته تجسيدا لهذا، فنتائج الفلسفة "تمننا جميعاً إلى أقصى درجة من الحيوية والجوهرية، وأشد حجج الفلسفة غرابة تدغدغ إحساسنا بالعمق والحذق والفراهة"².

الفلسفة الاحترافية والمهنية لا تعبر عن كنهه ولب التفلسف الأصيل لأنّ هذا الأخير لا يبتز ولا يفصل عن الطبيعة الإنسانية، فجوهر عملية التفلسف هو احترام الطبيعة الإنسانية والتعبير عنها وليس الابتعاد والاعتزاب عنها فمسألة "فقدان الصلة بين الموضوعات الفلسفية والطبيعة الإنسانية من الأمور الخطيرة، إذ تجعل المرء يفكر في التراث ويسجن نفسه فيه"³، ومثال اللغة الفلسفية الاحترافية والمهنية بالنسبة لجيمس هو الفلسفة الألمانية إذ أصبح وفق رأيه كل من كتب من فلاسفة الألمان كتاباً فلسفياً أو احتل منصب الأستاذية وكتب كتاباً مهماً غدا لكتابه الحق القانوني في أن يكتسب مكانة سياسية في تاريخ الموضوع الفلسفي الذي تناوله وهذا النوع يقول جيمس عنه أنّه "مثل الذبابة العالقة داخل حجر الكهرمان"⁴.

نعم الأدوات التقنية والفنية التي يعتمد عليها الفيلسوف مهمة، ولكن في نظر جيمس الغاية الإنسانية أهم من الأدوات المستعملة في التفكير، فهو يدعونا إلى ممارسة الفلسفة بصدق وببساطة وبعمق وبجرارة، ومن النفس، وكما نشعر بها دون تكلف في المفاهيم أو الأدوات، فلا يجب أنّ ننظر لقيمة أفكارنا الفلسفية من زاوية تقاطعها مع فكر أفلاطون أو أرسطو أو كانط أو من حيث هي متعارضة مع ديكارت أو لوك أو كونديناك

¹ - هنري توماس: أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، مرجع سابق، ص 72. وليام جيمس، البراغماتية، مرجع سابق، ص 18

² - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 18.

³ - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 20.

⁴ - المصدر نفسه، ص 20.

مثلاً، لأنّ التصرف على هذا الشكل فيما يرى جيمس ينجر عنه " القضاء على تلقائية الفكر وهدم الأفكار الجديدة. يكون كل شيء نلمسه بالياً ومتسخاً لطول فترة بقاءه في المتجر"¹، وهذا ما دفع بجيمس إلى أنّ يطلب منا أنّ ننظر لقيمة الفلسفة إنطلاقاً من إرتباطها بنا أي من حيث تعبيرها الصادق والأمين عما يختلج نفوسنا، وما نطمح له في حياتنا على نحو عفوي وتلقائي. مع أنّ يكون لهذا عواقب حميدة وحسنة. إذ تكون التلقائية، وعدم التكلف مجرد خيالات وأوهام ما لم تكن مثمرة، فالفلسفة عند البراغماتيين ككل مسألة حياة وواقع، وليست تأمل ونظر، بهدف طلب الملذات لذاتها أو محاولة معرفة قوانين العالم نظرياً وصورياً .

التأكيد على وصل الفلسفي بالشخصية، وعدم التصنع والتكلف في المطارحات الفلسفية منحي جيمسي نباركه ونشيد به. كما أن الفلسفة يمكن أنّ يكون لها أثار على شخصي الفرد لأنها تعلمه النقد، والتحليل، والتركيب، وتغرس فيه روح الاستقلالية ما يكسبه الشخصية ويترتب عنه تنمية قدراته المعرفية والنفسية. لكننا نختلف معه في تقديره وحكمه على تلك الفلسفات السابقة عليه، فالبرغم من ما فيها من عقلانية ومثالية نعتقد أنّها لعبت دورها بشكل أوب آخر. ذلك أنّ فلسفة سقراط أو أفلاطون أو أرسطو أثرت، ولو على نحو ما على المجتمع اليوناني. كما أنّ للفلسفة أدواراً اجتماعية، وتربوية ينبغي أنّ تضطلع بها، وأنّ تبقى الفلسفة حبيسة ذات الفرد الواحد، وإنّ كانت نافعة ومعالج لحالاته الروحية والنفسية كما رادجيمس، فإنّ ذلك يجعل منها أقرب إلى الشعر أو التصوف مما يفقدها طبيعتها ووجودها. ناهيك عن تطور العلوم الذي نرى ضرورة مواكبة الفلسفة له من حيث معرفته لتستفيد منه، وتتنقده، ولتفهم منطق اللحظة التي توجد وتعيش فيها، فتتلون بلونها.

مطالبة جيمس بوصل الفلسفي بالشخصي، وجعل الفلسفة عملية جانب مهم. لكن لا يجب أنّ نهمّل الجانب المنطقي والعقلاني للفلسفة لأنّه مهم كذلك لأنّ التحليل، والنقد، والمنطق الموجود في الفلسفة ينمّي فكر ومهارات الشخص المعرفية، ويساهم في بناء شخصيته الذاتية، فلا يمكن أنّ نتصور فلسفة دون عقل لأنّه لا وجود لفلسفة دون الإنسان، وهذا ما حدا بديكارت إلى اعتبار الفلسفة تميزنا عن الأقسام المتوحشين والهمجين، وبأنّها أجل نعمة ينعم بها الله على أي بلد من البلدان. ذلك أنّ الفلسفة في صورتها العقلية بما يترتب عنها من جدال واختلاف تقضي على التعصب، وتغرس ثقافة الاختلاف، وهذا ما قصده برتراند راسل لما رآه بأنّها تعلمنا شيء من التواضع العقلي، ويبدوا أنّ رؤية جون ديوي للفلسفة كانت أشمل من رؤية وليام جيمس ذلك أنّ ديوي لا يفصلها عن الفرد، ولا عن الحياة شأنه شأن جيمس، ولكنه يقر ويجرّص على صلتها بما هو ثقافي، وحضاري، واجتماعي، وتربوي، ولا يبتزها عن العلم بل يصلها به وصلاً شديداً ومحكماً.

¹ - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 20.

يبدو أنه قد غاب عن ذهن جيمس المتقد أن الأفكار، والنظريات الفلسفية لا تسقط بالتقادم، وهذا ما تفتن له كارل ياسبرس، وقام بإيضاحه عندما أشار إلى أنه يمكننا، وباستطاعتنا القول، بأننا نعلم ونعرف الآن أكثر من أبوقراط مثلاً، ولكننا في الوقت ذاته لا نستطيع أن نقول "بأننا نخطئنا أو تجاوزنا فكر أفلاطون الفلسفي وكلما يمكننا قوله هو أن محصولنا العلمي أكثر من محصول أفلاطون، ولكن ما كان عند أفلاطون محل بحث فلسفي قد نكون نحن الآن بالكاد قد بدأنا في إدراكه"¹، فأفكار أفلاطون أو أرسطو أو ابن رشد العلمية لم يعد لها دور الآن، ومن الممكن أن نقول بأنها قضت نحبها ولحقها أجلها. لكن أفكارهم ومنتوجهم الفلسفي لا يزال حياً، وقابلاً للمناقشة والاستئناف والإثراء في أي لحظة تاريخية كانت، وهنا تكمن قيمة وعظمة الفلسفة حسب كارل ياسبرس، كما أن أفلاطون قد أكد أن التفلسف ينبع من صميم الذات، وبأنه لا يكتسب بالتلقين، فأفلاطون لم يفصل الفلسفة عن الذات بشكل فح كما ادعى جيمس.

موقف جيمس من الفلسفة لم يحدوا فيه حدوا بيرس باعتبار بيرس يلح على الطابع الموضوعي والعلمي للفلسفة، فقد انبرى بيرس مدافعاً عن الفلسفة بمعناها العلمي الواقعي، لأنه يرى بأن المنهج العلمي التجريبي، هو أسمى المناهج التي تقودنا إلى حقائق ومعطيات سليمة واضحة المعاني، فالتفكير بالمنهج العلمي يضعنا فوق أرض فلسفية صلبة في تقدير بيرس، فبيرس عكس جيمس يريد للفلسفة أن تصبح فلسفة علمية لكي تكتسب الفلسفة ميزة العلم التجريبي التراكمي والتقدمي في آن واحد². هذه الرؤية عكسها تقسيم بيرس لمشكلات الفلسفة إذ راء أن المشكلات الفلسفية ليست على نمط ثابت. أي أن صور التفكير الفلسفي متعددة الأنواع، بتعدد المشكلات التي تتناولها، فهناك، القضايا أو المشكلات الحقيقية والفعالية، وبيرس يصفها بهذا لأنها تقبل التحقق، وبالتالي لديها حل دون أن يعير أهمية للمدة الزمنية، فالمهم أنها قابلة للحل ولديها حل الآن أو في ما بعد، فالمشاكل الفلسفية الفعلية الحقيقية لها حل آني أو مستقبلي، والضرب الثاني من المشكلات الفلسفية يتمثل في تلك المشكلات "الزائفة"، وهي ما يستحيل حله لأنها تحتوي على ألفاظ أو عبارات خالية من المعنى، أي تلك التي لا ترسم سلوكاً معيناً أو بمعنى آخر لا يكون موضوعها مما يدخل في حدود الخبرة البشرية فعلاً وإمكاناً³، فبيرس لا يقول بالقيمة الفورية للفكرة، وما يهم فيها أن تكون منتجة لسلوك ما. الآن أو في المستقبل، فقد لاحظ بيرس أن "أكثرية الناس أضاعوا الوقت والسنوات الطوال في

¹-Karl Jaspers: Introduction a la philosophie. Traduit de l'allemand par Jeanne Herscha. paris Li frairie Plon. Les petits-fils de Plon et mourrait. 1950.P2.

² - تشارلز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 37.

³ - فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 99، 100.

مقارعة مشكلات فكرية زائفة لا مخرج لها باعتبارها مشكلات خالية من المعنى، وبالتالي أضاعوا عمرهم في التفكير فيما لا يصلح للتفكير"¹.

المنهج العلمي، والفكر التحريبي ليس حكراً على العلوم الفيزيائية الطبيعية بالنسبة لبيرس بل وجب أن يمتد ليشمل قضايا ومشاكل الفلسفة، لهذا يذهب بيرس إلى اعتبار الفلسفة الشيقة والملتعة هي التي تستخدم المناهج الأكثر عقلانية، وهي عندما تستخدم الطرق الأكثر عقلانية تكون أكثر دقة وموضوعية، وتناى بنفسها عن الذاتية المفرطة التي أرادها جيمس لها، لذا فإن بيرس ذهب إلى حد اعتبار أن "لكل علم جزءاً حسابياً، فمثلاً أن هناك علم اقتصاد حسابي وعلم فيزياء حسابي فمن الممكن أن تكون هناك فلسفة حسابية لكل علم فكلما كان الإنسان أكثر تعليماً وثقافةً في الفروع الأخرى ولكن غير مدرب في الفلسفة كلما كان التأكد أكبر على أن ثلثي خزانة من الآراء الفلسفية الشبه واعية سوف يكون خاطئاً تماماً و ستعميه من الحقيقة"²، وإقامة مدينة فلسفية يقتضي فيما يذهب إليه بيرس أن "ننقش على جدار المدينة لا تعيق طريق البحث"³. معنى هذا أنه يشاطر هنا جيمس في أن الفلسفة حرية، وبأنها حقائق تبدع وتكتشف باستمرار، وليست معطيات أو حقائق أبدية و أزلية، وهنا يعرض بيرس أربعة أشكال أو أنماط من ضروب التفلسف المشين الذي يعرق حركة الإبداع الفلسفي ويشل تقدم الفكر الفلسفي العقلاني، وهذه الضروب المشينة هي:

1- نمط الإثبات اليقيني: أساس هذا الشكل الاعتقاد بحقائق أبدية أزلية ثابتة تقع خارج مسرح الأحداث. لا تخضع لسلطة الزمان والمكان، وهذا ما يكبح عجلة التغير والتجديد، لأن التصديق بها، واعتبارها حقائق بديهية لا يرقى إليها الشك يطيل من عمرها ومدة وجودها، في حين الحياة تزخر بالتطور والتغير، ومنه كان من الأجدر على هؤلاء الفلاسفة أن يشكوا ويرتابوا في تلك الأفكار بدلاً من الإيمان والتصديق الجازم بها.

2- من العراويل والحواجز التي تكبح صيرورة ومسار البحث، والتي يصطنعها الفلاسفة" هو التأكيد على أن هذا أو ذلك أو الآخر لن يكون من الممكن معرفته إطلاقاً". معن بهذا أن بيرس لا يقبل اللأدرية، فما لا نعرفه اليوم قد نعرفه غداً أو بعده أو في يوم ما، فالقول بالنسبية مقبول ومستساغ لدى بيرس. أما إنكار قدرة الإنسان من طرف أي فلسفة كانت ما هو إلى إعاقة وشلل حركة الإنسان المعرفية، فالإنسان إذا كان يريد أن يعرف فهو يستطيع أن يعرف، ولا مكان ولا محل للمستحيل بهذا المعنى، فبيرس كانطي يؤمن بقناعة كانط "إذا كنت تريد فأنت تستطيع".

¹ -Chance:Love and Lggic.op.cit.P31.

² - علي عبد الهادي المرهج: الفلسفة البراغماتية أصولها ومبادئها، مرجع سابق، ص 74.

³ - المرجع نفسه، 74.

3- النمط الثالث من الحواجز التي أقامها بعض الفلاسفة في وجه الفلسفة، فترتب عنها وقوعها في المغالطات هو "التأكيد على أنّ هذا العنصر أو ذلك أو الآخر تلك الحقيقة في العلم هو أساسي ونهائي ومستقل عن كل شيء آخر ليس بسبب نقصاً في معرفتنا، بلو إنّما لعدم وجود أي شيء تحته"¹. بيرس هنا يقصد أنّ الاعتقاد في وجود أركان أو أوتاد ثابتة في العلم إن عكس سلبياً على البناءات الفلسفية، فالعلم نفسه متغير لا يؤمن بالثبات.

4- آخر الحواجز التي حددها بيرس يتمثل في "التأكيد على أنّ هذا القانون أو ذلك أو تلك الحقيقة كانت قد وجدت الصياغة الأخيرة والثامة لها، أو بصورة خاصة على أنّ مسار الطبيعة الإعتيادي والطبيعي من غير الممكن إختراقه"². بما يشير لتغيير النظريات والفرضيات العلمية تبعاً لتغير الظواهر الطبيعية، وبأنّ الطبيعة ليست نسقاً من النظام المنغلق عل نفسه، فبيرس يشترط من أجل تقديم نظرية فلسفية سليمة "الإحاطة بالحقائق العلمية، ومعرفة الجوانب التي نجت فيها أو فشلت فيها حتى يتسنى لنا الإنطلاق في البحث في مشكلة فلسفية معينة، وتحديد السبيل الأمثل لمعالجتها"³، إلا أنّنا لا نسيار بيرس في رغبته في جعل الفلسفة عبداً للعلم، ولو كان ذلك بطريقة غيرمباشرة، فإن تنفتح عنه فذلك أمر أما أنّ تسير على منواله أو وفق مقولاته وتصوراتها، فذلك أمرٌ آخر تماماً، فكما قال هيدغر "إنّنا لا نقدر بتاتاً أنّ نقيس الفلسفة بمعايير العلم"⁴، فالفلسفة لها مواضيعها وخصوصياتها النابعة من طبيعتها".

مافتئت أداتية ديوي تدافع عن ضرورة أنّ يكون للفلسفة مسئولية تاريخية وأمانة حضارية ثقافية من حيث قدرتها على نشر قيم الخير، والحق، والعدل، والجمال، والحرية. وبهذا تقدم خدمة للجماعة البشرية الحاضرة لها، وتقوم بواجب إنساني إزاء الأجيال القادمة، فإذا كان جيمس يرد الفلسفة إلى جوانيات ونفسيات الأفراد، فإنّ ديوي يرجعها إلى المناخ الذي شكلها أو تشكلت فيه، ويجعل منها النظرية العامة في التربية، ويرى أنّه لا تجديد ولا إحياء وبعث للفلسفة دون الارتكاز والاعتكاز على روح العلم -المنهج العلمي- ويصر ديوي على أنّه عند الإقدام على هذا الإجراء فإنّ "ديناميكية التقدم العلمي* ستكتمل، ويتم التجديد في

¹ - علي عبد الهادي المرهج: الفلسفة البراغماتية أصولها ومبادئها، مرجع سابق، ص 76.

² - المرجع نفسه، ص 76.

³ - Peirce: Values in a Universe of Chance. Edited by Philip We Copyright. Printed in the U.S.A. 1958. P145.

⁴ - Heidegger: Qu est-ce que la metaphysique? t rad. H. Corbin in Questions I. paris. 1968. P72.

* ديناميكية التقدم العلمي: أشار ديوي في كتابه التجديد في الفلسفة أنّ الفلسفة قامت في القرن 17، و18، و19م، بدور لا يستهان به من خلال تهيئة المناخ الفكري المناسب ودعم وتطوير الفكر العلمي، والمنهج التجريبي إذا ما إعتمدت عليه الفلسفة، فهذا لا يعني بالضرورة قدرتها على حل وتخطي جميع مشكلاتها بقدر ما يعني عند ديوي أنّها إمتلك المنهج السليم لحلها.

الفلسفة¹، فإحداث ثورة كبرى "The Great Revolution" في الفلسفة لن تكون، ولن تتأتى إلا من خلال الاعتماد على منهج العلم الطبيعي.

مناخ الفكر بالنسبة لديوي أهم، وأعمق من موضوع الفكرة في حد ذاتها، وبالتالي الفلسفة على نحو ما، ولو كان غير مباشر تميل وتنحاز إلى المناخ الفكري الذي أنشأها أو نشئت فيه، فالحضارات* من وجهة النظر الديوية تطبع بطابع الأفكار الفلسفية التي أرشدتها ووجهت مسارها، لأنّ الفلسفة حسب وجهة نظره تؤدي أدواراً حيوية من الناحية الاجتماعية أو الحضارية، وتكشف عن الحلول والمخارج الممكنة للمأزق المطروحة في الحياة، لذا فإنّها تشير عنده إلى الحضارة والتحضر، فهي تنم لديه عن وعي جديد ينبئ بإمكانية مساهمتها في التخطيط، ورسم القيم، والأهداف للحضارة الجديدة، فالفرق بين نظرة ديوي، وجيمس فيما يخص الفلسفة يتمثل في كون نظرة الأول للفلسفة نظرة عملية مفعمة بالشاعرية. بينما نظرة الثاني نظرة عملية معملية مفعمة بالواقعية الاجتماعية، والحس العلمي، لهذا كتب ديوي "إنّ الدور المنوط بالفلسفة القادمة يتمثل في إيضاح معتقدات وأفكار الناس بهدف تمكينهم من مواجهة نزعاتهم القيمية والاجتماعية التي من الممكن أنّ تطفوا فوق سطح الزمان الذي يعيشون فيه"². لكن ديوي يسير في المنحى الجيمسي العام، لأنّه يرفض أنّ تكون الفلسفة صناعة تأملية أو مهنة يمتنها بعض المحترفين في تشيد النظم والأنساق الكلاسيكية المجردة المطلقة، فالفلسفة عمل ونشاط في تقدير ديوي، وفي هذا يتقاطع مع جيمس، وإنّ كانت الفلسفة أقرب لأنّ تكون نشاط فردي عند جيمس، ونشاط جماعي اجتماعي عند ديوي.

3- - الفلسفة وصراع الأمزجة البشرية

3-1 - الفلسفة بوصفها أمزجة وطبائع شخصية

يبدو للوهلة الأولى أنّ عدّ الفلسفة تفكير منظم، ومنطقي، ونقدي، أو تفكير مثالي ميتافيزيقي أو تفكير عملي ومادي، يجعلها تبدو بعيدة كل البعد عن عواطف وانفعالات وأمزجة الناس. لكن الطريف في جيمس أنّه يصل ويربط بشكل مباشر وصريح بين الفلسفة والدوافع المزاجية السيكلوجية من خلال اعتبار تاريخ الفلسفة تاريخ صراع ونزاع بين أمزجة بشرية متناقضة ومتقلبة، وعلى هذا النحو يجب أنّ نفهم التقرير الموجود في الفصل الافتتاحي من كتاب "البراغماتية" الذي يذهب فيه إلى اعتبار "فلسفة الانسان هي التعبير عن مزاجه إلى حد كبير. ولما كانت الأمزجة البشرية تتطور في تفاعلها مع البيئة، فإنّها تقدم مفاتيح لتفسير

¹-J.Dewey :Reconstruction in philosophy.New York.Henry Holt.and Company.1920.P76.

* الحضارة: بالنسبة لديوي الحضارة مصطلح يشمل كل مكتسبات المجتمع المادية والروحية من قيم أخلاقية، وسياسية، ودينية، وفنية، واقتصادية، واجتماعية أي انه ينظر إليها على أنّها كل مثلما ينظر إليها الأثنوبولوجي تايلور

²-J.Dewey :Reconstruction in philosophy.op.cit.P26.

طابعها الحقيقي وتختلف الأمزجة وتلك حقيقة تفترض أنّ البيئة ذاتها متغيرة ومرنة إلى حد ما، وإلا ما تطورت الأنواع المتنوعة من الأمزجة استجابة لها¹. يتشابه جيمس هنا مع نيتشه "Nietzsch" في هذه القناعة فقد ذهب نيتشه في إحدى رسائله عام (1870م) إلى أنّ الفيلسوف بشر، لذا ما يتمناه أو يرغب فيه، وما يتماشي معه يظهر في فلسفته، ومن الأرجح أنّنا نفضل من الفلسفات ونختار منها ما يعبر عن تطلعاتنا، وهذا ما يجعلنا ننحاز لتلك الفلسفات القادرة على تفسير طبيعتنا، فنميل لها، ونصطفئها على ما عداها، وهذا ما اختصره فيخته "Fichte" من قبل حين عدّ مزاجه هو المفسر الوحيد لفلسفته، فنيتشه أكد أنّ كل فلسفة هي سيرة ذاتية، بينما أوضح جيمس بالمثل أنّ الفلسفة هي تعبير عن شخصية الإنسان الجوهرية، ولهذا ذهب جيمس لاعتبار الصراع والنزاع التاريخي بين المذهبين العقلي والتجريبي هو صراع مزاج بيسيكولوجي لأنّ "الحميمية والجموح المصورة في تلك الفلسفتين المتعاكستين تعود إلى النزعات والعواطف والطاقات في البشر"².

النظر إلى الفلسفة بوصفها مشاعر وأمزجة وعواطف أشار إليه جيمس كذلك من خلال مقاله عاطفة العقلانية المنشور في مجلة مايند عام (1897م). تضمن المقال تطرق جيمس إلى علامات تؤثر على عاطفة العقلانية، فهناك سمات في مزاج العقلائي أو عاطفة ما تجعله يطمئن لمعقولية فكرة على نحو معين إذ توجد سمات تبدوا للفيلسوف العقلائي موضوعية بحكم شعور نفسي ينشأ في داخله مما يجعل الفيلسوف العقلائي يدرك المعقولية الكامنة في مفهوم ما مثلما هناك أشياء تجعل الإنسان العادي يفهم أشياء ما وهذه السمات أو العلامات تشمل "شعور شديد بالبساطة والسلام والراحة، وشعور بالاكتماء في اللحظة الحالية وبكاملها... ومقت الخطوط الضبابية للتعريفات المبهمة"³.

لا تشتغل العاطفة العقلانية "المزاج العقلي" حسب منظور جيمس في دوائر المنطق والعلم فحسب. بل تمتد لتشمل في نظره دروب ومجالات الحياة اليومية للإنسان العادي، فمثلاً لو زار شخص منزل صديق له فإنه لن يعرف من أي باب يدخل، ولا من أي باب يخرج، ولا ماذا سيأكل؟ وماذا سيقع داخل هذا المنزل؟ فلا شك أنّ هناك خجل وارتباب وشك، وهذا الارتباب الطفيف والبسيط يعمل كمحفز ومنبه ومثير عقلي، وسرعنا ما تزول هذه الظنون العقلية الطفيفة عندما نخرج من بيت الصديق الذي زرنه ونشعر بالهدوء، وكأنا في بيتنا، وكأنّ شيء لم يكن، وتبعاً لهذا المثال نفهم كيف يصنع المزاج الفكر الفلسفي، فهل يعقل مثلاً لشخص يمر بيوم متعب بنكباته و أحزانه وآلامه أنّ يعطي أفكار ايجابية عن الكون والحياة؟ لا شك أنّ ذلك مستبعد. كما لا يمكن لشخص يعيش يوم جميل واحداث سعيدة وممتعة في داخله أنّ يكون متشائماً في تلك

¹ - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 468.

² - رسل قودمان وليام جيمس: موسوعة ستانفورد، ترجمة: فيحاء البصيص مجلة حكمة، دون دار نشر، دون مكان نشر، 2016، ص 9.

³ - المرجع نفسه، ص 7.

اللحظة وينتج لنا أفكار فلسفية تشاؤمية لا توصف، وكلما يمكن أنّ نخلص إليه ونلخصه هنا، هو أنّ عواطفنا وأمزجتنا، وظروفنا، وأحوالنا النفسية تلقي بثقلها وكاهلها على مواقفنا العادية أو أفكارنا الفلسفية، فأنت عند وليام جيمس حينما تقرأ من خلال كتاب ما سير الفلاسفة وأفكارهما المختلفة¹ تشعر أثناء تصفحك للكتاب والانتقال من شخصية إلى أخرى وكأنك تتصفح ألبوماً من الصور، فلكل شخصية خصوصياتها وقوامها الخاص بها¹. ليس هناك أدنى إرتياب لدى جيمس في أنّ هذا التباين بين الفلاسفة مرده تباين طبائعهم وأمزجتهم، فلا يمكن بأي حال أن نفصل مزاج المفكر عن فكره و بهذا المعنى لا يمكن الخوض في فلسفة أي فيلسوف بمعزل عن حياته، و تجاربه وطباعه الخاصة، ولعله لهذا السبب " كان جيمس يحاول دائماً الإحتفاظ بصورة فوتوغرافية لمؤلف أي كتاب صادف هوى في نفسه وأحبه أو لمراسل يرأسله ولم يراه"².

إرتباط الفلسفة بالطبائع النفسية و أمزجة أصحابها أمر لا ينكره إلى جاحد أو جاهل لم يمارس الفلسفة أو لم يطلع على سير الفلاسفة الذين قرأ أفكارهم. لكن اعتبار ذلك مجرد صراع و نزاع بين تلك الأمزجة دون أنّ يفضي ذلك إلى أي قيمة ماهو إلا طرح بسيط نجده حتى عند الانسان العادي الذي لم يمارس الفلسفة قط، كما يبدو لنا أنّ فيه نوع أوشيء من التجني على تاريخ الفلسفة، وحققتها، فنحن نجده يغلق بل جيمس يتحدث عن تناقض و صراع المذاهب الفلسفية ولكنه في الوقت نفسه أكد على ضرورة النظرة العضوية للفلسفة التي تجمع وتستوعب تاريخها الذي يبدو ظاهره أنّه متناقض ومتصارع لأنّه تبعاً للرؤية الهيغلية لونها بعمق للاختلافات الفلسفية لأدركنا أنّ ذلك ليس نقيصة ولاننتاج أمزجة بقدر ما يعكس ويعبر عن حقيقة نمو وتطور الحقيقة الفلسفة، فالفلسفة أشمل من أنّ تختزل أو تختصر في مزج أو مزجين أو أكثر ذلك أنّها بقدر ما تكون معبرة عن شخصية صاحبها فهي تعبر من جهة أخرى وترتبط بسياقه الاجتماعي وثقافته العلمية وإنتمائته الديني أو الايديولوجي أو الفكري لهذا قدم هيغل إستعارة رائعة جداً إذ " شبه تاريخ الفلسفة، بشجرة حية، مثمرة، أخذ في النمو، ويشبه الفلسفات المختلفة بمراحل نمو البرعم والزهرة والثمرة. وبذلك، يمكن النظر لكل فلسفة من الفلسفات على أنّها ذات أهمية كمرحلة من مراحل نمو الفلسفة"³، و من ثمة لا داعي لأنّ نحكم على كذب أو بطلان فلسفة ما، و هنا نفهم أنّ وحدة الفلسفة التي تمثلت عند جيمس في لمشتاتها من خلال ردها وإرجاعها مهما اختلفت ألوانها إلى المزاج تبدت عند هيغل على شكل وحدة عضوية تتحقق بالتدرج وعلى نحو تدريجي على مسرح التاريخ الفلسفي، وهذا، ولاشك هو المقصود من استعارة هيغل الرائعة

¹ - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 22.

² - David Marcell: progress and prammatism. James Dewey. Beard. and the American Idia of Progress. Green wood .press West Port. Connecticut. London England .1974.P187.

³ - ت، ز، لافين: من سقراط إلى سارتر، ترجمة: أشرف محمد كيلاي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط 1، 2012، ص 253.

المعروفة" تطير بومة منيرفا فقط* عند الغروب"، وهيغل يقصد هنا أنّ الفلسفة والحكمة والفهم يتجلون ويتجسدون في التاريخ عبر أزمان لاحقة ومتأخرة، والأمر أشبه بحالنا عندما ننهي أعمال اليوم، ولما نستريح ليلاً نعود للوراء، ونتذكر أحداث اليوم الذي مر علينا، ونسترجع أحداث ماضينا.

إستحضرننا المقاربة الهيغلية لنؤسس فلسفياً لموقفنا منفكرة كون الفلسفة أمزجة كما عرضها جيمس ذلك أننا و بروح هيغلية نزعم أنّ فصل وبتر الفلسفة عن ماضيها وتاريخها أو سياقها، و تفسير مذهبها الكبرى بأنّها طبائع نفسية لا يساهم في فهمها، ولا يترتب عنها لبحث في المصادر الفلسفية للفيلسوف، وهذا أمر حسب وجهة نظرنا لا يستقيم، لأنّه بغض النظر عن المزاج، هو ماضي فلسفي أو فكري أو علمي أو ثقافي يستند عليه الفيلسوف على نحو مباشر أو غير مباشر، و سواءً كان لنا علم بذلك أو لا، فكما يرى بول ريكور من لامصادر له لا فلسفة له، وعلى كل حال الجانب الذاتي الشخصي المزاجي موجود في الفلسفة، ولكنه ليس كل حقيقتها الكلية، كما فهم جيمس، فعلى سبيل الذكر لا الحصر رضوخ سقراط وامتناله لحكم الإعدام، وفرار أرسطو، وبيع أفلاطون في سوق النخاسة هل هو ناتج عن مزاج أم لإيمانهم و قناعتهم المطلقة بفلسفاتهم عقلياً و منطقياً وموضوعياً وانطولوجياً؟ الإجابة بالنسبة لنا تتخطى حدود المزاج، ونعتقد أنّها ترتبط بكيان الفيلسوف ككل عقلاً ونفساً، ومزاجاً، وواقعاً، وظروفاً، والكثير من البواعث والدوافع.

2-3: -نقد جيمس للمزاج العقلي، والمزاج التجريبي

يميز جيمس بين مزاجيين أساسيين ألا وهما المزاج العقلي الذي يطلق عليه المزاج "الطري". أي أصحاب العقول اللينة "Tender-minded" والمزاج التجريبي الذي يسميه المزاج الحشن. أي أصحاب العقول الصلبة القاسية "Aough-minded" ونظراً لأهمية المذهب العقلي و التجريبي** في تاريخ الفلسفة الغربية لاسيما الحديثة منها، فإننا نجد جيمس لا يتوانى في الإشارة إليهما في مجمل كتبه، لأنّ جزء كبير من تاريخ النشاط الفلسفي لا يعدو أنّ يكون إصراعاً بين المذهبين، وثمة عبارة لكوليرديج*** كثيراً ما يستشهد بها، وهي أنّ كل إنسان يولد إما أنّ يكون أفلاطونياً أو أرسطياً. ويعني كوليرديج بالأرسطي التجريبي، وبالأفلاطوني

* بومة منيرفا: تمثل إله الحكمة عند الرومان، ومن الناحية الرمزية تمثل البومة الحكمة.

** المذهب العقلي والتجريبي: هناك تميز رائع يقدمه مؤرخي الفلسفة بحيث يشبهون الفيلسوف العقلاني بالعنكبوت الذي يبني بيته من نفسه ويشبهون الفيلسوف التجريبي بالنحلة، بحيث تتغذى من رحيق أزهار العالم الخارجي، وهما يقصدون بهذا أن العقلاني يقول بالمعرفة الفطرية. بينما التجريبي يقول بالمعارف البعدية المكتسبة.

*** صمويل تيلر كوليرديج: (1772م-1834م) شاعر إنجليزي في القرن التاسع عشر، وكان معاصراً للشاعر وردزورث، وصديقاً له، يميل إلى النزعة المثالية، وكان من أوائل الكتاب الذين نقلوا أفكار الفلسفة الألمانية إلى إنجلترا، ينظر، وليام جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ص 37.

العقلي¹، على أنّ جيمس يعتبر أرسطو عقلاني كأفلاطون إذا ما تمت مقارنته بديمقريطس أو بروتاغوراس، فالأجدر على كولرديج حسب جيمس أن يضع واحداً من هذين الفيلسوفين في مكان أرسطو.

ما يتصف به المزاج العقلاني والتجريبي يوجزه جيمس في قوله: "العقليين أصحاب مبادئ والتجريبيين أصحاب وقائع"²، ومعلوم أنّ المبادئ كلية والوقائع جزئية، بما يفيد أنّ العقلي مضي من الكل إلى الجزء، فهو يستنتج ويستدل في حين الحسيين يقومون بإجراء عكسي أي أنّ الحسي يحكم على الكلي لثبوت الحكم على الجزئي "والعقلانيون يجنون أنّ يستخلصوا الوقائع من المبادئ ويؤثر التجريبيون تفسير المبادئ بإستقراءها من الوقائع"³، ولا ريب أنّ هذا يوحي أنّ الحقيقة عند العقلاني تقبع في العقل والفكر، فتكون الحياة في خدمة الفكر بوصفه صانع لها، ما يجعلهم يتمتعون بروح متفائلة مشبعة بالأمل وإيمان جازم بقدرة العقل على الوصول إلى التعقل النهائي للأشياء ولا ريب أنّ هذا ما قصده هيغل من وراء إعتباره أنّ هدف المعرفة يتمثل في تجريد العالم الموضوعي من اغترابه. وهذا ما يجعلنا أكثر ألفة معه، فتجريد العالم من اغترابه يترتب عنه عقلانياً أنّ نعتبر العالم نظاماً أزلياً تام الخلق والتكوين، ولا يعتره شيء من التغيير، فنتصور لعالم بأنه عالم جاهز، وهذا ما ينتهي بنا إلى الواحدة المثالية القائلة بثبات بنية العالم، وهذا ما لا يقبله جيمس في المزاج العقلاني لأنه يرى أنّ العالم جدة وخلق مستمر، في حين نجد التجريبي ميل إلى جعل الفكر في خدمة الحياة، وهذا الأمر يجعل الحسيين أقل طموحاً من العقلانيين باعتبار العقلانيين أصحاب كلييات، وأمر الحسيين أمر جزئيات لأنّ " المذهب التجريبي يشرح الكلييات بالجزئيات. ويعني المذهب العقلي تفسير وجود الجزئيات بالكلييات"⁴.

تتبدى تفاعلية العقلاني في تفاعلية ليبنتز من خلال إعتباره أنّ هناك عدداً لا متناهي من مخططات العالم الممكنة "كانت ماثلة في فكر الله، ساعة الخلق، فاختيار الأفضل أي العالم الذي يحقق أعظم كمية ممكنة من

¹ - وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: محمد الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة لطباعة والنشر، مصر دط، 1962، ص 37.

² - المصدر نفسه، ص 37.

* **المذهب الحسي**: يعرف بالمذهب التجريبي كدلالة على المنحى والإلتجاه العام والرئيسي لانصاره، ويطلق عليه المذهب الحسي لتبين الدور المفصلي والمركزي الذي تلعبه الحواس بناء المعرفة وإكتسابها، كما يمكن ان نسميه بمذهب ترابط وتداعي الأفكار لتوضيح السمة الأساسية فيه في شقه وجانبه السيكلوجي، كما يمكن أن ان نصفه بمذهب المنفعة واللذة نسبةً إلى المعيار والمصدر الذي يفهم ويفسر به القيم والأخلاق، وهو المذهب الشكي من ناحية نظراً لموقفه من الماورئيات ورفضه لها وإرتيابه في وجودها، وهو مذهب الإلهيات الطبيعية إذا نظرنا إليه من ناحية تصويره للدين، وهو أيضاً مذهب الحرية إذا ما نظرنا إليه من جهة مقارباته السياسية والإقتصادية. ينظر:

John.H. Muirhead: The Plaonic Tradition in Anglo. Saxon philosophy. Studies in The history of idealism in England and America. London. Allen and Unwin.1962.P1.

³ - وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، مصدر سابق ص 38.

⁴ - وليام جيمس، عالم متعدد، مرجع سابق، ص 16.

الكمالات، لذلك يعتبر مجرى العالم المخلوق - عالماً - ومجرى كل أحداثه خيراً¹، بالإضافة إلى إيمانه بخيرية الوجود لأنّ الشرور نتاج إرادة الإنسان الطليقة والسيدة، وأي نوع من الآلام ما هو إلاّ ألم له ما يبرره، فليس كل ألم شر في ذاته حسب ليبنتز، وهذا ما ينبذه جيمس بوصفها رؤية ميتافيزيقية ترى في العالم أنّه تام وكامل. في حين جيمس يؤكد أنّ الوجود الفيزيقي يتكون باستمرار وبطريقة لامتناهية، والحق أنّنا نجد رائد العقلانية الحديثة ديكارتر متفائل عندما يقر بإمكانية الوصول إلى الحقيقة واليقين النهائي وهذه ميتافيزيقا في المعرفة لا يقبلها جيمس، لأنّ الصدق إنساني ونسبي، والحال نفسه ينسحب على أفلاطون، إذ يعتقد أنّ تحرر النفس من أدران البدن وممارستها لفعل التأمل يسمح بإدراك كنهه ولب المثال، في حين التحريبيون أقلّ طموحاً وتفاؤلاً من أصحاب العقل لأنهم يقولون بالحس كأساس للمعرفة والحقيقة، وبالتالي لا يبتغون الوقوف على المطلق باعتبارهم أصحاب نزعة شكلية، وشكية بنحدها حاضرة منذ أيام الحسين الأوائل وصولاً إلى هيوم، وتبعاً لجيمس العقلاني يصير على المبادئ، لذا فهو مثالي، وتفاؤلي، ومتدين، ومؤمن بحرية الإرادة، ومفتون برد الكثرة إلى الوحدة، ويقيني، وشغوف بالبحث عن المطلق بينما نجد التحريبي يقرّ "بالوقائع ما يجعله مادي، وتشاؤمي، غير متدين، وهو حتمي، وتعددي وشكي، ونسبي، وتمسك بصرامة العلم"².

وما لا يروق لفيلسوفنا في العقلانية يكمن في إفراطها في التجريد، واللّهت وراء المطلق المفصول عن الحياة المتميزة بالضرورة، فهي احتمال لأي شيء ونحن حسبه أمام فلسفتين "تجريبية ليست دينية بما فيه الكفاية... وفلسفة دينية ليست تجريبية بما فيه الكفاية"³، فجيمس كذلك ينتقد المادية الزائدة والخشنة والشكية الراديكالية في المذهب الحسي كما يرفض النظرة الآلية فيه، وإنّ كان يأخذ بفكرة التعدد والنسبية الموجودة فيه، ومن جهة أخرى يرفض الوثوقية العقلانية الزائدة المعادية للواقع، وكل ما هو نابض بالحياة، ناهيك عن إعطائه دوراً فعالاً للعقل على عكس الكثير من رواد التجريبية الذين يعتبرون العقل أمر ثانوي. فجيمس يرى أنّ الطبع اللين أدرك ما لم يدركه الطبع الخشن المتصلب، وبأنّ كلا المذهبين نظر للأمر من زاوية خاصة، ولكنها محدودة من هنا بحث جيمس لنفسه عن مزاج يتوسط المزاجيين ويستوعبهما، فكانت البراغماتية بمثابة المزاج المعتدل والجامع، فقد أسس لذرائعية ترفض الواقعية الساذجة دون أنّ تنتكر للواقع، كما تدين الواحدية المثالية القطعية دون أنّ تنتكر للفكر أو العقل.

عموماً جيمس يؤمن بالفلسفة، والعلم، والدين، ومن ثمة يمكن أنّ نشير إلى أنّه لم يلغي العقل ولا الحواس، والمحصلة إذن أنّه كان قريباً جداً من كانط من حيث الإقرار بعجز ومحدودية المذهب العقلي أو

¹ - فرانسوا غريغور: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة: نهار رضا، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط، 2002، ص 109.

² - William James: Pragmatism.op.cit. P 9.

³ -Ibid, p30.

المنطق الوضعي التجريبي في إثبات أو نفي وجود الإله أو تبين حقيقته، وفصل الحس عن العقل أو استبعاد دور العقل في معالجة الموارد الحسية، هو إنفصام وانقسام لا يقبله جيمس لا في الرؤية العقلية ولا في المقاربة الحسية، وهو هنا قريب من الاستيمولوجية الكانطية أيضاً. لكنه يتميز ويختلف عنه في عدم مساندة كانط في دعاؤه بأنّ هناك قوالب أولية قبلية في العقل. هي التي تسمح له بتنظيم الشتات الوارد من عالم الحس لأنّ العقل لدى جيمس نشاط ووظيفة، وليس أطر معرفية مفارقة لعالم الحس. إذ يوضح لنا أنّ العقل البشري يتميز ببناء وتركيب ثلاثي، وهذا التركيب يتمثل في الآتي:

1- يتأثر الموضوعات الخارجية التي تواجهه، فلا بد عليه أن يحدد الموضوع

2- عليه أن يقرر نوع الفعل الإيجابي الذي يستدعيه حضوره

3- ينبغي له أن يتصرف حسب ما قرر¹.

وليام جيمس أقرب للتجريبية منه إلى العقلانية إذ أننا يمكن أن نصف براغماتيته بأنّها براغماتية عملية تجريبية لا تهمل ولا تلغي العقل إي أنّ مكانة العقل إذا ما قارناها بمكانة الحس والتجربة في فلسفة جيمس فإنّها تبدوا لنا مكانة هامشية، ونظرة جيمس للعقل تختلف عن نظرة أصحاب المزاج اللطيف " المزج العقلي"، فهو يميل لنزعة التجريبية مع نقده لصلابتها وتطرفها، لذا ينتقد جيمس مادية العالم والفيلسوف الإنجليزي هكسلي "Huxel" لأنّها في نظر جيمس مقاربة حسية تقليدية متطرفة في نزعتها الوضعية، وتقف بالضد للخيال والعاطفة والوجدان والذاتية لأنّ هكسلي يذهب إلى أنّ السلالة البشرية، ومهما بلغت بها درجة الانحطاط لا يمكن أن تقبل تبريرات أو أشياء لا منطقية حتى وإنّ كانت تلك التبريرات أو الأشياء تصب في صالحها، لهذا يرى جيمس أنّه لا داعي لأنّ نستغرب" إذا رئينا هؤلاء الذين تربوا في خشونة المدارس العلمية الوعرة يحتقرون مثل هذا النوع من الذاتية، ولا يعرفون لها الإهتمام. وإنّ قواعد الإخلاص التي ترعرعت في مثل هذه المدارس العلمية لتقف كلها صفاً واحداً ولهذا كان من الطبيعي أنّ يذهب هؤلاء الذين اصابهم مس من حمى العلوم إلى الضد الآخر، ويكتبون أحياناً كأنهم يؤمنون بأنّ العلماء الحقيقيين الذين لم تفسد بصائرهم ينبغي لهم أن يتجرعوا كأس عدم الوصول المريرة، وما يتبع ذلك من متاعب نفسية، ويفضلونها على تلك الذاتية"².

يسوق لنا وليام جيمس انتقادات كليفورد له، ويناقشها ويبطلها، ويثبت بأنّها لا تخلو من البعد النفسي هي الأخرى، وبأنّ الحديث عن مادية حسية مطلقة لا جدوى ولا طائل منها إذ بلغ الغرور والشطط بكليفورد

¹ - بشير جاسم محمد، الدين تفاعلي في ضوء براجماتيّة وليام جيمس، مجلة الفلسفة، منشورات كلية الآداب للجامعة المستنصرية، العراق، العدد 25، 2022، ص 49.

² - وليام جيمس، العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص ص 13، 12.

إلى حد الذهب إلى تجريد أي حقيقة أو اعتقاد من أي عاطفة أو وجدان أو خيال، فكليفورد يعتبر أنّ الحقائق إذا ما ارتبطت بالعواطف والوجدان تتدنس وتصبح خطيئة إنسانية، فلا قيمة لاعتقاد دون بحث عقلي أو دليل حسي، وما الفردانية الذاتية إلى مجرد مرض وجب معالجته قبل أنّ يبطش بنا ويبلغ بنا أدنى درجات الإنحطاط الإنساني في نظر كليفورد، وكل هذا يقودنا إلى استنتاج أنّ براغماتية جيمس الفلسفية، هي براغماتية عملية أساسها الخبرة الحسية لأنها تنطلق منها. لكن دون الاستغناء عن دور الذهن أو نعته بالسلبية.

يبدو لنا أنّ اختزال واختصار تاريخ الفلسفة الطويل في صراع بين مذهبين ومزاجين فيه إجحاف في حق تاريخ الفلسفة كما أنّ تقسيم وتصنيف وتحديد جيمس لخصال كل مزاج يشوبه عدم الدقة ولا يمكن أنّ يستوعب سمات المذاهب الفلسف التي لا تعد ولا تحصى، فمثلاً: سبينوزا ديكارتي وفيلسوف عقلائي لكنه حتمي ويقول بالضرورة ويعتبر حرية الإنسان مجرد وهم، وهذا ما يتعارض مع السمات التي وضعها جيمس للمزاج العقلي بما يدل على عدم دقة وعمق التمايزات التي وضعها جيمس بين المزاجين العقلي والتجريبي، وكروتشه مثلاً:، مثالي لكنه لم يكن صاحب مثالية مغلقة متشددة، وسارتر صاحب انطولوجية متشائمة وملحده "بينما هو يعتقد بجرية الإرادة وهو ليس كذلك تبعاً لتشخيص جيمس"¹، وإنّ كانت هذه الملاحظة أو النقيصة التي تشوب هذا التقسيم والتصنيف لا تنقص من قيمته وأهميته في نظرنا، لأنه يعبر عن جزء من الحقيقة ويكشف عن الكثير من السمات الفعلية الموجودة في المزاج العقلي أو التجريبي كما أنّ ما يحسب لجيمس أنه أراد من خلال هذا التقسيم أنّ يكشف لنا عن محدودية الرؤية التحريبية وحدية وضيق أفق المقاربة العقلانية ليدعونا من خلال ذلك إلى أنّ نمزج بينهما ولا نقف في صف مزاج واحد، والواقع " أنّ أغلبنا مزيج من الذهنية المرنة والذهنية الخشنة. وفي بعض المسائل نكون أصحاب مزاج لين وفي مسائل أخرى نميل إلى المزاج الصلب"².

ثالثاً: جيمس، والتأسيس لعلم نفس أمريكي وظيفي

1:- مسارات الفكر السيكولوجي في الفلسفة وتجلياته

1-1:- الفلسفة اليونانية

الفلسفة اليونانية كانت معضلتها الأولى والكبرى معضلة انطولوجية-أصل الوجود- غير أنّ هذا لم يمنع فلاسفة اليونان من البحث في الروح، ونحن هنا لن نتعرض لكل الفلاسفة اليونان بل إلى بعضهم فقط. أي أننا سنشير إلى أهمهم فحسب، وهذا ما جعلنا نتطرق إلى الثلاثي الذهبي للفلسفة اليونانية "سقراط، أفلاطون،

¹ - مورتون وايت، عصر التحليل، مرجع سابق، ص 176.

² -David Stewart-H. Gene Blocker: Fundamentals of Philosophy- Second Edition- Macmillan publishing Company- New York-. 1987.P38.

أرسطو". دون أنّ يعني هذا أنّ الفلاسفة السابقين لسقراط مثل طاليس، انكساغوراس، وهيراقليطس فيثاغورس، وغيرهم من الفلاسفة اليونان الذين جاءو بعدهم مثل ديمقريطس، أو الرواقية أو الأبيقورية لم يتحدثوا عن النفس بل تناولوها بالدراسة، إذا كان لديمقريطس والأبيقورية نظرة مادية للنفس، وهذا ما أبان عنه أرسطو في كتاب "النفس" إذ أشار إلى كل النظريات المتعلقة بالنفس عند الفلاسفة اليونان بما فيها نظرية أفلاطون، وقام بشرحها ونقد الكثير منها، وما قمنا به مع الفلسفة اليونانية سنقوم به مع باقي الفلسفات (الوسيطية، الحديثة، المعاصرة) أي أننا سنقوم بذكر وشرح مواقف الفلاسفة الرواد والمؤسسين في كل فلترة، ولكل فلسفة أو مذهب فلسفي. هذا ونشير إلا أنّ الحديث عن النفس لم يكن وليد الفكر اليوناني. إذ أنّ الحضارات القديمة لها أساطير شتى بهذا الخصوص.

مضى أفلاطون "Plato" (427-347 ق.م) على درب أستاذه سقراط بحيث مزج بين معرفة النفس، والمعرفة بشكل عام، وفعل الخير والفضيلة لأنه يعتبر أنّ " من عرف الخير رغب فيه ومن عرف الشر رغب عنه"¹، وقد تصور النفس أقسام ومستويات أي أنّ قواها مختلفة رغم كونها وحدة واحدة وخالدة، فهناك النفس العاقلة إذ يختص به الفلاسفة والحكماء وفضيلتها الحكمة ومقرها الرأس، وهناك النفس الغضبية ويختص بها الجنود والمحاربين وفضيلتها الشجاعة ورذيلتها الجبن ويشبهها أفلاطون في الجمهورية بالأسد" وإذ صنعتها الكواكب فإنّها مادية فانية، مقرها الصدر. وتتصل بالقوة الناطقة عن طريق العنق"²، والمقصود بالصدر القلب، وهناك النفس الشهوانية، ونجدها عند الصناع والعبيد مقرها البطن، وفضيلتها العفة، ويشير أفلاطون إلى أنّ رأس الفضائل وأسمائها، هو العدالة وبهذا يقحم أفلاطون تقسيمه لقوى النفس في فكره السياسية والأخلاقي، لأنّ العدالة تتمثل في أنّ لا يحكم الأدنى " النفس الشهوانية" الأعلى " النفس العاقلة" فكل فرد يجب أنّ يوجهه للوظيفة التي تنسجم مع قواه، وبهذا تكون العدالة من ناحية تناغم وانسجام بين الفرد وقواه، ومن ناحية أخرى تباين وتفاوت من حيث المكانة والدور الذي يتحدد وفق القوى المتحركة في نفس الفرد، لهذا العدل عند أفلاطون هو أداء الفرد لواجهه وأخذه لما يخصه، والحاكم أو الملك ينبغي أنّ يكون فيلسوفاً أو بعبارة أخرى ينبغي أنّ يكون الفلاسفة ملوكاً بوصفهم أصحاب أنفس عاقلة. يملكون الحكمة التي هي أساس تدبير شؤون الناس، وإقامة العدل بينهم، فالنفس الإنسانية عند أفلاطون خالدة، لأنّها مبدأ الحياة. إذ لا يمسه شر الفناء أو الاضمحلال، لأنّ مقرها وموطنها الحقيقي الذي جاءت منه هو عالم الأبدية والسرمدية "عالم المثل وقد قدم أفلاطون جملة من الأدلة على خلودها في محاوره فيدون "Phèidon" وهي:

¹ - أفلاطون: محاوره مينون، ترجمة، عزت قرني، مكتبة سعد رأفت، القاهرة، مصر، دط، 1982، ص 93.

² - على زيعور: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، 1993، ص 48.

- 1- تتبع الحياة من الموت (كل شيء ينبع من ضده). وعلى ذلك يجب أن تقيم النفوس بعد الموت في مكان ما، على أن تعود للحياة فيما بعد¹.
- 2- النفس بسيطة ومن ثمة لا تتحلل ولا تفتنى أما الأشياء فهي عرضة للفناء لأنها مركبة.
- 3- النفس غير قابلة للفساد أو الكساد لأنها مبدأ الحياة في الجسم، ومن ثمة ما يشترك ويتشارك مع الموت، هو البدن، وليس النفس لأنّ الشيء الذي يوجد يتشارك مع شيء واحد، وليس شيئين في نظر أفلاطون، فالشر هو "الذي يفسد ويهدم الأشياء، والخير هو ما يحفظها وينفعها. ولكل شيء (الحديد، العين، البدن) شر (الصدأ، العمى، المرض). لكن لا يوجد شر يستطيع أن يفتني أو يقتل النفس، لذا فإنّه من البديهي أن تكون هذه، إذن، ككل شيء لا يقتله شر، موجودة بشكل دائم. ومن ثمة خالدة"²، وبهذا أبطل أفلاطون الزعم القديم القائل بأنّ الروح بخار رقيق، وأنها تكتسب صورة البدن الذي تحل فيه لأنه أثبت بأنها ليست من طبيعة مادية، ومنه لا تدرك بالحس بل بالعقل، فروح بهذا المعنى الأفلاطوني بسيطة ومتحركة وخالدة، وهي "الوجود الحقيقي والمعرفة دون هذا الوجود لا يتأتى إكتسابها"³، وقد شبه أفلاطون الروح بعربة لها حصانان وحوذي، وقصد من الحوذي العقل لكونه رائد وقائد. وأما الحصانان، فمقصوده بهما النفس الشهوانية، لأنها نفس كسولة عاشقة للراحة والحمول، والنفس الغضبية لأنها مطية للطيش والجموح، وعليه خير الإنسان وسعادته يقتضي سيادة العقل مثلما هو حال سيادة الحوذي للعربة والحصانان، وإلا كان مصير الإنسان الهلاك، فالعربة التي يجرها الحصانان لو تخلّى الحوذي عن دوره في قيادتها، لكان مصيرها الهلاك، ولكن سيادة النفس العاقلة - سائق العربة - على البدن ليست بالأمر السهل، وهذا ما صرح به أفلاطون نفسه بقوله "يلزمك أن تعرف بادئ ذي بدئ أن سائق العربة يسوق حصانين اثنين، وتاليا، فأنت واحداً من هذين الحصانين نبيل وذو محتدٍ شريف والحصان الآخر وضع المولد وذو نشأة حقيرة"⁴.

أفلاطون من خلال كتاب الجمهورية قال بفكرة التقمص* بمعنى أن النفس تنتقل من بدن إلى بدن آخر، وهي تبقى حرة في إختيارها وتقرير مصيرها، والله ليس مصدر الشرور بل النفس لأنها حرة في أفعالها

¹ - على زيعور: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، ص 48.

² - المرجع نفسه، ص ص 47، 48.

³ - Romono guardini: la mort de Socrate ,interprétation des dialogues philosophique , euthyphron – apologie griton.Phédon ,traduire de l'allemand par paul Ricœur , éditions du seuil. paris.P172.

⁴ - أفلاطون:المحاورات الكاملة، الجمهورية، م1، ترجمة، شوقي داود، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1994، ص 53.
* التقمص: هوانتقال الروح من إنسان لإنسان. النسخ: من إنسان إلى حيوان من النوع الرفيع "الأسد، مثلاً". المسخ: حلول الروح من الإنسان إلى حيوان محتقر(الذباب، الفأر). الرسخ والفسخ: عودة الروح لحديدكي تعذب حين طرقه وإدخاله النار، أو تعود لجر ك يتعذب حين صقله. ونجد

وقرارها، ولكن " أفلاطون يقول في فيدر "فادرس" Phèdre" إنَّ النفس لا تستطيع العودة إلى المكان الذي انطلقت منه واستعادة أجنحتها إلاَّ بعد أنَّ تمضي عشرة آلاف سنة في التجارب وبعده أوضاع أرضية. أما الأنفس التي تكون قد اخترت مرات ثلاث متتالية الحياة الفلسفية فإنَّها تستطيع أنَّ تعود إلى المكان وتأخذ أجنحتها عقب ثلاثة آلاف سنة فقط"¹. يبدو أنَّه من الواضح إدراك الطابع الأسطوري والخيالي الموجود في نظرية النفس في فلسفة أفلاطون، وهذا ما ينسحب على كل فلسفته أيضاً، ومادماً في صدد عرض موقفه من النفس فقط، فإنَّنا نكتفي بالقول بأنَّ نظريته في النفس فلسفية، أسطورية خيالية، مثالية، ولها أبعاد قيمية، وسياسية، وهي أدبية من جهة أخرى لتوظيفه للرمز والخيال بكثرة، وإنَّ كان هذا يعزى لأسباب كثيرة.

أرسطو "Aristotle(384-322) ق.م)". * ترك أرسطو إسهامات فلسفية في الجانب النفسي، والحق أنَّها إسهامات لا يستهان بها، وهي موجودة على نحو خاص في كتابه: عن النفس "De Anima"، ومنزلة النفس من الجسم عنده بمثابة منزلة الصورة من الهيولى^{**}، فالنفس هي صورة الجسم، ومبدأ الحياة الموجودة والمبثوثة فيه، ومادام الإنسان روح وجسد "صورة وهيولى"، فإنَّه كائن حي عضوي، وبالتالي فإنَّ الدراسات النفسية تنتمي عند أرسطو إلى الطبيعيات "الفلسفة الثانية"، ولا تنتمي إلى الفلسفة الأولى " ما بعد الطبيعة"، وهو يختلف عن أفلاطون من حيث تركيزه على الملاحظة الحسية والإستقراء بينما يميل أفلاطون للإستنتاج "الإستدلال العقلي" فأرسطو يُعيد لآلة الحس قيمتها، ودورها في بناء المعرفة. ذلك أنَّه يرى أنَّ أعضاء الحس " تنشط الذهن وتزوده بالأفكار، كما أنَّها تنشط الذاكرة وباقي الفعاليات الذهنية الأخرى"²، والنفس عند أرسطو سبب لحركة الجسم وخبراته، ويعرفها بأنَّها " كمال أول لبدن طبيعي آلي، ذى حياة بالقوة"³، ويراد

هذا الأخير لدى قدماء مصر، وفي جميع الأحوال، ليست هذه الفروقات ثابتة، ولا عامية، ينظر، علي زيعور، مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، هامش، ص 4.

¹ - علي زيعور، مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مرجع سابق، ص 49، 48. * أرسطو: يلقب بالمعلم الأول، وهو واضع علم المنطق، وقد ظلت أفكاره الفلسفية في الطبيعة ومابعد الطبيعة نافذة ومؤثرة لآلاف السنين في مجال العلم والفلسفة، وقد أثر بأفكاره على من عاصره، وعلى فلاسفة القرون الوسطى، وبعض الفلاسفة الأوربيين المحدثين والمعاصرين، وإليه يُرجع الباحثين إستخدام كلمة الميتافيزيقا كدلالة على علم معين.

^{**} الصورة والهيولى: مفهوم ملتصق بفلسفة أرسطو الطبيعية والماورئية، فأى موجود في الخارج له صورة وهيولى، وهما لا ينفصلان في الواقع تخائياً، فلا صورة من غير هيولى، ولا هيولى بلا صورة، وأرسطولا يقصد بالصور الشكل أو المظهر فقط بل جملة الخصائص التي يتشكل منها الشيء، فعلاقة الأجزاء فيما بينها وعلاقة الجزء مع الكل في أي شيء هي التي تتشكل صورته لتعني الصورة بذلك التنظيم الذي يحكم أو يتحكم في الشيء، أما الهيولى، فهي عنده المادة. أي مادة أولى غير معينة، وهي ليست كمية أو كيفية أو ماهية إذ هي قوة صرفة، فالصورة هي التي تحول الهيولى من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل لأنها كمال أول للهيولى أو فعل أول للهيولى، بتصرف، ينظر: مصطفى غالب، أرسطو، ص ص 47، 48.

² - Mum.N.L.Fernald.L.D.&Fernald.P.S:Introduction to psychology(7th ed)Boston.Houghton Mifflin Company.1989.P640.

³ - مصطفى غالب: أرسطو، منشورات مكتبة دار الهلال، بيروت، لبنان، دط، 1988، ص 83.

بالكمال الأول هنا ما يتم ويستكمل به الإنسان نفسه، في تحقق نوعه وصفاته، أم جسم طبيعي، فيقصد به أرسطو " تميز النفس عن الجسم الإصطناعي"¹، فالجسم الطبيعي يقصد به أرسطو الجسم المتحرك، أما قوله آلي فقصد به آلات الحس. أي أعضاء وأجهزة البدن، وحسب أرسطو تتصف النفس بثلاثة قوى: "المغذية، الحساسة، الفاهمة. ويرى أيضاً أنّ النفس "مبدأ وأصل الفهم والإحساس، والحس هو سبب الفهم. وبذلك خالف معلمه أفلاطون الذي جعل الفهم والمعرفة نتيجة تذكر النفس معارفها القديمة. وأنكر أرسطو خلود النفس، وقال أنّ العقل السامي يمكن أن يتسرد"².

أرسطو لا يقصد تصنيف وتقسيم النفس الواحدة إلى أقسام وأصناف كما فعل أفلاطون لأنه يرفض تقسيمها "فالنفس لما كانت كائناً لا ينقسم فإنه لا أجزاء لها"³، وعليه أرسطياً هناك نفس واحدة، وما قصده أرسطو من خلال القوة المغذية*، هو النفس النباتية، وما قصده بالقوة الحاسة، هو النفس الحيوانية، ومُراده بالقوى الفاهمة النفس الإنسانية العاقلة، وبالتالي هناك نفس واحدة لا تقبل القسمة، ولا تقبل التجزئة فعند الحيوان والنبات نفس غير عاقلة، وعند الإنسان نفس عاقلة، فالنفس أرسطياً، هي ما به نتحرك في المكان ونحس ونفهم، فالجسم يفعل بالنفس لأّها لا توجد بدونه أو بمعزل عنه في نظر أرسطو، فهي لا تنفصل عنه، وهي وظيفة من وظائفه، فالنفس صورة والجسم هيولى، وهما يكونان لنا شيء واحد، فالنفس، هي من تمنح الجسم كماله، لأّها تنقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والعلاقة بينهما مثل علاقة البصر بالعين أو السمع بالأذن أو كعلاقة المشي بالقدم، وأرسطو هنا يخرج عن التصور اليوناني الموجود قبل أفلاطون والمتوارث عن أفلاطون فيما بعد ألا وهو أنّ النفس شيء ما أو قوة أو ماهية ثابتة آتت في لحظة ما إلى البدن، وستغادره في وقت ما، وستعود إليه في وقت آخر، لأنّ أرسطو أعتقد أنّ النفس وظيفية للجسم، لأننا لا يمكن أن تكون لنا نفس من دون بدن، وذهب أرسطو إلى أنّ لكل كائن حي نفس. لكن الأنفس تختلف باختلاف أنواع الأحياء فتتنوع أدوارها وترتقي كلما ارتقى الشخص في مراتب ومدارج الحياة.

لأنجد عند أرسطو أثراً لفكرة تناسخ الأرواح التي قالت بها لفيثاغورية، لأنّ النفس بالمعنى الذي قدمه أرسطو. ماهي إلى تنظيم للجسم، وبالتالي تفسد بفساده، وهو ليس مقبرة أو سجن لها كما يتراءى لأفلاطون، ولكن في النفس شيء ما لا يفنى " لأنّ هناك جزء من القوة العقلانية للنفس البشرية يكون سلبياً ومرتبلاً

¹ - عماد عبد الرحيم الزغول وآخرون: مدخل إلى علم النفس، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات، ط8، 2014، ص 31.

² - مصطفى غالب: أرسطو، مرجع سابق، ص 80.

³ - ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 245.

* القوة المغذية: يرى أرسطو أن النباتات تنسم بالقوة المغذية، والحيوانات تشارك النبات في القوة المغذية والتكاثر لكن الحيوانات تزيد عن النبات بقوة، الإحساس، فلحيوانات لها نفس غذائية وحاسة. أما الإنسان فنفسه غذائية وحاسة، وعاقلة في نفس الوقت وهذا يتماشى مع فلسفة أرسطو العامة القائمة على نظرة تراتبية تطورية هراكية للأشياء والموجودات.

بالذاكرة، والذي يظل ويتسرمد هو العقل الإيجابي الفاعل الذي يكون مستقلاً عن الذاكرة بشكله المجرد. والنفس الخالدة عند أرسطو هي الفكر المحض¹. أي أنّ النفس انطلاقاً من كونها وظيفة للجسم توجد بوجوده وتنفى وتتلاشى بفنائها وإضمحلالة. غير أنّ أرسطو، وفي هذا الصدد قام باستثناء لصالح العقل الفعال، فكل الملكات الدنيا تتلاشى مع الجسم بما في ذلك العقل المنفعل. أما العقل الفعال، فهو خالد ولا يفنى، وهو ليس له بداية، وليست له نهاية، وهو يأتي للجسم من الخارج ويفارقه عند الموت، ومادام عقل الإنسان ينشأ عن عقل المحرك الذي لا يتحرك، وهو عقل مطلق، فإنّ العقل الفعال الإنساني يرجع إليه بموجب صدره عنه.

معالجة أرسطو للمسألة النفسية التي تتعلق بالموجودات الطبيعية العضوية التي تتكون من صورة وهيولى إشمطت على المزج بين المادي والروحي في مقاربتها والحكم عليها. إذ أنّه عندما عالج موضوع الانفعالات لم يرجعه للنفس فقط أو الجسم فقط. بل أشار إلى أنّ الانفعالات كالخوف، والغضب، وما عداها من الانفعالات. هي نفسية جسمية، فنحن مثلاً: عند غضبنا، وهذا انفعال نفسي نراه مصحوباً بتغيرات جسمية، وقد يتنا نعرف اليوم أنّ انفعال الغضب يترتب عنه تبدلات فيزيولوجية من بينها ارتفاع درجة حرارة الجسم، وزيادة في نبض دقات القلب، وغيرها من التحولات الجسمانية. بل من الممكن أنّ تكون له آثار محسوسة كالضرب أو التحطيم. أي أنّ أرسطو أراد أنّ يقول لنا بأنّ الانفعال يصدر عن الإنسان ككل، وكذلك بالنسبة للإحساس، فهو أيضاً فعل النفس بمشاركة العضو الحسي الخارجي أو الداخلي المهيأ لإدراك المحسوس.

أشار أرسطو إلى جملة من القدرات أو الملكات النفسية مثل الحس المشترك، والذاكرة، والعقل، والخيال، ولكن التخيل الذي تحدث عنه أرسطو، ليس مثل تخیلات الشعراء والفنانين المبدعة والخرافة بقدر ما يعني به "قوة يملكها كل إنسان لتشكيل الصور والأخيلة الذهنية. وهذا يرجع إلى إثارة في عضو الحس تستمر بعد أنّ يكف الشيء عن التأثير... والتذكر هو الإثارة المتعمدة لصور الذاكرة"². مفاد هذا أنّ التخيل ملكة تتوسط الحس والعقل وهي أساس للفهم، ولا بدى لها من معطى حسي سابق لها تتأسس عليه، والتخيل مختلف على الظن بالنسبة لأرسطو من هناي قول: "التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس، ولا الظن الحاصل عن الإحساس ولا المركب من الظن والإحساس"³. أما ملكة العقل التي هي ميزة يختص بها الإنسان فقد نظر إليها أرسطو نظرة دنيا وأخرى عليا، ونقصد بالنظرة الدنيا قوله بالعقل المنفعل، وبالنظرة العليا قوله بالعقل الفعال. هذا العقل الفعال هو الأمر الوحيد الذي لا يفنى من نفس الفرد لأنّه نابع من العقل المطلق أي الله، لذلك

¹ - مصطفى غالب: أرسطو، مرجع سابق، ص 89.

² - ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 246.

³ - أرسطو، كتاب النفس، ترجمة، فؤاد الأهواني، منشورات دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط 1، 1949، ص 105.

يعود إليه عند تحلل وفناء الجسم، وبالنسبة لأرسطو العقل الفعال، هو الفاعلية الإيجابية للفكر، وإجمالاً يمكن القول أنّ أرسطو تطرق للعقل من منطلق أنّه "وظيفة لعمليات الجسم، لإيمانه بأنّ آلات الجسم هي من تنشيط أعضاء الذهن وتمده بالتصورات كما تنشيط الذاكرة وسائر الفعاليات العقلية الأخرى، وهنا يتضح التفاعل بين الحس والذهن، بالنسبة لأرسطو وهو هنا مناقض لرأي معلمه أفلاطون"¹.

من الأفكار الطريفة التي كان يعتقد بها أرسطو أنّ القلب على علاقة وطيدة بأفعال الخبرة والسلوك المحسوس، وأنّ من بين أدوار الدماغ تبريد الدم الذي ترتفع حرارته بفعل الهواء، ويحدد أرسطو ثلاثة خصائص كبرى للنفس ألا وهي:

أولاً: أنّها مصدر الحركة من غير أنّ تتحرك.

ثانياً: أنّها تعلم من غير أنّ تكون مركبة من العناصر التي يتركب منها ما تعلمه.

ثالثاً: أنّها ليست من مادة جسمانية، وتحدد النفس بأنّها صورة للجسم أو فعله"².

2-1- في العصور الوسطى

فلاسفة العصور الوسطى في الغرب الأوربي خاضوا في موضوعات النفس تبعاً لما يتماشى مع المسيحية والتراث الفكري اليوناني، لذا نجد Augustine "أوغسطين" (354-430)، أبرز فلاسفة القرون الوسطى في العالم المسيحي، وهو يسير على خطى النظريات القديمة معتبراً أنّه لا حياة للإنسان دون نفس وبدن، مشيراً إلى وحدة النفس، وإلى أنّها جوهر عاقل ووجد ليسوس البدن، فالنفس حية، وهي أساس وظائف البدن، ويقول بخلودها بعد الموت، وهي توجد في الأبدان لحظة خلق هذه الأبدان، وليكونه رجل لاهوت، فهو يرى بأنّ الله من خلقها من العدم، وبأنّها صاعدة ومتوجهة إليه، وأنّها خلقت قبل البدن، والمعرفة التي تستوجب التقدير، هي معرفة الله، ومعرفة النفس، فالله في فلسفة أوغسطين، هو واهب نور الحكمة والفكر لمن يتجه نحوه، فتذكر النفس بهذه الدلالة "يكون فطرياً، وخالي من أي راسب حسي"³.

وليست النفس في مكان معين من الجسم "المخ، القلب، المعدة، الأمعاء..." بل هي في الجسم بأكمله، فهي ليست محسوسة أي لامادية، وهي خالية من الطول والأبعاد. إذ لا إمتداد لها خلافاً للجسم الذي يشغل حيز معين. أما عن كيفية ارتباطها واتحادها بالجسم، فيرى أوغسطين أنّ الجسم والنفس "يشكلان شخص

¹- Fernald Mun: Introduction to Psychology (7 th ed) Boston..Houghton Mifflin Company. 1989. P640.

²- عماد عبد الرحيم الزغول، وآخرون: مدخل إلى علم النفس، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات، ط8، 2014، ص ص 30، 31.

³- ترانثي، وماركوس: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: ماهر عبد القادر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004، ص 376.

واحد لا شخصين، فالنفس هي الإنسان الباطن والجسم هو الإنسان الظاهر"¹، ويعتقد أوغسطين أنّ النفس واثقة من جودها، وتُدرِكُهُ* حتى عندما تكون في حالة إرتياب.

أهم ما عُرف عن أوغسطين في تصويره للنفس هو ما أطلق عليه مثلث أوغسطين النفسي "Chological TriadPsy"، وهو يقوم على ثلاثية الإرادة**، والفهم، والذاكرة، فالنفس بالذاكرة تستطيع أنّ تسترجع معقولاتها، وبالفهم، تدركها وتستوعبها، وبالإرادة تقرر وتختار. كما يُلاحظ أنّ إقرّفات أوغسطين" حافلة بالتأملات والتحليلات النفسية والوصف الدقيق لمحتويات الشعور، وخاصة عندما يتحدث عن الانتقال من الشك إلى اليقين وما يصاحب ذلك من إستبصار عميق"²، وبفعل نزوعه الديني الصوفي، والأفلاطوني الإشرقي يعتقد أوغسطين أنّ معرفة النفس الحقّة لله ممكنة، ولكن ليس عن طريق الحس أو العقل، وإنما عن طريق الحدس، بموجب وجود وحضور الله الدائم فيها، باعتبارها خالقها، وباعتباره نور أزلي فيها، فالرجوع إلى عمق وباطن الروح يسمح بمعرفة الله. أي أنّ القلب والإيمان في تقدير أوغسطين سبيلين للكشف والمعرفة، فعن طريق الحدس الروحي النفسي تتصل النفس بخالقها وتتحد معه، وفي هذا الشأن يقول أوغسطين" لن يتأتى لنفس الإنسان العاقلة أنّ تدرك الحقيقة دون معرفة الله. وإتحادنا بمن نعرفه، ينجم عنه إتحاد النفس العاقلة بحكم طبيعتها به، وعندما تخضع له، وإنّ ذلك هو الخير الذي تطمح إليه"³.

فأوغسطين هنا ينسجم مع الرؤية المسيحية*** التي تعتبر أنّه من لا يجب الله لا يعرفه، وبالنسبة لأوغسطين معرفة الله ببصيرة الروح يعضد ويقوي حبنا وتعلّقنا به، وبهذا المعنى تكون معرفة الذات حدسياً معرفة للإله في ذات الوقت مادام نوراً أزلياً كامناً فيها، بما يتيح لنا القول أنّ أوغسطين من القائلين بنظرية الفيض الإلهي، لإعتقاده أنّ دليل وجود النفس هو دليل في الوقت ذاته على وجود الله إذ أنّه ينبثق منها لأنّه كامن فيها، وذا

¹ - محمد شحاتة ربيع: تاريخ علم النفس ومدارسه، دار غرب، للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط، 2004، ص 35.

* الإدراك: أشار أوغسطين إلى أن إدراك الماديات، وهو إدراك يرتبط بالجسم وتدرّكه النفس عن طريق ما يلحق بالجسم من تغيرات، كما تحدث عن المدركات المعنوية، وهي الإدراك الحقيقي والفعلي وهذا النوع من الإدراك يتسم بطابعه الحدسي والإشرقي، فإدراك، الروح، الله، والملائكة، إدراك إشرقي صافي بالنسبة لأوغسطين.

** الإرادة: في اعتقاد أوغسطين الإنسان كائن حر ومريد فهو يملك إرادة القبول أو الرفض، وكون الإنسان كائن مكلف وملزم بإتباع تعاليم ونواهي الإله فإنه حر لأنه مسئول عن أعماله وأفعاله، ومنه عقاب ومحاسبة الله له لا يدخل في باب الظلم، وإنما يندرج في باب العدل الإلهي.

² - محمد شحاتة ربيع: تاريخ علم النفس ومدارسه، مرجع سابق، ص 36.

³ - Saint Augustin: Mélanges Doctrinaux(10), traduction, G.bardy, J.A.beckaert, J.boutet, Desclée de Brouwer et Cie, Paris. 1952. p.P732, 733.

*** الرؤية المسيحية: ينسجم أوغسطين معها باعتبارها لاهوتي مسيحي إذ أنه يقول بأن الله خلق الإنسان من تراب، وأوجد الوجود من العدم، ودفعه واحدة، وفي لحظة واحدة، وبإرادة حرة. وقضية خلق الكون في ستة أيام كما وردت يدعو أوغسطين إلى اعتبارها تعبيراً مجازياً، ويصر أن الأيام بالنسبة للإله ليس لها نفس معنى الأيام عندنا.

ما يعرف بالدليل الأنطولوجي. وهو ما يجعلنا نفهم أنّ الجسم أمر والنفس أمر آخر عند أوغسطين إذ أنّها صورة لله بالنسبة له مادامت جوهر عاقل متوازن يدبر شؤون البدن "a rational substance equipped to rule abody"¹.، وما أنّنا ندرك المجرادات، فلا شك أنّنا ندركها بما هو مجرد، وما أنّنا نشعر، ونتذكر، ونفكر، ونشعر بذلك من تلقاء أنفسنا بصور تلقائية وبسيطة ومباشرة، وما أنّ النفس جوهر نوراني رباني، فإنّها تكون خالدة وعارفة في تقدير أوغسطين، وفي هذا يقول أوغسطين "أنت يا نفسي أفضل، لأنّك تحيين الجسم المتحد بك فتعطينه الحياة التي لا يستطيع جسم أنّ يعطيها لجسم آخر، وإلهك هو أيضاً حياة حياتك"².

كما ميز أوغسطين بين صنفين من الوقائع: "الوقائع النفسية، والوقائع المنطقية أو الميتافيزيقية. فمن الناحية النفسية طريقة الإدراك مختلفة بالنسبة للأفراد، أما من الناحية المنطقية فإنّ موضوع الإدراك واحد"³، وهذا يفيد أنّ أوغسطين يرفض الشك في قدرة النفس في المعرفة، ويُنصر على وجود الحقائق المطلقة، فالمعرفة بالنسبة له إنتقال من عالم علوي إلى عالم سفلي وأدنى، ليكون النفس العارفة في أصلها جوهر روحاني رباني، أما المعرفة الحسية، فهي أدنى درجات مراتب المعرفة، وفي هذا أوغسطين أفلاطوني.

أما توما الإكويني "Tomas Aquinas" (1255-1274م) فهو يرى أنّه ما من موجود مادي إلاّ ويتشكل من صورة ومادة "هيولى"، وتناول الإكويني موضوع النفس في أكثر من مؤلف له، والتي من بينها تناوله لها في مؤلفه: الخلاصة اللاهوتية، وفي كتابه: الرد على نظرية وحدة العقل ضد الرشدين، وكذلك في مؤلف له بعنوان: شرح لكتاب النفس الأرسطي.

النفس موجودة في البدن، ومفارقة له في نفس الوقت من حيث الطبيعة، ومن حيث الوجود الأنطولوجي إذ أنّه الفاني، وهي الباقي الخالد، وهو يرى بأنّ عملية الفهم والتعقل المتعلقة بالنفس في حد ذاتها لا صلة لها بألة البدن تماماً، وأقر بوجود نفس حاسة، وأخرى غاذية إلى جانب النفس العاقلة، وهو هنا يُحاكي أرسطو، والنفس بالنسبة له "ليست مفارقة تماماً للمادة أي الجسم، بل هي صورة الجسم، ولذا فإنّ النفس الإنسانية تختلف عن الجوهر الملائكي. ورغم أنّ توما الإكويني يرى أنّه من المستحيل أنّ نتعلّق بألة جسدية إلاّ أنّ النفس الإنسانية تحتاج في تعقلها أي عملها الخاص إلى الجسم... الجسم ليس شراً في حد ذاته كما أنّه ليس سجنًا للنفس بل هو خادم لها وأداة أوجدها الله سبحانه وتعالى لخدمة الإنسان"⁴، وعدم إعتبار الجسد بمثابة

¹ -Gilson Etinne: The Christian philosophy of Saint Augustine, New York, 1967:44.

² - القديس أوغسطين: الإعترافات، ترجمة: يوحنا الحلو الخوري، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط4، 1991، ص 19.

³ - سعودي كحول: نظرية المعرفة عند القديس أوغسطين، المجلد 17، مجلة منتدى الأستاذ، قسنطينة، الجزائر، العدد1، 2021، ص 21.

⁴ - محمد شحاتة ربيع: تاريخ علم النفس ومدارسه، مرجع سابق، ص 50.

سجن للنفس* يثبت بدهاة رفض الإكويني لتصور الأفلاطوني لها، إذ أنه يقترب من أرسطو أكثر عندما يقر بحاجة النفس للجسم في المعرفة، فهو بهذا يقترب من واقعية أرسطو، بل حتى تعريفه للنفس هو تعريف أرسطي، لأنه يرى فيها كمال أول لجسم طبيعي، كما يرى الإكويني أن "نفس الإنسان كنفس الحيوانات الأخرى، إلا أنّها عند الإنسان متحررة نوعاً ما من عبودية المادة حتى تستطيع البقاء والخلود بعد موت الجسد"¹. فما من موجود إلا ويتكون من مادة وصورة كما كان الحال مع أرسطو بالنسبة للإكويني، لهذا عُرفه نظرية الإكويني في النفس والجسد بالهيلومورفية**.

يقول الإكويني "أما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لأنّ القوة العقلية ليست صورة آلة جسمانية كما القوة البصرية هي فعل العين فإنّ التعقل فعل ليس ليس يمكن مباشرته بألة جسمانية كالإبصار، وأما كونها حالة في المادة فمن حيث أنّ النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد وهي غاية التناسل الإنساني"²، وما يمكن أن يستنبط هاهنا أنّ الإكويني يفهم على شاكلة أرسطو أنّ النفس جوهر ناقص، ناقص بالنظر لعدم إمكانية قيامها بدون الجسد، وإنّ كانت مستقلة نسبياً عنه. إلاّ أنّه يذهب للقول بأنّ "النفس الإنسانية تعجز عن إدراك ذاتها إدراكاً تاماً لأنّها صورة للبدن كما ينص على ذلك تعريفها، غير أنّ هذا لا يحول دون أن يكون أحد أجزائها، وهو العقل، قادراً على إدراك ذاته"³، والعقل جزء من النفس في تقدير الإكويني، وما يبدوا لنا من خلال هذه الأفكار التوماوية أنّ منظور الإكويني للعقل وللنفس وصلتها بالجسد لم يخلو من بعض التناقض والغموض، لمحاولة دمج بين عقيدة اللاهوتي المسيحي، وفلسفة أرسطو العقلية*** الواقعية الميتافيزيقية، وشرحات ابن رشد لها من جهة أخرى، أما ما يتصل بالخلود، فقد قال الإكويني بخلود النفس الإنسانية، وأشار إلاّ أنّ البعث يكون بالروح والجسد معاً. أي أنّ النفس ذاتها، والبدن نفسه هما اللذان سيبعثان يوم الحساب.

* **سجن للنفس**: اعتبار البدن سجن للنفس رؤية أفلاطونية لا يقول بها الإكويني إذ أنّها يقترب في موقفه من النفس من أرسطو لهذا لا يرى الإكويني في اتحاد النفس بالبدن الشر أو أن ذلك اعتقال لها بل يرى أن ذلك في صالحها لأنّها من خلال ذلك تحقق كمالها، وبالنسبة للإكويني النفس الإنسانية أدنى درجة من الملائكة، وهو بموجب مسيحته يقول بخلود النفس، ويرى بأنّ البعث يكون بالجسد وبالروح، ولعل ما يلتقي فيه الإكويني مع أفلاطون هو اعتبار النفس جوهرأً أبدي لا يعرف الفناء، ينظر: محمد شحاتة ربيع، بتصرف، ص 50.

¹ محمد بوشيبية: مفهوم الجسد عند توما الإكويني، مجلة أبعاد، العدد3، جامعة وهران2، الجزائر، 2016، ص 13.

** **هيلومورفية**: تعني أنّ أي جسد يتركب من هيوولي "هيلولي" ومن صورة "مورفي"، وفي أعلى درجات سلم الكائنات البدنية يوجد الإنسان المؤلف من روح وجسد، ينظر: إدوارد جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة: علي زيعور، المنشورات العربية، بيروت، لبنان، دط، 1974، ص 135.

² - زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1983، ص 252.

³ - محمود قاسم: في النفس والعقل فلاسفة الإغريق والإسلام، المكتبة الأجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط3، 1962، ص 149.

*** **العقل عند الإكويني**: إذا كان العقل في تقدير ابن رشد ذا مرجعية أعلى من النص الديني إذ أنّ العقل يمكنه ممارسة التأويل، فإنّ الإكويني يرى بأنّ الدين يمنحنا حقائق أكثر يقيناً، والإكويني يذهب لإعتبار الفلسفة والدين منفصلان، لكنهما ليس ضدان أو متناقضان، وهو عينه مايراه في صلة النفس بالبدن، فهما متغايران، لكنهما متكاملان، وضروريان لبعضهما البعض، بحيث هما معاً يشكلان كياناً واحداً.

بالنسبة للفلاسفة العرب والمسلمين، فقد تناولوا هم أيضاً بعض المسأل النفسية، ولا سيما علاقة الروح بالجسد، ومصير الروح، وطبيعتها، وهل هي حادثة أم قديمة؟ والفلسفة الإسلامية، هي فلسفة توفيقية حاول أصحابها المزج بين الوحي والوعي، وموقفها من القضايا النفسية موقف فلسفي ميتافيزيقي يستند إلى أفلاطون وأرسطو من ناحية، ومن ناحية أخرى يستند على عقيدتهم الدينية الإسلامية، والفلاسفة المسلمين كانت لهم إسهاماتهم أو لنقل آراءهم النفسية، والتي وللأسف الشديد يمر عليها أصحاب المراجع الغربية التي تؤرخ لعلم النفس مرور الكرام، ومنهم من يتجاهلها تماماً لأسباب نرى بأنها إيديولوجية أكثر منها معرفية، فلو تناولنا ابن سينا مثلاً، وتحليله للوظائف النفسية لوجدنا أنه نحل من أفلاطون وأرسطو، لكنه أضاف بعض الإضافات التي لا يستهان بها، ولعل هذه الإضافات أو التعديلات هي من جعلت البعض يعتبر الفكر النفسي السيناوي أدق وأكمل من علم النفس الأرسطي في كثير من النواحي، وقد كان للفكر السيناوي "نفوذ عظيم في العصور التالية بين المسلمين، وأثر تأثيراً كبيراً في أفكار الفلاسفة اللاتينيين طوال القرون الوسطى، إما مباشرة، وإما عن طريق الغزالي"¹.

الطبيب والفيلسوف ابن سينا (980-1037). الملقب بالشيخ الرئيس تحدث عن النفس في العدد من كتبه ورسائله، وسار على منوال أرسطو إذ أفرد لها كتاباً. هو كتاب "النفس" الذي يعد الجزء السادس من طبيعيات الشفاء، وقد عرف فيه النفس تعريفاً أرسطياً* أي "كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة. أما ما قصده ابن سينا من خلال هذا التعريف، فهو أن الجسم ينمو ويتغير. لكن بما أنه آلة طبيعية عضوية ما كان أن يتأتى له ذلك لولا قوة النفس، لهذا وصفها بأنها كماله، فالجسم في ذاته لا يفعل إنما هو يفعل بالنفس، فالنفس جوهر لأتھا صورة، والقول بأن النفس جوهر معناه أتها قائمة بذاتها، لذا الجسم من الأعراض، والنفس جوهر عند ابن سينا، لذا أكد أتها لا تفنى بفنائه، وقال بأنها حادثة، وليست قديمة. أي أن وجودها لا يسبق البدن، وهو هنا يختلف مع أرسطو لأن أرسطو كما مر علينا نفي خلود النفس، ويتفق مع أفلاطون الذي أشار إلى خلودها، ولكنه يختلف مع أفلاطون في ذات الوقت، لأنه يقول بأن النفس حادثة، وليست قديمة. أي أتها حلت في الجسد مع بداية الخلق، وأفلاطون يقول بقدومها، والحق أن النزعة الإشراقية العرفانية موجودة عند أفلاطون، وعند ابن سينا. إلا أن ابن سينا اختلف مع أفلاطون في رفض فكرة تناسخ الأرواح. ذلك أن النفس بسيطة وواحدة، والبدن واحد، فلا يمكن أن تحل النفس إلا في بدن واحد كذلك، والإنسان في نظر ابن سينا من الممكن أن لا يشعر بجسمه، ولكن من المحال أن لا يشعر بوجود نفسه فهي من

¹ - محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2004، ص 29.

* تعريف أرسطي: يمكن العودة لتعريف أرسطو للنفس لتحقيق من قناعتنا هذه، كما أن أرسطو إعتقد أن النفس واحدة، وأن لها ثلاثة قوة: نباتية، وحيوانية، وناطقة، وهذه نفس القوى التي نسبها ابن سينا لها، وهو على غرار أرسطو يقسم العلوم إلى علوم تأملية نظرية، وأخرى عملية ويُدرج الإهتمام بالنفس ضمن الجانب العملي "العلوم الطبيعية" كما كان الحال عند أرسطو من قبله.

" تدرك المعقولات والمعاني الكلية وهي التي تجرد المعاني من الجزئيات"¹، ولقد عبر ابن سينا عن رؤيته الفلسفية والعرفانية الرمزية الأفلاطونية في شكل شعري ورمزي رائع، وهذه بعض أبيات عينية ابن سينا:

هبطت إليك من المحل الأرفع*** ورقاء ذات تعزز وتمنع
محبوبة عن كل مقلة عارف*** وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما*** كرهتفراقك وهي ذاتتفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت*** ألفتمجارة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهداً بالحمى*** ومنازلاً بفرافها لم تقنع
حتى إذا أتصلت بهاء هبوطها*** في ميممركزها بذات الأجرع
تبكي إذا ذكرت دياراً بالحمى*** بمدامع تهمي ولما تقطع²

نلاحظ هنا أنّ الوراق "الحمامة الرمادية" ماهي إلى رمز للنفس واستعماله لفعل هبطت يشير لمكانها العلوي الذي آت منه قبل أن تحل بالبدن، وإنّ لم تستأنس بذلك في البداية فإنّها ألفت ذلك، وهذا ما يفهم من قوله:

وصلت على كره إليك وربما*** كرهت فراقك وهي ذات تفجع

البيت الثاني من القصيدة يرمز لاعتبار ابن سينا للنفس جوهرراً لأنّ الجوهر كامن خفي وقوة تفعل ولا تظهر للعيان، وهذا ما دل عليه استعماله للفظه "محبوبة". أما البيت الثامن من القصيدة، فيكشف عن الرؤية العرفانية لنفس من طرف ابن سينا لأنّها تحن وتشوق لعالمها الذي آتت منه، فالحقيقة أن القصيدة مليئة بالرموز بل كلها رموز، وهي تتحدث عن رحلة النفس، وبأنّها مهما طال مقامها في هذا البدن، ومهما ارتبطت بأدراجه، فإنّها عائدة لا محالة من حيث آتت، وقد هدفنا من خلال عرض بعض أبيات العينية لإبن سينا إلى الكشف عن البعد الصوفي والرمزي في الرؤية السيناوية للنفس. أما شرح كل رموز القصيدة، وعرض القصيدة كاملة، فذلك أمر لا يعيننا كثيراً لأنّه يتطلب دراسة خاصة.

إبن سينا أكد على خلود النفس، وأكد على وجودها ومفارقتها للبدن، وإستأنس في القول بحقيقة وجودها بجملة من الأدلة من بينها دليل الحركة، وهو دليل طبيعي مستمد من ميتافيزيقا ومنطق أرسطو، فأجسام الكائنات تتولد منها وتنشأ عنها حركة ليست منها، وليست جسمية، فالبدن لا يتحرك بذاته بل النفس هي من يحركه، وهي سبب حركته، فالبدن بأمس الحاجة إلّا ما يحركه، وهذه القوة الدافعة للحركة هي

¹ - ابن سينا، الشفاء، تحقيق جورج قنوتي، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د ط، 1975، ص 24.

² - نقلاً عن: ابن أبي أصيبعة: عيون الإنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، ج2، دار الحياة، بيروت، لبنان، ط1، 1882، ص 10.

النفس، ومن أدلة ابن سينا على وجود الروح، الإنفعالات الإنسانية مثل الحسد، والحجل، والضحك، والنطق، وغيرها، إذ لا نجد لها عند الحيوان، فهذه الأحوال النفسية التي هي مميزات بشرية بفعل وجود قوة الروح في الإنسان، كما يعتمد ابن سينا في إثبات وجود النفس على دليل الاستمرارية، ومفاده أنّ النفس، وهي في الحاضر تتمكن من استرجاع ماضيها، وهذا دليل على مفارقتها للبدن، وعلى ديمومتها وثباتها، ووحدها، فالشخص بالنسبة لنا مهما تغير وتقدم به الزمن، ومهما تبدلت أعراضه ولواحقه، فإنّه يبقى هو هو، وهذا راجع لكون النفس هي هي، أي أنّها واحدة وثابتة لا تتحول، وفي هذا يقول ابن سينا "تأمل أيها العاقل في أنّك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك، حتى أنّك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذاً ثابت مستمر، لا شك في ذلك، فبدنك ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبدأً في التحليل والإنتقاص... فالنفس لذلك مغايرة للبدن"¹.

ومن أكثر أدلة وجود النفس شهرة عند ابن سينا دليل الرجل الطائر أي الإنسان المعلق في الهواء، فإن ابن سينا يعتقد أنّنا لو سلمنا أنّ هذا الشخص "خلق دفعة واحدة وخلق كاملاً... خلق يهوي في هواء أو خلاء هويلاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً... وفُرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تقاس... لا يُثبت هذا الرجل طرفاً من أعضائه، ولا باطناً من أحشائه، ولا قلباً، ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يُثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ولو أمكنه في تلك الحالة أنّ يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته"²، وما يفهم من هذا المثال أنّ الشعور بالذات لا يتوقف ولا ينقطع أبداً، وأنّ النفس تستمد وجودها من ذاتها، وليس من البدن، وهذا يتقاطع كثيراً مع قول ديكارت أنا أفكر إذن أنا موجود، فديكارت أيضاً جعل من الفكر عنوان للوجود، ومساوي للوجود في نفس الوقت، فالفكر عند ديكارت يعرف وجوده وحقيقته بمعزلاً عن جوهر الإمتداد، وهذا ما قاله ابن سينا قبله من خلال مثال الرجل الطائر، وهذه الحجّة السيناوية. أي حاجة الرجل الطائر نراها حجة مثالية وميتافيزيقية لا تستند لأي برهان طبيعي أو منطقي.

المعرفة تبدأ حسية. إذ أنّ ابن سينا لا ينكر دور آلات الحس مثل أرسطو، فالآلات الحسية الظاهرة تنقل الصور الماثلة في الخارج فتنتبع في النفس مجردة دون مادتها، وفي هذا يقول الشيخ الرئيس "الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس"، فكل إحساس في نظر الشيخ الرئيس يتطلب حضور المنبه والمؤثر الخارجي، وهو ما يعرف اليوم بالمرحلة الفيزيائية في الإحساس، كما يقتضي وجود العضو

¹ - نقلاً عن: بوئينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، منشورات كلية البنات، عين شمس، مصر، دط، 1971، ص 52.

² - نقلاً عن: علي زيعور، مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مرجع سابق، ص 55.

الحاس* (وهذا ما بات يعرف اليوم بالمرحلة الفيزيولوجية في الإحساس)، وتحدث ابن سينا عن العنصر الوسيط (وهو ما بات يعرف اليوم بالمرحلة النفسية العقلية في الإحساس)، فكل مثير خارجي يؤثر على العضو الحاس فيصاحبه أو يترتب عنه إدراك حالة إنفعالية معينة قد تكون حالة ألم أو حالة لذة أو ماعدهما، أما الحواس الداخلية** عنده، فهي الحس المشترك الذي تلتقي فيه كل الإحساسات الظاهرة الواردة من الخارج، بفعل تأثر العضو الحاس لذا يقول ابن سينا عنها "منها تتشعب الشعب، وإليها تؤدي الحواس، وهي بالحقيقة هي التي تحس"¹، فإذا كانت كل حاسة من الحواس الظاهرة خاصة بنقل نوع معين من المنبهات الخارجية، فإن الحواس الداخلية، بالنسبة لابن سينا تقوم بدور التأليف والربط بين ما تقدمه الحواس الظاهرة، والشيخ الرئيس يعتقد أن الحس الباطني "ضروري، لا للمعرفة فحسب، بل للحياة أيضاً... لكن من الحواس الباطنية أيضاً الذاكرة لتحتفظ بآثار الحس واستعادتها"²، وعنده الحواس الداخلية ليست منفصلة بل هي متداخلة مع بعضها البعض، وتتفاعل فيما بينها، ومن بين الحواس الداخلية، التي يشير إليها ابن سينا يمكن أن نذكر: الذاكرة، المخيلة، والوهم، وغيرهم، والحس الظاهر يدرك الجزئيات بينما النفس الناطقة العاقلة تدرك الكليات المجردة، بالنسبة للوهم أو القوة الوهمية، فهي كما ورد في كتاب الشفاء السيناوي حسب تفسير ابن سينا قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه.

في تناوله لموضوع الذاكرة نجد أنه يعتبرها فاعلية عضوية، ويحسب أن أغلب الحواس الباطنية تساهم وتشارك فيها، وهي القوة التي تتيح لنا القدرة على استحضار واسترجاع الصور والمدارك الجزئية بعد غيابها، فتعيد استرجاعها في ساحة الوعي بعد غياب صورتها الحسية، هذا ويميز الشيخ الرئيس في الجهاز الدماغي بين مركزين مختلفين لحفظ الآثار الحسية، والمعاني الجزئية المستنبطة من المحسوسات³ لأنه يقول بقوتين

* **العضو الحاس:** يحكم أن ابن سينا طبيب مهتم بالعلم الطبيعي، فإننا نجد في كتاب الشفاء، وكتاب القانون، يتحدث عن العضو الحاس، ومن خلاله يتحدث عن الأعصاب والدماغ وكيفية نقلها للصور دون مادتها إلى غاية وصولها للروح، وقد أشار ابن سينا إلا أن الإنطباع الحسي يمر في الأعصاب الحسية بفعل بخار لطيف يطلق عليه إسم الروح، وقد ظن الشيخ الرئيس أن القلب هو مركز الروح. والحواس الظاهرة هي الحواس الخمس، وقد أولى ابن سينا أهمية قصوى لها بحيث أنه في حديثه عن الإحساس في كتاب الشفاء تكلم عن كل حاسة على حدى (اللمس، الذوق، الشم وغيرها). بل إننا نجد ابن سينا في الشفاء يتحدث حتى عن أخطاء أو أمراض الإحساس مثل فساد العضو الحاس أو الهلوسة، وابن سينا يرى أن توهم سماع أصوات أو رؤية صور هو نتاج خلل أو تأثيرات داخلية تقع على مستوى المراكز العصبية.

** **الحواس الداخلية:** بالنسبة لابن سينا الحواس الباطنية ليست منفصلة عن الجانِب الفيزيولوجي الجسمي للإنسان، فالحواس خارجية أو داخلية ترتبط بالمخ وتجاوبه، فمثلاً، هو يعتبر أن مركز المخيلة، هو في أول التجويف الأوسط، بينما يقبع الوهم في آخر التجويف الأوسط، أما التذكر، فهو في التجويف الأخير من الدماغ، ولكنه يستثنى العقل لأنه يعتبره دون مركز حسي، وذلك راجع إلى إعتباره للتفكير نوعاً من الفيض (الإلهام والإشراق) الرباني المقدس.

¹ - ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص 333.

² - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، ص 61.

مختلفتين: إحداهما تدرك المحسوسات وهي الحس المشترك، والأخرى تدرك المعاني الجزئية المستنبطة من المحسوسات وهي الوهم. وبما أنّ القوة التي بها الإدراك غير غير القوة التي بها الحفظ، فهناك إذن قوتان أخريان: إحداهما خاصة بحفظ ما يدركه الحس المشترك، والأخرى خاصة بحفظ ما يدركه الوهم¹، أما المخيلة، فهي قوة نشطة تعمل في حالة النوم وفي حال اليقظة بل أنّها تعمل في حال النوم بشكل أفضل لأنّ الحواس الظاهرة تكون معطلة إلى حين، وهذا ما يُجررها، فيزيد عملها، لهذا ترجع الأحلام في نظر الشيخ الرئيس إلى كون إستدعاء الصور والمعاني قد يحدث عن قصد وتوجيه من العقل، ويكون ذلك تخيلاً مستعيداً، فيكون أحلام اليقظة، وقد يحدث ذلك من تلقاء نفسه، ومن غير قصد، وبدون إشراف من العقل، فيكون أحلام اليقظة وأحلام النوم²، وإنّنا نلاحظ أنّ هذا الفهم ليس ببعيد عن الفهم الأرسطي لملكة الخيال. ذلك أنّ أرسطو يفسر عمل المخيلة بضعف، وانعدام نشاط آلة الحس الظاهرة والباطنة، وبفضل حركة الإنطباعات والآثار المتبقية، والناجئة عن الإحساسات السابقة. إذ أنّ مرورها عبر الدم لمركز الحس الباطني هو ما ينجم عنه بروزها من جديد في شكل حلم في النوم أو في هيئة حلم في حالة اليقظة، وإنّ هذا التصور لم يندثر بشكل كامل لأنّنا نجد فيما بعد الفيلسوف الفرنسي دولاكروا يعبر عن هذا الرؤية إذ يرى أنّ "حالة الأحلام في النوم أو ما يعرف بأحلام اليقظة تنبجس بفعل إنعدام عمل آلات الحس وأدوات التعقل في تلك اللحظة، وهي حالات إستثنائية"³.

في حديثه عن العقل لم يختلف ابن سينا عن سابقه كثيراً. ذلك أنّه مثلهم تحدث عن عقول مختلفة تختلف من حيث القيمة، ومن حيث الطبيعة، وهذا أمر معروف في الفلسفة منذ أيام أرسطو، وابن سينا يرتب العقول كما يرتب الوظائف النفسية. أي أنّه يرتبها من أدناها إلى أعلاها، كما كان يفعل أرسطو، ونحن نجد ابن سينا يشير إلى العقل الهولاني، وهو قوة أولية لقبول الصور، والعقل بالملكة ويعني به المعارف المكتسبة والعلوم الأولية المترتبة عن التفكير أو الإلهام والحدس، والعقل بالفعل "لأنّه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا إكتساب... العقل المستفاد عندما يعلم أنّه يعقلها بالفعل (الصورة المعقولة)... إنّ كل انتقال يكون بواسطة العقل الفعال"⁴.

عموماً يمكن الوصول إلى أنّ ابن سينا تضمنت فلسفته أفكار أفلاطونية، وأخرى أرسطوية، كما أنّ أفكاره في النفس لم تكن مفصولة عن العقيدة الدينية شأنها شأن فلسفته بوجه عام، فهو يشير إلى المخيلة،

¹ - محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، مرجع سابق، ص 183.

² - المرجع نفسه، ص 211.

³ - Delacroix.H: le Rêve et la Rêverie. dans Nouveau Traite de psychologie.1936.P94.

⁴ - علي زيعور: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مرجع سابق، ص 58.

والتي يتم بفضلها إتصال النفس بعالم الملائكة أو بالعقل الفعال، ودون وجه الحاجة إلى الحواس الظاهرة أو الباطنة إذ لا علاقة لهذا النوع من الأحلام أو الرؤى بعالم الإحساس بتاتاً، وهذا النوع يرتبط بالنبوة والإلهام والإشراق، وهو يحدث في النوم أو اليقظة، فإن وقع، والنفس في حالة اليقظة فذلك وحي، وإن تم ذلك في النوم، فهو رؤيا، ومن يتصف بالقدرة على الوصول إلى هكذا مخيلة، فهو يعيش في حالة النبوة، لهذا يرى الشيخ الرئيس أن "صنف من الآيات والمعجزات يتعلق بفضيلة التخيل. وذلك أنّ يؤتى المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية، والإطلاع على مغيبات الأمور المستقبلية، فيلقي إليه كثير من الأمور التي تكون في زمان المستقبل فينذر بها... وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس في النوم ويسمى الرؤيا. وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك لهم في حالة النوم واليقظة معاً"¹، وهنا نلاحظ فرق بين ابن سينا وأرسطو في تصور المخيلة. ذلك أنّ هذه الأخيرة لا تعمل بدون وجود أي لواحق أو رواسب حسية حتى وإن كانت هذه الرواسب المادية "العضوية" قليلة أو هامشية، بينما هي عند ابن سينا مستقلة تماماً عن قوى الحواس عندما يتعلق الأمر بالنبوة.

إجمالاً تكمن أهمية أفكاره النفسية في مراعاتها للجانب الفيزيولوجي، وفي تنبيهه لأهمية المنهج التأملي الذاتي في معرفة الذات دون أن يلغي أهمية الغير في إدراك الذات، والبرهنة عليها، ذلك أنّ تجاوز مساوئ ومكامن القصور في الذات يقتضي الآخر حتى لا يكون الإنسان متراخي ومتساهل مع ذاته أكثر من اللازم، كما أنه أشار إلى ضرور، ممارسة التعليم مع المجموع، وأبرز قيمة عنصر التقليد والمحاكاة في التعلم، وما للتنافس من دور، وكشف عن الوجه الذميم للعقوبات من الناحية النفسية، وألح على ضرورة المقاربة المحلية في بناء عملية التعلم كذلك، ناهيك عن حرصه على احترام الميول، والتفاوتة في القدرات في صفوف المتعلمين، فلا يغيب على أحد أنّ احترام الفروقات الفردية أمسى عاملاً حاسماً في المقاربات التربوية المعاصرة، بل هناك ما يعرف اليوم بعلم النفس الفارقي، والأثر السلبي للعقوبات من الأمور التي أكد علماء النفس المعاصرين على سلبيتها أيضاً، ومن بينهم سكينر مثلاً، كما أكد الشيخ الرئيس على الوقع والصدى النفسي للأسم الجميل على نفس الولد، وهو في هذا قريب أيضاً من عقيدته الإسلامية التي حرصت على هذا.

لئن كان ابن سينا قد نهل من الفكر اليوناني (الأفلاطوني، والأرسطي)، والعقيدة الإسلامية، والعديد من الأفكار الثقافية التي كانت سائدة في الوسط الفارسي، فإنّ هذا لا يعني أنّ أفكاره النفسية وليدة التقليد والمحاكاة أو حياة التأمل. بل الرجل له جهود ميدانية تجريبية قادت إلى تكوين قناعات وأراء فلسفية إذ أنّه على سبيل الذكر لا الحصر قام بمقارنة" الوضع النفسي لخروفين كان يقدم لهما نفس الغذاء من حيث الكمية والنوعية. ولكنه وضع أحدهما في شروط عادية آمنة، بينما وضع الثاني قبالة ذئب. وبصرف النظر عن شروط

¹ - محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، مرجع سابق، ص 216.

التغذية المتشابهة فإنّ صحة الخروف الثاني كانت تتدهور بصورة ملحوظة حتى هلك"¹، فإبن سينا من خلال التجارب الحية والواقعية، أدرك أنّ الجانب الإنفعالي والجانب النفسي الداخلي يؤثر بالسلب أو الإيجاب على الكائن الحيواني أو الإنساني، فليس الوضع العضوي للكائن هو من يؤثر على الجانب الداخلي ويصنعه فحسب، بل للإنفعالات النفسية الداخلية مثل إنفعال الخوف الآثر البالغ على صحة الجسم، لهذا من أبلغ ما إشتهر عن إبن سينا، ولا يزال ساري المفعول إلى يوم الناس هذا، هو اعتباره أنّ الوهم نصف الداء، وأنّ الطمأنينة والثقة في النفس نصف الدواء، وأنّ الصبر هو أول خطوات العلاج.

أبو نصر الفارابي(870م-950م)، والذي يعرف بالمعلم الثاني ربط بين النفس والجسم، وأشار إلى سموها عنه، ومفارقتها له، وشبه العلاقة بينهما بصلة" السجين بسجنه، كما تحدث عن خلود النفس، وضرورة أنّ تتطهر النفس من خلال التخلص والتحرر من أدران البدن، لأنّ سموها وصفائها، وبلوغها للكمال والسعادة الخالدة المنشودة لا تكون إلاّ بإتحادها مع الله، والنفس كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة بالنسبة له، مثلما هو حالها مع أرسطو. بيد أنّه أفلاطوني عندما ينظر لصلة الجسم بالروح إذ يقر بأنّها صلة انفصالية" ويعتبر النفس فيضاً من العقل الإلهي وتعود عند فناء الجسم إلى المصدر الذي فاضت منه"²، وهذه المقاربة التي تصر على أنّ النفس كسجين مقاربة أفلاطونية صارخة. بل إنّ الكثير من ما جاء في كتاب الفارابي "أراء أهل المدينة الفاضلة". هي أراء أفلاطونية حاكة ما ورد في جمهورية أفلاطون، لدرجة تكاد تكون فيها الفوارق بينهما هامشية، ولغوية فحسب، لكن لا ينبغي أنّ نفهم من هذا أنّ الفلاسفة العرب والمسلمين لم تكن لهم أفكار عميقة في الفلسفة أو العلم، فمثلاً: إبن سينا فائق الكثير من الأوربيين في الطب، وإبن رشد فهم أرسطو فهماً لم يسبقه فيه أحد، وإليه يعزى الفضل الكبير في انتقال أرسطو لفلاسفة الغرب الأوربي في العصر الوسيط، والحديث، والفلسفة الإسلامية عموماً جزء من التراث العالمي الإنساني حالها كحال غيرها أخذت من غيرها وأضافه إلى ما سواها.

يتحدث الفارابي عن وظائف أو قدرات عملية وأخرى نظرية للنفس، ويندرج ضمن قدرات النفس العملية القدرات النباتية "التغذية والتوالد والنمو"، وهي بهذا من شأنها أنّ تساهم في حفظ الإنسان، ويضيف لها الفارابي القدرة الحيوانية، وهي منطلق ومبعث الشهوة واللذة والرغبة، وبالنسبة للقدرات الإنسانية، فهي تشير عند الفارابي إلى الجانب الأخلاقي والتربوي الذي يهيمن، ويتمكن من السيطرة على السلوك الإنساني، ويسيره بحكمة وروية، كما توجد قدرات إدراكية للنفس بالنسبة للفارابي، وهي على نوعان: "الأول حيواني وظيفته الإحساس، والثاني إنساني وظيفته تحصيل المعرفة وهو العقل النظري. ونسبة هذه القوة إلى النفس كنسبة الصقل

¹ - بدر الدين عامود: علم النفس في القرن العشرين، ج1، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، 2001، ص 41.

² - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، ص 61.

إلى المرأة، أي أنّ هذه القوة التي هي ترتسم فهي المعاني من الفيض الإلهي كما ترتسم في المرايا إذ لم يفسد صقلها"¹، هذا ونجد الفارابي يضيف بعداً نفسياً على عديد القضايا التي يتاولها في فلسفته الاجتماعية*. أما أبو حامد الغزالي (1058-1111م)، فقد أشار إلى الدوافع وصنفها إلى:

- 1- البهيمة: أي الطعام والجنس، فهي دوافع شهوانية.
- 2- السبعية: ترمز للجرأة والشجاعة والغضب
- 3- الشيطانية: ترمز للخبث والأعمال والقيم الخنطة، تستعمل القوة البهيمية والسبعية في القيام بالأعمال الشريرة.

4- الربوبية: قوة عاقلة نورانية. أي أنّها ترمز للميول والدوافع الراقية والسامية.

أبو حامد الغزالي أعاد كسابقيه إستحضار الفهم الأرسطي لحد النفس، وهو يعتبر النفس واحدة بيد أنه يعتقد أنّ القوى التي من الممكن أنّ تسيطر عليها مختلفة، ولذلك، وإنطلاقاً من ديانته الإسلامية، وبالنهل من النص القرآني أشار إلى أنّ النفس قد تكون نفس مطمئنة يسودها العقل، وتتحكم في الشهوة وتغلب عليها أو أمارة بالسوء تخضع للرجبات والنزوات أو لوامة أي أنّها بين وبين. أي أنّها نفس تتوسط الرغبة في الإنخراط في اللذة، والعزوف، والإقلاع عنها في نفس الوقت، وفي هذا يقول الغزالي إنّ النفس " إذ زایلها الإضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة... وإذ لم يتم سكوتها، ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية، ومعترض عليها سميت النفس اللوامة، لأنّها تلوم صاحبها عند تقصير... وإنّ أذعنت، وأطاعت لمقتضى الشهوات، ودواعي الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء"²، فالإنسان في نظر الغزالي إذا تحكم في نزواته وسمى بعقله وروحه يصبح في درجة ومنزلة أسمى من الملائكة. لكنه إنّ إقتفى طريق الشهوات، وتحكمت فيه، وتملكت نفسه، فإنّه ينزل إلى مرتبة هي أدنى من مرتبة البهائم، وفي هذا يقول الغزالي "من إتضع حتى صار في حضيض البهائم لإنسلاخه عن الفضائل الإنسانية وعدم مشاركته للإنسان إلاّ بالصورة التخطيطية، وهذه النفس الأمارة بالسوء"³، والنفس اللوامة هي أكثر النفوس المسيطرة على غالبية الناس في نظر الغزالي.

إنّتهى الغزالي صوفياً، وأشار إلى حالات الوجد التي يعيشها المتصوفة، وأعتقد أنّ التصوف الصحيح هو الطريق الصحيح، لأنّ المتصوفة في نظره أصحاب أحوال لا أقوال، والتصوف الذي قال به الغزالي، هو

¹ - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، ص 48.

* فلسفة الفارابي الاجتماعية: هي فلسفة مثالية روحية متأثرة بالجمهورية الأفلاطونية، والفارابي يؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يكفي بذاته بالفطرة. ذلك أن حاجاته متعددة ولا يمكنه أن يوفرها كلها لنفسه بنفسه، فتحقيق أي إنسان لكماله يقتضي ويتطلب أن يستفيد ويستعين بغيره وأن يعتمد غيره عليه أيضاً في بعض المناحي.

² - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، عالم الكتب، دمشق، سوريا، دون تاريخ، ص 4.

³ - أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط5، 1983، ص 16.

التصوف الذي يعمل ويلتزم بقواعد الشرع، وأعتقد أنّ سعادة وراحة الإنسان تقتضي تكون المجتمع الذي يحفظ إمكانية بقاء الفرد، لأنّ الفرد كمخلوق لا يمكنه أنّ يعيش وحده، فالغزالي يؤكد على الطابع الفطري لروح الإجتماع مع الناس بالنسبة للفرد، فالجماعة في تقديره تساعد على بلوغ الفرد لسعادته، والغزالي لا يدعوا إلى إستأصال الشهوات من النفس بالكمال. بل هو واعى بما تلعبه من دور في حياة الإنسان، وبالتالي هو يدعونا لمجاهدتها وتربيتها بالتعلم، والأخلاق، فلو إنقطعت شهوات الإنسان في الأكل أو الشرب لهلك، وهلك معه نسله، لذا فإنّ المطلوب والمرغوب بالنسبة للغزالي- كما يرى في الإحياء- هو ليس إماطة ذلك بالكلية بل المطلوب ردها إلى الاعتدال"، كما نجد الغزالي يتحدث عن أمراض النفس أي أمراض القلب، وهي علل ناتجة في اعتقاده عن غياب التوازن بين قوى النفس المختلفة، وعدم قدرة العقل على ضبط الشهوات، ولا نقول اعتقادها، ومن الأمراض النفسية التي أشار إليها الغزالي نذكر: الحسد، والتكبر، والبخل، والرياء، وغيرها من الأمراض، كما تكلم عن إنفعال الغضب وأتى على ذكر مظاهره الفيزيولوجية، وسلبياته، وتحدث عن كيفيات وطرق عالجها، والتي إعتقد أنّ أهمها أنّ " يعالج بمعجون العلم والعمل"¹، ونشيرُ هنا أنّ العبادات من بين أنجع السبل التي يقدمها الغزالي كعلاج لأمراض القلب بحكم توجهه الديني.

لم يهمل الغزالي الحديث عن ضرورة التعود أي أنّ عادة القيام بأفعال صالحة، وعبادة معينة من شأنها أنّ تساهم في تطويع النفس وتربيتها، والعادة عنده إما حركية أو خلقية أو ذهنية "عقلية"، وتتكون العادة بالنسبة له من "القيام بفعل الشيء الواحد مرات كثيرة وزماناً طويلاً في أوقات متقاربة، ويتكلم عن مراحل تكوين العادات فيقول " إنّها تبدأ بوجود الميل أو تهيئة الرغبة للقيام بعمل معين، لذلك ينصح عند تعليم الصغار بالعمل على إيجاد الرغبة أولاً، ثم يؤكد أهمية التكرار حتى تصبح العادة طبعاً بعد أن كانت تكلفاً"²، ومبدأ السببية كما هو معروف ليس مبدأ عقلي مطلق وقانون عام تخضع له الطبيعة، وفي هذا سبق الغزالي دافيد هيوم بكثير، فإنّما السببية أو العلية هي بالمشيئة الإلهية، فالنار تحرق لأنّ المشيئة الإلهية قدرت ذلك، ولو شأت أمراً آخر لكان، وهذا ما يظهر في قصة إبراهيم، فعندما شأت الأقدار والقدرة الربانية تعطيل قدرة الإحراق في النار عطلتها، وهناك تصورات نفسية عند الكندي، وابن رشد(1126-1198م)، وابن خلدون(1332-1406)، وغيرهم، وما أتينا على ذكره، فإنّما ذكرناه من باب الإشارة والاختصار.

لا يجب أنّ نفهم أنّ الأبحاث النفسية التي قدمها الفلاسفة العرب والمسلمين هي أبحاث لاهوتية فقط أو أنّها نسخة طبق الأصل عن أفكار أفلاطون وأرسطو فحسب، لأنّها وإنّ إشتملت فعلاً على هذين البعدين، فهي لم تخلو من المنحي التجريبي لا سيما عند ابن سينا. بل وحتى عند العالم والرياضي ابن الهيثم، وماسواه من

¹ - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 151.

² - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، ص 69.

العلماء المسلمين، فإبن الهيثم من الأوائل الذين إعتمدوا على الدَّرْبَة "التجربة" في دراستهم للإدراك البصري، فإبن الهيثم إنطلاقاً من مشاهدته الخاصة، وعلمه ببعض نواميس البصرييات أشار إلى أنّ الإدراك البصري يحصل بفعل إنعكاس الموضوع المائل في الخارج على شبكية العين باعتبارها آلية بصرية عصبية، فما عرف فيما بعد عند العلماء بإسقاط الشكل نظر إليه إبن الهيثم في وقته، وإنطلاقاً من تجاربه على أنّه "ثمرة لنشاط عقلي متمم ذي نظام راق. فحادثة الإبصار تعني بالنسبة لإبن الهيثم، وجود الأثر المباشر للمنبهات الخارجية أولاً، ونشاط العقل الذي يمكن من إدراك أوجه الإختلاف والتشابه بين الموضوعات المرئية ثانياً. وقد إفترض إبن الهيثم أنّ هذه العملية تتم بصورة لا شعورية. وبهذا يكون قد سبق كلاً من هيلمهولتر وسيجينيف بأكثر من ثمانية قرون ونصف القرن"¹.

3-1: في عصر النهضة الأوروبية* والفلسفة الحديثة

شهدت أوروبا نهضة كانت في بداياتها أدبية فنية. كانت إيطاليا مرتعها ومبعثها الأولتنتشر وتطور فيما بعد في فرنسا، وألمانيا، وإنجلترا، بحيث بدأت علامات الخروج عن الفكر الأرثوذكسي تظهر وتبرز، وبدأ التوجه صوب التجربة مع روجر بيكون، وبدأت المعارف في التشكل، والإكتشافات تظهر. كما كان الحال مع غاليلي الذي أشار إلى أنّ الأرض تدور حول الشمس أو إكتشاف الطبيب هارفي(1528-1657م) لدورة الدموية(1628)، وتزايد الانشغال بالجسم الإنساني، وتحديدأً بالدماع، ومحاولة تحديد أبرز مناطقه، وكيفية تأثيره على السلوك، مع تنامي الاهتمام بالحس الرياضي مع غاليلي، وجعل الرياضيات لغة للعلم الفيزيائي وباقي العلوم من منطلق أنّ الوجود عدد ونغم، وبأنّ الطبيعة مكتوبة بحروف رياضية، ومحاولة تفسير حركة الأجسام رياضياً وتجريبياً، مما ترتب عنه الاهتمام بإنشاء فكر منطقي واستنتاجي، وهذا ما عزز من تنامي وتزايد التوجه نحو العقلانية والنزعة الإنسانية التي تُقدس الشخص وكرامته، وحرته.

تزامن هذا مع الانتقال "من الاقتصاد العيني إلى الاقتصادي النقدي. مما يعني تراجع الإقطاعية التي كان وجودها يتعارض مع تشكل البرجوازية النامية"²، ولأرب أنّ هذه المستجدات ألفت بثقلها على مقاربتهم للمواضيع النفسية. إذ بدأ الفكر السيكولوجي يتوجه نحو المقاربة المادية والتجريبية شيئاً فشيئاً. ذلك أنّ تقدم بعض العلوم سينعكس إيجاباً على تقدم علوم أخرى، ومن بينها علم النفس، كما نحسب أنّ الإطلاع على

¹ - بدر الدين عامود: علم النفس في القرن العشرين، ج1، مرجع سابق، ص 43.

* النهضة الأوروبية: يمكن عد عصر النهضة الأوروبية بمثابة امتداد لما سبقه من توجهات اقتصادية، وفلسفية، وأدبية، وفنية، ويمكن تعينه زمنياً بتراجع سلطة الكنيسة، وبداية انحلال مؤسساتها بداية من القرن الرابع عشر، وصولاً إلى حدود القرن السابع عشر بالنسبة لدول أوروبا الغربية، إلا أنّ بعض دول شرق وشمال أوروبا، بقيت تعيش وفق تيارات القرون الوسطى إلى حد غاية القرن التاسع عشر تقريباً.

² - محمد مخزوم: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي(عصر النهضة)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص7.

الثقافات الأخرى، والإرث الفلسفي اليوناني ساهم أيضاً في الدفع بعجلة البحث بما في ذلك البحث النفسي "ففي القرنين الخامس عشر والسادس عشر حدثت تغيرات كثيرة في الحياة عامة. فقد كان للكشوف الجغرافية تأثيرها في حب التجديد والمغامرة، فقد أكتشف طريق جديد إلى الهند والصين حول رأس الرجاء الصالح وأكتشفت أمريكا والدنيا الجديدة، ولم تعد أوروبا هي نهاية الدنيا... وقبل ذلك إتصل الأوروبيون بالعرب أثناء الحروب الصليبية ما أدى إلى إكتشافهم لحضارات جديدة وفلسفات جديدة، وفلسفة الإغريق القدماء التي إحتفظ بها العرب... وكان للإهتمام بالآلة، تأثير على تفسير السلوك عند الإنسان والحيوان"¹.

إهتم ديكارت "Descartes" (1596-1650) * بالنفس التي ترادف عنده الفكر والروح أيما إهتمام. وذهب إلى تقسيم الأفكار إلى ثلاثة أصناف:

1- الأفكار الفطرية: أفكار قبلية أولية مطلقة توجد بوجود الإنسان، والله هو من أودعها فيه، وهذا معناه أنّ الفكر حامل قبلي للمعرفة ولا يحتاج في اكتسابها للواقع، وهذا ما يسمح لنا بفهم جوهرية النفس أو الروح عند ديكارت، لأنّها هي أو أفكارها الفطرية تستمد وجودها من ذاتها لا من غيرها، لذلك كان الفكر عند ديكارت جوهرًا قائم بذاته، فالأفكار الفطرية واضحة وبسيطة تضفي على المعرفة الإنسانية سمة الصدق واليقين، لأنّها تنتج معارف تتصف بالضرورة والشمولية. نقول بالضرورة لأنّ العقل لا يمكنه تصور غيرها أو عكسها، ونقول بالشمولية لأنّها إنسانية عالمية مشتركة صالحة في الحاضر، والماضي، والمستقبل بالنسبة لديكارت.

2- الأفكار الطارئة: وهي الأفكار الأتية والواردة من المعرفة الحسية، وهذا النوع من المعرفة أو الأفكار يقدم لنا معارف كاذبة وخداعة، لذا لا يجدر بنا أنّ نثق بهذه الأفكار لأنّه من الحكمة أنّ لا نثق فمن خدعنا ولو لمرة واحدة على حد تعبير ديكارت. فهي أفكار مبنية على الإحساسات التي ترد إلينا من الخارج كالإحساس بالون أو الطعم أو الروائح.

3- الأفكار المفتعلة: وهي التي نؤسسها ونبنينا ونصل إليها إنطلاقاً من اعتمادنا على أفكارنا الفطرية، فهي أفكار مركبة لأنّنا نشكلها من الأفكار الحسية الطارئة كتصورنا لفرس ذو جناحين.

¹ - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، ص ص 76، 75.

* ديكارت: فيلسوف فرنسي عقلاني النزعة، ويلقب بأبو الفلسفة الحديثة، ومن أعماله: مقال في المنهج (1637)، رسالة في الانفعالات (1649)، تأملات في الفلسفة الأولى (1647)، رسالة عن العالم (1622)، وهو من الذين رسخوا للشائبة، وميتافيزيقا الذات في الفلسفة الأوروبية الحديثة.

من خلال هذه التقسيم الديكارتي للأفكار ندرك أنه يقول بالثنائية أي بوجود جوهرين: جوهر روحي "الفكر" أهم خصائصه الجوهرية الوعي والشعور، وجوهر مادي "الجسم"، ومن أهم صفاته الأساسية الامتداد. يقول ديكارت مفرقاً بين الجسم والنفس "الحرارة والحركة تنبع من الجسم. أما التفكير فمنبعه النفس"¹، هذا وقد قال ديكارت بحرية الإرادة واعتبر أنّ "النفس لها تأثير على البدن بفضل الإرادة، وأنّ وظيفتها الرئيسية تشغيل الذاكرة"². فنحن عند ديكارت نحدس وحريننا ونشعر بها بالبداهة إذ أنّها هبة من الله للإنسان وبالفطرة، فالعقلي النفسي هو من يفسر الجسمي، والنفس تدرك نفسها بكل بداهة وبساطة وعلى نحو مباشر بينما البدن يعرف من خلال الأحاسيس. أي عبر توسط آلات الحس، ويعتبر ديكارت العضوية "آلية معقدة تثار بالضوء والصوت وغيرها من المؤثرات دون تدخل جوهر داخلي لا مادي، وكان يعتقد أنّ أعصاب الحس التي تربط بين أعضاء الحس والدماغ قادرة على فتح مسام الدماغ، وأنّ الأعصاب الذاهبة من الدماغ إلى العضلات إنّما هي أنابيب تجري فيها الأرواح الحيوانية متنقلة من الدماغ إلى العضلات مما يسبب تقلص أو تمدد تلك العضلات، ويرى بأنّ الأرواح الحيوانية* تشبه سائلاً لطيفاً أو شعلة حية تتولد في القلب وتصدع إلى الدماغ وتملا عبر الأعصاب لتتوزع على العضلات"³.

تحدث ديكارت عن الأرواح الحيوانية، واعتبرها مانح الحياة لأي جوهر مادي، وأعتقد أنّ الروح لا تحل في كل الجسم بل هي مستقرة في منطقة صغيرة وضيقة منه، وقصد بها المخ، وانطلاقاً منه تقوم بأدوارها المختلفة وفي هذا الشأن كتب ديكارت "الروح تتصل بالبدن كله، لكن هناك أجزاء أخرى معينة تقوم الروح بأدوارها فيها بشكل أكثر مقارنة بالأجزاء الأخرى وليس القلب ولا المخ ككل وإنّما الجزء الأكثر باطنية من المخ أقصد تلك الغدة الصغيرة التي تقع في موقع وسط"⁴. والغدة التي يقصدها ديكارت هي الغدة الصنوبرية التي توجد في الدماغ، ويتضح لنا من خلال هذا تلك القطيعة التي أقامها ديكارت بين العقلي والجسمي. وهو في الحقيقة عندما يشير إلى أنّ حركة الجسم وحرارته لا تصدران من النفس إنّما يبتعد عن الفكر اليوناني المثالي والفكر المدرسي، ولا يقبل بذلك الزعم القديم الذي يرى أنّ الجسم في حالة الموت يفقد الحرارة، ويفقد الحركة

¹ -René Descartes: Les Passions De l'âme. éditions l'odyssée. Tizi-ouzou. Alger.1998. P 12.

² - طه جزاع مزبان، وحيدر فاضل حسن: الأصول الفلسفية لعلم النفس، مجلة البحوث التربوية والنفسية، العراق، بغداد، العدد35، 2017، ص34.

* الأرواح الحيوانية: أشبه ما تكون بالريح، بريح بالغ الرقة أو بالأحرى لهيب شديد النقاوة وبالغ الضرايمية. تلك الأرواح بفعل دوراتها أو مرورها في الأعصاب ومرورها بالغدة الصنوبرية حيث تجلّ النفس، هي التي تُقيم الارتباط والوصل بين هذه النفس والبدن. ينظر: علي زيعور، مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، ص 66.

³ - عماد عبد الرحيم الزغول، وآخرون: مرجع سابق، ص 31.

⁴ - جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1984، ص 124.

بما يتيح إمكانية نسب هذين الفعلين للنفس، فديكارت لا يقبل بهذا لأنه يقود إلى التناقض، فلو تصورنا أنّ انتفاء حرارة وحركة الجسم يعود لنفس لترتب عنه منطقياً انتفاء النفس، والنفس لا تفتى عند ديكارت. أي أنّ النفس لا ترحل لأننا نموت، ونظر ديكارت لأعضاء الجسم على أنّها تشكل بنية أو وحدة واحدة، وأنّ النفس تشكل كيان واحد مع الجسم رغم أنّها مغايرة له تماماً من حيث طبيعتها، فهي لا مادية وغير ممتدة، فمثلاً: قطع يد أو بتر رجل شخص لا يترتب عنه قطع أو إزالة نفسه، أما الانفعالات في الكائنات الحية الحيوانية، والإنسانية، فهي تعني عند ديكارت " مجموع الإدراكات والإحساسات وتأثيرات النفس، وحماية وتحفيز هذه الانفعالات يكون من خلال بعض حركات الأرواح"¹.

ديكارت ساهم في الدفع بعلم النفس نحو المقاربات العضوية، واعتباره أنّ الكائن الحيواني بمثابة آلة له تأثيره على علم النفس الحيواني، ففي كتاب الإنفعالات أشار إلاّ أنّه " إذّ ضربنا بالسوط كلباً خمس مرات أو أكثر ومع إسماعه صوت كمنبة، فإنّه عندما يسمع عقب ذلك صوت تلك الموسيقى سوف يشترع في النباح والهرب"²، ففي إعتقاد ديكارت سلوك الإنسان والحيوان ينبع من قانون الإنعكاس "Reflex" المعمول به في العلوم الطبيعية والفيزيائية، الذي مفاده أنّ هناك ردود أفعال وإستجابات عضوية حركية لا إرادية يقوم بها الإنسان، لتكيف مع محيطه وعالمه الخارجي. كما أنّه وطن لخلق فكر سيكولوجي يعتمد على الجانب الفيزيولوجي "في تفسير السلوك من خلال الجملة العصبية وعمل العضلات وآلات الحس"³، وديكارت كانت له اليد الطويلة في التوجه بالدراسات النفسية نحو دراسة الحالات العقلية "الحياة النفسية الداخلية"، والاعتماد على الإستبطان، فديكارت هو من قام بإرساء دعائم الثنائية، والتي شكلت العمود الفقري لفكر الفلاسفة المحدثين، والتي ستكون أول وأكبر عائق في الفلسفة الحديثة، والذي عمّلت الفلسفة الغربية المعاصرة على إزالته وإزاحته.

باروخ سبينوزا "Baruch Spinoza" (1632-1677م). أولى أهمية بالغة للإنفعالات الإنسانية، وقد أقر بأهميتها ودورها في المحافظة على حياة الكائن الحي. لكنه في الوقت نفسه جعل من الإنفعالات، والقدرة على ضبطها، والتحكم فيها، من خلال التخلص من الجهل، واكتساب المعرفة التي تزودنا بالفهم والحكمة الأساس في التحرر من الجهل، وسيطرة الإنفعالات السلبية علينا، فالتحرر تبعاً لهذا خلاص من الجهل، والعواطف السلبية، وفلسفة سبينوزا تقوم على مبدأ الضرورة والحتمية، ومنه الحوادث النفسية تخضع لمبدأ

¹ -René Descartes:Les Passions De l'âme.op.cit.P29.

² - نقلاً عن: علي زيعور: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مرجع سابق، ص 68.

³ -Carlson.N:R.Physiology of behavior (5 th ed).Allyn & Bacon.1949.P7.

العلية شأنها شأن باقي الموجودات الطبيعية في تقدير الفلسفة السبينوزية، ومبدأ الحتمية أصبح نقطة إنطلاق لكافة التيارات التي سعت لجعل علم النفس علم تجريبي وموضوعي.

الجسم من الموضوعات التي منحها سبينوزا أولية خاصة في فلسفته، والأجسام في تقديره تتصف بالحركة والسكون، كما تكون حركتها سريعة أو بطيئة، وكل جسم يحركه جسم آخر، وهكذا دواليك، فإذا تحرك جسم ما أو سكن، فمعنى هذا أنّ هناك جسم آخر قد حركه أو أسكنه، والجسم في تقدير سبينوزا متعدد العناصر، ومعقد التركيب. لذا يعتقد سبينوزا أنّ الاختلافات القائمة بين الأجسام سطحية، وليست عميقة، لأنّ الأجسام لا تتميز عن بعضها من حيث الجوهر، وهذا ما وضحه الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز عندما أكد أنّ الجسم عند سبينوزا "لا يتحدد بواسطة جنسه أو نوعه، أو بواسطة أعضائه ووظائفها، وإنّما بواسطة ما يكون قادراً عليه، وبواسطة العواطف التي يكون قادراً عليها، سواء كان ذلك في الإنفعال أو في الفعل. لهذا ينبغي، جعل الجسد قوة لا تختزل في الجهاز العضوي، وجعل الفكر قوة لا تختزل في الوعي"¹.

لا ريب أنّ هذا يفيد أنّ سبينوزا لا يعتبر الجسم آلة من آلات النفس كما كان دارج ورائج في الفكر الفلسفي التقليدي أو في الفكر الديني والمسيحي، كما يرى أنّ الجسم ليس له تأثير فعلي ومباشر على النفس، وكل ما يقر به سبينوزا يتمثل في أنّ قدرات النفس تكون أفضل وأعمق، عندما يكون الجسد الذي هي حالة فيه أو هو موضوعها، في حالة سليمة تتيح له أنّ يكون أقدر على تحقيق الإنطباعات من العالم الخارجي بموجب إتصاله المباشر به، وما يقع من تغيرات جسمية لا تعتبر النفس مسئولة عليه، بل يعزى للجسم نفسه، وما يربطه من علاقات بالعالم المحيط به. أي أنّ الإرادة الواعية في تقدير سبينوزا من المتعذر، ومن الإستحالة بما كان أنّ تكون هي المتسبب فيما يطرئ على الجسم من تغيرات، وما ينتهي إليه سبينوزا هو أنّ "لا سلطة للنفس على الجسم، ولا للجسم على النفس، فلا الجسم يستطيع أنّ يدفع النفس إلى التفكير، ولا النفس تستطيع أنّ تدفع الجسم إلى الحركة أو السكون، أو إلى أي حال آخر إنّ وجد"²، وهنا يقدم لنا سبينوزا مثال النائم المشي إذ أنّه رغم أنّ النفس معطلة أو متوقفة إلى حين عن العمل فإنّ الجسم يقوم بالأفعال، وهو بهذا يدحض اعتبار ديكارت للوعي بالنسبة للجسد كأنّه الروبان في الفسينة، فسبينوزا بهذا يثبت أنّ النفس لا تفعل من خلال الجسد كما توارث في الفكر التقليدي السالف الديني، والفلسفي، ولاشك أنّ هذا راجع لكون سبينوزا فيلسوف يقول بوحدة الوجود.

¹ - جيل دولوز، وكيلر بارني: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة: عبد الحي أزرقان، وأحمد العلمي، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1999، ص ص 81، 80.

² - باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2009، ص 149.

أفحم سبينوزا الجانب الذاتى والنفسانى فى أحكام القيمة والإستيطيقا. ذلك أنّ الخير والشر لا يكمنان فى ماهية الشيء فى حد ذاته، وإنما نحن من نضفى هذه الأحكام أو الأحوال على الأشياء، فقد يكون أمر ما أخلاقى أو لا أخلاقى أو يكون لا هذا ولا ذاك، فمعزوفة موسيقية معينة قد تكون حسنة، وقد تكون سيئة تبعاً للوضع الوجدانى والحالة النفسية التى يعيشها الشخص فى الفترة التى يستمع فيها إلى تلك المعزوفة الموسيقية، وقد تكون بلا معنى إذا كان الشخص أصم، فالخير عنده يعنى ما يتولد عنه الفرح، وما يقود إليه، والشر ما يترتب عنه الألم والحزن فى نفس الفرد، وما يفهم من هذا أنّ سبينوزا تجاوز تلك الحدود والدوائر التى رسمها ديكارت للجسم، وجعل منه ممارساً لوظائف وأدوار بشكل مستقل عن سيطرة أو سلطة النفس لأنّ سبينوز يرى أنّ الجسم، هو موضوع النفس، ولا يمكن فهمها دون فهمه، والعكس صحيح.

النفس والجسم سبينوزياً وجهان متصلان رغم أنّ أحدهما مادى "فيزيائى" والأخر نفسى "داخلى"، فهما يصبح الإنسان إنساناً. إذ أنّهما حقيقة واحدة، وقولنا أنّ هذا نفسى وذاك جسمى يتوقف فقط على طبيعة وحقيقة الزاوية التى ننظر منها للأمور، وعليه الجسم والنفس عند سبينوزا يمثلان جوهر واحد، هذا الجوهر الذى قد نراه ونتصوره ونحكم عليه أنّه فكر، وقد نتصوره ونحكم عنه فى نفس الوقت أنّه إمتداد، لأنّ سبينوزا يعتقد أنّها هو نفسى، هو جسدى فى نفس الوقت، وبهذا يجد سبينوز مخرجاً لمعضلة ثنائية البدن والروح التى رسخها ديكارت، بحيث لم يعتبر سبينوز الروح صورة للبدن كما لم يعتبر البدن مادة أو آلة للجسم. بل نجده يقر أنّهما كيان واحد مادام هناك جوهر واحد تنبثق منه عناصر الكون، وهذا الكيان، هو الجوهر الذى يتصف بالفكر وبالإمتداد فى نفس الوقت، وعليه ليست النفس فاعل والجسم منفعل. بل هناك تساوى وتوازي عظيم بينهما، فما هو فعل فى النفس، هو فعل فى البدن، وما هو إنفعال فى البدن، هو إنفعال فى النفس، فالإنسان عند سبينوزا ليس رغبة، ولا وعى. بل هما معاً. أى أنّه بالنسبة لسبينوزا كاناتوس "Conatus"^{*}، فالإنسان واحد، وبالتالي الروح والبدن أمر واحد "فالنفس والجسد شيء واحد، فإذا نظرنا من جهة الإمتداد والعضوية فهو جسد، وإذا نظراً طوراً من جهة الفكر فهو روح"¹.

قامت نظرية Gottfried Wilhelm Leibniz "جوتفريد فيلهيلم ليبينتز" (1646-1716م)^{**}

فى المعرفة على مبدأ الحتمية، وهو أحد أهم المبادئ التى تأسست وارتكزت عليها العقلانية التجريبية العلمية

* الكاناتوس: يعبر عن الإنسان السوي فى حالة الفطرة. أى الإنسان الذى تملكه الرغبة فى الدفاع عن وجوده وضمان حياته وإستمراريتها، فيبذل قصارى جهده من أجل ذلك. أى من أجل حماية كينونته، فكل موجود حسب سبينوزا يسعى بقدر ما يملك من إمكانيات لحماية ماهيته. فالكاناتوس إتحاد وتعاون بين الرغبة "الإنفعالات" والفكر "العقل" من أجل حماية مصير الفرد المادى والوجودى.

¹ - Spinoza: l'éthique. traduit par Roland Caillois. édition Gallimard. livre 3. Paris. 1954. P150.

** ليبينتز: فيلسوف ألماني ذو نزعة عقلانية مثالية، ولد فى لايبزيغ، قدم إسهامات فى الفلسفة، والتاريخ، والسياسة، والقانون، والإقتصاد، واللغة، والإجتماع، ومن أبرز من ساهم فى التمهيد لميلاد الفكر التحليلي والمنطق الرياضى الرمزي، فأهم ماتمير به ليبينتز، هو عقلانيته الأملعية الموسوعية،

الكلاسيكية في نظرتها للعلم وللعالم، فاليبينتز يؤمن بمبادئ العقل (الهوية، عدم التاقض، الوسط الممتنع) الثالث المرفوع،¹ السببية، الحتمية كأساسات في إقامة العلم والمعرفة، وفهم العالم، ويعتبر مبادئ العقل ضرورية للتفكير كضرورة العضلات والأعصاب لعملية المشي إلا أنه لم يكن راضياً عن فشوا وانتشار تلك النزعة الإلحادية في القرن السابع عشر، بمعنى أنه وقف ضد المغالاة في الاتجاه نحو الإتجاه العلمي التجريبي القرن في السابع عشر، بما فيد أنه وقف ضد المغالاة في الاتجاه نحو الإتجاه العلمي التجريبي الخالص، والتوجه نحو العالم الطبيعي بروح مادية تجريبية متطرفة.

ليبينتز سيدخل الغائية على الآلية في نظرتة للعالم أو للنفس الإنسانية، والحوادث والحالات الذهنية. وهذا ما يفسر إعتقاده بأنّ العالم يتألف من وحدات "ذرات" روحية أولية تتصف بكونها بسيطة، ولا تقبل القسمة، فهي مونات، لا شكل، ولا إمتداد له، أي أنّها جوهر. إذ أنّ المونات لا تتكون ولا تفسد بذاتها، ومنها تتكون وتتركب سائر الأشياء والأجسام، وهي تنبع من الخالق وتفيض عنه. أي أنه هو" من يعدمها ويوجدتها، وهذا معناه أنّها لا متناهية كخالقها"¹، ومن صفات المونات* أنّها منغلقة على ذاتها، فتغيرها يحدث باستمرار من داخلها، فالمونات بوصفه جوهر هو طاقة وقوة، وليس أمراً مادياً، وفلسفة ليبينتز قائمة على نزعة ديناميكية لا ميكانيكية إذ ليس للمونات "نوافذ يمكن من خلالها أنّ ينفذ إليها الشيء أو يخرج منها"²، وإطلاقاً من خاصية الإدراك والنزوع التي يتصف بها المونات تحدث عملية التغيير من الداخل، فكل جوهر هو جوهر قائم بذاته وهو قوام نفسه، وفي هذا الصدد يقول ليبينتز "إنّ كل جوهر فرد يعبر عن كل العالم بطريقته الخاصة كما أنّ فكرته تتضمن كل أحداثه التي تعود إليه من الأشياء الخارجية"³، فالمونات هي قوام أي وجود سواءً كان مادي أو لامادي.

فهو الفيلسوف، والمؤرخ، والعالم، والدبلوماسي، حتى قيل عنه أنه كان لوحده بمثابة مجمع علمي، وقد درس في بداياته القانون، والرياضيات، من أهم أعماله: مقال في الميتافيزيقا (1686)، والمذهب الجديد عن الطبيعة والإتصال بين الجواهر (1695)، ومحاولة في العدالة الإلهية "التيوديسا" في العام (1710)، ومقال عن العقل الإنساني، وفيه يحدد ليبينتز موقفه من طبيعة المعرفة، ومصدرها، وإمكاناتها، ونقد فيه نظرية لوك في المعرفة، ولم ينشر هذا الكتاب إلا بعد مرور خمسين سنة على موته أي في العام (1765)، وآخر ما كتبه ليبينتز في حياته كان قبل وفاته بعامين، وقد تمثل في رسالتين صغيرتين أطلق على الأولى إسم " المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، أما الرسالة الثانية فقد ترك بلا إسم وإطلق عليها فيما بعد إسم المونادولوجيا، وكان ذلك في العام (1714)، والتي أصبحت من أشهر أعماله الفلسفية، وأكثرها تغييراً عن مذهبه ونسقه الفلسفي.

¹ - جتفريد ليبنتز: المونادولوجيا، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1978، ص 127.

* الموناد: مصطلح مأخوذ من الكلمة الإغريقية موناس، والتي تعني الوحدة أو ماهو واحد.

² - جتفريد ليبنتز: المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة، بيروت، لبنان، ط1، دون تاريخ، ص

32.

³ - عادل السكري: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 32.

المونادات بهذا المعنى تتسم بالإستقلالية* ، والمونادات تتشابه في هذا، وصفات أخرى. بيد أنّها تتميز من حيث الكيف لا الكم في تقدير لبينتز، فلا وجود لفردين متشابهين تمام التشابه في إعتقاده، وذلك وفقاً لمبدأ هوية اللامتميزات، وذلك حسب الفهم الذي يقدمه إمام عبد الفتاح إمام لفلسفة لبينتز من خلال كتابه مدخل إلى الفلسفة، وما يهمننا نحن أنّه إنطلاقاً من هذا التمايز الكيفي يقدم لنا لبينتز تصنيف للمونادات إذ يقسمها إلى مونادات خالية وعارية من الشعور، وأخرى حاصلة على الوعي، وثالثة هي المونادات الشاعرة بذاتها، وبهذا نصل إلى أنّ لبينتز من خلال ميتافيزيقاه قد أشار إلى فكرة اللاوعي التي انتشرت مثل النار في الهشيم فيما بعد في سيكولوجيا سيغموند فرويد، دون أنّ يعني هذا أنّ لبينتز هو أول من قال بفكرة اللاشعور، لأنّ ذلك أمر آخر، ويحتاج إلى بحث آخر، كما أنّه إذا قال ديكارت بإثنية الجوهر، وقال سبينوزا بواحديته، فإنّ لبينتز مال للقول بتعددوته وتنوعه، ولا تناقض بين الجواهر مادامت بسيطة، ومادامت من خلق الإله الذي خلق الكون في إكمال وأجل صورة ممكنة، فليس في الإمكان أبدع من ما كان في تقدير لبينتز، فالعالم في عمقه نفوس لا أشياء، وهو محكم بنظام وضعه الإله يُطلق عليه لبينتز سبق التوافق والإنسجام الأبدي والأزلي.

ما يقع في موناد ما يقع في غيره في الآن ذاته، وهذا هو الإنسجام الأزلي الذي هندسه الإله الخالق، ويبدو أنّ لفكرة التناسق الأزلي وقع عميق على نفس لبينتز إذ كان يُوقع على مؤلفاته بالجملة الآتية: "مؤلف التناسق الأبدي"، وميتافيزيقا الإنسجام الأزلي جاءت لتعبر عن موقف لبينتز من طبيعة الكون ونظامه. لكنها جاءت في الوقت نفسه لتكون الآلية التي يتجاوز بها لبينتز مشكلة صلة الأبدان بالأرواح، ومشكلة الروابط والعلاقات القائمة بين الجواهر، فالتناسق الأبدي والإتساق المطلق الأزلي اللبينتزي مفاده أنّ الله خلق الأبدان والأرواح معاً بل إنّ الجسم في منظور لبينتز كما نعلم ما هو إلاّ مظهر من المظاهر البسيطة المترتبة عن تركيب النفوس أو لنقل الجواهر البسيطة، فالخالق، وفي لأزل وضع في كل موناد قوانينه الخاصة المنسجمة والمتناغمة مع القوانين التي وضعها في المونادات الأخرى، وهكذا يطرأ التغير والتطور في النفس بموجب العلل الغائية، بينما يحدث التطور في البدن بموجب العلل الفاعلة، وهذا ماسيتخلص من تصريح لبينتز الذي مؤداه أنّه "تحدث أفعال النفس بمقتضى مبادئ السببية الغائية بما فيها من وسائل وإشتهاء ونزوع، وبما لها من غايات، وتقع أفعال الأجسام بموجب السببية الفاعلة أي الحركات، وهما متناغمتان جداً فيما بينهما"¹ ومتناسقتان أزلياً** .

* استقلالية الموناد: إن قول لبينتز بأن الموناد مستقل، ولاوجود لنوافذ له يقودنا لإدراك تسليمه بالفكرة الديكارتيّة القائلة بوجود أفكار فطرية، فليبينتز يرى بأن كل موناد هو مرآة صغيرة للعالم والوجود

¹ - جتفريد فيلهلم لبينتز: المونادولوجيا، مرجع سابق، بتصرف، ص 134.

** التناسق الأزلي: من الناحية الفلسفية الميتافيزيقية يشبه لبينتز فكرة التناسق الأزلي المسبق بين المونادات بساعتين تم ضبطهما بدقة وصارمة لا متناهية بحيث تشغل الإثنين معاً وفي نفس الوقت وإنسجام عظيم على ان هذا التوافق لا يفيد أن أحدهما تأثر في الأخرى، وبهذا يتخطى لبينتز

الموناد مرآة، لذا يرى الموناد نفسه وغيره في الآن ذاته، فكل موناد مرآة حية قادرة على الفعل الباطن، تمثل العالم من وجهة نظرها، كما تخضع لذات النسق الذي يخضع له الكون، وإذا كان لا وجود لشيء في الذهن إلا وقد سبق وجوده في الحس حسب لوك، فإنّ ليبنتز يرد عليه بقوة إذ يعتبر أنّه لا وجود لشيء في الذهن إلا وقد سبق وجوده في الحس إلاّ الذهن نفسه. مفاد هذا أنّ الإدراك أو المعرفة تنبع من الداخل عملاً بمبدأ التغير والشغف والنزوع الداخلي لكل موناد، وبما أنّ المونادات مرآة، فإنّ الإنطباعات تنعكس عليه وتساهم ولو بشكل ثانوي في بعض مداركه ومعارفه، ما يعني أنّ ليبنتز لم يلغى الإدراك الحسي بل أعطاه دوراً ثانوياً أو هامشياً، لأنّ الذهن حين يتلقى ويستقبل إنطباعات الحس، وباعتباره قوة وطاقة روحية داخلية يحولها أو يحيلها إلى أفكار، وتصورات لها معاني معينة، والنفس موناد لا يمكن معرفته أو مشاهدته من الخارج بما يفيد أنّ معرفة النفس أو الذهن تتم من الداخل لا الخارج، وبأنّ هناك معارف تتعدى وتتخطى حدود الحس، وبوجه عام المعرفة لدى ليبنتز قبلية وبعديّة. أي فطرية ومكتسبة ذلك أنّ المعرفة التي تتسم بالوضوح والصوابية تقتضي أنّ يستأنس الذهن بالإنطباعات والإثارات الحسية التي تأتي وتصل إليه، فالمؤثر الحسي وسيط ينقل المعرفة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، إذ أنّ الأفكار الفطرية من أنفسنا، وموجودة فينا، وهي علة معرفتنا لذواتنا لتصافها بالبداهة، والضرورة، إذ أنّها صادقة صدق مطلق، ولا تقبل بالتناقض، بينما الأفكار المكتسبة، والمتعلقة بالعالم الخارجي، هي علة إختلاف أفكارنا، وهي التي يترتب عنها وجود العالم الخارجي.

إنّ الموناد باعتباره قوة وفاعلية وطاقة يتصف بالإدراك والإشتهاء الداخلي، وهذا ما يقوده للانتقال والتغير من حال إلى حال ووضع آخر، فالنظرة الليبنتزية للإدراك أعم من النظرة الديكارتية، فإذا كان الإدراك صفة قارة وخاصة بالموجودات الإنسانية، فإنّنا نجد الإدراك عند ليبنتز صفة يتحل بها أي موناد مهما كان، فالإدراك قائم في كل مظاهر الوجود، مادام الوجود مجموعة من المونادات "الأنفس" اللاهائية، والتباين بين الإدراك الإنساني وإدراك المونادات الأخرى يتمثل في كون الإدراك البشري يتميز بالوضوح، والبساطة، واليقين التام، ومدرك لنفسه، فأبي موناد له إدراك مهما اختلفت درجات كماله، أما الإشتهاء، فهو النزوع الذاتي الداخلي في الموناد الذي يتولد منه الحركة، وينجر عنه التغير، فالإشتهاء بهذا المعنى جهد ونزوع، فديكارت يفند أنّ يكون للكائن الحي نفس، ويعتبره آلة، ويفرض أنّ ينسب الحياة للنبات، وليبنتز يختلف عنه كثيراً هنا، لهذا يرى ليبنتز في المونادولوجيا أنّ هذا من بين أكبر مغالطات الديكارتية" إذ أنّهم جانبوا الصواب حينما

التصور الديكارتية للعلاقة بين الجسم والنفس، فلم يعاد ثمة مجال للقول بأن النفس تؤثر على البدن بالإرادة أو أن الجسم يؤثر على النفس عبر الإحساس كما كان الحال مع ديكار

تصوروا أنّ الإدراكات التي لا نعي بها غير موجودة، وهذا ما قادهم للحكم على أنّ الأرواح وحدها هي ما يمكن إعتبارها موناة فقط، وبأنّ سائر المتعضيات ليس لها نفس أو كمال آخر¹.

Francis Bacon "فرنسيس بيكون" (1561-1626م). فيلسوف ينطلق من التجربة له إسهامات سيكولوجية من خلال إشارته إلى مختلف الأوهام كأوهام السوق والقبيلة، والمسرح، وغير ذلك من الأحكام المسبقة، فهي بمثابة حجر عثرة تعترض طريق الإنسان، والعقل الإنساني لكي يتسنى له تحصيل المعارف السديدة يجدر به أنّ يتحرر من تلك الأوثان "الأوهام" لأنّ أي خلل في تركيب الذهن ينجر عنه سوء فهم للأشياء والحقائق في تقدير بيكون.

يرجع توماس هوبز حدوث الإحساسات إلى المنبهات والمؤثرات الخارجية التي تضغط على عضو حسي ما، فتحدث عملية الإحساس والمعرفة، عندما يصل هذا الضغط الخارجي الفيزيائي إلى العضو الحاس الذي يضغط بدوره على القفل أو القلب، كما يعتقد هوبز "أنّ عمليات الشعور والإرادة هي حركات في الجسم أيضاً. وثمة نوعان من الحركة خاصة بالحيوانات والناس هما: الحركة الحيوية، والحركة الإرادية مثل المشي والكلام. والخيال هو البداية الداخلية لكل حركة إرادية قبل أنّ تصح مرئية للملاحظة الخارجية عن طريق الجهد، وهذا الجهد يكون باتجاه الشيء الذي أثاره، فيكون شهوة في حالات مثل الجوع أو العطش أو رغبة في حالات أخرى. ويسمى الجهد عندما يكون بعيداً عن موضوع ما النفور. ويسمى هوبز في سيكولوجيا الجهد، الرغبة الأخيرة أو النفور الأخير في عملية التروي، تلك العملية التي تسبق مباشرة الفعل العلي، يسميها الإرادة"²، فمن البين أنّ هوبز يجعل من الإحساس أصلاً لكل شيء، وينفي وجود أفكار فطرية*، ويعتبر الحواس أستاذ، والعقل تلميذ، إذ لا وجود لشيء في الذهن إلاّ وقد سبق وجوده في الحس أولاً كما قال التجريبيون فيما بعد مع لوك، وهيوم. بل وصل الأمر بهوبز إلى حد اعتبار التخيل والذاكرة أنشطة نفسية لا تخلو من الرواسب والآثار الحسية العضلية. أي أنّها ظواهر عضوية. فتوماس هوبز حذف الروح تماماً، وإكتفى بالنظر لردود أفعال الجسم الآلية،

¹ - جتفريد فيلهلم ليبنتز: المونادولوجيا، مرجع سابق، بتصرف، ص 137.

² - طه جزاع ميزان: حيدر فاضل حسن، الأصول الفلسفية لعلم النفس، مرجع سابق، ص 33.

* **الأفكار الفطرية:** رفض جون لوك الأفكار الفطرية بفعل توجهه التجريبي من جهة، وبفعل عقيدته وإيديولوجيته السياسية ذلك أنه ليبرالي الفكر، ولا يقبل بالحكم الديكتاتوري، الذي من بينه الحكم الوراثي، ففكرة الأفكار الفطرية عند جون لوك مرفوضة معرفياً، وسياسياً، فيبدو أن لوك كان مع الطبقة البرجوازية العاملة التي تحقق الكسب والريح بالجهد والعمل، ولم يكن من أنصار الموروث "الطبقة الأوروستقراطية"، ولكن فكرة الرغبة، والإرادة، والغريزة تبقى قدرات فطرية وليست معارف فطرية كما أن ما يملكه الإنسان من ملكات كملكة التذكر، والتخيل، والقدرة على التأليف، والجمع بين الصور والتصورات بالنسبة له، هي ملكات فطرية وليست أفكار أو معارف فطرية. أما الأفكار الفطرية بالمعنى الأفلاطوني والديكارتي، فلا وجود لها في اعتقاد لوك لأن المعتوه أو الطفل لا يدرك أن الكل أكبر من الجزء أو أنا مجموع زاويا المثلث يساوي 180 درجة، أو أن "أ" هي "أ" أو لا "أ" في نفس الوقت على أنه ضرب من التناقض، والحال نفسه ينسحب على السببية، وما عدها من المبادئ، وهذا يثبت أنّها ليست فطرية بتاتاً.

لهذا يعتبره البعض بمثابة المؤسس للمدرسة الترابطية التي ظهرت في القرن الثامن عشر وتوسعت وتطورت في القرن التاسع عشر، وهو نفس القرن تقريباً الذي عرفت في هذه المدرسة بداية أفولها وتصدها.

John Locke "جون لوك" (1632-1704م). جعل من مشكلة المعرفة شغله الشاغل، وبدلاً من البحث في المعرفة إنشغل بالبحث في مايقودنا إلى المعرفة، بمعنى دراسة الأدوات والآليات "المنهج" الذي يقودنا للمعرفة، لهذا إهتم بالإحساس، والفكر، ليكون البحث النفسي عنده بحثاً في العقل لأن موضوعه الأساسي، هو البحث في الفهم البشري، فلا وجود لمبادئ فطرية لأنها لو كانت موجودة لتساوا جميع الناس في المعرفة، وهذا غير صحيح من الجانب العملي، والواقع، والتاريخ يكشفان لنا حسب لوك عن وجود أفكار بديهية فطرية عند شعب ما. لكنها لا تبدو كذلك عند شعب آخر، وهذا أكبر برهان على عدم وجود المعرفة* الفطرية، فالحواس والمدارك الخارجية هما النافذتان اللتان ينفذ منهما الضوء إلى هذه الغرفة المظلمة "العقل"، وعليه الإحساس "المادة الأولية والخام" الناتجة عن تأثير آلات الحس بالمنبهات الخارجية المختلفة، والمتنوعة هي أساس المعرفة. إذ أنّ الذهن يولد ورقة بيضاء والتجربة تكتب عليها ماتشاء في اعتقاد لوك، أي أننا نتصل بالعالم الخارجي، ونفهمه من خلال نشاط الحس، وقوانين التداعي ذات الطابع الحسي، فحاسة الذوق مثلاً: تمكننا من التمييز بين الحلو والمر، والشم يتيح لنا معرفة الرائحة الطيبة والكريهة، وبالمس نميز بين الناعم والخشن، وهكذا، لهذا يعتبر لوك أننا لو سألنا الإنسان متى بدأ يعرف؟ لأجابنا متى بدأ يحس، لكن لا يجدر بنا أن نعتقد هاهنا أن لوك يرفض العقل بل لوك يقيد الذهن بالآلات الحس.

يلتقي جون لوك مع هوبز في الإقرار بأنّ صفات الأشياء بمثابة نتيجة لإحساسنا بها، وليست جزء من الأشياء في حد ذاتها، وهذا لأنّ الذهن بالنسبة للوك يشبه المرآة لأنّه منفعل. أي أنّه لا يخلق موضوعاته، وإنما يتعاطى مع معطيات الإحساس سواء بتعديلها أو تحليلها وتركيبها من خلال تمحيصها وغربلتها لا أكثر ولا أقل، وبهذا يتبدى لنا جون لوك كرائد من رواد الترابطية في علم النفس. بيد أنّ لوك "لا يكلف نفسه عناء البحث في الجانب العضوي للتفكير إذ لا يفحص مكوناته، ولا يفحص العمليات العقلية، وإنما نجده يفحص المركبات والعناصر التي تتكون منها المعرفة، والفهم البشري من قبيل الإنطباعات، والكلام، والأفكار،

* المعرفة: العلم خاص والمعرفة عامة شاملة. أي أن العلم أخص وأدق من المعرفة، فالمعرفة العلمية حديثة إذا ما قارناها مع المعرفة بمفهومها العام لأن المعرفة بمفهومها العام قديمة قدم الإنسان، وهي لا تخلو من العشوائية والتلقائية، بينما العلم معرفة منظمة تخضع لمنهج تجريبي يستند إلى الملاحظة، والفرضية، والتجربة بهدف الوصول إلى القانون. كما أن نظرية المعرفة جزء من الفلسفة بينما العلم معرفة خاصة إستقلت عن الفلسفة، ونظرية المعرفة في الفلسفة كنظرية عميقة وأساسية في الفكر الفلسفي يمكن القول بأنها بدأت مع جون لوك لأنه على خلاف الفلاسفة السابقين له جعلها المبحث الأول الذي يجب أن تبدأ منه الفلسفة، إذ لم ينطلق كسابقه من التفكير في القضايا الإكسيولوجية أو الأنطولوجية أو قضايا الأولوية، والأخلاق، والسياسة، بل جعل من مبحث المعرفة الأساس الذي يتحدد على ضوئه موقفنا من كل القضايا أنفة الذكر، ويكمن إعتبار الإبستمولوجية النقدية العقلانية الكانطية بمثابة كمال وإكتمال لنظرية المعرفة من الناحية الفلسفية والتاريخية.

والإدراك"¹، وهو يفعل هذا لإيمانه أنّ دراسة التركيب العضوي للذهن من شأنه أنّ يفضي بنا للوقوع في مشكلة علاقة البدن بالروح، فلا وجود لأفكار فطرية في تقديره.

مقاربة لوك للفهم الإنساني باعتباره ما يميز الإنسان عن باقي الكائنات لم تكن فيزيولوجية، لكونه تجنب دراسة المخ أو مكوناته العضوية والعصبية، بل لم يأبه حتى بتوضيح آليات وسبل تعاطي الحس مع موضوعات الحس الخارجية. إذ توجه رأساً للفهم البشري كاشفاً عن تركيبته وتكويناته المختلفة. إذ بين أنّ الفهم الإنساني ينطوي على أفكار بسيطة، وأخرى مركبة*، وتحدث عن الصفات الأولية، والصفات الثانوية وحدد الفرق بين الصفات الأولية والثانوية**، وكان هدفه من البحث في إمكانات الفهم وقدراته، ومجاله وحدوده، وتبين حدود المعرفة الإنسانية، والإبانة عن المعرفة الصحيحة واليقينية وتميزها عن المعرفة الخاطئة أو الظنية. أي فصل المعرفة الحقة عن الرأي والاعتقاد، ومادام المنطلق المعرفي الأول للمعرفة كامن في القدرات الحسية، فإنّ المواضيع التي تتجاوز هذا النطاق والمجال"الماورثيات" تدخل في دائرة الظن واللايقين لخلوها من أي راسب حسي، وهذا ما جعلها تاريخياً، وواقعياً معارف جدلية سجالية، مبهمة وغامضة يندر أنّ يتفق حولها الناس، وهذا ما دفع بلوك لرفض فكرة الأفكار الفطرية.

لكن هل يمكن تأسيساً على ما ذكرناه آنفاً عن لوك القول بأنّ الذهن "العقل". أي الفهم البشري سلبي ومجرد وعاء مستقبل يتأثر ولا يتأثر؟ لوك وإنّ قال بوجود جانب سلبي في الفهم، بما يعني أنّه يستقبل وينفعل بما يأتي من الخارج بفضل نشاط وحيوية آلات الحس إلاّ أنّه لم يعتبر الفهم أو الذهن آلية منفصلة فقط، بل نظر إليه بأنّه آلية فاعلة ومؤثرة، لأنّ لوك يعتقد أنّ "العلاقات، والجوهر، والأحوال، والسببية، حالات تكون

¹ -John Locke: An Essay Concerning Human Understanding. Edited and Abridged by A. D. Woozley. Fontana Library, London. 1973.P65.

* **الأفكار البسيطة والمركبة:** الأفكار البسيطة تشير إلى صفات الأشياء المحسوسة كالإمتداد، الصلابة، البرودة، الحرارة، الشكل، أما الأفكار المركبة بالنسبة للوك، فلا توجد بطريقة مباشرة في الشيء المحسوس بل تستنبط وتفهم منه على غرار فكرة الجوهر، الزمن والمكان، العلة والمعلول"السببية" وغير ذلك، فالأفكار المركبة تتولد عن عملية تأليف وجمع الذهن بين الأفكار البسيطة، وهذا ويميز لوك في الأفكار البسيطة بين أفكار تريد إلينا عن طريق حاسة واحدة، وأفكار بسيطة تأتي إلينا عن طريق أكثر من حاسة مثل السكون الذي ندركه بالبصر أو السمع أو الحركة أيضاً، ومثل الإمتداد، والمكان وغيري ذلك.

** **الصفات الأولية والثانوية:** هناك صفات أولية تشير عند لوك إلى الإمتداد، والصلابة، والشكل وغيرهم، وهي صفات لا تنفصل بأي حال عن أي مدرك مادي خارجي لأنها توجد فيه في حد ذاته، أما الصفات الثانوية، فهي قوة تثير فينا إحساسات متباينة مثل إحساس اللون، المذاق، الرائحة، فهي مميزات يتضمنها الجسم، وهي ليست ملتصقة مع الجسم في حد ذاته إذ أنّها قوة مؤثرة على الذهن، فقد يتحول طعم التفاحة بكساده، ولكنها تبقى تفاحة.

فيها الحواس سلبية والعقل نشط باعتبار أنه هو من يقوم بعمليات التركيب بين المدركات الحسية البسيطة وهو من يقوم بعمليات التجريد والتعميم"¹.

كل ما يشكل مجالاً للفكر والتفكير، وأي إنطباع حسي يدخل ضمن المجال العام والواسع الذي يطلق عليه جون لوك مصطلح الفكرة. لكن ما وجه الصلة بين نظرية المعرفة والجانب النفسي؟ وجه الصلة يتمثل في أنّ جون لوك من خلال بحثه في الفهم البشري جعل من البحث في العقل مدار الفكر السيكولوجي، ومن ناحية ثانية تحليل نظرية المعرفة عند جون لوك يكشف أنّها مبنية على أسس تجريبية ونفسية في نفس الوقت، لأنّ فكرتنا عن الإمتداد أو الصلابة، وغيرهما مستمدة ومستوحاة من الإحساسات بينما أفكار الإستدلال والبرهان، والشك، والإعتقاد مستمدة من تأمل الفكر لنفسه. أي من إستبطانه لذاته من خلال تأملها والشعور بها. أي من خلال وعي وإستبطان الذهن للنشاطات والعمليات التي يقوم بها تنشأ المعرفة أيضاً في تقدير لوك، فأنا مثلاً: من خلال شعوري بالتردد أدرك أنّني في حالة شك، ومن خلال شعوري بالثقة في فكرة معينة أدرك أنّني أعتقد وأؤمن بها، وهكذا، فما يحتويه الذهن من أفكار" إما أنّه مستمد من الإدراك الحسي أو إدراك الذهن لما يقع فيه من عمليات ذهنية باعتبارها المصدرين الوحيدين للأفكار التي يمتلكها الإنسان، فالطفل على سبيل الذكر يبدأ بالمدارك الحسية ثم ينتقل للمدارك الذهنية، ولا يمكنه أنّ يفهم التجريدي قبل أنّ يمر بالتجريبي"²، ولا بد أنّ ننوه إلى أنّ تأمل أو إستبطان الذهن لما يجري بداخله لا يقع دائماً في نظر لوك، وأنّ الإنتباه والتركيز ضروريان حتى يتسنى للذهن أنّ يعكس على ما يتم فيه، وهنا نفهم أنّ لوك يجعل من الوضع النفسي مقوماً لا فكاً ولا مناص منه في عمليات الفكر ونشاطات التفكير، ذلك أنّ المدركات الحسية، وإنّ كانت تتسم بالعفوية، فإنّ العمليات الذهنية تتسم بالتأمل ووجوب الإنتباه والتركيز، والقصد حتى تكون ممكنة ومثمرة، وعليه نلاحظ إضفاء مسحة سيكولوجية على نظرية المعرفة من لدن جون لوك.

David hume "دافيد هيوم" (1711-1776م) ينكر انكاراً تاماً أنّ تكون النفس جوهرًا روحياً عقلياً قائماً بذاته ومستقل الوجود، فانطلاقاً من نزعه الحسية، والارتباطية، والارتباطية لا يُسلم بأي تصور ليس له انطباع مقابل له في العالم الخارجي، فالحجر الصلب في فلسفة هيوم، هو المعطيات الحسية "sense data"، لذلك من العبث مع هيوم الحديث عن نفس كلية أو كونية، لأنّه لا يؤمن إلاّ بالإدراكات الجزئية "particular perceptions" وفي نظره لفظة النفس أو العقل لا تعنى سوى "الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية من إحساس بألم أو بلذّة، أو إحساس بالبرودة أو الحرارة، أو إدراك حسي لأشياء تبدو في العالم الخارجي، أو تذكر أو تخيل أو تجريد أو إنفعال أو عاطفة، لكني لست على وعي مباشر أو غير

¹ -John Locke:An Essay Concerning Human Understanding.op.cit.P66.

² - Ibid.P66.

مباشر، وليست لي فكرة واضحة عن أي شيء وراء هذه الحالات والحوادث يسمى الجوهر¹. يفهم من هذا أنّ النفس ليست ماهية متعالية عن الجسم ومفارقة له. بل هي حصيلّة تفاعل وترابط جملة من الانطباعات. أي أن هيوم ينكر جوهرية النفس، ولا ينكر النفس لأنّه يفهمها فهماً تجريبياً. إذ أقر أنّ أوضاعنا الوجدانية والذهنية هي في حقيقتها نتاج للخبرات أي الانطباعات، فانفعالاتنا ومشاعرنا وعواطفنا وإحساساتنا الداخلية تتولد وتنجم عن وعينا بانطباعاتنا* الخارجية.

لا ينكر هيوم وجود النفس. إنّما ينكر النفس كحقيقة روحية خالصة، ويميل للقول بوجود علاقة إتصالية وصلية بين البدن والنفس بدلاً من القول بالقطيعة والإنفصالية بينهما، وإنّ كانت هذه العلاقة علاقة وصلية خفية، وغامضة، ومضطربة، وتكاد تكون بمثابة اللغز الذي لا يمكن فهمه أو الوصول إلى أي يقين فيه، ويلاحظ هيوم أنّنا نعني إرادتنا ونشعر بها إذ أنّنا نحس أنّه بمجرد أنّ تُعطي إرادتنا تعليمات وتوجيهات "أوامر" لأعضاء الجسم تحدث الحركة أو نقوم بالتحكم في عمليات ذهننا وتوجيهها إذ يصرح هيوم أنّ "فعل المشيئة" Volition يحدث الحركة في جوارحنا أو يحدث خيالنا بفكرة جديدة. وإنّما ندرك هذا التأثير الذي للإرادة بواسطة الوعي. هكذا تأتي فكرة المقدرة أو الفاعلية، وهكذا نتيقن أنّنا نحن أنفسنا وكل الكائنات العاقلة الأخرى ذوو مقدرة²، فتأثير الإرادة على البدن اعتقاد يتولد عن المشاهدة لدى هيوم، أما كيفية تأثير إرادتنا على أبداننا، فهي من الأمور الغامضة الملتبسة التي لا يمكن أنّ نفصل فيها، فهي أشبه باللغز لأنّ الوسائل التي يتحقق بها، والفاعلية التي تُنجز بها الإرادة هذه العملية العجيبة، فإنّنا بعيدون عن أنّ نكون على وعي مباشر بذلك، بل ربما ظلّ أكثر بحوثنا إنتباهاً قاصراً عن هذا الأمر إلى الأبد³، وبهذا نفهم أنّ مقارنة هيوم للقضايا النفسية إتسمت بنزوعه العام نحو الشكوية.

هيوماً الاستبطان الخالص أو الوعي الذاتي المحض الذي قال به ديكرت لا وجود له، فهو مجرد خرافة من خرافات العقلايين، فما يصنع المعرفة ويثبت وجود أو عدم وجود الأشياء بالنسبة لهيوم، هو الصور الحسية "images"، وما دامت الظواهر الخارجية جزئية، وما دامت الأفكار عند هيوم منبثقة منها وعنّها، فإنّ الحوادث والظواهر النفسية تبعاً لذلك جزئية أيضاً. معنى هذا أنّ هيوم يرفض القول بجوهرية النفس، فهي تدلّ عنده على شيء حسي خالص، فهي عنده لا تعدو أنّ تكون سوى جملة الظواهر الباطنية، وعلاقتها، ولا

¹ - نقلاً عن: محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، 1980، ص 88.

* الإنطباع: لا بدى أنّ نفهم أن كلمة الإنطباع عند هيوم مفهوم واسع، فهي لا تشير للإتصال الحسي بالموضوعات الخارجية فقط، بل الحب والكراهية، وكل الإنفعالات التي تصدر عنا تدخل في مجال الإنطباعات في فلسفة هيوم.

² - دافيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: محمد محبوب، المنظمة العربية لترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 96.

³ - محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، مرجع سابق، ص 96.

يمكن إثبات الأنا بالشعور" فإني حين أنفذ إلى صميم ما أسميته أنا أقع دائماً على إدراك جزئي أي على ظاهرة"¹.

في تقدير هيوم معرفة الذات تتحقق من خلال الوعي بالحوادث النفسية، والذاكرة التي يحسبها هيوم أساس الذاتية الشخصية "IdentityPersinal"، والذاكرة هيومياً ماهي إلا أثر لإنطباع حسي سابق، ولإثبات هذه الفكرة يلجأ هيوم هنا إلى الاعتماد على مثال الأمير والإسكافي إذ يقول " لو تخيلنا أميراً تقمص جسم اسكافي، فإننا نتوقع أنّ هذا العامل احتوى كل خبرات الأمير وسماته، ولم تعد له صلة البتة بحياته كإسكافي، ولو دخل قصراً لما أحس بغرابة ولا دهشة في الجو الملكي الذي يعيشه"²، فمصور نشاط الأفكار، وتلاشي دور الإنطباعات وآلات الحس في حالة النوم ينجر عنه فقداننا لوعينا بذاتنا، وما هذا إلا علامة على أنّ النفس ليست جوهرًا بالنسبة لهيوم.

يسعى هيوم إلى إقامة علم الإنسان من خلال فهم، وتحليل الطبيعة البشرية. أي أنّه يريد أنّ يجعل من علم النفس أو علم الطبيعة البشرية "Science of Hman Nature" بمثابة علم قاعدي أو منطقي ومنطلق عام تبني عليه المعارف بما فيها الفلسفة، والعلوم الأخلاقية، والاجتماعية، والإنسانية. إذ يرى هيوم أنّ كل معارف الإنسان ذات صلة بطبيعة البشر. لكن علم النفس الذي تصوره هيوم أو كما تصوره وطمح إليه، هو علم نفس قائم على التجربة، والمنهج التحريبي، وليس على التأمل، والنظر العقلي، وهو في هذ متأثر بالفكر التجريبي الذي ينتمي إليه، ويبدو للبعض أيضاً أنّ هيوم إستمد رغبته في مقارنة المواضيع الأخلاقية، والاجتماعية بروح تجريبية واقعية من فيزياء Isaac Newton "إسحاق نيوتن" (1642-1727م). التي لا تحب الإغراق في الخيال أو الافتراض، وبالتالي علم الطبيعة البشرية، هو منطقي العلوم، وليس المنطق الأرسطي الصوري الذي يهتم بصورة الفكر دون مادته، فلا يعرف التغير، فيتجاوز الواقع المتغير سواء النفسي أو المادي، فحتى الدين الطبيعي، والرياضيات، وهي معارف تبدو بعيدة عن الطبيعة البشرية لا يمكن فصلها عنها في تقدير هيوم، لأنّها تنبع من الإنسان، وهو من يقيمها، ويحكم على صحتها أو بطلانها، وعليه الهدف الأقصى من علم الإنسان "The science of man" في تقدير هيوم هو " تبين وإيضاح عمليات الذهن، والكشف عن قدرات ومهارات عقلنا البرهانية"³، وهذا هو سبب الاعتراف الكانطي الذي مفاده أن هيوم أيقضه من سباته الدوغمائي.

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، (دط، ت)، ص178.

² - محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد، مرجع سابق، ص 177.

³ -David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding. The open court publishing company. chicago.1958.P284.

السببية على سبيل الذكر عنده هيوم ليست مبدأ عقلي فطري أو قبلي، وإنما هي مستوحاة من التجربة وقوامها إنطباع حسي ما. لكنها في الوقت نفسه ميزة للإدراك، وليست خاصة بقارة في الأجسام، فهي توجد في الذات بدلاً من الموضوع، وإنما نشأة السببية بفعل التكرار الذي كوّن عادة نفسية في النفس رتّطت على نحو ضروري بين السبب والنتيجة، بفعل العقل والخيال، وبالتالي هيوم لا يرفض السببية بل يفسرها إنطلاقاً من علم الإنسان، بالإعتماد على العادة النفسية الناشئة من المشاهدات الحسية المتكررة، فالضرورة السببية مبدأ مكتسب، وليست مبدأ عقلي قبلي عند هيوم. إذ تندرج ضمن ما يسميه هيوم بعلاقات الواقع، لتكون العلوم التحريبية بذلك علوم احتمالية لا يقينية في تقدير هيوم. كما يُقر أنّ نسبة الدقة والموضوعية التي سنبغها في علوم الإنسان " لن تكون هي نفسها في علوم الطبيعة" علوم المادة الجامدة" ولكن رغم ذلك " وجب أنّ ننطلق في دراسة الطبيعة الإنسانية من معطيات الحس والواقع"¹.

يُستنتج من العرض السالف الذكر أنّ علم النفس كما تشكل في القرن السابع عشر والثامن عشر هو علم نفس الذهن "الحياة العقلية". لكن في الفلسفة الألمانية كان علم النفس هو علم الملكات أي العلم الذي يرى بأنّ النفس واحدة. لكنها تنطوي على جملة من القدرات والإمكانات الذاتية "الملكات" تسمح لها بتحقيق المعرفة، ورغم أنّ هذه الملكات تشكل كيان واحد "النفس" وتخدم بعضها البعض إلا أنّ كل ملكة تنفرد بتأديتها لدور خاص، وما كتبه كانط في فلسفته النقدية العقلية حول الأمور الروحية يندرج ضمن علم نفس الملكات، فكانط من خلال نقد العقل النظري بين أنّ النفس أوالروح شأنها شأن فكرة الإله أو الحرية من النقائص. أي أنّ العقل يمكن أن يؤيدها ويثبتها ويعززها بالبراهين، ومن الممكن في نفس الوقت أن يفندها ويرفضها بأدلة أخرى، لهذا نجد كانط في نقد العقل العملي ينزله منزلة المسلمة شأنها شأن الحرية، والأخلاق أو ماعدهما من القضايا الماورئية، فكانط رغمكونه فيلسوفاً لا عالم نفس، فإنّ هذا لم يمنعه من الإهتمام الفلسفي بالنفس، والتي يصنفها إلى ثلاثة مجموعات "النفس تعرف، وتشعر، وتنزع أو تريد"².

تأمل موقف كانط من نظرية المعرفة يبين لنا أنّ هذه الأخيرة بلغت كمالها ونهايتها معه، ويبرز لنا معادة كانط للسيكولوجية الإنجليزية الترابطية ذلك أنّ آلة الحس في تقدير كانط تقدم لنا المشتت، والجزئي المختلف، والذهن يرتب وينظم هذا الشتت الحسي في صورة إدراكية معرفية كلية أو موحدة، وبالتالي ليس الإدراك تجميعاً للإحساسات، وبهذا يكون كانط قد مهد لإنبثاق علم النفس الجشطالتي الذي رفض أنّ يكون الإدراك تجميعاً وتوفيقاً وتوليفاً بين الإحساسات.

¹-David Hume: A Treatise of Human Nature. A.Selby- Bigge. M.A Oxford. At the Clarendon presses.P xxiii.

² - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، 91.

4-1:- الفلسفة المعاصرة:

في الفلسفات المعاصرة، لم يجري البحث في المواضيع النفسية بروح فلسفية خالصة بفعل تشكل علم النفس كعلم مستقل، فغدا التفكير الفلسفي في بعض المسائل والمشكلات الفلسفية ينطلق من داخل نظريات علم النفس أو من ما وصل إليه علم النفس من نتائج، وهذا ليس بشكل عام ومطلق، وإنما ينطبق على بعض الفلسفات والفلاسفة، وقد بات ينظر للنفس وما عداها مع قيام علم النفس التجريبي منذ أيام واطسون، وبافلوف على أنّها معطى مادي باعتبارها مجرد تغيرات فيزيولوجية عضوية. يمكن فهمها، ورصدها وملاحظتها من الخارج من خلال الاهتمام بالسلوك، فعلم النفس في الفلسفة المعاصرة بات من خلال ما يقدمه من نظريات رافداً مهماً للفكر الفلسفي، كما هو الحال مع توماس كوهن الذي أقحم المصطلحات السيكلوجية العلمية في تفسيره لآلية نمو العلم وتطوره، والتي من بينها مصطلح العلم الشاذ، ومصطلح العلم السوي، وهذه مصطلحات يزخر بها التحليلي النفسي لأودلر، أو كما هو الحال أيضاً مع نظرية اللاشعور* لسيغموند فرويد. إذ وظفها واستغلها العديد من الفلاسفة المعاصرين في فلسفاتهم، وفهمهم لمختلف القضايا التي عاجلها، مع شئ من التحوير والتعديل، والإضافة والنقد.

Gaston Bachelard "غاستون باشلار" (1884-1962م) في كتابه التحليل النفسي للنار، يتحدث عن معاني ودلالات هذا المفهوم منذ الرجل البدائي، ويوظف مصطلحات نفسانية مثل، الجنسي، واللاوعي، والتأمل الشارد، والخيال، والحب، الكبت...، مؤكداً أنّ التحليل النفسي للمعرفة العلمية من شأنه أنّ يكشف عن موضوعيتها أم أنّها ذاتية تخضع للحس المشترك والبداهة الأولى، وقد أقر باشلار من خلال التحليل النفسي للنار أنّ معرفتنا بما تعود لسياق ثقافي ما، وللمنع الاجتماعي لنا من قربها منذ الطفولة فإذا "دنت يد الطفل من النار، نجد والده يضربه بمسطرة على أصابعه، وبهذا المعنى النار تصفع دون الحاجة إلى أنّ تحرق... وما يستنبط هو: المنع الاجتماعي يمثل معرفتنا الأولية للنار"¹، ومن خلال التحليل النفسي للنار، وللمعرفة العلمية، ينتهي باشلار إلى الدعوة إلى فلسفة "اللا"، والنفي أو فلسفة الرفض. أي رفض المسبق

* نظرية اللاشعور لفرويد: اللاوعي كان معروفاً في السابق. لكن سيغموند فرويد، هو من جعل منه نظرية سيكلوجية قائمة بذاتها. لما وفر لها من أدلة، واللاوعي في اعتقاد فرويد يشكل الجانب الأكبر للحياة النفسية، وفرويد يفسره بالليبدو أي الرغبات، والذكريات، والدوافع الجنسية الدفينة والمكبوتة، والجهاز النفسي عند فرويد يتكون من الأنا، والهو، والأنا الأعلى، وبفضل هذه النظرية جعل فرويد من التحليل النفسي المدخل والمنهج الضروري لمعرفة ومعالجة الأمراض، والعقد النفسية المستعصية على الطب العضوي، وقد كانت نظريته هذه رغم ما فيها من حدود، وما يعترها من نقص بمثابة فتح في علم النفس إذ دفعت بعلم النفس، والعلوم الانسانية، والاجتماعية، والفلسفية لتأثر بها، والنهل منها، ومن بين الفلاسفة الذين استفادوا من علم النفس الفرويدي نذكر: لاكان، إيريك فروم، رورتي، ميشال فوكو، والكثير من البنيويين الذين إعتبروا أنه من خصائص البنية أو الإستيم أنه لا شعوري. هذا بالإضافة إلى فلاسفة، ومدارس وتوجهات فلسفية أخرى قد نهلّت من هذه النظرية.

¹ -Gaston Bachelard: La psychanalyse du feu, édition Gallimard, 1949.P29.

وماقبل العلمي الثاوي في المعرفة، وتجاوز التوقف عند حدود البداهة الأولى والحس المشترك، لأنه عائق في وجه المعرفة العلمية الموضوعية، ووجب أن تُقيّم قطيعةً معه بإستمرار، وفي هذا الصدد كتب باشلار" على التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية إستبعاد أي إعتقاد علمي لم يتشكل على نحو خاص داخل فضاء التجربة الموضوعية"¹، فالمقابل أي علم الأمس، والمعرفة العامية عوائق ووجب القطع المستمر معها بإستمرار في الإستمولوجية الباشلارية.

باشلار لم يتوقف عند حدود التحليل النفسي بل إنتهج الأسلوب الفينومينولوجي في فهمه وتحليله للإبداع الفني والشعري، وهذا ما يظهر من خلال إستعماله لمفهوم التأمل الشارد الذي يكشف من خلاله باشلار عن أصالة الإبداع الأدبي والشعري، وفي هذا يقول باشلار" تقوم الفينومينولوجيا على دراسة الصورة الشعرية في ماهيتها الخاصة، وهي منفصلة عن أي كينونة سابقة"². بل نحن نجد كارل بوبر أيضاً يبحث في مدى علمية التحليل النفسي، وصبغ إستمولوجيته العلمية العقلانية بحمولة سيكولوجية عندما أشار أن سيكولوجيا الكشف العلمي تختلف عن منطق المنهج العلمي، بل إننا نراه من خلال موقفه الناقد للوضعية المنطقية، وموقفه الذي لم يستبعد الميتافيزيقا، لا يقبل بتطبيق المنهج التجريبي الصارم بكل حذافيره على الدراسات النفسية، دون أن يعني هذا أنه يرفضه، بل وذهب بوبر لحد الخوض في ما إذا كان التحليل النفسي لفرويد علمي أو لا علمي، وهناك فلسفات معاصرة قام أصحابها بنقد التوجه الطبيعاني في علم النفس، والعلوم الإنسانية والإجتماعية بشكل عام، وهناك من الفلاسفة أيضاً من جعل من علمية علم النفس أو عدمها موضوعاً رئيسياً لتفكيره، ففي الفلسفة المعاصرة إنتفت وغابت تلك النظرة الإثنينية الخاصة بالصلة بين الروح والبدن، وتم رفض التصريح بأن الوعي وموضوع الوعي منفصلان، وتم الانتقال من الحديث عن النفس إلى الحديث عن مشروعية علم النفس وسبل الإفادة منه.

برتراند راسل يستدعي المنطق والرياضيات والتحليل في فهم الواقع، وما فيه من وقائع، ويعتمد على الروح العلمية الواقعية في تشيد فلسفة لا مثالية، ونجده يولي إهتماماً بالغاً بالمواضيع النفسية التقليدية على غرار الوعي، والعادة، والغريزة، والرغبة، والذاكرة، والنسيان، ويتحدث عن الاستبطان، والإدراك الحسي، والكلام والمعنى، والإعتقاد. لكنه يتناوها بروح علمية تجريبية ونزعه تحليلية منطقية رياضية، ويكفي للقارئ أن يطلع على كتاب تحليل العقل لبرتراند راسل حتى يحيط بهذا، فالفكر والمادة ما هما إلا تركيبات منطقية مستقاة من معطيات التجربة والخبرة، وهذا ما يعني أن النفس بالمعنى الماورائي لها. أي بوصفها ماهية مفارقة وقوام لذاتها لا وجود لله بتاتاً، كما لاوجود للمادة المحضة، وفي هذا ما يوضحه راسل بقوله"علم الطبيعة وعلم النفس كليهما

¹ - Ibid. P124.

² - Michel Mensuy: Gaston Bachelard et les éléments, Librairie José Corti 1967. P3.

بدأ يلقيان ضلاً من الشك على هذا الإزدواج، فقد أخذت المادة تشف تدريجياً كقطعة تشيشاير حتى لم يبق منها إلا الإبتسامة الناجمة فيما يبدو من الضحك على من لا يزالون يظنون أنّها موجودة. والعقل من ناحية أخرى، تحت تأثير جراحة المخ والفرص السعيدة التي هيأتها الحرب لدراسة تأثير الرصاص المستكن في الأنسجة العصبية، قد أخذ يبدو شيئاً فشيئاً في صورة ناتج جانبي تافه ينتج من أنواع معينة من الظروف النفسية، يؤيد هذه النظرية الفرع العقلي من التأمل الباطني الذي يربك من يخشون أنّ ظهور خصوصيات حياتهم - مهما يكن نوعه - قد يجذب إليهم أنظار البوليس، وبهذا نجد أنفسنا في موقف متناقض غريب يذكرنا بالمبارزة بين هاملت ولايرتس، حيث أصبح دارسوا علم الطبيعة مثاليين، وأصبح الكثير من علماء النفس على حافة المادية. والحقيقة بالطبع أنّ العقل والمادة كليهما وهم، وهو ما يكتشفه علماء الطبيعة بدراسة المادة، ويكتشفه علماء النفس بدراسة العقل"¹.

يفهم من هذا الإقتباس الطويل نسبياً أنّ برتراند راسل يأخذ بالفهم النفسي المعاصر لوليام جيمس، ويقول بالواحدية المحايدة التي قال بها جيمس، لهذا نجده لا يقول بثنائية الجسم والروح لأنّهما في اعتبار راسل يشيران إلى أحداث ومعطيات تتكون وتشكل على نحو ما، وذلك انطلاقاً من جملة معطيات وأحداث معينة ومختلفة لا غير، فحالة ما تكون عقلية أو مادية بحسب الطريقة التي ترتب بها الحوادث، فإذا رتبت على نحو ما كانت مادة، وإذا رتبت على نحو آخر كانت عقلاً، ولا غرو أنّ هذا الاعتقاد هو ما قاد راسل للإقرار أنّ "معطيات علم النفس لا تختلف، في جوهرها عن معطيات الفيزياء. كما أنّ الأحاسيس هي معطيات خاصة بعلم النفس والفيزياء على حد سواء، بينما الصور التي يمكن أنّ تكون بمعنى ما معطيات خاصة حصراً بعلم النفس، يمكن تمييزها عن الأحاسيس فقط بترابطها، وليس بما هي بذاتها"².

في تقدير راسل لا وجود لعقل خالص أو مادة خالصة، لهذا لا تعبر الروح عن ماهية جوهرية عند راسل لأنّ أي شيء أو أمر مهما كان اسمه "ليكن ذرة صغيرة أو ليكن الأرض بأسرها، إنّ هو إلا مجموعة حوادث، إنّ كانت لها ذاتية خاصة فبفضل العلاقة الرابطة لهذه الحوادث لا بفضل جوهر غيبي يكمن داخل الشيء ويكسبه ذاتيته المفروضة"³، وهذا ما قاد برتراند راسل لإستنتاج أنّ الفيزياء وعلم النفس لا يختلفان عن بعضهما البعض من حيث مادتهما باعتبار أنّه ينظر للعقل "الفكر" والمادة "الجسم" على أنّهما بنيتان أو مقولاتان منطقيتان "والخواص التي يتركبان منها، أو التي يستدل عليهما منها، لها علاقات متنوعة، بعضها درسته الفيزياء، وبعضها الآخر علم النفس. وإذا تكلمنا بصورة عامة، فإنّ الفيزياء تجمع الخواص عن طريق أمكنتها الفاعلة، إما علم

¹ - برتراند راسل: العقل والمادة: ترجمة: أحمد إبراهيم الشريف، دار أفاق، القاهرة، مصر، ط1، 2020، ص 195.

² - المرجع نفسه، ص 304.

³ - زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص 198.

النفس فعن طريق أمكنتها السلبية"¹، وهذا ما ينتهي إليه برتراند راسل بعد دراسته لخصائص الظواهر العقلية، والتي استنبط منها أنّ الوعي ليس بأساسي. أي أنّه ليس ذلك الجوهر القائم بكيونته وماهيته المنفردة، والحال في كل عمليات الفكر من ذاكرة، وخيال، ورغبة، وإحساس، وإرادة، وإدراك بل الوعي لا يختلف عن تلك النشاطات الذهنية والنفسية، لأنّه من نفس المادة التي تتكون منها باقي الفعاليات الذهنية، وهي مادة محايدة.

في إستيطيقا كروتشه* المثالية الهيجلية الرومنسية الفنون، وإنّ تباينت في شكلها الخارجي وقالبها المادي(رسم، موسيقى، شعر، نثر) فإنّها تتعاقق وتتعلق في باطنها. أي من حيث ووقعها وصددها على النفس، فأثرها واحد في نظر كروتشه، وهنا يبرز لنا البعد النفسي في فلسفة الجمال عنده، إذ تتجلى وحدة الفن إنطلاقاً من الجانب النفسي الداخلي للإنسان، فالمنتوج أو العمل الإستيطيقي عند كروتشه "هو الحالة النفسية أو الانفعال النفسي لدى الفنان المبدع ولدى غيره ممن يتذوق ما أبدعه الفنان، ولهذا يقول كروتشه "إنّ الأشياء الجميلة والأعمال الفنية غير موجودة في ذاتها، وإنما هي موجودة في نفوس المبدعين والمتذوقين"²، فالعمل الفني من حيث الروح والعمق كتلة واحدة وموحدة تقوم أساساً على قدراتنا النفسية الداخلية، فلو تأملنا أي قصيدة لوجدناها تعكس أمرين إثنين يشكّلان لنا قصيدة واحدة يؤهّلانها لأنّ تكون قصيدة ألا وهما: الخيال والإنفعال* وهما من يضيفان عليها المعنى والحياة والديناميكية والحرارة الإنسانية، والإستيطيقية، فهما غير متميزان بوصف الإنفعال حين تأمله يغدو صورة متخيلة في إعتقاد كروتشه.

فلسفة الجمال عند كروتشه، وإنّ كانت ذات طابع مثالي هيجلي حيث ينظر للفن في وحدته وكرانيتها، فإنّها تأسست على الإعتماد على الجوانب النفسية في فهم حقيقة العمل، وتفسير عملية الإبداع في الفن، وهذا النزوع والتوجه قاده لإنكار ثنائية الجسم والبدن، والظاهر والباطن، والحدس "الإلهام" والتعبير. إذ إعتقد أنّها ثنائيات وهمية وزائفة، ومن خلال الفن والجمال يتيح كروتشه للروح "المطلق" إمكانات التجلي والتمظهر،

¹ - برتراند راسل: تحليل العقل، مرجع سابق، ص 315.

* بندتو كروتشه: من أشهر فلاسفة إيطاليا. عُرف عنه إهتمامه بالتاريخ، وفلسفة التاريخ، تميزت فلسفته بالطابع الهيجلي المثالي، وأهم مجال انتشرت فيه أفكار كروتشه الفلسفية، هو مجال فلسفة الفن.

² - جمال مرسي بدر: بنديتو كروتشه، بنظر الموقع الإلكتروني الآتي:

https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_1016/%D8%A8%D9%86%D8%AF%D9%8A%D8%AA%D9%88_%D9%83%D8%B1%D9%88%D8%AA%D8%B4%D9%87

* الخيال والإنفعال: لا يوحد كروتشه بين الخيال والإنفعال فقط. بل يجمع بين الحدس والتعبير، وبين اللغة والفكر. ذلك أنّ الروح في إعتقاده عندما تحدس، فهي تصور وتعبّر، فالحدس عندما لا يتجلى في تعبير يبقى مجرد إحساس على أن دلالة التعبير التي يقصدها كروتشه ذات مغزى واسع، فهي ليست اللفظ أو الكلمة إنما هي الصوت واللون والخطوط، وما سواها.

وهو يتوجه نحو الكلي والوحدة، وهو عندما يستعمل مصطلح الروح لا يستخدمه بمعنى النفس. بل يقصد به الروح الجماعي لا الفردي. أي الروح الذي يتطور ليصل إلى وحدته مع ذاته، ويبلغ تمامه، وهو الذي يتحقق ويتجلى في التاريخ، فالروح الكلي "العقل المطلق" يتجلى تدريجياً في التاريخ من خلال مظاهر محسوسة، وإن كان الروح يشملها ويستوعبها تدريجياً ضمن مساره الجدلي التطوري في اعتقاد كروتشه.

ينصب كروتشه الفن من بين درجات التعبير عن الروح والارتقاء بها. إذ أن الأنشطة الأخرى التي تصدر عن الروح بدون الفن* لن تكون متاحة أو ممكنة، وهذا راجع لكون الإلهام "الحدس" في اعتقاد كروتشه هو "مادة الفن، يسبق دائماً التصورات المنطقية التي تتعامل بها الفلسفة والعلم"¹، فالحدس لا يعتبر شعوراً أو إحساسات تترتب عن الإنطباعات التي تثيرها الأشياء في النفس والعقل. بل هو المحور الرئيس للفن بالنسبة لكروتشه. إذ هو "نشاط وفعالية تجري في العقل الإنساني وهو منتج للصور "Produccion Images" أي أنه ليس مجرد تسجيل بل يتكون في وعي الإنسان كثمرة للإنفعال "Feelings" والصور الخيالية "lyrical". وبفضل الإنفعالات تتحول الصور إلى تعبير غينائي "Expression" هو قوام كل الفنون"²، وما نستقيه من هذا أن كروتشه يُعمق فهمنا للحدس، ولا يتوقف في فهمه له عن حدود الرؤية المعروفة التي ترى فيه معرفة مباشرة فجائية تحدث لنا بدون وسائط. فالحدس كما رأينا معه يتفتق وينشق إنطلاقاً من مخزون ذاتي ونفسي من الإنفعالات والعواطف، وما نتصف به من إمكانات على مستوى مخيلتنا، وبالتالي الإنفعال والصور المتخيلة من المقولات والمفردات النفسانية التي يُشيد بها، ومن خلالها كروتشه بنائه الفلسفي المثالي النفساني الإستيطقي لمفهوم الحدس والفن. نقول مثالي لأن الفن الحقيقي مع كروتشه في الداخل، وليس في الخارج أي أنه ليس الأمر المحسوس المرئي أو المسموع الذي يتبدى لنا في شكل أشياء. بل هو الداخل الذي يخرج ويتخرج كحدس نفسي باطن بفعل قوة المخيلة والإنفعال، فيتحول إلى مادة نراها أو نسمعها، فالأصل في الفن والجمال أنه ليس شيئاً، بقدر ما هو روح، لذا لا يجدر بنا أن نخلط بين الفن ووسيلة الفن المرئية المعطى الفيزيائي"، فاللوحة الفنية ماهي إلى همزة وصل بين الفنان المبدع والمشاهد، لذا فهي مثالية إستيطقية فلسفية.

كما أن الإستيطقا التي قدمها كروتشه نفسانية لأن المعيار الذي يرتضيه كروتشه للفن هو المعيار الإنفعالي الوجداني. إذ أن طرق المعرفة حسبه قد تكون منطقية نظرية نتوسل إليها بالعقل، وقد يكون سبيل المعرفة حدسي نتوسل إليه بالخيال والإنفعال، فالمعرفة المنطقية العقلية المجردة في تقديره "منتجة

* الفن: ينظر كروتشه للفن باعتباره علم لغويات عام بموجب انصراف إهتمامه بالوسائل التعبيرية، ويعتبره كذلك علم فلسفي، إذ أنه فلسفة اللغة ومرادف لفلسفة الفن، ينظر: أميرة حلمي مطر، مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، بتصرف، ص 169.

¹ - أميرة حلمي مطر: مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، دارالتنوير، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص 169.

² - المرجع نفسه، ص ص 170، 169.

للتصورات "Concepts" بينما المعرفة الحدسية منتجة لصور الخيالية "Image"¹، وبهذا يفصل ويفرق كروتشه بين الحدس والإدراك. إذ أنّ الحدس عنده "أكثر إتساعاً من الإدراك، لأنّ كل إدراك محتاج لحدس وليس كل حدس إدراكاً فالحدس يجتاز المدركات إلى الممكنات كما أنّه أوسع من الإحساس، لأنّ الإحساس محدود بمقولاتي الزمان والمكان"². وإنطلاقاً من هذه الحاسة النفسانية ينتهي كروتشه للتأكيد على أنّ الفن هو "رؤية أو حدث "Vision or Intuition" فالفنان يقدم صور خيالية "Image- phantasm" والمتدوق يقوم بإعادة تكوين هذه الصورة في وعيه"، لينتهي كروتشه للإقرار أنّ الفن ليس مادي، ولا هو نفعي، ولا هو قائم على اللذة، ولا يمكن إعتبره أخلاقي أو لا أخلاقي فكما أنّ لا يمكن أنّ نصف شكل هندسي ما بأنّه أخلاقي أو لا أخلاقي، فكذلك لوحة فنية لا يمكننا أنّ نصفها بالخير أو الشر، وهنا نعي أنّ كروتشه في فلسفته الجمالية النفسانية قد وصل إلى قمة المثالية رغم أنّه لا يعتبر الأعمال الفنية موجودة في ذاتها³.

رفض هنري برغسون الذي اعتقد أنّ الديمومة والزمن الحقيقي المعاش لا يوزن ولا يقاس، وبأنّ الوعي أو الفكر ذاتي وشخصي، وعميق، وأصيل، ومتجدد، وداخلي، ومتغير باستمرار، ومن ثمة لا يمكن لقوالب وألفاظ اللغة العادية البالية الحامدة التي تقبل الإختزال والتجزئة أو التقسيم أنّ تحيط به إذ أنّها تشيئه، وتحجره، وتقضي على عبق روحه، فركاكة الكلمة تقضي على وهج الفكرة، وما يفهم من هذا أنّ الحالات أو الأوضاع الذاتية الجوانية لا تخضع للحتمية، ولا تقبل التعميم الذي قال به هؤلاء الذين نحو منحى الوضعية التجريبية المتطرفة، بل حتى الذاكرة التي اعتبره تين مادية فيزيولوجية خالصة، هي ظاهرة روحية معنوية لأنّ الذاكرة الفيزيولوجية ماهي إلى عادة "حسية" فيزيولوجية بينما الذاكرة الحقة أساسها باطني واعى ولا واعى، وهي ذاكرة لاتزول، ويمكن لها أنّ تعود في حين غرة، فالحالات النفسية في تقدير برغسون عفوية تلقائية، وليست حتمية، وهي زمانية لا مكانية، وداخلية لا خارجية، وفردية لا جماعية، جديدة وليست جامدة، حيوية ديناميكية، وليست أستيتيكية، فهي خاصة لا عامة. أي يحيط بها صاحبها، ولا ينفذ إلى صميمها الآخرون.

علاوة على كونها كيفية لا كمية، ومباشرة ولاتدرك من خلال الوسائط، وبالتالي يُمتنع أنّ تدرس موضوعياً وتجريبياً، وبطريقة برانية، لأنّه لا وجود لقانون نفسي تجريبي يمكن التنبؤ به قبل وقوعه أو تعميمه، فهذا ضرب من المحال والخرف في تقدير، فذلك ينزع من الحالة السيكلولوجية أصالتها، ومعناها الحقيقي،

¹ - أميرة حلمي مطر:مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن ، ص 171.

² - المرجع نفسه ، ص 171.

* الأعمال الفنية غير موجودة في ذاتها: معنى هذا أن المنتج الجمالي لا يوجد في ذاته، وكروتشه هنا لا يقصد بهذا إنكار وجود العمل الفني، وإنما يقصد بذلك إضعاف البعد الذاتي والنفسي على الإستيطيقا، فالبنسة له العمل الفني لا يحمل القيمة بل نحن من نضفي عليه القيمة، فالسلعة مثلاً في عالم الاقتصاد لا تحمل قيمة في ذاتها، والسوق حسب قانون الطلب والعرض هو من يضفي عليها القيمة. كذلك المنتج الفني لا يحمل قيمة في ذاته، ونحن ما نضفيها عليه حسب رؤية كروتشه، وهذا الموقف موجود من قبل في نظرة سبينوزا للفن.

فهزري برغسون من خلال كتابه المعطيات المباشرة للوعي، وجه نقداً لاذعاً للنزعة الوضعية بشكل عام، وللمقاربة الآلية لدراسة الحالات النفسية بشكل خاص، مؤسساً بذلك لمقاربة فلسفية حركية دينامية، فيما يخص القضايا السيكلوجية لأنه إعتد على " منهج يريد أن يظهر لا أن يُثبت"¹. أي أنه يعود لمعطيات الوعي التلقائية والمباشرة، وكما يعيشها ويحياها صاحبها، ولأجل ذلك يميز بين المعرفة الذهنية "العقلية"، وبين المعرفة الحدسية إذ أنه يرى بأنّ العقل يتوجه للمكان، وللخارج. أي يتوجه صوب الأشياء، فيدرك خارجها لا باطنها، فهو نفعي، وآلي، وصانع، وأداة، بينما تشير الغريزة عند برغسون للحياة، والحدس عنده يُوسع ويمدد في الغريزة، وبالتالي في المعرفة الحدسية البرغسونية نزول المسافات، وتتلاشى الحدود بين الداخل والخارج إذ يتحد الحدس بالغريزة، فالفرق بين المعرفتين تبعاً للمثال الذي يُرده برغسون كالفرق بين أن تقرأ عن مدينة ما، وبين أن تذهب إليها وتعيش فيها، فبرغسون يذهب للإقرار بأنّ المعرفة الحدسية الإستبطانية يقينية بينما المعرفة النظرية التصويرية "الذهنية" إحصائية، وفلسفة برغسون السيكلوجية روحانية صوفية مما يعدها عن العلمية. لكن فلسفته بشكل عام، والجانب النفسي فيها بشكل خاص جاء كرد فعل قوي وثوري إزاء الفلسفات العقلانية البرهانية التنظرية، ورد فعل من جهة ثانية على الحضارة المادية والروح الآلية العلمية الترابطية المتطرفة التي قضت على حرارة الدم الإنساني وشيئة عقله ووجدانه.

بالنسبة لهوسرل "EdmundHusserl" (1859-1938م)* الفلسفة ما هي إلا علم نفس، ولكنها لا تعني تلك السيكلوجية الوضعية التي تعيش بالتجارب والقياسات الكمية في المعامل والمختبرات بل الفلسفة كعلم نفس تتمثل في السيكلوجيا التي تبحث في "معرفة النفس التي تملك حقيقة أبدية خارجة عن إطار التطور... وعيشنا جميعاً في النحن هي الضامن أي إن هوسرل لا يوقر ضمانة إلهية كانت ضرورية في الديكارتية فلم تعد كذلك في فينومينولوجيا"²، فلا مكان لهذه الضمانة الإلهية* التي أسست لها الديكارتية في مقارباتها الميتافيزيقية، فهو سرول من خلال كتابه أزمة العلوم الأوروبية يبحث في الأزمة الطارئة والعميقة التي

¹ - علي زيعور مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مرجع سابق، ص 142.

* إدموند هوسرل: فيلسوف عاش في ألمانيا. أعتنق المسيحية، وله أصول يهودية. تخصص في بدايته في الرياضيات، وقد تعرض في نهاية مساره للإضطهاد لما وصل النازيون إلى الحكم، إذ لاقته المنية وهو في المنفى في سويسرا، وتعتبر جامعة فرايبورغ الجامعة التي درس بها هوسرل إلى غاية إحالته على التقاعد عن عمر ناهز التسعة والستون سنة، ومن بين أعمال هوسرل نذكر: فلسفة علم الحساب (1891)، الفلسفة باعتبارها علماً صارماً (1911)، أفكار من أجل ظاهراتية خالصة (1913)، فلسفة أولى وهو عمل يتألف من جزئين (1923-1924)، تأملات ديكارتية (1931)، ويعود الفضل لتلميذ هوسرل فان بريداء، وهو من فرايبورغ في نشر أعمال هوسرل لأنه نقل بشكل سري مخطوطات ومكتبة هوسرل إلى بلجيكا.

² - جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط2، 2013، ص 178، 177.

* الضمانة الإلهية الديكارتية: الإله بالنسبة لديكارت ضامن لصدق المعارف والحقائق، فالقرار بوجود الحقائق المطلقة والنظريات يقينية يقتضي في تقدير ديكارت ابتداءً وجود إله لا يحدع مخلوقاته، بينما بالنسبة لهوسرل البيندانائية أي ما أعرفه أنا وتعرفه أنت لا يعرف الآخر عندما يتوسع ويمتد ويتشابك يضمن لنا بلوغ الحقيقة ومعرفة حقيقة النفس، ويبدو أن الإبوخي الهوسرلاني ليس بالبعيد تماماً عن مبدأ الشك المنهجي الديكارتية.

مست أوروبا. تلك الأزمة التي تولد عندها ظهور النازية والفاشية، والتي معناها بالنسبة لهوسرل. أنّ أوروبا التي تمثل له العقلانية، والتي تمثل بدورها الفلسفة في خطر، وفي لحظة تاريخية مصيرية تهدد كيانها وكيونيتها، ومرد هذه الأزمة التي ستعصف بأوروبا. أي بالفلسفة، هو تلك النزعة الموضوعية الكمية الوضعانية، وما يستتبعها من أدوات، وإيمان بما هو عملي فقط، والتي تدل على سواء استعمال العقل، ولا تدل على فشل العقلانية في تقديره، فأوروبا* بما هي فلسفة قد حادت عن الاستعمال السليم للعقل عندما قامت باستلابه، وذلك يجعل الروح كالأشياء التي تتداولها الأيدي في المعامل والمخابر فوحدها "الروحانية ما يمكن عدّها الضامن المستتر لجميع الإنسانية.. فالروح "الوعي" وحدها الخالدة" وإنّ العودة إلى الأشياء ذاتها وعمليات الردود الفينومينولوجية ما هي إلى محاولة من هوسرل لرد الشيء إلى ماهيته الحقّة بإزالة ما لحق به من شوائب تاريخية أو ثقافية أو إيديولوجية.

فينومينولوجيا هوسرل فينومينولوجيا فلسفية نفسانية وصفية أو بمثابة علم نفس وصفي. عمل هوسرل فيما بعد على جعله فلسفة أولى. أي الفلسفة كعلم دقيق وشامل، فهوسرل في بواكير أعماله كان متمسكاً بالنزعة النفسانية، ففي بداية مساره كان يستلهم من الفلسفات النفسانية. إذ أنّنا نجد في كتابه "فلسفة علم الحساب" (1891)، والذي جعل من أبحاث سيكولوجية ومنطقية عنواناً فرعياً له، يتصور محتويات المعرفة على أنّها تمثيلات أو صور ذات طابع ذاتي سيكولوجي قبل أنّ تكون دلالة أو علامة على وجودها كأمر ومعطيات عينية وفعلية، لكنه عدّل عن هذا فيما بعد، بالإعتماد على منهج يستمد جذوره من الفلسفة، ويستوحي مبادئه من العلم الموضوعي التجريبي الصارم والدقيق، لكن دون أنّ يأخذ بالمنهج العلمي بكل حذافيره وتفصيله، لكي لا يقع في تبعية منهجية قاتلة وخانقة تجعله صورة أخرى للوضعانية الصارمة، فمنهج هوسرل الظاهراتي الجديد يبتغي تقديم نقد موسع وكلي للمعارف العلمية الخاصة بعلوم المادة والتجريبيات من خلال مراجعة أسسها، ومبتغياتها، ومآلاتها وانعكاساتها. بل إنّ منهجيته الجديدة تسعى لإقامة علم موسع يمكنه أنّ يحيط بالحقيقة في كامل أبعادها وجوانبها المختلفة، ولعلّ أسمى حقيقة إستهدفها، هي الوصول لبلوغ الحقيقة الإنسانية أي حقيقة النفس البشرية من خلال الإحاطة بما يدور بها، وما يجري ويسري فيها من محتويات من خلال الكشف عن السبل الصارمة التي يتأتى بها تحقيق ذلك الكشف، لهذا يطلق هوسرل على الفينومينولوجيا اسم الفلسفة الأولى، بإعتبار الظاهراتية المحضّة هي " علم الوعي الخالص، وهذا يعني أنّ

* أوروبا: نعتقد أنّ أوروبا قدمت الكثيرة للفلسفة، وبأنّها رائدة في هذا المجال. لكن أنّ يجعل هوسرل من أوروبا وحدها الفلسفة والعقلانية، فهذا أمر لا يخلو من الشطط والمبالغة والتجني على الوقائع، والتاريخ، والفلسفة في اعتقادنا إنسانية علمية، حتى وإن كانت مرتبطة بسياقتها التاريخية، وأطرها السيسولوجية، والثقافية، والعقدية. كما أنّ العقلانية التي نصبها هوسرل كمهية للفلسفة، ولثقافة الأوربية ليست واحدة تماماً، فعقلانية اليونان الفلسفية طلبت الفلسفة بداعي البحث عن الحقيقة، بينما عقلانية المحدثين توسلت بالعقلانية المهيمنة على الطبيعة واستغلالها، وفي هذا بون كبير. بما يفيد أنه لا وجود لعقلانية أوروبية ثابتة من الوجهة التاريخية.

الفيينومينولوجيا الخالصة تعتمد على التأمل الخالص وحده، والتأمل الخالص يستبعد بوصفه تأملاً خالصاً كل نوع من الخبرة البرانية"¹.

تعنى الإبوحي "époque"، والتي هي من أساسيات ومقومات المنهج الفيينومينولوجي عند هوسرل، وضع العالم بين قوسين، فهي الامتناع عن اتخاذ القرار، وإبداء الرأي من منطلق المنطلقات السابقة. أي أنّها تعليق الحكم من خلال استبعاد التمثلات والتصورات والاحكام الماقبلية، التي تتحدث عن الظاهرة، ولكنها لا تدخل في قلب وصميم الظاهرة المعيشة في راهنية الوعي، ويفهم منها أنّ إستبعاد الحقائق العلمية والنظريات الفلسفية السابقة هو استبعاد من طرف هوسرل للنزعة التاريخية وتأثيراتها توحياً لصرامة والموضوعية العلمية، لكن لكي لا تقع في الشطط نشير إلى أنّ هوسرل لم يكن مولعاً بالنزعة التجريبية الطبيعية بل راء فيها تعتيماً وتشويهاً لأصلة الحقائق النفسية، فالنزعة الوضعانية الموضوعية التي تسربت للفكر السيكلولوجي العلمي في نظر هوسرل تحول بين علم النفس وبين إدراكه للمعنى الأصيل والعميق للحياة والوجود، فالظاهرة النفسية أو ظهور وتمظهر الوعي يكون في هيئة قصدية، وبالتالي لن نقدر على وصف خبرة قصدية معاشة قصدية دون أنّ نصف ما هو موضوع الوعي ضمن هذه الخبرة، وهذا معناه أنّ ما يهم هوسرل ليس العالم الخارجي، وإنما ما يعنيه، هو كيفية عيشنا له، فالعالم، هو ما أعيشه من خلال ما أراه، وليس ما أراه فحسب، وعليه بالنسبة لهوسرل ما يبرز ليس العالم، وإنما معنى العالم، ومفاد هذا أنّ الحقيقة تكمن في داخل الإنسان، وهذا هو الإدراك الصلب. أي حدس الأشياء ومعرفتها من خلال الحياة المعيشة.

وصف المعطى النفسي يندرج ضمن عمليتين من الناحية الواقعية بالنسبة لهوسرل: "وصف النوبز" "Noé se" أي وصف الهدف الذاتي للتجربة، أي القصد الذي نبغيه من هذه التجربة، ووصف فعل التفكير، العملية نفسها، وبالتالي النويم "Noé me" أي الموضوع المعني في التجربة، أي الموضوع الذي يستهدفه الفكر"²، وبما أنّ الظاهراتية منهج لإقتناص الحقيقة، وعلم الشعور من جهة أخرى بالنسبة لهوسرل، فالظاهراتية وعلم السيكلولوجيا فيما يرى "متصلان بشكل وثيق، إذ يُعنى كلاهما بالوعي، على أنّ هذه العناية متباينة وتتم بطرق منهجية مختلفة"³. أي أنّ علم النفس الاستقرائي ينظر لمسألة الوعي نظرة مادية معتبراً إياها موضوعاً قابلاً للمشاهدة والتجريب، بينما فيينومينولوجيا هوسرل تنظر للوعي على أنّه وعي متعالٍ محض، ويكتسي الوعي في فيينومينولوجيا هوسرل ثلاثة دلالات، وأول دلالاته تتمثل في أنّه "جملة مركبات فيينومينولوجية حقيقية لأننا الأمبريقي، أي بوصفه نسيج المعيشات النفسية في وحدة تيار المعيشات، والمفهوم الثاني: يقوم على

¹ - Edmund Husserl: La Crise des sciences europeen. Tel. Gallimard. paris. 1995. P383.

² - جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، مرجع سابق، ص 174.

³ - إدموند هوسرل: الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة: محمود رجب، منشورات المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2002، بتصرف، ص 14.

دراسة الوعي بوصفه الإدراك الداخلي للمعيشات النفسية الخاصة، أما المفهوم الثالث: فيتمثل في دراسة الوعي بوصفه الموقع المنشود لكل صنف من الأفعال النفسية للمعيشات القصدية¹.

الشيء أو الموضوع لا يوحى بما هو في الخارج بالنسبة لهوسرل بل يعني المعطى الذي يظهر للوعي لأنّ الفينومينولوجيا عنده "علم البدايات الحقيقية أو علم الأصول"²، فنحن مع هوسرل ننطلق من البداية، ونمضي نحو الشك، فنقوم بردود مختلفة ومتباينة لنصل إلى الصخرة الصلبة "الوعي المتعالي"، والحق أنّ فرانتز برنتانو "Franz Brentano"، أول من ألح على قصدية الوعي. أي اعتبار الشعور غرضي متوجه دائماً نحو أمر ما، فالشعور لا ينطوي على نفسه، وليس بالشعور الفارغ. بل أصبح ذا دلالة شاملة لدى برنتانو. إذ أنّه يشير عنده إلى مجمل العمليات النفسية، وبهذا يكون برنتانو صاحب فلسفة نفسانية تتمثل في سيكولوجيا فلسفة الفعل التي تقف بالضد لعلم نفس المحتوى.

Maurice Merleau Ponty "موريس ميرلوبونتي" (1908-1961م). ميرلوبونتي في فينومينولوجيا الإدراك أبان عن قناعاته المتمثلة في أنّ قيام علم النفس كعلم مستقل قائم بذاته وفق مقارنة وضعية صارمة ليس إلاّ طموحاً مزعوماً يجانب الصواب، وميرلوبونتي إسهامات واضحة في علم النفس تبرز لنا من خلال بعض محاضراته التي ألقاها على طلبته في جامعة السوربون وليون، والتي من بين عناوينها ما يلي: المنهج في علم النفس، والظاهرية وعلوم الإنسان، والجانب النفسي والاجتماعي لطفل، والوعي واكتساب اللغة، وما يلحظه القارئ لهذه المحاضرات، هو إتسامها بنوعاً من الربط بين معطيات العلوم التجريبية والفلسفة. الظاهرية الميرلوبونتيية من خلال مقدمة فينومينولوجيا الإدراك هي ظاهراتية تصف، ولا تبحث في

¹ عبد العزيز مباركي، وحسن بن عبد الله: الفينومينولوجيا وفلسفة الوعي عند إدموند هوسرل، مجلة الأكاديمية للدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، المجلد 12، العدد 2، العدد 2، 2020، ص 243.

² - إدموند هوسرل: لفلسفة علماً دقيقاً، مرجع سابق، ص 103.

* فرانتز برنتانو: (1838-1917). عاش حياة الرهينة وكفى عنها عندما أشتغل بالتدريس بجامعة فورتنبورغ، وهو من المتأثرين بأعمال أرسطو، وليبينتز، وجون لوك، دارت أعماله السيكلوجية حول فكرة رئيسية محتواها أنه لا يمكن إعطى الأولوية للعلوم الطبيعية على علم النفس، ومن أهم مؤلفاته السيكلوجية نذكر: علم السيكلوجيا من وجهة نظر تجريبية، مباحث حول علم نفس الأحاسيس.

** موريس ميرلوبونتي: فيلسوف فرنسي معاصر، ولد في بلدة روشفور. قام بتدريس الفلسفة في عدة جامعات فرنسية بداية بجامعة ليون (1945-1949)، وجامعة السوربون (1949-1952)، وصولاً إلى التدريس في الكولادج دي فرونس في بداية (1952) إلى غاية (1961)، وهي سنة وفاته، ومن المؤلفات التي تركها ميرلوبونتي نذكر: بنية السلوك (1942)، فينومينولوجيا الإدراك (1945)، أنسية ورعب (1947)، المعنى واللغة (1948)، العلاقات مع الآخرين عند الطفل (1951)، مغامرات الجدل (1955)، علامات (1960)، تقرير الفلسفة (وقد صدرت طبعته الأولى بالعربية ضمن منشورات عويدات، باريس، وقد ترجمه: فُزحياً حوري)، ومن مؤلفاه التي عرّفه النور بعد وفاته نذكر: العين والعقل (1964)، المرئي واللامرئي (1969)، نثر العالم (1969)، أولية الإدراك ونتائجها الفلسفية (1969)، ولقد كان ميرلوبونتي ينحدر من عائلة مسيرة الحال لاهي بالغبية، ولا هي بالفقيرة، ولعب دوراً مهماً مع سارتر في إنتشار مجلة الأزمنة الحديثة، إلا أنه بسبب مواقف سارتر السياسية لاسيما من الإشتراكية والشيوعية وقع الفراق الإختلاف بينهما.

العلل، ولا تغوص في عمليات التفسير، لأنّ ميرلوبونتي يعتقد أنّ "الحقيقي يكمن في أنّ نصف وليس في أنّ نشئ أو نُكوّن"¹.

مقاربة ميرلوبونتي لعديد المسائل ذات الصلة بالبعد السيكلوجي إستبقت الفلسفة لأنها اهتمت بوصف الماهيات كما تتشكل وتتبدى للوعي من خلال الوجود مع الآخر والوجود في العالم، لكنها احترمت الواقع، والعلم عندما أقرت بواقعية العالم ووصلت الوعي به من ناحية أخرى، ففينومينولوجيا ميرلوبونتي خلافاً لفينومينولوجيا هوسرل تقيم توازناً وانسجاماً بين الماهية والواقع، ولا تقول بأولوية وأسبقية جهة على أخرى، ورجوع للأشياء نفسها لا يعنى الإكتفاء بالوعي أو إنغلاقه على ذاته لكي يدرك ذاته بل العودة للأشياء ذاتها تعنى عند ميرلوبونتي العودة للعالم بوصف موضوعاته التي تقبل الوصف موضوعات حقيقية فعلية، ومعاشة، فالإدراك الحسي هو الأداة التي نتوسل بها تحقيق المعرفة الواقعية، وفي هذا أشار ميرلوبونتي إلى ما نصه "الرجوع للأشياء نفسها ما هو إلى رجوع للوجود الواقعي القائم قبل تكوّن المعرفة، وبهذا تكون أداة إدراكنا له هي الإدراك الحسي، من منطلق أنّ الإدراك هو التقاء مع الأشياء الواقعية التجريبية، لذا الإدراك الحسي يعتبر نقطة إنطلاق دراستنا لما هو نموذج أصيل"².

فينومينولوجيا الإدراك "Phénoménologie de la perception" عمل فلسفي معاصر قدمه ميرلوبونتي جمع فيه بين الفلسفة والأبعاد النفسية من خلال الخوض في موضوع سيكلوجي أصيل "الإدراك"، وقد تناوله بأسلوب فلسفي سيكلوجي فينومينولوجي رائع، فالخبرة والتجربة المعيشة أو المعاشة، والعالم الواقعي المتشكل قبل المعرفة، والجسد، والآخر. هي المقولات الأساسية التي بنى عليها ميرلوبونتي فينومينولوجيا الإدراك، وبالتالي كتاب فينومينولوجيا الإدراك لميرلوبونتي، هو تخطي للنظرة الفلسفية الحسية الكلاسيكية التي ترى في الإدراك معطيات حسية وتجميع وترابط لها فحسب، وتجاوز للنظرة العقلانية التقليدية التي ترى في الإدراك قراراً، ومجهوداً، وحكماً عقلياً يتم عبر فهم وتأويل المعطيات الحسية. فهو يصل بين الإحساس والإدراك، ويرى أنّ مكمن القصور في المقاربة الحسية والعقلانية للإدراك تتمثل في "عدم وصف اللحظة التي يتواشج فيها الإدراك مع الموارد والمعطيات الحسية الواردة"³. ما يذمه ميرلوبونتي في علم النفس التقليدي التجريبي هو اعتبار الذات سلبية، والنظر إليها من ثمة نظرة آلية، بينما الذات من منطلق أنّها ذات واعية، فهي ليست ناقلة فحسب بل إنّ الجسم في حد ذاته يعتبر وسيلة إدراكية في تقدير ميرلوبونتي، ومعنى

¹ - حسين الزاوي، وآخرون: الطريق إلى الفلسفة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2017، ص 150.

² - Maurice Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, éditions Gallimard. Paris. 1964. P 67.

³ - Maurice Merleau-Ponty: Phenomenology of Perception, Translated by: Colin Smith. London: Routledge Classics. 2005. P I.

هذا أنّ الإدراك الحسي، هو إدراك ذات واعية متجسدة لموضوعات حقيقية وواقعية، فالإدراك الحسي يُعلمنا وينبؤنا بالغير، ويجبرنا عن الأشياء، ويعرفنا بالعالم، ومادمت الخبرة الإدراكية الحسية تقع في العالم، فهي مسألة معرفية وانطولوجية في نفس الوقت، والجسد هو الأفق الذي يعبر عن الإنخراط في العالم بشكل فعلي وواقعي في تقديره، لهذا يذهب لإعتبار أنّ جسدي محور العالم، وبه إدراك وجوده الذي هو وجودي.

يجعل ميرلوبونتي من الجسد جسراً ومعبراً انطولوجياً يعبر عن السكن أو السكنى في العالم، والعبور إلى فهمه من خلال الإقامة فيه بالجسد، فالجسد بصفته رائيًا ومرئيًا ينفذ إلى الأشياء كما تنفذ هي إليه، فمع ميرلوبونتي بدلاً من العودة إلى الأشياء ذاتها نعود للعالم ذاته أي نرجع إلى قلب الأشياء وصميمها، يميز ميرلوبونتي بين الجسد الموضوعي الذي يمكن أنّ يكون موضوعاً لدراسات الطبية والبيولوجية والفيزيولوجية¹ الدراسات العضوية بشكل عام). أي الجسد كشيء ومادة، وهذا الجسد لا يتميز عن الجسم الحيواني، وهو قابل للقسم والتحلل، ولكن ميرلوبونتي تحدث عن الجسد الذاتي "الخاص" الذي هو لي وملكي، ولا أنفصل عنه، ولا انفصل عني، وبه أشعر بفرديتي، وأكون موجوداً عينياً فعلياً في العالم، وهذا ما ساق ميرلوبونتي إلى تقديم نقد للفيزيولوجيا والسيكولوجيا العلمية المعاصرة التي تنظر للجسد على أنه شيء مثل الأشياء المادية الموضوعية الفيزيائية إذ أنّ الجسد بالنسبة له يحمل مميزات، ويتصف بخصائص تجعله ليس معطى فيزيائي فيزيقي فقط، لأنّ الجسد من خلال القصدية يتوجه ويندفع صوب العالم والأشياء، وفي قصديته هذه لا يكون مثل الأشياء الفيزيائية الفيزيقية الخالصة. أي أنّ خبرتنا بالجسد، ووعينا به خير دليل على أنّ الإدراك الحسي لا هو بعملية عقلية خالصة، ولا بنشاط حسي محض نظراً لعدم خلوه من القصدية، لذلك يعتقد ميرلوبونتي بأننا "لسنا شعوراً خالصاً يقابل العالم، ولكننا وعي متجسد، وكيان وجودي قائم ومائل في العالم"¹. ولهذا يقول ميرلوبونتي "عندما يكون هناك وعي، وحتى يصبح هناك وعي يجب أنّ يكون هناك شيء ما ليعيه. يجب أنّ يكون هناك موضوع قصدي"²، فالجسد الفينومينولوجي ذاتي "فردية"، فهو باطنية مرئية أو مرئية باطنية، وفردية الجسد تظهر لنا في اللذة والألم، فجسمي عندما يمرض أشعر به أنا، ويؤلمني أنا، لذلك فهو أنا، والجسد آلية عينية رائية ومرئية، وجودية، وإدراكية. أي أنّه ذات وموضوع في نفس الوقت، فهو يتمتع بإتصافه باستطاعته على تحقيق التألف بيننا وبين العالم باعتبار أنّنا والعالم من نسيج وتركيب واحد، وبهذا يصبح الجسد دارك وعارف شأنه شأن الأنا الواعية المفكرة.

¹ -Maurice:Merleau-Ponty: Sens et Non sens, éditions Gallimard, Paris 1966, p. P 98.

² -Ibid. P 98.

الجسد* عند ميرلوبونتي حارس صامت رائئ ومرئي به نفتح على الوجود، وبه ندركه، ومن خلاله نلتقي ونتواصل مع الآخرين. الجسد بمعناه الحقيقي والعميق في نظر ميرلوبونتي ليس الجسم، لهذا يقوم ميرلوبونتي بعملية نقد للفهم النفسي العلمي المادي للجسد، وينقد الفهم السيكولوجي القديم أو المعاصر للجسد، بحيث يرى أنّ السيكولوجيا تعاملت مع الجسد بوصفه شيء. أي باعتباره جسم، وهذا فهم مغلوط ومحدود في تقديره، لأنّ الجسد غير الجسم أو الشيء المادي الصرف لأنّ "الشيء بإمكانه أنّ يختفي عن نظري ويمكنني أنّ أُلّف حوله، وهذا ما لا ينطبق على جسدي". فالجسد الخاص لي وملتصق بي وبه تتحقق فرديتي، وأفهمها وأعيشها، فرغم أنّنا لا نستطيع وضع جسدنا أمام أنظارنا كما هو الحال مع الأشياء التي يتوجه لها نظرنا، فإنّ الجسد أو جسدي معي، ولا يفارقي، ومن هنا كانت المهمة التي يجب أنّ يضطلع بها علم النفس المعاصر في تقدير ميرلوبونتي هي الكشف عن العلاقات والتبادلات القائمة بين، الوعي، والعالم، والآخرين، والجسد، ومن الأغاليط التي حملها علم النفس الوضعي في نظر ميرلوبونتي إعتبره للجسد على أنّه موضوع كالموضوعات الفيزيائية، فالجسد وعي ولا يمكن أنّ يكون موضوعاً إلى إذا فارق الحياة أو كان فاقداً لها.

إنّ هذه المواقف لا تختلف كثيراً عن مواقف العديد من الفلاسفة المعاصرين من أمثال، سارتر، أو هيدغر أو كارل ياسبيرس أو بول ريكور أو غادامير من علم النفس التجريبي المتطرف، فعلمية علم النفس، وانتهاجه لطرائق والأساليب التجريبية الصارمة، والنظر لسلوك الإنسان على أنّه لا يختلف عن محسوسات الطبيعة، لم يكن أمراً نهائياً في الفلسفة المعاصرة. ذلك أنّ الكثير قد حاول أنّ يضع حدوداً لتلك النزعة الوضعية الآلية التي تنظر للحوادث النفسية نظرة مادية حتمية خالصة كما فعلت السلوكية، وهذا ما يفسره ظهور علم النفس الإنساني، الذي يعتبر Abraham Maslow "إبراهام ماسلو" (1908-1970م)، و Carl Rogers "كارل روجرز" (1902-1987م)، من أبرز رواده، فعلماء النفس الإنساني يشيرون إلى إمتلاك الذات الإنسانية لثروة هائلة من الناحية العقلية، والوجدانية، لذا عملوا على البحث في فرص وإمكانات تنمية وإغناء هذه الثروات الهائلة الكامنة في الذات الإنسانية، وبحوثوا في السبل التي تتحقق بها هذه الذات، ومن ثمة لم يقبلوا بالمقاربة التجريبية السلوكية لعلم النفس، والتي ترى في الإنسان كائن آلي، ومجرد حزمة من ردود الأفعال الفيزيولوجية الحتمية، فحسب إبراهيم ماسلو يجدر بالعلوم الفيزيائية، والطبية، والإقتصادية،

* الجسد: أولى ميرلوبونتي قيمة كبر للجسد في مقارنته النفسانية الأنطولوجية الظاهرية. لكن هذا لا يعني أن هوسرل قد تنكر للجسد بالكلية ذلك أنه في كتابه "تأملات ديكرتية" أقر بأن الإدراك لا يتوقف على الوعي وحده بل للجسد دوره أيضاً في حصول العملية الإدراكية، فالجسد له مكانه ومكانته ولم يعد أمراً ثانوياً في الفلسفات المعاصرة، فكل نسق فلسفي لياخذ الجسد في الحسبان في منظومته الفلسفية والمذهبية، هو نسق فاسد بالضرورة في تقدير بول فاليري (1871-1945)، وقد أعطاه نيتشه قيمة قصوى مقدماً آياه على الفكر. والجسد يختلف على الجسم، فالجسم مفهوم أقرب لأن يكون مفهوم مادي فيزيائي صرف بصفته صفة تنعت بها عناصر العالم بينما الجسد يتصف في تقدير بول ريكور بالخصوصية من منطلق أنه أقرب شيء لي منذ البداية، لهذا يبدي ريكور نقده وامتعاذه لهيدغر لنسيانه أو تناسيه لأنطولوجيا الجسد في كتابه الوجود والزمان.

والإجتماعية، والنفسية تحقق أسمى درجات الكمال الإنساني مما يساهم في تمكين الذات الفردية من بلوغ السعادة، وهذا لن يكون في المتناول إلا من خلال فهم الطبيعة الإنسانية إذ لا يجدر بنا أن نعرف العالم أكثر من معرفتنا بأنفسنا.

إنجذب علم النفس الإنساني عند إبراهيم ماسلو نحو البحث في القيم بدلاً من التركيز على الأدوات البحثية الخارجية أو تحليل المواضيع النفسية بروح تجريبية حادة، فجل إهتمامه توجه نحو القيم التي تجعل من الإنسان إنساناً، وأعتقد ماسلو أن راحة البشر الروحية الذهنية تتمثل في خلق الإنسجام والتناغم بين الذات وذاتها، وبين الذات والنحن، ولن يتيسر هذا إلا من خلال تبادلية قيم المحبة، والتعاون، والإحترام والتقدير، لهذا يعتبر ماسلو أننا "نستطيع الآن أن نرفض الخطأ الذي يكاد أن يكون عالمي النطاق، وهو أن مصالح الفرد والمجتمع هي بالضرورة متنافية ومتضادة، أو أن الحضارة هي بالدرجة الأولى آلية تحكم وضبط لحوافز الإنسان الشبيهة بالغرائز"¹.

غاية الذات عند ماسلو هي تحقيق التقدير والاحترام، وهذا لا يكون إلا بتفجير طاقاتها وقدراتها الإبداعية الكامنة، ويفرق علم النفس الإنساني لماسلو بين تحقيق الذات الزائف والحقيقي فالأول زائف لأنه لا يتم بلطف ولا يراعي مصالح الآخرين وشعورهم، بينما الثاني أصيل لأنه يقوم على تصور مفصلي أساسه أن "الناس يجب أن يتخذوا قراراتهم بأنفسهم، ويحترموا أنفسهم ويعاملوا الآخرين بلطف"²، ويمكن لنا من خلال تففي وتبع سلم ماسلو للحاجة أن نستشف بسرعة أنه دمج بين المادي، والقيمي، والروحي، من أجل بلوغ كمال الذات وإكتساب التقدير لها إذ أنه بدأ بالحاجات المادية الجسمية المتمثلة في المأكل، والملبس، والمسكن، ثم تحدث عن الحاجة إلى الأمن الإستقرار، والحاجة إلى الشعور بالإنتماء إلى كيان ما والمحبة، وأضاف إلى هذه الحاجات الحاجة إلى الإحترام والتقدير لكفاءة ومهارة الشخص، والحاجة إلى تحقيق الذات، التي ينجر عنها تحقيق التوازن النفسي للفرد، وهو من من شأنه أن يخلق في النفس الشعور بالرضى، مما يتيح لنا فرصة تنمية الذات والشعور بالثقة.

2:- كتاب المبادئ (المنهج والقيمة المعرفية التاريخية)

يكتسي هذا العمل أهمية قصوى بالنسبة لوليام نفسه، فقد ضمن العديد من المباحث التي كانت موجودة فيه في كتابه الأخرى (أحاديث سيكولوجية للمعلمين والمتعلمين، معنى الحقيقية، البراغماتية، بعض مشكلات الفلسفة، وعالم متعدد). إذ نجد فيها العديد من الأفكار والمعلومات المنقولة من كتاب مبادئ علم

¹ - روبرت.م، وأخرون: العلم في منظوره الجديد، ترجمة، كمال خلايلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد134، ص96.

² -هاورد أرمون، وصموئيل كرامز: الأصول الفلسفية لتربية، ترجمة، بدر بن جويعد العتيبي، مكتبة الرشد، بيروت، لبنان، دط، 2005، ص 259.

النفس، وعليه حتى لو لم يكتب جيمس كتاباً آخر بعد المبادئ، فإنه كان سيخلد مع العظماء الذين أفادوا بغزارة فكرهم. فكر الإنسانية جمعاء، لذلك قال ويتيج في بداية تقديمه لكتاب الأحاديث السيكولوجية لجيمس عن كتاب المبادئ أنه " عملاً من أعمال العبقرية النادرة في آية لغة وفي أي بلد من بلاد العالم"¹، فهذا الكتاب تميز عما قبله وبعده بأسلوبه الأدبي الجذاب الخلاب، بالرغم من طابعه العلمي. إذا جعل جيمس من مادة علم النفس مادة ميسورة الفهم والمذاق على نفس المتلقي، فطريقته في كتاب المبادئ تميزت بالجزالة، والأصالة، والدقة والعمق، وروعة التعبير الأدبي، فهو خليط مرتجل²، فأجزاء الكتاب وفصوله كتبت، وجمعت بطريقة عرضية، ولا نسقية. ذلك أنّ كل فصل من فصوله يكاد يكون مستقلاً تماماً عن الفصل الذي تلاه أو رد قبله، ويلاحظ على هذا العمل الضخم ثراه من حيث هوامشه المستفيضة، التي جاءت غنية بالتحليل لعدد المسائل التي تطرق لها جيمس في متن الكتاب. الأمر الذي جعل نقاد وليام جيمس يعترفون، بأن عمل جيمس في كتاب مبادئ علم النفس " سيخلد لا لشيء إلا من أجل روعة تعبيره الأدبي، وسيبقى رائعاً بارعاً أبد الدهر في الوقت الذي تلقى فيه معظم الكتب الدراسية في زوايا النسيان وقد علاها التراب"³.

إنّ جيمس لم يستطع أن يخلف لنا كتاباً فلسفياً يمكن مقارنته في شموله وتوسعه بكتاب المبادئ، فمن المعلومات كتبه التي تلت المبادئ كانت عبارة عن تجميع لمحاضرات ألقها على طلبته أو ألقاها في بعض المنتديات والندوات التي شارك فيها داخل أمريكا أو خارجها أو من بعض المقالات التي نشرها في المجلات، وفعلاً لقد عاش وعمر هذا الكتاب طويلاً، واكتسب بفضل وليام المجد والشهرة، وكانت للكتاب طبعة قصيرة وموجزة سميت " المقرر الموجز" وقد أطلق الطلاب الجامعيين علي ذلك المقرر الموجز حينذاك اسم "جيمي" ونال كتاب المبادئ قسطاً كبيراً من الشهرة والإعجاب لأنه محاولة للإنتقال من علم النفس التأملي المحض إلى السيكولوجيا العلمية وذلك من خلال الاعتماد على منهج إجرائي في التعامل مع ظواهر الوعي والخبرة الأمر الذي جعله يدرج " في قائمة أعظم مائة كتاب للدراسة في الجامعات ولجماعات الدارسين من غير طلاب الكليات"⁴.

وَقَعَ جيمس عقد هذا الكتاب مع هنري هولت عام (1878 م). مقدراً أنّ الدراسة ستستغرق منه حوالي سنتين على الأكثر. لكن المدة الحقيقية والفعالية التي استغرقتها كتابة الكتاب كانت ما يزيد عن اثني

1- وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 3.

2- وليام كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة، محمود سيد أحمد، دار التنوير للطباعة، والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 482.

3- وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 3.

4- المصدر نفسه، ص 3.

* هنري هونت: من الأساتذة الذين درس عندهم وليام جيمس في جامعة هارفاد، وقد أصبح رئيساً لهذه الجامعة بعد أن صار جيمس مدرساً فيها، وقد تعاقد مع وليام جيمس في العام 1878 لإصدار كتاب في علم النفس ضمن منشورات سلسلة العلوم الأمريكية، وكانت شروط العقد تقضي أن ينجزه جيمس في عامين بيد أنه أنجزه في اثني عشر سنة، وقد صبر هونت على جيمس لطيلة هذا المدة، ولم يفسخ العقد معه. وكانت بينهما

عشرة سنة، والتي تولد عنها كتاب ضخمة يتألف من مجلدين، وقد أولاه وليام جيمس أهمية قصوى كيف لا، وقد " كتب كل صفحة أربع أو خمس مرات قبل أن يقتنع بشكلها النهائي"¹، وقد بلغ عدد صفحات الكتاب 1200 صفحة جمع فيها جيمس بين معطيات الفيزيولوجيا، وخبرات السيكلوجي، وروح الفيلسوف، وأسلوب الشاعر والأديب. وقد تكونت مادته العلمية، وأغلب محاوره وفصوله كما يعلمنا جيمس في مقدمة كتابه هذا من محاضراته ونقاشاته مع طلبته داخل جامعة هارفارد.

حمل هذا المؤلف الضخم في ثناياه بذور البراغماتية، والفينومينولوجيا، وأثر على أجيال في أمريكا، كجون ديوي، وطلبته، والكثير من الذين أسسوا السلوكية الأمريكية، وتعدى تأثيره ذلك، ليكون أورياً من خلال التأثير على راسل، وشيلر، وهوسرل، وفتجنشتاين بل تعدى ذلك ليكون تأثيره عالمياً، بدليل أن الكتاب قد ترجم إلى لغات علمية كثيرة، وأعيد طبعه في أمريكا لمئات المرات، وهذا ما قصده بول كونكين من خلال التعبير عن عظمة وروعة هذا الكتاب بقوله " إن مبادئ علم النفس بمثابة رأس المال الفلسفي، وكتاب البراغماتية هو المانيفستو"²، وأهم القيم التي ظهرت لدى جيمس في هذا العمل، هي تركيزه على الإرادة، والجهد، والانتباه، والفرد، والمدرك الحسي، والوجدان، ففتح بذلك المجال على مصرعيه لدراسة التحليل النفسي، وعلم النفس الوظيفي، ومهد للرؤية الفينومينولوجية للحوادث السيكلوجية. إذا انتهج المسلك الاستبطاني، واعتمد على الوصف، وحتى الإرجاء، لأنه كان يعتمد إرجاء عديد المسائل بدعوى أنها تأملية، ولا تماشى مع الأغراض العلمية للكتاب إلى غاية الفصل الأخير. كما لفت الإنتباه لعلم النفس المرضي لدى الشواذ، فهو من أوائل علماء النفس الذين أدركوا قيمة الدور المهم الذي تلعبه الظواهر الشاذة من حيث تأثيرها على العقل، وشخصية الفرد المتصف بها، فكان يأخذ طلبته لزيارة مستشفيات الأمراض العقلية.

ترجع الأهمية التاريخية، والعلمية للكتاب، لكونه أول محاولة داخل الولايات المتحدة الأمريكية لإقامة علم نفس تجريبي فيزيولوجي، فعلم النفس أثناء ظهور المجلدين العظيمين لأصول علم النفس لجيمس. كان لا يزال علماء طفلاً وفتياً في أوروبا، ولم يكن له وجود، ولا ذا بال وشأن في الولايات المتحدة الأمريكية. تحدث جيمس في هذا الكتاب الذي ضم واحد وعشرون فصلاً عن (تيار الفكر - الفصل التاسع وهو أشهر فصول الكتاب - وتاريخ الفكر السيكلوجي ومدارسه، وعن العادة، والغريزة، والإنفعال والعواطف، والإرادة،

طوال هذه المدة صداقة، ومراسلات شيقة، ويبدو أن هونت لم يكن مجرد ناشر بل صاحب ميول فكرية، وقد نشر عنده جون ديوي، وجوزيا رويس بعض مؤلفاتهم.

¹ - وليام كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 482.

² - دافيد.و.مارسيل فلسفة التقدم، ترجمة: خالد المنصوري، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، دط، 2001، ص 109.

والإحساس، والإدراك، وإدراك المكان، والاعتقاد، وعن الشعور بذات، وتقدير الذات، ومستويات الذات، وصلة النفس بالجسد، والتصور والإستدلال...).

ندرك من خلال هذا أنّ الحس الفلسفي كان بارزاً، وحاضراً بقوة وكثافة في كتاب أصول علم النفس، وبأنّ إمكانية أنّ ينتقل جيمس للفلسفة، ويتحول إلى فيلسوف كانت واردة جداً، وبمثابة إمكانية انتقال بالقوة إنّ جاز لنا أنّ نوظف بعض المفاهيم الأرسطية، ففي هذا العمل الخالد تتلاقح وتتمازج شاعرية الأديب، ودقة العالم، وروح وحس الفيلسوف، في توليفة رائعة يندر أنّ نجد مثلها، ودن أنّ يفقد هذا التمازج كتاب الأصول قيمته السيكلوجية العلمية، ومن تأليفه لهذا الكتاب توجه جيمس للأبحاث الفلسفية، وهذا يرجع لأسباب عديدة من بينها، أمراضه وعقد النفسية التي لم يجد في العلوم الطبيعية الجزئية حلاً لها، فتوجه للفلسفة، لأنّها تتماشى مع حسه الرومنسي، والأخلاقي، والديمقراطي، ولأنّها من الممكن أنّ تقدم له تصور أعمق عن الحياة، والوجود، ولأنّ تلك المسائل التأملية التي استبعدها من المناقشة بدعوى أنّها تأملية، ولا تتماشى مع الروح التجريبي للكتاب بقيت تعتمل في داخله، فحرر نفسه من الالتزام بقضايا علم النفس ومنهجه، لبحث لها عن مخرج بطريقة حرة تنبع من قناعاته واختياره، وتكون فضاء أرحب يستوعب نزوعه اللاهوتي، والأخلاقي، والفردية - الذاتي - كما أنّ مدة اثني عشر سنة التي قضها في تأليف المبادئ جعلته يعتقد أنّه لم يعد قادر على إضافة أي شيء لهذا العلم. عبر عن هذه القناعة بصورة صريحة ومباشرة في رسالة أرسلها للناشر هولت، ومن بين ما ورد فيها "إنني قد بلغت حداً من الزهد في علم نفسي القديم"¹.

كما أنّ هذا الانتقال يعزى إلى إدراكه لضرورة أنّ يستند علم النفس على فلسفة ما لأنّ علم النفس عنده دراسة للإنسان ككل كما يدرس الفيزيولوجي كل أعضاء الجسم، وهذه القناعة الراسخة كشف عنها في العام (1900م) بقوله: "أعترف أنّي في أثناء السنوات التي مرت منذ صدور الكتاب، أصبحت مقتنعاً أكثر فأكثر بصعوبة معالجة علم النفس دون إدخال مذهب فلسفي صحيح ومناسب"². بل إنّ حين أصدر كتابه مبادئ علم النفس كان يُدرس الفلسفة. إذ بدأ في تدريس أول مقرر له في الفلسفة عام 1879 في جامعة هارفارد، ومن الواضح أنّ هذا التاريخ يسبق صدور المبادئ بإحدى عشر سنة، فإذا كان بإمكاننا الفصل بين

¹ - نقلاً عن: رالف بارتون بيرلي: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 321.

* علم النفس الجيمسي بعد المبادئ: من الجانب للصبوب أنّ نعتقد أنّ وليام جيمس هجر علم النفس بالكلية بعد تأليفه لكتاب المبادئ. بل الأصح منه أنّ جيمس عزف عن الكتابة في علم النفس، وليس مطالعة كتبه أو قراءة ما ينشر فيه من أبحاث بدليل أنّه بعد أصدره للمبادئ قام بكتابة عشرات التقارير لبعض الكتب النفسية التي كانت تتوالى في الصدور عندما يطلب منه ذلك، كما أنّه بعد المبادئ نشر موجز وتلخيص له، كما نشر بعد سنوات كتاب أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، وهو يندرج ضمن علم النفس التربوي، كما أنّ علم النفس لم يغادر الفلسفة الجيمسية.

² - رالف بارتون بيرلي: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 321.

تدريس جيمس لعلم النفس ثم الفلسفة، فإنّ هذا الفصل من الناحية الواقعية غير ممكن لأنّ جيمس إنشغال بقضايا علم النفس، ومختلف المشاكل الفلسفية أثناء إقامته في ألمانيا من أجل العلاج لفترة طويلة، ويعضد هذا التمازج أنّ علم النفس الألماني الذي تأثر به جيمس كان علم نفسي فيزيولوجي. لكنه فلسفي بعمق من ناحية أخرى.

تصفح المجلدين الضخمين لكتاب المبادئ يكشف عن تأكيد وليام جيمس من خلال فصول هذا العمل الطويلة التي تفوق بعض صفحاته فصولها المئة صفحة أنّ علم النفس علم طبيعي، وأنّ الرؤية الإكلينيكية" العيادية العلاجية" أفضل وأثمر من المقاربة النفسية التحليلية حتى وإنّ كانت" أكثر غموضاً من المفاهيم التحليلية، فإنّها يقيناً أكثر كفاية وإيفاء وأكثر إعطاء للصورة الملموسة المحسوسة للطريقة التي يعمل بها العقل برمته، ومن ثمة، فهي أكثر لزوماً وأمانةً علميةً"¹، وعلم النفس أيام جيمس وقبل إصداره لكتاب المبادئ كانت تتقاسمه رؤيتين. رؤية كلاسيكية تأملية تقوم على الاستبطان، واستحضار الأبعاد الميتافيزيقية، واللاهوتية، ورؤية حديثة أساسها الفيزيولوجيا، وعلم الآثار، والتاريخ الطبيعي، ووليام جيمس جمع بين الموقفين في كتاب المبادئ، فإذا كان جيمس "قد قدم تعريفاً علمياً وتجريبياً صارماً للعقل والفكر إلاّ أنّه اعتبر الأخلاق جزءاً مكماً لكيفية الأداء الوظيفي للفكر البشري"².

الرؤية المادية والمقاربة التجريبية لحالات الوعي والخبرة من طرف جيمس الواردة في كتابه، والتي تذهب إلى حد اعتبار النشاط العقلي انعكاساً كاملاً وتاماً لعمل المخ، لا غرو أنّها ترجع لطبيعة تكوينه العلمي. إذ أنّه بدأ مساره العلمي كطبيب. إذ اشتغل في بداية أمره كأستاذ لعلم وظائف الأعضاء في جامعة هارفارد الأمريكية، ولتأثره بعلم النفس الفيزيولوجي، فعلم النفس كما تصوره جيمس علم مادي، لذا سعى لفهم حالات الوعي والخبرة إنطلاقاً من هذه الرؤية الطبيعية الجسمية يضرب لنا وليام جيمس أمثلة كثيرة في كتابه مبادئ علم النفس عن هذا الفهم المادي الفيزيولوجي لمعطيات الخبرات النفسية، فيكفي مثلاً حسبه أنّ نشير إلى أنّنا عندما نضرب بضربة قوية على الدماغ نفقد الوعي، ونحن كذلك نفقد الشعور عند فقداننا لكمية كبيرة من الدم، ومن الممكن أنّ نموت، ومن يتعاطى كمية كبيرة من المخدرات والكحول يفقد وعيه، ويشير لآلية تبدل الوعي بتعاطي كميات بسيطة من المنبهات والمخدرات أو بسبب مرضى أو حمى. هذا، وإنّ أي عطب في أماكن معينة من المخ يؤدي إلى فقدان الذاكرة أو إلى فقدان القدرة على الحركة. كل هذا يوضح بشكل قاطع أنّ نشاط العقل، هو نشاط المخ.

¹ - رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 325.

² - دافيد.و.مارسيل: فلسفة التقدم، مرجع سابق، ص 111.

حرص جيمس في المبادئ على انتهج منهج علمي مادي (التجريبية الفيزيولوجية)، وهذا ما عبر عنه في المبادئ بقوله "العمل على بلوغ أهداف... واختيار الأدوات التي تسمح بتحقيق تلك الأهداف هما المؤشر والأساس الدال على وجود السمات الذهنية في ظاهرة ما"¹، وهذا في نظره لا يتأتى إلا بمنهج إجرائي في التعامل مع ظواهر الوعي والخبرة مما قاده لتبني متطلبات التجربة الصارمة معتقداً أنه "ينبغي أن يجرى تصورنا للخصائص العقلية ضارباً بجذوره في الفحص الدقيق لما تفعله تلك الخصائص العقلية، أي فيما يحدثه حضورها من اختلاف. وهذا المنهج الأدائي في علم النفس هو بمثابة نوع من التعبير عن المطلب العام الذي يدعوا إلى فهم كل شيء أياً كان على أساس ما يحدثه حضوره في التجربة من اختلافات، ولا شيء أكثر من ذلك أو أقل"².

لكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا النزوع نحو علمية علم النفس من طرفه لا يعني استغناؤه عن منهج التأمل الذاتي الباطني "الاستبطان"، والذي هو أقدم المناهج النفسية. والاستبطان*، هو انعكاس الذات على ذاتها وتأملها لها، ولما يجري بداخلها. أي أنه "معاينة المرأ لعملياته، أو المعاينة الذاتية المنتظمة، حيث يقوم الإنسان بتفحص أفكاره ودوافعه ومشاعره والتأمل فيها. أشبه ما يكون بتحليل الذات والتأمل في الخبرات الذاتية يوازي تذكر الماضي والأحداث الماضية بطريقة غير مباشرة في معناه الضيق لأن عملية الإستبطان تتم في أعقاب حالة الخبرة والمعايشة وبعد استقرار عناصرها في الذاكرة"³. أي أن معنى الحالات النفسية وقيمتها تتمثل في تأملها الذاتي الباطني، وعلى النحو الذي عشناه عليها، فلا يمكن لمرة ما أن يشعر بحقيقة أمر لم يعيشه، فالذي لم يتعرض يوماً لألم الأضراس لا يمكنه أن يقف على تقدير وإدراك معنى وحجم ذلك الألم.

يظهر جيمس إستبطانياً فذاً، لا سيما في الفصول التي كتبها في كتابه مبادئ علم النفس عن وعي الذات، وتيار الفكر. إذ لا يعلوا عليها شيء في إستبطانيتها مهما تقدم الزمن. إذ أنه كان يحسب أن " الجهد العلمي التجريبي الدقيق الهادف لضبط كيفية قيام العقل بوظائفه في التجربة لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إلى

¹ -William James: The principles of psychology. Dover Publications, Inc. New York. Volume 1.1890.P8.

² - جون ثاي رى، وج.أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص 131.

* الإستبطان: هناك من يميز بين تأمل الباطني العلمي وبين المشاهدة الداخلية الاعتيادية. إذ أن الأول متفعل وقصدي يتوحي بتحقيق مطامح بحثية علمية، بينما المشاهدة العادية الداخلية عكس هذا فالشاعر أو الروائي مثلاً حينما يعود إلى سير أحواله الوجدانية الداخلية في رواية ما، فغن غايته ليست ربط السبب بالمسبب أو التفرقة بينهما، بقدر ما يسعى من وراء ذلك غلى تقلص صور نفسية لقراءه تستير عواطفهم ليتعلقوا بكتاباتة. أما الباحث السيكلوجي فيقف علناً تجاه المعكس، بحيث أنه يطمح من وراء دراساته الإستبطانية إلى قهر مشاعره بالتصدي لها من خلال تأملها ببروة دم، فيسود عنها بدلاً من أن تسود هي عليها، وبهذا الفهم لا يكون الاستبطان عملاً سهلاً ويسيراً.

³ - أسعد زروق: موسوعة علم النفس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1987، ص 33.

الباطن¹. أي أنّ معايشة الحدث النفسي من أساسيات فهمه لكن جيمس لا يعتمد على الرؤية الفلسفية المثالية الميتافيزيقية للإستبطان إذ أنّه لا يفصله عن حالاتنا البدنية الفيزيولوجية، وهذا ما يظهر بوضوح في قوله: "كلما أمكن أنّ تكون رؤيتي أو نظرتي الاستيطانية موفقة في الالتفاف بسرعة، ومن ثمة التقاط مظهر من مظاهر الحياة العقلية في تلقائيتها أثناء نشاطها، وبشكل سريع تلقائي كلما أدركت أنّ ما يمكن الإحساس به بشكل واضح وبسيط هو الشعور بما بوصفها مرتبطة أو معبرة عن حالة جسمية ما، والتي تتم في جل الأحوال داخل نسيج الدماغ"².

إعتماده على آلية التأمل الذاتي يعني أنّه لم يتحرر من علم النفسي التقليدي بشكل تام، هذا المنهج الذي اعتبره غانغيم الإبن غير الشرعي للحدس الديكارتي، وهذه النزعة الوصفية التأملية الباطنية، هي سبب عدم إدراج بعض مؤرخي علم النفس ذو النزعة المادية لإسم وليام جيمس ضمن علماء السيكولوجيا التجريبيين الأوائل المؤسسين لهذا العلم، فجيمس في أخذه بالمنهج العلمي، واحتفاظه بالقليل من منهج الإستبطان انطبق عليه بحق عبارة بوليتزر الواصفة لمحصلة هذه المرحلة من تاريخ علم النفس. إذ يقول بوليتزر "إنّ علماء النفس علميون تماماً كما يكون المتوحشون الذين بشروا بالإنجيل - مسحيين"³، وما نقصده هنا أنّ جيمس وقع في نوع من التناقض، الذي كثيراً ما يقع فيه كل من يحاول التوسط بين طرفين متقابلين ومتناقضين.

من نقاط محدودية الرؤية السيكولوجية الإستبطانية. أنّ الإستبطان لا يصلح على علم النفس الحيواني، ولا ينطبق على حالات الأولاد حديثي الولادة، فهم لا يقدرّون على فهم ما يجري في داخلهم، ولا تتأّتي لهم القدرة على وصف ذواتهم لعدم إمتلاكهم للغة، كما أنّ هذه الأخيرة حتى، وإنّ مكنت من القدرة على الوصف، فإنّه ليست بالضرورة ناقل أمين، فقد يكون ما يعاش شيء وما يتم وصفه شيء آخر لا يتطابق معه، ولا يمكن الوصول بالإعتماد على منهج التأمل الذاتي لحقائق موضوعية قياسية، فحقائقه لا تقبل التعميم، فقد يعيش شخصان نفس التجربة أو الحالة النفسية لكن صداها ووقوعها ووصفها قد يكون مختلف تماماً بينهما. بل من الممكن أنّ يختلف وصف الفرد للحالة النفسية الواحدة إذا عاشها عدت مرات، لهذا اعتقد أوجست كونت أنّ الذات ليس بوسعها أنّ ترى غيرها وذاتها في الآن نفسه، فليس من العلمية في شيء أنّ تكون الذات هي الدارس والمدرّس في نفس الوقت.

¹-William James:The Principles of Psychology. Au thorized Edition.in tow volumes.vol.2.Dover. publition . inc New york.1918. P300.

²- William James. The Principles of Psychology Volume 1.op.cit.p300.

³-جاك كوسنييه: مقدمة في علم النفس، ترجمة: رالف رزق الله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 6.

كما أنّ المنهج الإستبطاني يتعارض مع الموضوعية العلمية الصارمة في تقدير أصحاب النزعة الطبيعية، واكتشاف التحليل النفسي للاوعي يضرب بالمنهج الإستبطاني عرض الحائط، فالتحليل النفسي باكتشافه للاوعي، قضى على علم النفس السابق. إي علم النفس كعلم لوقائع الوعي، وعلم النفس الجيمسي ينتمي إلى هذا النوع. لكن وجب أنّ ننوه إلا أنّه بالرغم من معاداته في البداية لفكرة العقل تحت الشعوري، لاعتقاده بأنّها "تحدد ما هو في طريق ليصبح علماً بأنّ يتحول إلى ملعب للنزوات"¹. لكن جيمس عاد فيما بعد مؤكداً رضاه عن المفهوم معتبراً أنّ معرفة واكتشاف العمليات التي تجري خارج الشعور هو "أهم خطوة إلى الأمام حدثت منذ أنّ كان طالباً وأنّها تكشف عن سمة لم تكن متوقعة اطلاقاً في تكوين الطبيعة الإنسانية"².

نقد الإستبطان بشكل عام والإستبطان عند جيمس بشكل خاص لا يعني أنّ جيمس لم يكن على دراية بنقائص الإستبطان. بل كان على دراية بمكامن ضعفه، وكان على دراية بعجز الطرائق الموضوعية التجريبية. حتى وإنّ كان لا بديل عنها، وكانت هي الأصوب، فهي رغم ذلك لا تكفي لوحدها في إرضاء شغف الإنسان ودوافعه الفطرية والروحية (الأخلاقية). لذا أرد أنّ يتوسط بمنهجه المنهجين الذاتي والموضوعي، وبالتالي عدم استبعاد أو إقصاء المقاربة الاستبطانية مع الاعتماد والتركيز على الطريقة التجريبية، وهذا ما يتماشى مع فناعة ماكس شيلر التي مؤداها أنّه "إذا أردت أنّ تعرف نفسك فشاهد الآخرين وإذا أردت أنّ تعرف الآخرين فانظر في نفسك"³، فهما ضروريان ومتكاملان لأنّ معرفة طرف واحد فقط تبقى معرفة ناقصة.

في نظر جيمس ليس من المقبول الاعتقاد أنّه بمجرد إعتادنا على مشاهدتنا لأوضاع الأفراد على نحو خارجي ستمكن من الوقوف على حقيقة حالاتهم النفسية المتصفة بمشاعر الأفراح أو الأفرح والجراح، وهذا يذكرنا بتشبيه مور لعلاقة الأبدن بالنفس، بحيث شبهها بالعلاقة بين البحيرة والأشجار في حديقة ما، فكما تبدى شجيرات الحديقة وأزهارها في سطح البحيرة في أشكال تختلف قليلاً أو كثيراً عن نسختها الأصلية من حين لآخر، فكذلك حالات النفس لا تظهر كما هي على سطح البدن، وإنّما من الممكن أنّ تتعرض إلى انكسارات وانعكاسات بين الفينة والأخرى، وذلك لكون عملية تحقيق الوعي للتأقلم مع المحيط الخارجي ليست بالعملية السهلة. فجيمي وإنّ كان يأخذ بالمنهج الإستبطاني، فإنّه يضع له قواعد وشروط وأبرزها "مراعاة النواحي التجريبية والاهتمام بالدراسة المقارنة"⁴.

3:- علم النفس الجيمسي (أساسات المدرسة الوظيفية الأمريكية في علم النفس)

¹ - ج.ل.فلوجل: علم النفس في مائة عام، مرجع سابق، ص 109.

² - المرجع نفسه، ص 109.

³ - عدنان السبيعي: الموجز في علم النفس، مطبعة الإنشاء، دون ذكر دار ومكان النشر والطبعة، 1961، ص 21.

⁴ - محمد شحاته: تاريخ علم النفس ومدارسه، مرجع سابق، ص 241.

1-3- السيكولوجيا ما قبل الوظيفية (البنائية)

دخول المنهج التجريبي كآلية لدراسة المواضيع السيكولوجية ما كان ليتأتى لولا تطور العلوم الفيزيائية وعلم التشريح والفيزيولوجيا، ففي مرحلة تاريخية سابقة لم يكن من الممكن الفصل الدقيق بين الفيزيولوجيا وعلم النفس، وما يؤكد هذا هو انبثاق ما يعرف بالسيكوفيزيولوجية¹ ويتناول التميز بينهما درجة العمومية في ردود الفعل التي يتناولها الدرس، إذ يبدأ مجال العلم النفساني، مبدئياً، عندما يكون المتعضي واقعاً برمته تحت تغيرات الوسط، ولا غرو أن مهمة الجهاز العصبي هي بالضبط إيجاد التنسيق والتكامل بين ردود فعل المتعضي وبين المثيرات التي تصيبه¹. يستقى من هذا أن الفيزيولوجي وهو يخوض في قضاياها يصطدم بالجانب النفسي وأن السيكولوجي وهو يدرس مسائله يصطدم بأبعادها وجوانب الجسمية الفيزيولوجية بفضل تطوير المجهر وما عرفه من تحسينات بالإضافة إلى ابتكار بعض الوسائل الأخرى تطورت الأبحاث التجريبية الفيزيولوجية فقد تمكن العلماء من إدراك التنظيم الذي تعمل الأنسجة العصبية وفقاً له، كما أن تطور آلية التحسينات الكيميائية في أساليب التلوين كان دفعاً إيجابياً كذلك، ففي (1833م) أثبت ريماك "Remak" أن المادة الرمادية في الدماغ هي خلوية، وسنة 1889 التي اكتشف فيها كاجال "Cajal" وحدة الخلية العصبية (العصبية، العصبون) ودور أماكن الاتصال بين العصبات (الوصلات Synapses)²

وتعتبر المدرسة البنيوية أو البنائية "Structuralism"، والتي أطلق عليها البعض أيضاً أسم الوجودية أول مدرسة سيكولوجية تجريبية لعلم النفس* الحديث في أيام جيمس. سيطرة هذه المدرسة على المشهد السيكولوجي العلمي العالمي، باعتبار أصحابها (فونت، وتشنر). أصحاب سيكولوجية تجريبية بنيوية، فهما اللذان يعود لهما الفضل في تأسيس علم النفس الحديث كعلم مستقل، فمن الدارج أن مدارس علم النفس متنوعة ومتعددة، وفيها بون يقل ويكثر بين المدرسة والأخرى، من حيث أفكارها ومناهجها في دراسة الحالات السيكولوجية، ومن الحقائق المسلم بها لدى الكثير. بل كل المؤرخين لتاريخ تطور وصيرورة الأبحاث السيكولوجية أن علم النفس الوظيفي قد أتى كرد فعل على علم النفس البنيوي الذي تصور الظواهر النفسية وكأنها خطاطة أو مخطط ميكانيكي، ومن الرائج لدى معشر السيكولوجيين أن علم النفس البنائي يعزى إلى

¹ - علي زيعور: علم النفس في ميادين وطرائقه، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، 1993، ص30.

² - المرجع نفسه، ص31.

* علم النفس: تأسس كعلم على يد فونت، وهو يعني الدراسة العلمية التجريبية للسلوك في مختلف أطوار حياة الكائن الإنسان والحيواني سواء كان هذا السلوك ذاتي فردي أم اجتماعي أو سوي أو مرضي. غير أن مفهوم السلوك يختلف من مدرسة لأخرى، فالسلوك كما تفهمه السلوكية ليس كما تفهموه مدرسة التحليل النفس على سبيل الذكر لا الحصر، ويهدف علم النفس إلا تفسير السلوك بهدف فهم الحتمية التي تتحكم فيه من أجل فهمه وضبطه والتنبؤ به، ولعلم النفس اليوم عدة فروع من أهمها نذكر: علم النفس التربوي، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم النفس الفارقي، وعلم النفس التطوري، علم النفس الصناعي، والجنائي، والتجاري، والعيادي "الإكلينيكي"، والبيولوجي، والحربي، والمهني (علم نفس العامل)، وفروع أخرى مستحدثة. وعلم النفس لغة مأخوذ من الكلمة اليونانية بسوخي التي تشير إلى الهواء الذي تنتفسه والبال على النفس، ولوغوسالتي تفيد معنى العلم والدراسة والمقال، وينطقها الإنجليز سيكولوجي أم في ألمانية وفرنسة فتلفظ بسيكولوجي.

فونت، ومن ورائه تتشنر، ففونت كما هو معروف، هو من أسس أو معمل "مخبر" لعلم النفس في مدينة ليبزج "Leipzig" الألمانية العريقة، هذا المخبر الذي يعتبره المؤرخون أول مخبر علمي تجريبي في تاريخ البحث السيكلوجي، ويرجع تاريخ إنشاء هذا المخبر إلى العام (1879م)، وإليه تعزى مسيرة البداية الفعلية والحقيقة لعلم النفس كعلم مستقل عن الفلسفة والماورائيات من حيث موضوعه وأدواته ومنهجه. بما يفيد أن ميلاد مخبر فونت السيكلوجي، هو ميلاد فعلي ورسمي لعلم النفس كعلم مستقل.

فونت يعتقد أنّ علماء النفس يجب عليهم أن يدرسوا العمليات الأولية للشعور "الوعي" الخبرة المباشرة" وروابطها وعلاقتها، كما يقوم علماء الكيمياء بدراسة العناصر الأساسية للمادة، فكما يقوم الكيميائي في مخبره بتحليل المادة إلى مكوناتها وعناصرها الأولية ويعيد بناءها من جديد. كذلك حاول فونت تحليل عناصر الوعي "الخبرة المباشرة" بوصفها موضوع علم النفس الرئيس إلى عناصرها الأساسية، وقد قام بوصف معطيات الخبرة المباشرة من مشاعر، وأحاسيس، وتصورات، وهذا ما يفسر اللقب الذي أطلقه البعض على البنائية باعتبارها" تمثل علم نفس المحتوى"¹. أي تدرس مكونات ومضامين الخبرة الشعورية، فهي بمثابة كيمياء في العقل أو الشعور، وهذا ما يفهم من قول تتشنر "جزء عظيم من السيكلوجيا التجريبية يرمي إلى تحليل بنية العقل بهدف استخلاص عناصر الخبرة الشعورية من خلال النسيج المتشابك للشعور أو بغية عزل عناصر تشكيل شعوري معين، فمهمته أشبه ما يكون بمهمة من يشرح الكائنات الحية إلاّ أنّه تجزئة أو تشريح يسعى إلى بلوغ نتائج بنائية، وليست وظيفية أي أنّه يريد أنّ يدرك ماذا هناك وبأي مقدار يوجد دون الاهتمام بسؤال لماذا هو هناك"².

مفاد بنائية فونت* أنّ نقوم بتحليل الكل إلى عناصر جزئية. أي ندرس الخبرة الشعورية من خلال تحليلها إلى عناصرها الأولية، وفهمها من خلال ردها إليها، وعمل فونت على الوصول إلى العلاقات والروابط الآلية والميكانيكية التي تجمع وترتبط بين عناصر الخبرة الشعورية والجهاز العصبي من جهة أخرى، وبالتالي مجموع عناصر الخبرة الشعورية من تفكير وشعور، وإحساس وإدراك، وغيرها هو الخبرة الشعورية، لذا اعتمد علم

¹ - لندال دافيدوف: مدخل علم النفس، ترجمة: سيد الطواب وآخرون، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط3، 1992، ص 3.
² - Marx.M.H.W.A.Hllix:Systems and Theories in Psychology Mc Growhill.1963.P67.

* فيلهلم فونت" عالم نفس ألماني. نشأ وأنشأ في ألمانيا أول مخبر سيكلوجي في العالم هذا المخبر الذي كان قبلة لأهل السيكلوجيا والمشتغلين بها من كل أصقاع العالم، فهو أب علم النفس الحديث، ومن أهم مؤلفاته "أسس علم النفس الفيزيولوجي 1880، وعلم النفس الشعبي الذي يتكون من عشرة مجلدات ضخمة، والأخلاق (1886م)، وأسس في لايبزج مجلة عام (1881م) حملت عنوان: دراسات فلسفية، وظلت على هذا الاسم إلى غاية (1905 م)، بحيث أصبح عنوانها "دراسات نفسية" كانت له مواقف ونضالات سياسية. إذ كان عضواً في الرابطة التربوية للعمال، وكان رئيس فرع مكتب هيدلبرغ، وانتخب سنة (1866م) عضواً في المجلس النيابي لبادن، وهناك كان مرتبطاً بالحزب التقدمي الحاكم، وسيرته الذاتية تكشف البعد القومي لفكره وشخصيته. إذ جعل من الوحدة الألمانية أمراً لا يقبل المساومة أو المناقشة. ينظر قدرتي حنفي، بتصرف، ص ص ص 59، 61، 62.

النفس الفونتي على منهج الاستبطان "التأمل الباطني الداخلي التجريبي" أي الاستبطان التحليلي "Analytical Introspection"، وعمليات الاستبطان التحليلي عند البنائية يشترطون في من يجربها أنّ يكون عالماً متمرساً ومدرباً جيداً، كما تقر بنوية فونت أنّ لا يأخذ بملاحظات هؤلاء العلماء إلاّ عندما يتم التأكد من سلامتها من خلال التكرار لعدة مرات، وهذا النوع من الاستبطان، هو تأمل داخلي ذاتي ينصب على عناصر ومكونات الخبرة، ومن ضروبه مثلاً: أنّ أي شخص بمقدوره من خلال ذاكرته أنّ يستعيد ذكريات جميلة أو حزينة عاشها في الماضي مع أشخاص معينين ويتأملها، وهذه الشروط تضيف عليه نوعاً من العلمية، فمثلاً: " في إحدى دراسات فونت وزملائه استمعوا إلى دقات الخطار (المترونوم) "Metronome"، والتي تدق بصورة متكررة وسرعة منتظمة ويستخدمها الطلاب الذين يدرسون الموسيقى لمساعدتهم على الالتزام بإيقاع معين، وبمجرد انتهاء نط الأصوات التي استمعوا إليها، دون علماء النفس مباشرة إدراكهم لها. وقرر فونت، أنّه انتابه شعور بالتوتر الطفيف أثناء انتظاره لبدء الدقات، وإحساس بالاستثارة المعتدلة مع زيادة معدلها، ثم الشعور بالكل المتجانس مع انتهاء الأصوات"¹، ويمكن حصر أهم الأسس والمقومات الكبرى للبيكولوجية البنائية في النقاط الآتية:

1- يجب أنّ يدرس علماء النفس الشعور الإنساني وبخاصة الخبرات الشعورية الحسية.

2- يجب أنّ يحلل علماء النفس العمليات العقلية إلى عناصرها الأولية واكتشاف روابطها، وتحديد موضوع الأبنية المرتبطة بها في الجهاز العصبي.

3- يجب أنّ يعتمد علماء النفس على دراسات الاستبطان عند تحليل الخبرات الشعورية عن طريق التجارب المعملية².

هذه الوظائف التي يضطلع بها علم النفس في نظر فونت تفهم من قول تلميذه تشنر "Titchener" على علم النفس أن يهدف أولاً إلى تحليل عناصر العقل، وثانياً عليه أنّ يسعى إلى الكشف عن كيفيات وآليات تجميع تلك العناصر مع بعضها البعض، وثالثاً الوصل والجمع بين تلك العناصر وشروطها

¹ - لنّدال دافيدوف: مدخل علم النفس، مرجع سابق، ص 35، 34.

² - المرجع نفسه، ص 34.

* أدوارد برادفورد تشنر: (1867-1927) الإنجليزي الأصول والميلاد. ألماني الفكر والشخصية تدرّب لمدة عامين على يدي فونت في لايبزج. ذهب إلى و. م. أ. عام 1892 وقضى فيها ما يقارب 35 سنة وقام بالأشراف على معمل خاص بالدراسات النفسية في جامعة كورنل وأشرف عنه لمدة طويلة، ومن تلامذة تشنر أدوين برونج صاحب كتاب: تاريخ علم النفس التجريبي، ينظر: قدرتي حنفي، لمحات من علم النفس، بتصرف، ص 54، 53.

الفيزيولوجية"¹. يفهم من هذا أنّ المدرسة البنائية رغم ثورتها على ماورائية الفكر الميتافيزيقي النفسي، وحاولاتها لجعله علم مستقل لم تقم بتحرير علم النفس تحريراً كاملاً من باقي الفكر السيكلوجي الكلاسيكي. ذلك أنّ علم النفس لديها بطريقة ما، هو علم نفس الملكات، وهو الحال الذي كان عليه علم النفس في الماضي، فالدراسات النفسية أنصبت في بادئ الأمر على ما كان يسمى آنذاك بالملكات العقلية "Mental faculties" كالذاكرة، التخيل، الإرادة، الشعور، الإدراك، وكان يظن أنّ هذه الملكات بمثابة وحدات عقلية من ضرب غامض، فقد كان يعتقد لدى أنصار علم نفس الملكات، بأننا نتذكر بالذاكرات، ونتصور بالأخيلة، ونعرف ونذكر بالإدراك، وهكذا الحال مع باقي الملكات.

علم النفس الفونتي البنائي لم يتحرر بالكلية من السيكلوجيا الفلسفية، وهذا ما يفهم على سبيل الذكر لا الحصر من تعريف فونت للعقل إذ يرى أنّه "ليس كينونة بسيطة بل إنّّه - باعتباره نتاجاً متطوراً لما لا حصر له من العوامل - ليصدق عليه وصف لاينتز بأنه مرآة العالم"²، وقد سايره تلميذه تشنر في هذا الفهم الشمولي إذ يرى أنّه حري بنا أنّ نفهم العقل على أنّه "مجموع كلي للعمليات العقلية التي يعيشها المرء طيلة وجوده، فالأفكار والمشاعر وغيرها هي عمليات عقلية"³.

الاطلاع على ميلاد علم النفس كعلم مستقل في ألمانيا في صورته البنيوية، يثير فينا سؤالاً عميقاً ألا وهو: الثقافة الألمانية مثالية، والثقافة الإنجليزية تجريبية، وبهذا المنظور أ إنجلترا الأقرب إلى أنّ ينبثق منها علم النفس التجريبي، وألمانيا بعيدة عن ذلك. لكن لماذا انبثق علم النفس العلمي التجريبي من ألمانيا بدلاً من إنجلترا؟ يرجع أحد مؤرخي علم النفس، وهو دوان شولتز نشأة السيكلوجيا الحديثة في ألمانيا إلى البيئة المعرفية والثقافية لألمانيا أي المناخ الفكري الألماني "German temperament".

يرى شولتز أنّ السيكلوجية التجريبية الألمانية قامت على مصوغات قوية من بينها "أنّ ما يمكن أنّ نطلق عليه المناخ الفكري الألماني كان هو الأكثر ملائمة من نظيره في فرنسا أو إنجلترا لممارسة عمليات الوصف والتصنيف الدقيق والتنسيق. وبينما كانت فرنسا وإنجلترا تميلان إلى تناول العلم باتجاه استقرائي رياضي، فإنّ ألمانيا بما تتميز به من تأكيد على التجميع الدقيق الشامل للحقائق القابلة للملاحظة، كانت أميل للاتجاه التصنيفي أو الاستدلالي. ولما كانت العلوم البيولوجية والفسولوجية لا تميل إلى التسليم بدايةً

¹-Titchener.E.B: An outline of Psychology. Mcmillan.1899.P15.

²- قدرى حنفي: لمحات من علم النفس، دار الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، دون تاريخ، ص 63.

* حضور لبينتز في سيكلوجيا فونت: يرى فونت أنّ العقل والجسم نسقان متوازنان لا يتم التفاعل بينهما مباشرة، وأنّ العقل لا يعتمد على الجسم، ومن ثمّ فإنه يمكن دراسته مستقلاً، وفي هذا نستشف روح المقاربة الليبنتزية للعقل والمعرفة بشكل عام، ويمكن العودة لحديثنا عن الفكر السيكلوجي عند لبينتز لفهم هذا لاسيما حديثنا عن خصائص الموناد

³-Titchener.E.B: An outline of Psychology. op.cit.1899.P12.

بتعميمات كبرى يمكن أن تستخلص منها الحقائق، فقد تباطأت الدوائر العلمية في كل من فرنسا وإنجلترا في تقبل علم البيولوجيا، بينما رحبت ألمانيا بانضمام هذا العلم إلى أسرتها العلمية نظراً لإهتمامها وإيمانها بالوصف والتصنيف"¹.

كما يمكن أن يرد الأمر أيضاً إلى الفهم الألماني لمفهوم العلم في حد ذاته. إذ أن دلالات العلم عند الفرنسيين أو الإنجليز كانت ضيقة وتنحصر في المرئي الملموس. كما هو الحال في موضوعات الكيمياء أو الفيزياء، بينما الألمان كانوا يفهمون العلم بمعنى أكثر شساعة، وانطلاقاً من أفق أرحب، ومن الممكن أن يكون سبب هذا الاختلاف راجعاً للروح المثالية الألمانية. إذا ما قارناها مع الروح الإنجليزية التي تعدّ تجريبية أو الروح الفرنسية التي تعتبر روح عقلانية، ولهذا نجد روزنتال ويودين يصنفان فونت في قاموسهما الفلسفي ضمن الفلاسفة المثاليين، ويذهبان إلى أن " أفكاره الفلسفية مزيج تلفيقي لأفكار سبينوزا، ولاينترز، وكانط، وهيغل"². البنيوية وبفعل التطور العلمي، ونظراً لما اعترأها من نقائص لم تعمر طويلاً. إذا ظهرت مدارس سيكولوجية أخرى بعدها، فقد " ماتت البنيوية نتيجة مرضها بدوغمائها المفرطة، وهذا مرض ينسف بأي مدرسة في علم النفس. إذا ما أصيبت به، ذلك أن البنائية لم يكن لها أساس علمي تطبيقي متين، ولم يكن لها صلات تصلها بباقي مجالات علم السيكولوجيا، لذا لم يحزن على تلاشيها من السيكولوجيين إلا ما ندر"³، وربما يرجع هذا لتزايد التطور العلمي، وفشوا الثقافة التجريبية المادية المتطرفة يوماً بعد يوم.

2-3:- سيكولوجيا جيمس الوظيفية (البراغماتية في صورتها السيكولوجية)

شهد علم النفس في أمريكا قبل جيمس نمواً هزلياً وضعيفاً جداً، وكان الإقبال عليه محتشماً، وكل ما يمكن التنويه إليه، هو وجود بعض الطلبة الأمريكيين الذين كانوا يدرسون علم النفس في أوروبا، وكانت تنتظر عودتهم لتولي تدريس هذا الفرع في بعض الجامعات الأمريكية، وإلى جيمس يعود الفضل الكبير في التمهيد لميلاد أول مدرسة في علم النفس في أمريكا ألا وهي المدرسة الوظيفية، فعلى الرغم من أن جيمس لم يكن يدعي يوماً أنه أول مؤسس لعلم النفس كعلم حديث مستقل أو أنه أبو علم النفس الأمريكي، إلا أنه لا يرضى، بأن يزاح اسمه أو يتنكر لفضله في إدخال علم النفس إلى الجامعات الأمريكية، وإسهامه في تطويره، لهذا رد مطولاً على مقال ستانلي هول* الذي لم يشير فيه لجيمس كرائد من رواد السيكولوجيا في أمريكا.

¹ - قدرني حنفي: محات من علم النفس، مرجع سابق، ص 51.

² - المرجع نفسه، ص 60.

³ - Marx.M.H.W.A.Hllix :Systems and Theories in Psychology.op.cit.P82.

* ستانلي هول: عالم نفس أمريكي ينتمي للمدرسة الوظيفية، أول عالم نفس أمريكي يتحصل على الدكتوراه في علم النفس من جامعة أمريكية، وهو مؤسس أول مجلة في أمريكا في علم النفس، والتي حملت عنوان: علم النفس الأمريكي العام (1887م)، وفوق ذلك فهو أول عالم نفس يدرس في مخبر فونت، كما انه أول من ترأس جمعية علم النفس الأمريكية عند تأسيسها في العام (1892م).

إذ كتب له في العام (1895م) ما يلي: "... وإني لأذكر أيضاً أنني أعطيت مقررًا متواضعًا من المحاضرات في علم النفس في جامعة جون هوبكنز قبل أن يقدر لك الذهاب إليها بسنوات طويلة"¹.

تتناول المدرسة الوظيفية "Functionalism" موضوع العقل من حيث وظيفته أي من حيث ما يؤديه من نشاط ينجر عنه تأقلم الكائن الحي العضوي مع بيئته التي يحيا فيها، ومنهلا يتم النظر للعقل من حيث طبيعته وماهيته أو من حيث مكوناته وعناصره عند الوظيفيين، وإنما يتم النظر إليه من حيث نشاطه، ليكون السؤال الرئيس لهم ماذا يفعل العقل؟ وكيف يفعل ما يفعل؟ معنى هذا الانتقال، هو إدراك جيمس لمكانم القصور في البنيوية بعد أن أستفاد منها.

إنطلاقاً من هذا العجز والقصور المسجل على التصور البنيوي أقر رواد علم النفس الوظيفي، وعلى رأسهم رائده- دون منازع- وليام جيمس بضرورة وضع مخطط بديل يضمن تأقلم وتلاؤم الكائن الإنساني مع المحيط، ليتسنى لنا بذلك تفسير الوعي، وإدراك تجليات الفعل، والدفع به صوب حل المشكلات الحيوية التي تعترض حركة العضوية، وهذا ما يفسر اهتمام الوظيفية بعلم النفس التربوي، وعلم النفس الحيواني بشكل فاق الاهتمام البنائي بكثير. وبنيوية تتشتر تختلف عن وظيفية جيمس، رغم أنّهما يلتقيان مع فونت في جعل علم النفس، هو علم الحياة النفسية "الحالات الذهنية" إلا أنّ جيمس اهتم بالحالات الشاذة، بينما جعل تتشتر من علم النفس، هو علم نفس الإنسان السوي فحسب. كما أنّ جيمس ركز على الفروقات الفردية بينما لم تفعل بنائية تتشتر ذلك، فالفرق بين مدرسة البناء، والمدرسة الوظيفة في علم النفس هو كما عبر عنه تتشتر بقوله "أساس الأول هو" يكون " أما الآخر فأساسه" يكون من أجل"²، ومعنى هذا أنّ التمايز والتباين بين البنائية والوظيفية، هو اختلاف بين من ينظر للمضمون "Content"، فيرسخ للآلية والجبرية، وبين من يهتم بالفعل "act"، فيرسخ للوظيفة والنشاط. فالملكات (الشعور، الإرادة، التصور، الذاكرة...) لم يعد ينظر لها مع وليام جيمس كملكات أي كوحدات "Entities"، بل بات ينظر لها على أنّها وظائف وعمليات. فالهظم مثلاً: جهاز يدل عملياً على وظائف معينة، وهذا ذات الأمر الذي ينطبق على الوعي، أو الذاكرة وغيرها، فهما دالان على وظائف شأنهما شأن أعضاء الجسم التي يختص فيها كل عضو بدور ومهمة ما، فعلماء النفس الوظيفيين هم أصحاب علم نفس سيكو فيزيولوجي.

يبدوا أنّ تكوين وثقافة وليام جيمس الفيزيولوجية و، فكره الذي يجذب الجزئي، والملموس، هو من أهم ما دفعه لتحرر من البنيوية، رغم أنّه مثل البنيوية يجعل من وصف وتفسير الحياة الشعورية "الحالات النفسية" أي الخبرات الواعية موضوع علم النفس الأساسي، ومصطلح الحالات الشعورية يشير عند جيمس إلى الانطباعات

¹ - نقلاً عن: رالف بارتون بيري: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 307.

² - ج.ل.فلوجل: علم النفس في مائة عام، مرجع سابق، ص 160.

"الإحساسات"، والانفعالات، والرغبات، والإرادة، والإدراك، وإنّ كان هذا الفهم يتقاطع مع فهم فونت، وتتشتر من حيث الإشارة إلى مكونات الخبرة الشعورية "الحياة النفسية العقلية" إلا أنّ جيمس لم يقتصر على وصف مكونات الوعي، ولم يتوقف عندها. بل اختلف عنهما من حيث تركيزه على التفسير " وهو يعزوا التفسير إلى التكوينات الجسمية والجهاز العصبي. وهو- بخلاف تشتر - يعتبر أنّ التفسير الجسيمي للحالات الشعورية جزء لا يتجزأ من علم النفس"¹. فإذا كانت البنائية تتحدث عن الوعي بمعزلاً عن الجوانب الفيزيولوجية، فإنّ علم النفس الجيمسي الوظيفي لا يتحدث عن الوعي إلى ضمن المقاربة البيولوجية مادام الوعي عنده غرضي أي يهدف لتحقيق توافق الإنسان مع محيطه، لهذا نجد مصطلحات من قبيل: التطور الإرتقاء، البقاء، الصراع، التكيف والتأقلم، الإنتخاب الطبيعي، النشو، وغيرها من المصطلحات الدارونية من أساسيات سيكولوجية جيمس، وفهمه البيولوجي للوعي والعقل.

الخبرة العقلية" الحالات النفسية" بالنسبة لوظيفية جيمس، هي عمليات ذهنية ثانوية وفرعية بالنسبة للمخ أو العمليات المخية الذهنية إلا أنّ وليام جيمس"عاد فعديل من رأيه وركزا على التفاعل بين العقل والمخ، فكما أن العمليات العقلية قد تعد نتيجة للعمليات المخية، فإنّ هذه أيضاً تتأثر بنشاط العقل، فنشاط العقل يزيد من نشاط المخ، وانخفاض النشاط العقلي يقلل من النشاط المخي العضوي"²، فجيمس على خلاف فونت لا يرى قائمة أو جوداً لظواهر الوعي بمعزلاً عن الجسم. وإن كان رغم هذا بنيوياً، لأنّه مثلهم يعتبر علم النفس، هو" وصف وتفسير معطيات الخبرة الشعورية من حيث كونها حالات وعي"³، فعلم النفس في وظيفية جيمس، هو علم نفس شخصي"فردية"، وهو في هذا يسير على خطى فونت، وتتشتر. ذلك أنّ فونت يعتبر أنّ محور علم النفس الرئيس، هو البحث في الخبرات والتجارب الفردية من حيث محتواها الكلي وصلتها بالشخص"الفرد"، وقد جعل تشتر من الخبرة الفرد المعينة المعينة لشخص ما نقطة البدء في الدراسات النفسية، ونحن نجد جيمس مثلها باعتبارها ينظر لعلم النفس على أنّه " العلم الخاص بالعقول الفردية المتناهية"finite individual Minds"⁴ فما من واقعة نفسية أو عملية عقلية إلا وتحدث في صورة فردية"personal form".

الوظيفية التي مهد لها جيمس تبحث في الوعي وصلته بالعضوية والبيئة، ومعنى هذا أنّ سيكولوجيا المدرسة الوظيفية. هي سيكولوجيا في الفعل والعمل، لهذا وصفناها بأنّها البراغماتية في صورتها السيكولوجيا،

¹ - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، ص 116.

² - المرجع نفسه، ص 117.

³ - William James: The principles of psychology. Volume 1.op.cit.P137.

⁴ - فرانك سيفرين: علم النفس الإنساني، ترجمة: طلعة منصور، وعادل عز الدين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 2019، ص 56.

فالهدف من البحث في الوظائف بدلاً من الملكات إنما يتمثل في تحقيق مصلحة الفرد وخدمته، وتحريضه على التأقلم مع معطيات العالم الخارجي لضمان البقاء، فالحالات النفسية ومظاهر الحياة العقلية بمثابة أدوات أو أجهزة إنما وجدت لخدمة حياة الإنسان، والبحث في مكوناتها أو تحليلها إلى عناصرها الأولية من الأمور التي لا فائدة منها، فإذا كانت العضوية تتركب من أعضاء مستقلة عن بعضها وتخدم بعضها البعض، فكذلك حياتنا العقلية تتكون من أجهزة "وظائف" إذ لكل جهاز دور، فالوظيفية "يتحدثون عن جهاز للتفكير، وثان للتذكر، وثالث للإدراك... وهكذا. ويعينون لكل واحد من هذه الأجهزة وظيفة يُنَاط به أداؤها. ذلك لأن مساعهم لا يتوقف عند حدود التعرف على الأجهزة النفسية، وتحليل كل واحد منها إلى مركباته... بل إنهم يتعدون ذلك إلى الكشف عما يقوم به كل جهاز نفسي من وظائف داخل الإطار العام لسلك الفرد"¹، فالخبرات العقلية ووظائف "Funtions"، وليست تجميعاً للعناصر النفسية الأولية، وبهذا المعنى تكون الوظيفية مختلفة عن البنائية الألمانية أو الترابطية الإنجليزية* التي يعتقد أنصار علم النفس الوظيفي (وهم براغماتيون) أن المدرسة الترابطية ما هي إلا سيكولوجيا ذرية، وجميس من خلال وظيفته إنما يصبوا للكشف عن ذاتية وفردانية الكائن، وهذا ما يفهم من قوله: "من المبادئ والقيم المفيدة في علم الفيزيولوجيا أنه عندما ندرس الغاية من عضو ما من جسدنا، فإنه يتوجب علينا أن نستخلص عمله الأكثر تفرداً، وبالتالي نحدد أهميته وقيمه انطلاقاً من الدور الذي يؤديه ولا يمكن لعضواً غيره أن يقوم به"².

بذور هذه المدرسة تعود لجميس، وهنا تكمن أهميته إذ أنه كان من الأوائل والسباقين في التأسيس لعلم نفس تجريبي، ومن الأوائل والرواد الذين أسسوا للمدرسة الوظيفية في الولايات المتحدة الأمريكية، فجميس هو أول من أسس مخبراً لعلم النفس في أمريكا في العام (1875م). هذا المخبر كان طلابه ينجزون "التجارب في

¹ - بدر الدين عامود: علم النفس في القرن العشرين، ج1، مرجع سابق، ص 165.

* الترابطية: الصورة الأولية للإحساسات " الإحساس كماء خام" في نظر الترابطيين تأتي وتقبل متفرقة أي أن الإحساسات في البداية تكون منفصلة ومستقلة عن بعضها البعض فهي في الوهلة الألى غير منظمة وغير مترابطة لكن هذا العناصر تتماسك مع بعضها البعض وترابط بفعل العلاقات القائمة بينها من تجاور وتقارب زمني ومكاني ومن تشابه وتضاد وغيرها بما يدل على نظرة المدرسة الترابطية لظواهر العقلية والحوادث النفسية على أنها في أصلها ذرات ووحدات جزئية مستقلة لذا تذهب الترابطية إلى تحليل الظاهرة وفهمها من خلال إرجاعها أو ردها لصورتها الأصلية الأولية لأنه من خلال ترابط وانتظام هذه العناصر والوحدات تنشأ العمليات النفسية والعمليات الذهنية بمختلف أشكالها وأنواعها (تحليل، تفكير، تذكر إدراك، ابداع، تصور...). عملية الترابط هذه تقع بصورة ميكانيكية آلية مثلها مثل الجاذبية الأرضية التي تقع وتترك في الطبيعة على نحو آلي، وما يقع على عاتق السيكولوجيا وفق فهم ترابطي إذن هو تحليل وتفكيك المركب أو البناءات النفسية العقلية الشعورية وإرجاعها إلى حالتها الجزئية "الإحساسات الأولية" بما يسمح بفهم وتفسير تجمعها وانتظامه. وهي مدرسة إنجليزية من ممثليها دافيد هيوم، وجون لوك، وهكسلي، ودافيد هارتلي، وجميس مل، وألكسندر بين.

² -William James: The Varieties of Religious Experience. Harvard University Press. Cambridge. 1885.P98.

غرفتين يعتبرهما البعض المخبر الأول لعلم النفس في العالم¹، والحق أنّه أول مخبر في الولايات المتحدة الأمريكية، وليس العالم، فقد سبقته مخابر ومعامل أخرى أهمها مخبر فونت في ألمانيا.

جيمس أسّس مخبر في جامعة هارفارد في قاعة دان، والذي يتكون من غرفتان والذي نقله جيمس فيما بعد إلى قاعة إمرسون بذات الجامعة لأنّ جيمس حسب ما يرويه عنه تلميذه رالف بارتون بيرري أدرك أنّ الغرفتان لم تعد تكفيان. إذ اكتظتا بالأجهزة والوسائل، ولم يكن جيمس ميالاً لتجارب، فقد كان يعطي مقرره الدراسي من الكتب، ويقوم ببعض التجارب في قاعة المحاضرات للشرح والتوضيح فحسب، وكان يعطي لطلّبه المتقدمين في الدراسات العليا مشكلات نفسية تجريبية، ويطلب منهم القيام بالتجارب عليها، واستخلاص النتائج الممكنة. أما هو فلم يكن ميالاً للقيام بالتجريب لضعف صحته، فإصابته مثلاً: بمرض حساسية العيون كانت لا تسمح له باستخدام الميكروسكوب كثيراً وبعد قدوم هوجو مونستربرج الشاب من ألمانيا في العام (1892م)، من جامعة فرايبورغ وهو أحد تلاميذ فونت، قام جيمس بتعيينه كمشرف على مخبره السيكلوجي التجريبي بجامعة هارفارد، وكان على صغر سنه يرى فيه عالم نفس تجريبي فذ وأصيل²، وعدم قيام وليام جيمس بالتجارب بنفسه في مخبره الذي أسسه يرجعه البعض لحالته الصحية الجسمية، ولمزاجه النفسي الذي لا يطيق تحمل البقاء ساعات طويلة في إنجاز التجارب أو لقلة صبره.

هذه التوجه الذي وطن له جيمس بفضل أعمال جون ديوي، وستانلي هول، وجيمس ماكين كاتل، وهارفي كار، وجيمس أنجل (1869-1949م)*، أصبح توجه عام إستحق أنّ ينال إسم مشترك، هو المدرسة الوظيفية في علم النفس، ويرجع التأسيس الفعلي والنهائي لهذه المدرسة لجيمس أنجل، بحيث أوضح أنّ الشعور همزة وصل بين الكائن وبيئته الطبيعية، وبين كيف أنّ الوظيفية لا تدرس الحالات النفسية وهي منفصلة أو مستقلة عن بعضها البعض. بل تبحث فيها من منطلق أنّها حجر الزاوية في أي نشاط بيولوجي، فالوظيفية تدرس الصلات الكلية بين الكائن والمحيط أو النفس والجسد، وبالتالي لا مجال للفصل بين الذات والموضوع أي بين البدن والروح. وهذه المدرسة السيكلوجية الوظيفية التي يعدّ جيمس الأب الروحي لها، وإنّ اتفق أقطابها وأعلامها على عنصر العناية بالوظائف النفسية، فإنّهم حملوا تصورات مختلفة عن سبل وطرائق دراسة تلك الوظائف مما ترتب عنه نوع من الفتور لهذه المدرسة النفسية الأمريكية، وهو ما تولد عنه بشكل تطوري ونقدي انبثاق سيكلوجية المدرسة الأمريكية السلوكية في علم النفس.

¹ - نوريير سيلامي: المعجم الموسوعي في علم النفس، ج2، ترجمة، وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2001، ص 907.

² - رالف بارتون بيرري، أفكار وشخصية وليام جيمس، بتصرف، ص 339.

* جيمس أنجل: عالم نفس أمريكي، ومعه إتضح معالم وأركان المدرسة الوظيفية، درس عند وليام جيمس، وجون ديوي، ومن تلاميذه مؤسس السلوكية واطسون، وهارفي كار أحد علماء النفس الوظيفي، قضى خمسة وعشرون سنة بين ممارسة التدريس، وتولي المناصب الإدارية في جامعة شيكاغو.

نستنتج من خلال الإشارة إلى المدرسة البنائية والوظيفية أنّ التطور الحاصل في الفيزيولوجيا، وعلم التشريح، والعلوم الكيميائية، والفيزيائية أفاد تلك العلوم، وأفاد علم النفس في الماضي نحو العلمية، ويمكن عدّ فيختر¹ حسب عديد المراجع النفسية المؤرخة لتاريخ سيرورة وتطور علم النفس من الرواد الأوائل الذين عملوا على إخضاع الظواهر السيكلوجية للقياس، إذ حاول أنّ يطبق فكرة القياس الرياضية والعلمية على ظاهرة الإحساس مما خلق فكرة توسيع ذلك ليشمل دراسة الأعصاب والدماغ، وسائر أعضاء البدن وفقاً للأساليب التجريبية الإجرائية، فقد كان فيختر منكباً على دراسة الصلة بين الإحساس والمنبهات الطبيعية الخارجية. إذ كان اهتمامه منصباً على تحديد مقدار الضواء المنعكس من نجمة ما بحيث يمكن رؤيتها؟ وما هو القدر الكافي من شدة الصوت الذي يمكن سماعه بالأذن البشرية وما هو مقدار شدة مثير لمسي ما لنتمكن من الإحساس به؟ توصل فيختر لقانون العتبة في لإحساس، فأى مؤثر لكي يحس به وجب أنّ يصل إلى مقدار وعتبة معينة ودون الوصول إليها لن يحس بها أبداً، منا أن الزيادة يجب أن تبلغ عتبة ومقدار ما حتى نحى بالفرق بين الإحساس والإحساس الأخر، وهذا هو المقصود بالعتبة الفارقة في الإحساس.

الفصل الثاني:

سيكولوجيا جيمس الفلسفية

أولاً: أنشطة الذات في التكيف مع العالم الخارجي وإدراكه

1-: الذات عند وليام جيمس

1-1: الأنا العملية ومستوياتها

لا نكاد نجد حضارة إنسانية- إذ ما قمنا بعملية إستقراء للتاريخ- سواء كانت قديمة أو حديثة تخلو ثقافتها أو لغتها من مفهوم الذات. ذلك أنّ الإنسان استخدم مصطلحات من قبيل نفسي، أنا، لي، ملكي، ذاتي، وذلك إدراكاً منه لامتلاكه لذات أو أنا أو نفس لها جوهرها وكنهها الخاص القائم بذاته، وإنّ كان هذا الاستخدام في القدم لم يُوظف مفهوم الذات بالمعنى أو الحمولة السيكولوجية التي عرفها المفهوم مع ميلاد علم النفس العلمي التجريبي، وما يعيننا في هذا الصدد والسياق أنّ أصول وجذور البحث في مفهوم الذات تموجلة في القدم" حيث تؤكد المصادر بدايتها قبل الميلاد، وإنّ بعض الأفكار السائدة في الوقت الحاضر، ترجع أصولها إلى هوميروس الذي ميز بين الجسم الإنساني المادي والوظيفة غير المادية والتي أطلق عليها فيما بعد بالنفس أو الروح "Soul. spirit. psyche"¹، وبالرجوع والعودة إلى سجل تاريخ الحضارات القديمة (مصرية، فارسية، صينية، بابلية، هندية)، فإننا نجدها تؤكد ذلك، فعلى سبيل الذكر لا الحصر نجد "في المخطوطة الهندية التي تعود إلى القرن الأول قبل الميلاد ما نصه" النفس تمجد ذاتها، ولا تعتقد أنّها دنيئة"²، وقد نظر القدماء للنفس على أنّها هي أي أنّها لا تزول، إذ أنّها مركز الرغبة، وأساس حياة التأمل، ومنطلق المفاضلة بين الممكنات وأساس الإختيار والإقبال على الفعل أو الإحجام عنه بتركه، وعدّها القدماء جوهر روعي مفارق، ولغز يُستعصى على آلات الحس أنّ تحيط بهرغم أنّها تفعل فيه وتفعل به، ومنهم من ربطها بعالم الإله. ونظروا إليها على أنّها سر الحياة والحركة والحياة، ومنهم من قال بطابعها الأبدي وخلودها، وهناك من ذهب إلى الإقرار بفنائها وزوالها مثل أرسطو والحضارة البابلية مثلاً.

ويبدو أنّ فهم الدلالات الفلسفية النظرية لمصطلح الروح "Soul" بالشكل الفلسفي العميق والرصين في بداية الأمر قد كان مع سقراط الذي جعل من عبارة أعرف نفسك بنفسك المنقوشة على معبد دلفي مفتاحاً للمعرفة وإدراك الحقيقة والفضيلة في نفس الوقت، وفي الأزمنة الحديثة "أستعملت مصطلحات النفس، والروح كمرادفات لمصطلح الذات "self" وذلك مع ديكارت ووفق رؤية ثنائية"³. إذ هذا ما يفهم من ما قاله ديكارت في كتابه مبادئ الفلسفة "1644م"، وهو الأمر نفسه الذي يمكن تسجيله على مقاربات، لوك، هيوم، جورج

¹ - قحطان محمد الظاهر: مفهوم الذات بين النظرية والتطبيق، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، 2010، ط2، ص 15.

² - المرجع نفسه، ص 15.

³ -Gerger, J.K: The Concept of Self. Newyork: Hott- Rinehart and Winston co.1971. P6.

باركلي، جيمس ميل، وأخريين للذات، ويمكن اعتبار مقارنة وليام جيمس لموضوع الذات لحظة تاريخية معلمية وفارقة بحيث أنّها تشكل نقطة التحول والانتقال من الدراسة الفلسفية الميتافيزيقية التقليدية للذات إلى الدراسة العلمية السيكولوجية العملية ذات الطابع الحديث.

الخوض في مسألة الذات* والتطرق إلى ما يرتبط بها من مفاهيم وقضايا بالنسبة لوليام جيمس يحيلنا رأساً ومباشرة إلى الفصل العاشر من كتاب مبادئ علم النفس "The principles of psychology". إذ خصص جيمس هذا الفصل الذي يشتمل على مائة صفحة لمسألة الذات، وناقش فيه ثلاثة قضايا أساسية هي مكونات الذات، ومشاعر الذات، ونشاط البحث عن الذات، ويقدم تعريفاً عاماً للذات التجريبية الواقعية من منطلق أنّها تعني "المجموع الكلي لكل ما يستطيع، مهنته، وهوياته، والكثير من غير ذلك، أما الأنا فهي: ذلك التيار من التفكير الذي يخلق أحساس المرء بهويته الذاتية"¹. يكشف تعريفه العملي الوظيفي للذات عن تخطيه لتلك الرؤية الكلاسيكية التي تنظر للنفس "Self" نظرة شبحية لأنّه لم ينظر لها على أنّها سر أو لغز ميتافيزيقي "أو جواهر أخرى تكتسي بأعطية تمنحها هوية شخصية. ما يجعلك أنت عبر مرور الزمن"².

جيمس ينظر للذات نظرة عملية وظيفية تدرجية "إرتقائية"، فمقارنته لها أساسها التطور والنمو إذ لا يعترف بالمبادئ الموروثة عن أرسطو من قبيل مبدأ السبب الكافي للإنسان أنّ يدعي بأنّه ملك له على نحو جسده، وقدراته، وممتلكاته، أسرته، أصدقائه، أعدائه، ولا بمبدأ الهوية العقلي المنطقي كما عند ليبنتز**، والذي ينص على أنّ "أ" هي "أ" لذا أدلى في كتاب المبادئ بما نصه "الشيء الواحد لا ينطوي على ميزة رئيسية، فالميزة التي تعبر عن لب الشيء في مناسبة ما تغدوا عرضية في مناسبة أو وضع آخر"³، وهذا ما حمله على

* لا يميز جيمس بين الذات والأنا، ويصطلح على الذات اسم الأنا العملية التجريبية، في حين هناك من المشتغلين بالفلسفة وعلم النفس من يميز بينهما، فشالين"1944" على سبيل المثال يجعل من الذات مضمون للوعي وليس لها كينونة خارجه، وهي ليست موضوعاً للوعي على نحو الجسد، أما الأنا عنده فتشير إلى بناء واقعي معرفي يبنني حول الذات وتدافع عنالذات لحظة الخطر، أما بروتوشي "1945"، فالذات عنده عملية أم الأنا فموضوع، فالأنا عند البعض تشير إلى النفس وضمير المتكلم الذي يشكل ماهية ثابتة وقارة، فالأنا هي الوعي الذي تتصف به الذات وتدرك به فرديتها، أما الذات فتعني في اللغة نفس الشيء أو عينه فهي تشير للشخص وللماهية والجوهر الثابت الذي لا يتبدل ولا يتغير بتبدل لواحقه وأعراضه الثانوية أي أن الذات تشير إلى باطن الشيء وحقيقته، ينظر: قحطان محمد الظاهر، بتصرف، ص 22.

¹-William James: The principles of psychology. Volume 1. op. cit. P291.

²- جيريمي ستانكروم: أعظم فلاسفة غيروا العالم، ترجمة، أحمد الناصح، دار الكتب العلمية، بغداد، العراق، ط 1، 2021، ص 282.

** نظرة ليبنتز للذات مبنية على مبدأ الهوية والتماثل، فالنسبة له التماثل الأخلاقي هو البعد الثالث الخاص ب"أنا" إضافة إلى التماثل الجسدي ووعي الفروق الخاص به عن الآخرين، والذي يظهر بفضل وعي الموضوع (الفرد) لأفعاله الذاتية وما يترافق معها من عقوبات، وإن قدرة فهم جوهر الأفعال المنفذة وتبني المسؤولية تجاه ذلك، تحول الشعور إلى وعي، ويؤكد ليبنتز أن الأنا البشرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجسد، ينظر، ايغور كون، البحث عن الذات، بتصرف، ص 18، 19.

³-William James: The principles of psychology. Volume 1. op. cit. p959 .

القول بأنّ الطفل لحظة ولادته لا يتعرف على ذاته في البداية، ولا يستطيع أنّ يفرق بين مختلف أوجه نشاطاتها، ولا يفرق بين الأشياء والمواضيع الموجودة حوله. لكن بفعل التربية والتنشئة الاجتماعية تتحقق عملية وعي الذات شيئاً فشيئاً، وكلما ارتفعت أسهم تعامل وتفاعل الطفل مع محيطه الاجتماعي، وكلما اكتسب اللغة، وتعلم الكلام ازداد وعيه وشعوره بذاته، وهنا نلاحظ صياغة تطويرية دارونية لينة ومرنة للذات من لدن جيمس. أي أنّها صياغة تأخذ الجوانب الآلية والجوانب غير الآلية "Nonmechanical" للذات أي أنّ وليام جيمس في دراسته لشخصية الفرد تناول اعتبر الخبرة الواعية "Conscious experience" المرتبطة بالواقع، والمجتمع، والمنفعة معطى ضروري في بناء أي ذات أو فهمها أو فهم علاقاتها بما عداها من بني البشر.

الذات وفق هذه الدلالة توحى من جهة بالطابع النشط والفعال بمعنى أنّها تؤثر على وجود جملة من النشاطات الفكرية كالوعي، والإدراك، والتذكر، والتخيل، واللغة، وغيرها من العمليات النفسية. كما توحى من جهة بالطابع الواقعي والعملي لاشتمالها على البعد المادي الجسمي، والاجتماعي، بل وحتى الاقتصادي، فـجيمس يعتقد أنّ نظرة الناس الى الذات تتسم وتميز بالطابع المزوج أي أنّنا ننظر للذات بأسلوبين متغيرين ومختلفين، فهناك الذات كموضوع أي الذات العملية التجريبية أي الذات كمدرك "ObjectcasSelf". وهي صورة يدركها أو نموذج يشكله المرء عن نفسه، وتوجد كذلك الذات المدركة "SelfPerceived" أي الذات كعملية "Selfas Process". أي الذات العارفة، وهي ذات فاعلة، وعليه كلمة الذات تأخذ وتكتسب معنيين بالنسبة لوليم جيمس، فهي من جهة " إتجاه الشخص ومشاعره عن نفسه، ومن ناحية أخرى تعتبر مجموعة من العمليات السيكولوجية التي تحكم السلوك والتوافق مع المعطى الخارجي سواء كان اجتماعي أو بيئي، ويطلق على المعنى الأول الذات كموضوع، وتعني اتجاهات الشخص ومشاعره ومدركاته وتقييمه لنفسه كموضوع. وبهذا المعنى تكون الذات هي فكرة الشخص عن نفسه، ويمكن أنّ نطلق على المعنى الثاني الذات كعملية فالذات هي فاعل بمعنى أنّها تتكون من مجموعة نشيطة من العمليات كالتفكير والتذكر والإدراك"¹، ويشير جيمس إلى أربعة مستويات مختلفة ومتباينة تتشكل منها الذات الواحدة ألا وهي:

1- الذات المادية: تمثل الجسم بمكوناته الداخلية والخارجية، وهي تعبر عن فكرة الفرد إزاء مظهر جسمه، وحالته الصحية، ومهارتها الحركية. لها سمات محسوسة وملموسة، فهي ذات ممتدة لأنّ جيمس يوسع من نطاقها ومجالها لتشمل الممتلكات المادية للشخص يقول جيمس في شأن هذا النوع من الذات ما يأتي " الجسم يعتبر أهم جزء داخلي للذات المادية لدى كل إنسان، فما هو معروف أنّ هناك بعض أجزاء الجسم تبدو أكثر ارتباطاً لنا من غيرها، ثم يأتي بعد ذلك الملابس والمثل الشائع الذي يقول الإنسان يتكون من ثلاثة أجزاء: الروح(النفس)، والعقل، والملبس ليس أكثر من كونه دعابة، ثم تأتي بعد ذلك أسرتنا الحالية (الأب، الأم،

¹ - سعد جلال: التوجه النفسي والتربوي والمهني، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، ط1، 1957، ص ص 37، 36.

الزوجة، الأولاد) والتي هي جزء من أنفسنا، فعندما يموتون فكأنّ جزءاً غالياً من أنفسنا قد فقد، وأخيراً يأتي المسكن، ومناظره التي تمثل جزءاً من حياتنا، كما توظف فينا أعمق مشاعر الإعجاب والتقدير"، وما يلاحظ على رؤيته للذات المادية أنّه ركز واهتم بجوانبها ومكوناتها المادية المختلفة، فالذات المادية لديه ليست الجسم فحسب بل ما يحيط بها في العالم الخارجي يدخل في تكوينها وتشكلها ليكون هي، ويستحيل الوعي بالذات المادية دون ذلك. نحن عندما نقتني من محالات الألبسة ملابس معينة تصبح ملك لنا، ونقول عنها أنّها ملابسنا أي أنّها دخلت في تشكيل ذاتنا المادية، وأصبحت طرفاً لا يمكن فصله عن ذاتنا الفيزيولوجية، ونحن نرى أثناء مسابقات التوظيف في مؤسسات الدولة، وأثناء المقابلة التركيز على شكل المظهر الفيزيولوجي الخارجي والهندام بل أثناء عمليات الخطوبة نلاحظ اهتمام الطرفين أي الخاطب والمخطوب بالهندام والمظهر الخارجي، ومعنى هذا أنّ مظهر الجسم من الخارج والملبس لا يمكن فصله أو عزله عن الذات المادية، فلا شك بأنّ شكلنا الجسمي، وما ترتديه من ملابس، وما نملكه من بيوت أو قصور، وسيارات يؤثر في إدراكنا لذاتنا، وفي ادراك الآخرين لها، وحكمهم عليها وتقييمهم لها.

حديث جيمس عن الملابس أثناء تطرقه للذات المادية ليس طرفة أو عبثاً، وإنما أمر له ما يبرره سيكولوجيا وسيكولوجيا، أما حديثه عن الأم، والأب، والزوجة، والأولاد فهو حديث له ما يشتهه علمياً لأنّه يستحيل فصلهم عن الذات المادية لا فيزيولوجيا، ولا اجتماعياً، ولا عملياً، ولا علمياً فالعلم اثبت وجود جينات وراثية تنتقل وراثياً من جيل الى جيل، حتى أنّه لجأ الى حديث عاطفي ووجداني عندما تكلم عن المعاناة والألم النفسي الذي نشعر به عند الفقد، ففعلاً نحن عند وفاة الوالد أو الوالدة نشعر كأنّنا نحن من مات ورحل، وليسوا هم. فكما نحن قطعة منهم كذلك هم قطعة منا، ومن ذاتنا المادية، وهذا ما عبر عنه جيمس بأنعام راقية وعذبة إذ كتب "أبائنا وأمهاتنا، زوجاتنا وأبنائنا، عظامهم من عظامنا ولحمهم من لحمنا. حين يموتون، جزء من ذاتنا يفنى. إن قاموا بأي خطأ فهو عارنا. إذا ما أهينوا، اشتعلت نار غضبنا وسخطنا كما لو أننا واقفون مكانهم"¹.

2- الذات الاجتماعية (Social Self):

مع تزايد وعي الذات وتطور نموها الفيزيولوجي والمير فولوجي تزداد وتنمو متطلباتها وحاجاتها فتتزعج الذات نحو الآخر فتقيمارة علاقات متينة وأحياناً أخرى تنشأ صلاتهمشة فروابط بين "أنا" و"أنت" -الأنا والآخر- متباينة بتباين الأشخاص، وجيمس وإن كان لا يذهب الى اعتبار الانسان دمية في يد المجتمع يفعل بها ما يشاء وكيفما يشاء، ومتى يشاء، ولم يذهب إلى اعتبار الفرد عجيبة يعجنها المجتمع على النحو الذي

¹ - William James: The principles of psychology. Volume 1. op.cit.p280 .

يريده إلا أنه ورغم طابع الفردية الذي توشحت به فلسفته لم يلغي تماماً دور الآخر، فالمجتمع يؤثر بالسلب واليجاب على الفرد، فجيمس في خضم حديثه عن الذات السوسولوجية يبدي تفهمه المبدئي لتأثير الجماعة على الذات الفردية لكنه تأثير لا يطمس هوية الذات الفردية، ولا يلغيها إنما هو رافد من روافد تشكيلها ووعيها لذاتها، ويقصد جيمس بالذات الاجتماعية ذلك الشعور والوعي المتولد في داخلنا بفعل الجماعة، فالذات السوسولوجية هي الأساس المتين الذي يكتسبه الفرد من خلال أصدقائه وأعدائه ومن حوله، وإن كنا لا نحب أن نعيش تحت عباءة وضلال الآخرين، ولكن في نفس الوقت لدينا رغبة قوية وجامحة في نيل ملاحظة وتشجيع وتحفيز الآخرين لذواتنا، ومن أشد صور العقاب التي لا يمكن تحملها داخل المجتمع هو أن لا يشعر المرء بوجوده داخل مجتمعه، فإذا لم ينتبه إلينا أحد عند دخولنا مكان ما، وعند تحدثنا معه، ولم يحدث التفاعل المرغوب، فإننا نصاب باليأس والإحباط¹. ندرك من خلال هذا أن الذات الاجتماعية تعني عند جيمس نظرة أفراد المجتمع للفرد وموقفهم منه، وهذا الموقف أو النظرة تنعكس على وعي الفرد لذاته وشعوره بوجودها وقيمتها، وباختصار الذات الاجتماعية بالنسبة لجيمس هي انطباعات الناس عنك، وبهذا المعنى نكون أمام ذات واحدة، فإننا مع أصدقائك في العمل بممارستك تجعلهم يحملون انطباعاتاً عنك، ومن الممكن أن يحمل أهلها عنك انطباعات أخرى من خلال ما تفعله معهم في المنزل، ويمكن أن تكون لزوجتك انطباعات أخرى عنك، ويمكن أن تكون أنت في صورة أنت أخرى بالنسبة لأولادك وهلم جر، فالصور التي تكون عن ذاتك من طرف الآخر بعدد معارفك أو بعدد من تعرف فيعرفك على صورة أو ذات ما. قد تختلف بالكلية عن الصور التي كونها عنك غيره، فيستبطن من هذا أن البناء الاجتماعي وإن كان رافداً مهماً وضرورياً في بناء وتكوين ومعرفة الذات فإنه لا يلغي حرية أو إرادة الفرد ذلك أن ردود أفعالهم النفسية والعقلية تجعلهم يتفاعلون مع المجتمع دونما إنصهار أو ذوبان أو فقدان للأنا الطموحة لهذا يقول وليام جيمس "إن الإكتشاف الأعظم الذي شهدته جيولي والذي يقارن بالثورة الحديثة في الطب "إكتشاف البنسلين" هو معرفة البشر أن بمقدورهم تغيير حياتهم عبر تغيير مواقفهم الذهنية"².

ليست الذات إذن جزيرة نائية ومعزولة كما تصورتها الفلسفة والسيكولوجية الديكارتية، وليست الذات الفردية في غنى عن العالمين بل رغم إيمان جيمس بالفردية وحبه وعشقه للتفرد والتميز فإنه يقر بحاجة الذات الفردية للجماعة من منطلق أن الإنسان لا يستطيع أن يوفر لنفسه كل حاجاته أو جميع متطلبات ورغباته، وفعلاً نحن نلاحظ اليوم أن جميع المدارس الاجتماعية تذهب إلى الإقرار بأن الوعي بالذات وإدراكها يمر حتماً من خلال الغير أو الآخر فنحن من خلال مقارنة ذاتنا بذوات غيرنا نعرف ونستنتج مميزاتنا وصفاتها، ونحن

¹-William James: The principles of psychology. Volume 1. op.cit. P293.

²- نقلاً عن: رالف بارتون بيرلي: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 11.

عندما يساندنا ويدعمنا ويهتم بنا الآخرين وعندما نشاهد تقيمهم وتقديرهم واحترامهم لذواتنا نشعر بالفخر والاعتزاز بل إننا نشعر بالسعادة وقمة وجودنا، والبحث عن تقدير وإجلال الآخرين هو في نظر جيمس مبدأ فطري وطبيعي تصبو وتسمو إليه كل ذات بشرية وهنا يقول جيمس " إنَّ أعظم مبدأ في الطبيعة البشرية هو حب اكتساب التقدير"¹، فالذات الاجتماعية هي الصورة التي تعتقد الذات بأنَّ الأحر قد كونها عنها ويراها عليها.

3-الذات الروحية: يراد بها الذات المعنوية(السيكولوجية) وتحديدًا ما تتسم به النفس من قوى معرفية وإدراكية من قدرة على الإدراك والتخيل والتصور والتذكر والذكاء وما إلى ذلك من المهارات والفعاليات العقلية والنفسية النشطة والخلافة، كما تشمل ما تتميز به الذات من عواطف ومشاعر ورغبات باطنية وانفعالات مختلفة سواء كانت إيجابية أم سلبية، وهذه الذات تعتبر في نفس الوقت ذات معنوية أخلاقية "Moral Ethical Self" لأنها بالمجمل تشير إلى قدرات واستعدادات الفرد وكل حالاته الشعورية.

4-الذات المثالية(Ideal Self): التفاعل الأفقي بين الذات المادية والروحية والاجتماعية على نحو حيوي وعملي يترتب عنه فهم المرء لذاته على نحو خاص، وهذا المقصود بالذات المثالية الخالصة فهي " تعني الشعور بالهوية"². والذات المثالية الخالصة هي ذات تعتمد على الأمل لأنه يمكن تسميتها بالذات الطموحة لأنها تعبر أيضاً عن الصورة والهوية التي تريد الذات أن تكون عليها أو تعبر عن صورة نموذجية معينة تتمنى الذات أن تصل إليها، وهذه الصورة النموذجية نسبية لأنها ليست نموذجاً يتم فرضه وإملاءه من الخارج على الذات بل هي صورة نسبية تختلف باختلاف الأفراد، فلكل فرد ذات يتمنى إنَّ يكون عليها، فهي ذات مأمولة بعديّة ممكنة التحقق، فهي الذات المرغوبة والمطلوبة من طرف الذات في حد ذاتها.

هذه المستويات التي تتداخل على نحو أفقي لتشكّل لنا الوعي بالذات لخصها جيريمي ستانكروم بدقة وعلى نحو مختصر عندما قال "يميز جيمس بين (I) وال(me). فالme المادية تتكون من مواضيع أحمل اتجاهها نوعاً من التعلق العاطفي أو الاهتمام الشخصي: العائلة، الأصدقاء، والممتلكات ذات القيمة. فيما يتمثل الجزء الاجتماعي من ال me بالأدوار التي أؤديها في مختلف الظروف الاجتماعية. أما قيمي العالية فتشكّل الme الروحية. وتتمثل الme المثالية في أعلى تطلعاتي لل me. ثم هناك ال (الأنا I)، وهي عند

¹ - رالف بارتون بيرسي: أفكار وشخصية وليام جيمس ، ص 11.

² - بدر الدين عامود: علم النفس في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 171.

جيمس قريبة من فكرة الإيغو ego أو النفس self، لكنه يعرفها تعريفاً ذا مسحة أرسطية تقريباً: نوع من النشاط يتمثل في التفكير الآني للمرء¹.

يمكن أن يطرأ تعارض، ومن الممكن أن يقع انسجام بين الأوجه المختلفة للذات ولكن تبقى الذات الجسمية لجيمس هي الركن الركين والركيزة الأساسية بينما تكون الذات المعنوية والمثالية فالقمة وبين الطرفين توجد الذات المادية والاجتماعية وبطبيعة الحال " في كل مستوى يميز الناس بين الذات الحقيقية والذات البعيدة أو الممكنة أو التي يرغبها الشخص ويأمل فيها، وشعورنا بذاتنا يتوقف على العلاقة بين الذات الواقعية والذات المرغوب فيها فكأنما هي معادلة أن: تقدير الذات يساوي النجاح"²، وليس تحقيق الوصول إلى تقدير الذات حكراً على فئة معينة، فكل إنسان مهما كان ومهما كانت قدرته محدودة فإنه حين يستغل موهبة ما يتصف بها فإنه يستطيع أن يصل إلى تقدير ذاته فتقدير الذات عند جيمس ينتج عن ما تعطيه وتبدعه وتخلقه أي ذات عملياً، ولا ينتج من كونها ذات عاقلة فحسب كما هو عليه الحال في الاستيمولوجية الكانطية أو الديكارتية أو الفلسفات السابقة عليهما وهذا هو سبب تسمية جيمس للذات بالذات العملية.

الذات الجيمسية "الشخصية وفق منظور جيمس" بوصفها أنا عملية تختلف تماماً عن تلك الذات الديكارتية التي هي ذات مفكرة عامة ومشتركة يتساوى فيها الجميع لتساويهم في القسمة العادلة والمنصفة أي العقل، فمشكلة الأنا الحقيقية عند ديكارت هي مشكلة وعي الذات الذي انتهى ديكارت إلى أنه ويعي يتم بالفكر، لتكون الذات بذلك عبارة عن شيء أو كيانفكر، وهو الأمر الذي يجعل من الذات أنا قارة ثابتة من حيث أنها قائمة على جوهر لا يتبدل ولا يتحول من حيث طبيعته وماهيته، لذا نجد ديكارت دائماً يعبر عن مواقفه وقناعاته انطلاقاً من استعماله لضمير المتكلم "أنا" أو ياء المتكلم ويعتبر أن "الروح (الأنا) من حيث هي غير مادية يسهل معرفتها أكثر من الجسد"³. وجيمس في تصوره للشخصية قضى على هذه الثنائية الديكارتية وعلى انكماش الذات الديكارتي. أي أننا مع جيمس لا يكفي أن تنعكس الذات على ذاتها لتعي ذاتها من خلال جوهرها المفكر كما روج لذلك ديكارت بل مكونات الجسم والمجتمع بما يتضمنه من مضامين ثقافية، والبيئة بما فيها من عناصر هي التي تحقق الذات، وتبني الوعي بالذات الذي يرنو إلى تحقيق الاحترام والتقدير من طرف الذات لذاتها، ومن طرف ذوات الآخرين لها، ولم يكتفي جيمس بأن أعاد للذات المادية دورها وهيبتها. بل وسع في نطاقها ومجالها، فلم تعد الذات المادية تشمل الجوهر الممتد فقط "البدن" كما راء ديكارت بل أضحت تشمل على ممتلكاته، وما يحيط به من عالم الأشياء أيضاً. ومقاربة جيمس للشخص

¹ - جيريمي ستانكروم: أعظم فلاسفة غيروا العالم، مرجع سابق، ص 282.

² - بئينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، ص 120، 121.

³ - ايغور كون: البحث عن الذات، ترجمة، غسان نصر دار، معد للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، دط، 1992، ص 15.

بعيدة كل البعد عن تلك المثالية المطلقة لا سيما في صورتها الهيغلية أو النزعة الإرتيابية لهيوم* التي انعكست على نظرتة للذات إذ نظر هيوم لحقيقة معرفتها بعين الشك، وقد حلل الذات في كتابه "رسالته في الطبيعة البشرية" "A treatise of human nature" إلى ثلاثة أبعاد كبرى ألا وهي: "Ethics" الأخلاق، "Emotions" العواطف، والفهم "Understanding" واختلاف نظرية جيمس في الذات عن نظرة هيوم إليها مرده أنّ هدف الذات بالنسبة لجيمس، هو تحقيق ذاتها بصورة عملية لجلب الاحترام والتقدير وتحصيل النجاح، وتحقيق وتثبيت الاعتقاد، وليس الترسخ لمبدأ الشك كما فعل هيوم، كما أنّ وليام جيمس لم يسعى للانخراط والاشترك في أنا إنسانية عامة ومطلقة كما ظن هيغل، لأنّ هيغل أبرز ثلاثة مراحل رئيسية لتطور وعي الذات وهذه المراحل تتمثل في:

1- وعي الذات الفردي: وهو وعي وجود الذات وتمائلها واختلافها عن أهداف الذوات الأخرى. إن مثل هذا الوعي للذات على أنّها وحدة مستقلة ضروري، لكنهم محدود جداً، ويسمى هيغل هذه المرحلة من تطور الوعي بالذات بوعي الذات الشهواني.

2- وعي الذات العلائقي: تفترض هذه المرحلة ظهور العلاقات ما بين الأفراد. أي يعي الإنسان نفسه موجود من أجل إنسان آخر، والعملية السيكولوجية هنا هي الاعتراف المتبادل. غير أنّ هذه العملية لا تقود إلى العلاقة السيكولوجية السليمة. ويعتبرها هيغل مشكلة من حيث الأساس من خلال ربطهما بعلاقات السيطرة والخضوع، ومن المنظور السيكولوجي يعتبر هذا وعي الفروقات.

3- وعي الذات العام: هذه المرحلة تعني أنّ الذوات تشترك في التأثير، وذلك بفضل وعي المبادئ العامة (الأسرة، الوطن، الدولة)، وكذلك كل الفضائل من (الحب، الصداقة، الشجاعة، النزاهة، المجد)، وبالنسبة لهيغل وعي الذات العام المطلق هو ما يشكل أساس ومرجع الأخلاق، وتكون الأنا الفردية بذلك جزء من الروح الموضوعية¹.

هذا المسار التطوري المثالي لوعي الذات وتحقيقها يدينه جيمس بشدة لأنّه يدمج الخاص في العام فيلغيه وينفيه بدعوى مزعومة تقول بتحقيقه من خلال هذا. لذا يصر جيمس على المحافظة التامة على خصوصية الذات فالذات تفتتح على الآخر دون أنّ تدوب فيه أو تلغي نفسها فيه كما أنّه ليس هناك أنا عامة بهذا المعنى المثالي الذي يسوقه هيغل بل هناك أفراد أحرار ومستقلون فذنب هيغل أنّه لا يولي أي أهمية خاصة لفرد

* هيوم بفعل النزعة الارتياحية التي تميز فلسفته اختلف عن مواطنه ورفيقه في المذهب جون لوك لأنه يرى بأن الأفكار المتعلقة بالانا والشخصية لا يمكن أن تكون دقيقة، فحسب ما يرى هيوم فإن التماثل هو صفة للعقل الإنساني والأنا الحسية هي من نسيج الخيال لذا يعتبر المسائل المتعلقة بالتماثل الشخصي غير ممكنة الحل لذا وجب النظر لها على أنّها إشكاليات نحوية إن لم تكن فلسفية، لذا يعتبر هيوم أنه لم يستطع أصطياد أنا الذات فكأنها تجانب المدركات فلا نستطيع ملاحظة أي شيء ما عدى إدراكها، ينظر: ايغور كون، البحث عن الذات، بتصرف، ص 16.

¹ - ايغور كون: البحث عن الذات، مرجع سابق، بتصرف، ص 23.

معين من أجل عيون العام المطلق لذا ما خطاطته التطورية لمسار تطور الوعي بالذات إلى مجرد مثالية زائدة لذا رأينا أنّ جيمس جاء بمقاربة للذات يمكن وصفها بأنها ضد هيغل أي ضد الواحدية المثالية المطلقة التي سعى جيمس إلى هدمها في كل مكان وأينما وجدت.

استعراضنا للموقف الديكارتي والهيغلي، وتطرفنا إلى التجاوز الجيمسي لهما لا يعني أنّ جيمس هدم التصور العقلاني المثالي للذات فقط. بل لقد تعدى وتخطى الأمر حدود ذلك ليشمل كذلك نفس التصور التجريبي الكلاسيكي للذات، فالعودة إلى جون لك مثلاً: تبين أنه يرى بأنّ الإنسان "يمكن أن يفقد جزءاً من جسده وأنّ يستبدل مهنته بمهنة أخرى وأنّ يكون ثملاً أو في حالة صحو، ومهما يكن فإنه يشعر نفسه وبإصرار شخصية واحدة... من خلال هذا التبدل تتم المحافظة على وحدة واستمرارية الوعي وبالنتيجة فإنّ الأنا مرتبط بالوعي. الأنا هو ذلك المفكر العاقل، (ليس المهم من أية مادة يتألف هذا الجوهر روحياً كان أم مادياً، بسيطاً أو معقداً) الذي يشعر أو يعي السعادة أو الألم وقادراً أنّ يكون سعيداً أو تعيساً وكلما كان مهتماً بذاته كلما تحدد هذا الوعي. غير أنّ الاهتمام بالذات يفترض ليس وجود الوعي. بل وعي الذات" ¹. هذا الفهم اللوكي (نسبة إلى جون لوك) للذات من الواضح أنه لا يخلو من بقايا وترسبات الفكر اليوناني والفكر القر وسطي إذ يتصور الذات أنّها كاملة وثابتة مقدماً بذلك تصوراً جوهرياً، وهذا ما تنسفه نفساً نظرية الأنا العملية لجيمس، فالذات اللوكية ذات متكونة أما الذات الجيمسية فذات تتكون وتعمل على نحو دؤوب لاكتساب التقدير لذا نجدها مختلفة عن الذات اللوكية التي تقتضي اهتمام الذات بذاتها لتعي ذاتها على نحو حدسي والناس في تقدير لوك عندما يصلون مرحلة النضج والبلوغ ويحصلون معارف عن العالم الخارجي عندها يبدؤون في التفكير في داخلهم ومنهم من لا يفكر في داخله وذاته البتة.

2-1- موقع سيكولوجيا الأنا العملية في الأبحاث السيكولوجية والفلسفية المعاصرة

نظر جيمس للذات نظرة أفقية بمعزل عن النظرة الفلسفية الكلاسيكية الضيقة ذلك أنّ تشكل الذات وتطورها المستمر عند جيمس يتصف بالاتساع فهو يتصور ذات واسعة تتسع وتتطور باتساع قدرات الانسان المادية والجسدية والاجتماعية، لأنّ الذات بالنسبة لجيمس كموضوع "كذات عملية تجريبية" تشير إلى مفهوم يتشكل وينمو ويتغير باستمرار تبعاً لتغير المؤثرات البيئية والجسمية والاجتماعية، وتبعاً لتغير الصورة التي كونها المرء عن ذاته المأمولة من وقت لآخر، وهذه الإبعاد المختلفة للذات في الحقيقة هي أبعاد ملتحمة متحدة تشكل ذات أو كيان عام أو كل يؤثر بعضه على بعضه الآخر، وهذا ما قصده جيمس بمصطلح الذات الممتدة "Reflected self" لذا تشير العديد من المراجع في علم النفس إلى أنّ جيمس يكاد يكون أول من

¹ - ايغور كون: البحث عن الذات، مرجع سابق، ص ص 14، 15.

صاغة نظرية ووجهة نظر سيكولوجية عن الذات، وبأنه هو من فتح الباب على مصرعيه لغيره في هذا الشأن، وأنّ له الفضل الكبير على النظريات المعاصرة.

الحقيقة أنّ عمق نظرة جيمس للذات إنّما يستشف من خلال النظريات النفسانية المعاصرة الرائجة في عصرنا، ومن بينها نظرية كارل روجرز "Carl Rogers" (1902-1987)*. ومن بين الأمور التي ساهمت في شهرته كارل روجرز فكرته القائلة بالعلاج المعقود على العميل Client-centered therapy والتي مؤداها أنّ المعالج النفسي يوفر الجو المناسب الذي يتسم بالحرية، ويشعر فيه الشخص المريض بالأريحية التامة بحيث يعبر عن مشكلاته في هدوء وشعور بالأمان مما يزيد في قدرته على استبصار حلول لمشكلاته هو بنفسه، وليس الطبيب النفسي المعالج، وهو في هذا يخالف مدرسة التحليل النفسي التي تجعل الحل والربط في الحلول العلاجية في يد المحلل والمعالج النفسي.

أساس علم النفس عند روجرز الثقة في الانسان الفرد، وهذا ركن ركين في علم النفس أو الفلسفة عند جيمس، كما أن روجرز عندما يقول بالعلاج المعقود على العميل فإنّ هذا بمثابة وثيقة إقرار بعدم القدرة على فهم ذات الآخر على النحو التام والمطلق، وهذا عينه ما أشار إليه جيمس من قبل حين أكد في خضم ومعرض حديثه عن مشاعر الذات أنّه من الاستحالة بما كان أنّ نشعر بالآلام غيرنا على النحو نفسه الذي يشعرون به هم أنفسهم" فحسب جيمس " من غير الممكن للمرء أنّ يتعاطف مع ألم غيره على نحو كامل، مهما حاول"¹، وما هذا إلى تأكيد على فردية وخصوصية الظواهر السيكولوجية، ولكن من باب الأمانة وجب أنّ نشير إلى أن روجرز استبدل فيما بعد طريقة العلاج المعقود على العميل بطريقة أخرى سماها العلاج المتمركز على الشخص "person-centered therapy" بحيث أدرج الوالدين وعنصر التربية والحياة الشخصية مع الأصدقاء في تحقيق وتشكيل وتشكيل ذات الفرد والحق أنّ جيمس أشار إلى الأصدقاء، والأعداء، والآباء، والأولاد كعنصر لا يمكن فصله عن صميم الذات المادية، فهذا الاستدراك أو التعديل الطفيف الذي أجراه روجرز على نظريته في الذات وسبل معالجتها من الدعائم الأولية التي أقام عليها جيمس تصوره السيكولوجي للأنا العملية، ولاسيما للذات المادية "الجسمية".

*كارل روجرز: عالم نفس أمريكي من أهم مؤلفاته نذكر: العلاج المعقود على العميل (1951)، تكون الشخص (1961)، ونظرا لقيمة أبحاثه وعلاجاته السيكولوجية جرى انتخابه كرئيس لجمعية علم النفس الأمريكية عام (1946)، وتصنف دراساته السيكولوجية ضمن علم النفس الإنساني الذي يهدف إلى إعادة القيمة لإنسانية الانسان التي اهدرتها مدرسة التحليل النفسي، والمدرسة السلوكية.

¹ - جيريمي ستانكروم: أعظم فلاسفة غيروا العالم، مرجع سابق، ص 286.

علم النفس الإنساني "Humanistic psychology" وهو حركة جديدة تعتبر عند البعض بمثابة "القوة الثالثة" "Third force" بين السلوكية والتحليل النفسي، وهو يهدف إلى تقديم توجه جديد إلى علم النفس أكثر من أن يهدف إلى تقديم علم نفسي جديد. وينشده، من خلال النقد البناء والبحوث الرصينة، أن يصل بعلم النفس باختلاف نظرياته إلى ارتباط أوثق بإدراكاتنا اليومية للإنسان¹، وفي موقفه من الذات كما صاغه روجرز يتقاطع ويتماهى بشكل كامل مع علم النفس الجيمسي في نظره للذات، فموقف روجرز وجيمس يتقطعان في نقطة محورية ومفصلية ألا وهي التأكيد على فردية الفرد، وحتى في تعريف الذات لم يخرج روجرز ولم يجد عن رؤية جيمس التي أشرنا إليها أعلاه بدليل نظره للذات على أنها بناء شمولي كلي متسق ومنسجم مع بعضه البعض فهوم الذات ينشأ ويتولد عن "إدراك خصائص الأنا وإدراك العلاقة بين أنا والآخرين وبالجنوب المتنوعة للحياة سوية مع القيم المرتبطة بتلك الإدراكات، ونتيجة لتفاعل مع البيئة وجزءاً من هذه المدركات يتميز تدريجياً ليكون الذات"²، فالشخصية لا يمكن أن تتكون إلا إنطلاقاً من خبرات واقعية وحقيقية في نظر روجرز، وهذا عينه ما أشار إليه وليام جيمس³.

روجرز حتى في تحديده لمستويات الذات نجد أنه تطرق إلى الذات الاجتماعية والذات المادية "الواقعية" والذات المثالية بنفس الدلالات التي أضفاها جيمس عليها، وهو عندما يرفض ما يسميه إشارات الجدارة "condition of worth" إنما يرسخ فكرة الحرية والاستقلالية والفردية التي دافعت عنها سيكولوجيا جيمس ونافحت عنها فلسفته البراغماتية والمراد بإشارات الجدارة أن الأم مثلاً: حينما تجعل من حبها وعطفها وحنانها على ولدها مشروطاً بما يقوم به من سلوكيات لائقة في نظرها هي فإنها في هذا الحال تدفع الطفل "ابنها" إلى القيام بأفعال مشروطة برضاها هي لا هو، وهذا ما يحدث خدشاً وتمزقاً داخلياً في ذات الطفل، فذات الطفل هنا كما يرى روجرز لا يسمح لها بأن تنمو نمواً تاماً، لأنه لم يسمح ولم يتأتى لها التعبير عن كل الجوانب الموجودة فيها"، وبشكل مجمل يلتقي روجرز مع جيمس في اعتبار الذات كل وبناء

* علم النفس الإنساني: تحدد الجمعية الأمريكية لعلم النفس الإنساني أدواراً لعلم النفس الإنساني تتمثل في: النظر إليه بوصفه اتجاه صوب كلية أو حدة علم النفس أكثر منه مدرسة خاصة Whole of psychology "ويسعى هذا التوجه الإنساني إلى إبراز قيمة وأهمية ودور الشخص واحارام الفرقات والاختلافات بين الأشخاص والاعتراف بها، كما ينشغل بتفتح العقل بالأساليب العقلانية، والميل إلى الكشف عن الجوانب الجديدة للسلوك الإنساني. ويهتم بقوة تالفة في علم النفس المعاصر بالموضوعات التي كانت لها قيمة ومكانة ضئيلة في الفكر التقليدي على نحو: الحب، الإبداع، والذات، والنمو، والكيان العضوي "الأورجانزم"، وإشباع الحاجات الأساسية، وتحقيق الذات، والقيم العليا، والوجود، والضرورة، والتلقائية، واللعب، والمرح، والبهجة، والسجية، الطبيعية، والدفء، والتسامي، والموضوعية، والإستقلال الذاتي، والمسؤولية، وبناء المعنى ومعنى الحياة، والعقلانية، والإستنارة، والعدالة في اللعب، والخبرة المتسامية، وقمة الخبرة، والشجاعة، والسعادة، والرفاهية، وما يرتبط بهذه الموضوعات من مفاهيم وأفاق للبحث والعمل والتطبيق، ينظر: فرانك سيفرين، علم النفس الإنساني، بتصرف، ص 17، 16.

¹ - فرانك سيفرين: علم النفس الإنساني، مرجع سابق، ص 16.

² - قحطان أحمد الظاهر: مفهوم الذات بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، 27.

³ - عبد الرحيم زغلول، وآخرون: مدخل إلى علم النفس، مرجع سابق، ص 411.

قابل للنمو والتغيير المستمر انطلاقاً من وجود الذات في بناء اجتماعي معين والعيش تحت سقف اجتماعي واقتصادي وفيزيولوجي معين، فروجرز على غرار جيمس يعتقد أنّ " جميع الناس يوجدون في عالم من الخبرة"التجارب الحية المباشرة"، وهي خبرات خاص بهم، ومادام عالم الخبرة عالم يتميز بالاستمرارية في التغيير وهو عالم متغير، وهذه الخبرة عندما تكون شعورية فإنّها تختص بعالم الرموز بالنسبة لكل فرد، والوجود الذاتي الخاص بعالم الفرد والذي يدركه هو في النهاية عالم لا يعرفه بمعنى أصيل وكامل إلاّ الشخص نفسه "1.

كما أنّ حديثه عن الذات الاجتماعية "Group Self" لم يكن بعيداً بكثير أو مختلفاً بشكل جذري عن موقف عالم النفس الاجتماعي كولي "Cooley" (1902-)، الذي تحدث عن المجتمع بوصفه مرآة الذات أي أنّ الشخص يفهم ويعرف ذاته من خلال الأخر وعبره، وهذا مفاده أنّ "الفرد يرى نفسه بالطريقة التي يراها به الآخرون"2، فالذات الاجتماعية بالنسبة لجيمس يفهم منها أنّ فهم الذات ينمو ويتقدم ويتطور ويتغير تبعاً للعلاقات والتفاعلات التي يقيمها الفرد مع أقرانه وأفراد مجتمعه، وهذه العلاقات والتفاعلات من شأنها أنّ تساهم في تكون ونمو ذات الفرد ومعرفة لها وهذا ما يمكن أنّ نصلح عليه بالذات المنعكسة "Reflected Self"، وميد "George H. Mead" (1863-1931) * أيضاً كان قريباً جداً لنظرية الذات عند جيمس وساهم في تطويرها والدفع بها. ذلك أنّه مثل جيمس قد أقر بأنّ الذات لها مفهوم ودلالة حسية تجريبية واقعية، وإنّ اختلف مع جيمس في التركيز على البعد الاجتماعي لها، وميد مثل جيمس إذ يعتقد أنّ الفرد لا يملك ذاتاً واحدة تكون في كل الأحوال، وإنما للفرد عدت ذوات بحسب الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الفرد فدور الأب له ذاته، ودور الأخ، ودور الصديق... "3. فميد يعزو الحوادث النفسية والحالات العقلية إلى تأثيرات التفاعلات والقوى الاجتماعية التي تمارس على الفرد أو لنقول التي يجد الفرد نفسه منحرفاً فيها بشكل آلي وتلقائي إلاّ أنّ ميد يعترف "بقدرّة الإنسان على أنّ يتصور ذلك الموقف أو لاتجاه ويحسه، ويستجيب لما يتوقعه من سلوك الآخر "4، وعليه فهم الفرد لذاته يمر حتماً بفهمه لحقيقة فهم الغير له.

1- Mischel. W: Introduction to Psychology. New York: Holt Rinehart Winston. 1976. P102

2- مصطفى سويف: مقدمة في علم النفس الاجتماعي، دار الفكر، القاهرة، مصر، ط3، 1966، ص 181.

* يميز ميد بين مكونين للذات ألا وهما الذات المفردة، وتشير إلى الدوافع والبواعث الحرة التي لا تخضع لسلطة المجتمع، أم المكون الثاني فيسميه ميد بالذات الاجتماعية والتي تعني لديه جملة القيم والتقاليد والثقافة التي تحملها الفرد من بيئته الاجتماعية، وهذان المكونان في نظر ميد متفاعلان ويشكلان معاً الدافع الرئيس للسلوك.

3- قحطان أحمد الظاهر: مفهوم الذات بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، 20.

4- سيد أحمد عثمان: دراسة في الطفولة ونمو الإنسان، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1986، ص 400.

كما لا يفوتنا أنّ ننوه إلى حضور المقاربة الجيمسية للذات في تصور لاند هولم "Landholem" (1940-). ذلك أنّ لاند هولم فرق بين النظرة للذات من طرف الذات نفسها والنظرة إليها من خلال ما يتصوره ويراه الغير عنها. أي أنّ هناك ذات ذاتية وذات موضوعية وهذا يجعلنا إلى فكرة الذات العارفة والذات كموضوع عند وليام جيمس، والذات الذاتية بالنسبة لهولم تشير لرموز التي يعرفها المرء بذاته مثل الكلمات أي ما يعتقد الشخص تجاه نفسه، أما الذات الموضوعية، فإنّها تتكون من الرموز التي ينشؤها المرء بفعل ما يراه الآخرون. بل يمكن القول أنّ ما توصل إليه ليكي "Lecky" (1945-) في نظريته اتساق الذات "Self Consistency" ما هو إلى الخلاصة العامة لنظرية وليام جيمس في الذات. ذلك أنّ ليكي قد أكد أنّ مواقف الفرد من نفسه، ومن غيره، والعالم الخارجي المحيط به تنشأ انطلاقاً من "نسق ونظام موحد من التصورات والقيم التي تحدد شخصية شخص ما، وهذه القيم والمفاهيم تتولد عن التجارب والخبرات التي مر بها الفرد"¹.

وإنّنا نجد كاتيل "Cattel" يعيد تقسيمات الذات الجيمسية ضمن رؤية ثنائية قوامها تقسيمه للذات إلى الذات الواقعية "Real Self" وتشير للذات الفعلية الحقيقية الواقعية والعقلية، والذات المثالية ذات الأمل والرجاء أي الذات الطموحة المرجوة، وفي اعتقاد كاتيل "الذات العقلية أو الحقيقة هي التي تمثل حقيقة الفرد وكما يقرُّ بها، أما الذات المثالية فهي كما يود الفرد أنّ يرى نفسه"²، كما نجد نظرية ساربين "Sarbin" (1952م). تنسجم تماماً مع نظرية جيمس، فساربين في تصوره للذات ينظر إليها على أنّها كل وبناء معرفي ينطلق من المادي أي من فهم الفرد لجسمه "بدنه" ومفهومه لأعضائه الحسية "الذات الحسية" ووظائفها وما تقوم به من أدوار، وما يؤديه الفرد من أفعال وأنشطة اجتماعية "الذات الاجتماعية"، "ويذهب ساربين إلى اعتبار أنّ هذه الذوات تتكون من شكل ارتقائي منظم... الذات البدنية أولاً ثم الذات الحسية وأخيراً الذات الاجتماعية"³.

ونحن نجد عالم النفس الكندي فيليب فيرنون "Vernon" (1950-) يتحدث عن مستويات مختلفة للذات منها الدنيا ومنها العليا إذ أشار إلى ذات عامة أو اجتماعية "Social or Public Self" وهي ذات يُبديها صاحبها بشكل علني ومقصود للآخرين مثل الأجنب والغرباء، وأفراد المجتمع العاديين والمؤلفين الذين يتعامل معهم يومياً أو أحياناً، كما يظهرها الفرد للمختصين النفسانيين، وفي هذا المستوى الأعلى للذات نجد

¹ - Epstein S :Personality , Basic Aspects and Current Research. Prentice Hall Inc.1980 .P91.

² - قحطان أحمد الظاهر: مفهوم الذات بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، 25.

³ - المرجع نفسه، ص 26.

* فيليب فيرنون: من أشهر مساهمته في علم النفس نظريته في الذكاء الإنساني، والتي أثارة إبان صدورها جدلاً كبيراً.

جملة من الذوات الاجتماعية التي يبدها الشخص لغيره وهي في نهاية المطاف ذات ظاهرة لا تعبر عن حقيقة الشخص أو واقعه، ولا شك أنّ هكذا فهم يلتقي مع فكرة الذات الممتدة والمنعكسة لوليام جيمس التي مرت بنا سلفاً، كما تحدث فيرنون عن الذات الفردية الواعية. أي الذات الشعورية الخالصة "Conscious Private Self"، وهذه الذات يراد بها الذات كما يفهمها ويدركها صاحبها ويُخفيها ولا يُظهرها، ولا يقر بحقيقتها إلاّ إلى الأصدقاء المقربين المفضلين، ويمكن للشخص أنّ يكشف ويعبر عنها لفظياً بواسطة الكلمات لأنّه يجيها ويعيها لأنّه يشعر بها ويحدث ما يقع أو يحدث لها أما يطلق عليه فيليب فيرنون مصطلح الذات البصيرة "Insightful Self"، فيقصد من وراءه الذات عندما تفهم وتعرف ذاتها من خلال موقف ووضع إشكالي متأزم، فيقوم بتحليل وفهم شامل، وهذا يحدث مثلاً في عملية الإرشاد والعلاج النفسي الممرز حول المسترشد¹، كما أشار إلى الذات العميقة "Depth Self" وهي ذات ملحومة ومكبوتة، ومن إسمها نستشف أنّها ذات مبطنة بعيدة الغور قد لا يحيط بحقيقتها الكلية حتى صاحبها لذا لا تتوصل هذه الذات إلى صورتها وشكلها الحقيقي إلى بالإستناس والاستناد إلى التحليل النفسي.

تتضمن فكرة الذات المادية "الجسمية" دلالات معرفية وفلسفية، فالجسد بالنسبة لموريس ميرلوبونتي جسر نعبر به العالم ونافذة نطل منها على العالم أي أن ميرلوبونتي جعل من المحسوس الملموس "الجسد" وسيلة إدراكية يدرك بها الإنسان العالم ويدرك ويفهم بها نفسه، وقد رأينا أنّ جيمس تفتن قلبه إلى هذا إذ أصر وألح على حالات الجسم وقواه وما يرتبط به من أشياء مادية لأنّها أساس لا غنى عنها في فهم الذات وإدراكها، ولا نبالغ إذ ما قلنا أنّ تأثير صورة الجسم "imageBody" على الذات سلباً وإيجاباً بات من حكم البديهي في الأبحاث السيكولوجية المعاصرة بل وربما عند عامة الناس وحديثاً عن موريس ميرلوبونتي يقودنا للوجودية التي تقودك بدورها إلى جون بول سارتر الذي يختلف معه جيمس في تصور حرية الذات فإذا كانت حرية الذات عند سارتر حرية انطولوجية لأنّه يعتبرها نسيج الوجود الانساني، فإنّ حرية الذات الجيمسية. هي حرية عملية (افتراض براغماتي وليست حقيقة وجودية)، لكن كما مر علينا وعي الذات وتحقيقها بالنسبة لجيمس لا يقتضي ولا يتطلب الدخول في نزاعات وصراعات مع الآخر من أجل تحقيقها وتجسدها كما قال سارتر، فالآخر الذي هو الجحيم، وهو شيخوختنا بالنسبة لسارتر ليس على هذا النحو عند جيمس.

تؤكد السيكولوجية الجيمسية أنّ على وجود الذات مع الآخر الذي يشكل حزة من ذاتها المادية، وليس الصراع قدراً حتمياً بين الذات والذوات الأخرى، والآخر قد يكون صديقاً، وقد يكون عدواً، انطلاقاً من معطيات وخبرات عملية وواقعية، وليس انطلاقاً من رؤية انطولوجية يغيب فيها البعد العلمي والعملي، ولكن وجب التنويه إلى أنّ جيمس وسارتر كلاهما يقول بالحرية الانسانية، والفرق يكمن في آليات وطرق الإقرار

¹ - قحطان أحمد الظاهر: مفهوم الذات بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 30.

بالحرية بينهما فحسب، ولعل ابرز ما تتقاطع فيه رؤية جيمس للذات مع سارتر، هو اعتبارها تتشكل وتبنى على نحو مستمر مما يفضي إلى القول بأنها لا تملك هوية أو ماهية قارة وثابتة، فسارتر أيضاً يعتبر الإنسان مشروع لم يتحدد بعد، وذلك راجع لأسبقية الوجود على الماهية، فنحن نوجد أولاً ثم نكون على ما نحن عليه أو ما أردنا أنّ نكون عليه، فالإنسان وجودياً "يوجد أولاً وقبل كل شيء ويواجه نفسه، وينخرط في العالم، ثم يعرف نفسه فيما بعد، وإذا كان الإنسان، كما يراه الوجوديين غير قابل للتعريف، فإنّ السبب هو أنّه في البداية لا شيء، إنّهُ لن يكون شيئاً إلاّ فيما بعد، وعندئذ سيكون على نحو ما يصنع من ذاته"¹.

أهم ما يمكن استنباطه، ولو بشكل مختصر يكمن في كون جيمس عندما تحدث عن الذات كان يتحدث عن الشخصية بالمعنى الذي تم تناوله في الدراسات النفسية الحديثة، ولم يكن يتحدث عن الذات والأنا بالمعنى الفلسفي الميتافيزيقي المجرد كما هو دارج وراسخ في الفكر الفلسفي التقليدي السابق عليه، ومنه يمكن عدّ رؤية جيمس للذات بمثابة انتقال من الطرائق المعهودة والمألوفة إلى الأساليب الحديثة في دراسة الذات، والتي توسعت وتوطنت أكثر فيما بعد فعل توجه الدراسات النفسية نحو الطرائق والمنهجيات التجريبية الإمبريقية، ولا يعني تقسيم جيمس للذات إلى جملة من المستويات أنّها منفصلة أو منقسمة. بل هي واحدة موحدة. إذ أنّها تشكل كل متكامل ومتداخل.

2-: - الإنفعالات

1-2-: - نظرية جيمس- لانج (James-Lang)

الإنفعال ظاهرة عامة نلمسها ونتحسسها في كل كائن حي، والموجود الإنساني في خضم التعامل والتفاعل مع بعض الظروف والمواقف يصدر عنه سلوكيات انفعالية بشكل عفوي وتلقائي، ولا إرادي، ومعنى هذا أنّ الانفعال جزء من الطبيعة الانسانية، وجزء من الأفعال البشرية "فالانفعالات والمشاعر المرتبطة بها هي ملح الحياة اليومية وتوابلها، وبوساطة تلك الانفعالات تكتسب حياة الإنسان معناها ودلالاتها"²، فالعواطف والمشاعر التي تصدر على شكل إنفعال* هي قاسم مشترك بين بني البشر على الرغم من اختلاف ألوانهم، وأديانهم، وثقافتهم، وزمانهم ومكانهم، ومكانتهم، ومستواهم، ولا يجب أنّ نخلط من الوهلة الأولى بين العاطفة والانفعال باعتبار العاطفة إحساس مثل إحساس الغضب أو الحب أو الحزن... إلخ بينما الانفعال رد فعل قوي وعنيف يفرضه موقف أو ظرف معين ويكون الانفعال استجابة ورد فعل عفوي غير مخطط له ويقع على نحو

¹ - جون ماكوري: الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، منشورات سلسلة عالم المعرفة، الكويت، دط، 1982، ص ص 13، 14.

² - فيصل خليل الربيع: الاتزان الانفعالي وعلاقته بضبط الذات، الجامعة الأردنية، الأردن، ط1، 2010، ص 151.

* الإنفعال: تعني كلمة الانفعال في جذورها اليونانية واللاتينية المعاناة إذ تعبر عن حالات غليان الدم، وفقدان القدرة على ضبط النفس في تلك اللحظة، لغياب القدرة على السيطرة على العقل.

مسبق، وغالباً ما يكون الانفعال رد فعل لا عقلاي وتتنصف لحظة حدوثه بالمفاجئة فإذا كانت العاطفة أحاسيس ومشاعر فإنّ الانفعال " تعبير على ذلك الشعور والاضطراب السلوكي الذي ينجرعنه"¹.

العاطفة تتسم بالهدوء والثبات، فمثلاً: حب الأب لابنه، وحب الابن لأمه، وكره العدو لعدوه، وعشق وشغف المرء بوطنه هي عواطف ومشاعر دائمة تتمركز حول موضوع معين بينما الانفعال "EMOTION" يتسم بالمفاجئة، والتغير، والقوة لهذا شبه كانط الانفعالات بالسيل الجارف الذي سرعان ما يتوقف بينما العاطفة" أشبه بنهر صغير يحفر مجراه بعمق وصمت واستمرار. لذلك تميزت العاطفة بالدوام بينما يكون الانفعال عابراً"².

النظرة التقليدية للانفعال كانت ترى فيه نقيصاً، وتنظر إليه نظرة ذم. ذلك أنّ الإنفعال مرتبط وملتصق بالجسم، وهذا ما وضعه موضع استهجان من طرف أصحاب المثالية القديمة على شاكلة سقراط، وأفلاطون، فما دام الإنفعال ذا صلة بالبدن، فهو موطن لشورور، والاثام، والألم، وهو الأمر الذي استمر مع فلاسفة العقلانية الأوربية الحديثة مثل ديكارت وسبينوزا وليبينتز. ذلك أنّ ديكارت ينظر إلى الانفعالات والعواطف على أنّها أدنى أخلاقياً من التصرفات التي تنبع من الطبيعة الإنسانية العقلية، وهذا ما حدا به إلى النظر للعواطف على أنّها منفصلة عن طبيعتنا الواعية "الجزء العاقل فينا". بهذا الفهم العقلاني تغدو العواطف أمراً يقع لنا أكثر منها أفعالاً تصدر عنا ومنا بروية وقصد، لهذا نجد سبينوز يدعونا لتحرر من هذا العالم الحتمي والوجود المتصف بالضرورة من خلال الفهم والمعرفة، فالإنفعال مركز للرجبة والشهوة لذا وجب الاعتناق من قهره لتحقيق الخلاص والتحرر، فالإرادة الحرة عند سبينوزا ليست هدية أو هبة. بل هي جهد يبذل من أجل التحرر، وهذا الجهد يقوده الفكر والفهم الناتج عن القوة العاقلة، وبفضل المعرفة السليمة الناتجة عن القوة العاقلة يضمن الإنسان بقاءه، وينعتق من أسر شهواته وملذاته المثبطة لوجوده، ويتحرر من حالة الجهل في نظر سبينوزا، لأنه يرى أن النفس لا تكون فاعلة إلا إذا كانت فاهمة.

تنطلق فلسفة سبينوزا العامة من مبدأ كلي وعمام مؤداه أن قوانين وقواعد الطبيعة شاملة، وبالتالي مبدأ الحتمية والضرورة يسرى على الجميع بما فيهم الإنسان أو ذهن الإنسان باعتباره جزء من الطبيعة، ومعنى هذا أنّ الحادثة النفسية مثل الظواهر الطبيعية تخضع للحتمية، فالأفعال البشرية في المنظومة الفلسفية السبينوزية تؤوب في نهايتها إلى مبدأ النزوع الطبيعي، وهو نزوع فطري وضروري يدفع الكائن مهما كان للدفاع عن كينونته، وحفظ وجوده، لذا لا مجال للحديث عن حرية الإرادة بالنسبة لسبينوز، لأنّ الكون والوجود حتمي بطبيعته، لكن سبينوز يتجاوز هذا الأفق الضيق بالانفتاح على القول القائل بالتحرر إذ يدعونا سبينوزا لتحرر

¹ - عبد الغني أبو العزم: معجم الغني، مؤسسة الغني للنشر، مراكش، المغرب، ط1، 2003، ص 215.

² - عبد الله خمّار: فن الكتابة: تقنيات الوصف، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 254.

من الانفعالات السلبية التي تعيق حريتنا، وتكيفنا مع الواقع والعالم الخارجي. من خلال رغبتنا في المعرفة، فالرغبة في المعرفة وتحصيلها تزود الإنسان بالفهم مما يساعده على التحرر من حالة الجهل، وشر الغرائز الحيوانية الراسخة في الإنسان، وفي هذا خيره، وحكمة وجوده في تقدير سبينوزا، وبهذا نجد سبينوزا مختلفاً عن ديكارت، بحيث أنّ ديكارت يقول بالحرية كأمر بديهي يتم حدسه، بينما يقول سبينوزا بالتحرر، فإذا كانت العواطف والمشاعر لا تقف عائقاً في وجه التسليم بالحرية لدى ديكارت، فإنّها على العكس بالنسبة لسبينوزا. إذ تشكل حاجزاً وجب إحتراقه، وتجاوزه لتحقيق فعل التحرر، فالرغبات بمثابة حتميات توجه السلوك الإنساني حتى وإن لم نشعر بذلك، وفي هذا يرى سبينوزا "أنّ الناس يشعرون بأنّهم أحرار لأنّهم يجهلون علل شهواتهم"¹.

بالنسبة لسبينوزا، الانفعالات تتزايد وتتناقص. أي أنّها قابلة لتبدل، وهي جزء من قوانين الطبيعة الحتمية، فلا فكاك ولا مناص منها، ولكن بوسع المرء بفضل المعرفة، والفهم، والعلم، والعمل، وبذل الجهد أنّ يتحرر من سيطرتها وهيمنتها المطلقة، وفي هذا التحرر تتحقق حريته، وأهم الانفعالات التي يتحدث عنها سبينوزا انفعال الرغبة*، وهو يمثل الشهوة، ونحن نجد سبينوزا يتحدث عن مواضيع نفسية كثيرة مثل الشفقة، الحزن، الفرح، ولا يرى أنّ الشفقة فضيلة بقدر ماهي إحساس بألم أو متاعب أشخاص آخرين، والمرء الذي يحتكم إلى العقل يعمل قدر الإمكان على أنّ لا يطاله الإحساس بالشفقة، لأنّه لون من ألوان الألم "الحزن"، هذا علاوة عن حديثه عن تقدير الذات الذي هو أعلى صور السعادة من منظور سبينوزي، وعن الخوف، ووجوب انتهاج الدول لسياسة التهديد والتخويف للمواطنين لإرساء دعائم الأمن، والاستقرار السياسي، كما لا يفوت سبينوزا أنّ ينوه بأنّ سيكولوجيا الخوف في وجهها السلبية مدعاة لإثارة الإعتقاد بالأوهام، وهو يقول في هذا "الخوف إذن هو السبب في وجود الخرافة وفي الإبقاء عليها وتقويتها... والخرافة هي أكثر الوسائل فاعلية لحكم العامة"².

ندرك من خلال العرض السابق أنّ سبينوزا قد أكد على أهمية الانفعالات ودورها، وأشار إلى الوجه السليبي فيها، ولكنه لم يكن مثل ديكارت لأنّه أبان عن الدور الكبير الذي يلعبه الجسم، ولم يجعل منه مجرد تابع ومنفعل، كما كان الحال مع ديكارت، ومن نحى نحوه من قبله أو من بعده، ما أنّ الرغبة أساس هام لضمان إستمرارية كينونة الكائن بالنسبة لسبينوزا.

لكن في منتصف القرن التاسع عشر ومع داروين، ومن خلال عمله "التعبير عن الانفعالات لدى الإنسان والحيوان" (1872)، ومن خلال ملاحظاته وتجاربه التي ساقته إلى تأكيد الطابع البيولوجي للانفعالات والاستمرارية بين الإنسان والحيوان، وقد أشار داروين في هذا العمل إلى أنّ التعبير لوجهي يلعب "دوراً خاصاً

¹ - Spinoza: l'éthique, op. cit P153.

* الرغبة: التمايز والتباين بين الرغبة والشهوة بالنسبة لسبينوزا هو تباين طفيف وخفيف لأن الرغبة هي الوعي بالشهوة بالنسبة للإنسان في ظنه.

² - سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة: ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 1997. ص ص 113، 112.

في إيصال الانفعال في الكائنات البشرية، وهناك من الأسس ما يدعو إلى الاعتقاد بوجود أمارات علمية محددة في التعبير الوجهي عن الانفعال"¹.

المعروف والمألوف أنّ الإنسان يخاف فيهرب، ويغضب فيضرب أي أنّ ما هو نفسي يؤثر على الجسم ويصنع ما هو فيزيولوجي. إلا أنّ وليام جيمس كانت له نظرية اتسمت في وقته بالجدّة والطرافة والأصالة والغرابة، وقد كشف عنها في سنة 1884 من خلال مقاله "ماهي الانفعالات". كما تحدث عنها في كتاب مبادئ علم النفس فيما بعد وعرفت هاته النظرية "بنظرية جيمس- لانج في الانفعالات"، ولانج هو عالم نفس دنماركي توصل إلى ما توصل إليه جيمس تقريباً في نفس السنة دون أنّ يكون هناك اتصال أو تواصل مباشر بينه وبين جيمس لذلك عرفت هذه النظرية تاريخياً بنظرية جيمس-لانج للانفعالات.

يرى وليام جيمس أن حالات الخبرة الشعورية تعقب الاستجابات البدنية التي هي بمثابة استجابات تلقائية لمثيرات بيئية، وأكد جيمس أنّ أكثر أجزاء الاستجابة البدنية أهمية "نجدها في الأعضاء الحشوية الداخلية كالقلب أو المعدة أو الأوعية الدموية"². فعندما يرى شخص في لحظة فجائية دب أو أفعى قريبة جداً من البيئة التي هو فيها يحدث له اضطراب داخلي نقول عنه أنّه الخوف، وبدلاً من التفسير الكلاسيكي الذي يذهب إلى أنّ الشخص حين يرى الأفعى يتابه شعور الخوف فيقوم برد الفعل المتمثل في الاستعداد لقتلها أو الهروب منها، فإنّ جيمس يقلب العملية، ويرى أنّ الشخص حين يلمح أفعى قربه فإنّ جسمه يستعد ويتهيأ للهروب أولاً ثم يشعر بالخوف، ودون التغيرات والاستجابات الجسمية لا يمكن تصور إنفعال ما حسبه، وهذا ما يظهر من خلال تصريحه "لأنّني لا أستطيع أنّ أتصور أبداً أن يبقى انفعال الخوف في وعينا، إذا نحن حذفنا منه المشاعر المتصلة بخفقان القلب المتزايد وقصر النفس وارتعاش الشفتين وارتخاء الأعضاء واضطرابات الأحشاء"³.

جيمس على هذا النحو يفسر الانفعالات من خلال ما يتبعها ويصاحبها من حالات بدنية فيزيولوجية، وهذا ما جعل ثنائية السبب والنتيجة لنظرية الانفعالات لكلاسيكية معكوسة ومقلوبة فبدلاً من القول أنّ التغيرات نتيجة الانفعال أصبحنا نقول مع جيمس إنّ الانفعال هو إدراك التغيرات الجسمية، فنحن مثلاً: نخاف لأننا نهرب، ولا نهرب لأننا نخاف. أي أنّنا نشعر بالحزن والأسى لأننا نكي، ولا نكي لأننا نشعر بالحزن، ونحن في نظر جيمس نشعر بالغضب لأننا نضرب أو نصرخ أو نتشاجر، وانطلاقاً من نظرية جيمس في الانفعال ينبغي أنّ نقول إنّنا نغضب بعد أنّ نتشاجر أو نضرب وإنّنا نشعر بالخوف بعد أنّ نهرب

¹ - آن تايلور، وآخرون: مدخل إلى علم النفس، ج1، ترجمة: عيسى اسمعان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دط، 1996، ص 160.

² - إدوار موراي: الدافعية والانفعال، ترجمة: عبد العزيز سلامة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1988، ص 102.

³ - وليام جيمس: ماهي الانفعالات؟، نقلاً عن: بدر الدين عامود، علم النفس في القرن العشرين، ج1، مرجع سابق ص 170.

أو نجري أي أنّ "الخبرة الانفعالية أو ما نشعر به من انفعال يحدث بعد حدوث التغيرات الجسمية، أي أنّ التغيرات الجسمية هي التي تسبق الخبرة الانفعالية وتؤدي إليها"¹.

مؤدى هذا أنّ العواطف والمشاعر تتشكل من خلال استجابات وردود أفعال عضوية جسدية متعلقة بأشياء موجودة في البيئة الخارجية، ومعنى هذا أنّ المثير الخارجي والتغيرات العضوية هي سبب ما نسميه انفعالاً، فالمنبه الخارجي هو من يحدث اضطراباً يستدعي انفعالاً ما حسب طبيعة وشدة ذلك المنبه أو المثير، ويمكن اختصار واختزال نظرية جيمس لانج في الفكرة الأتية "يتم نقل المعلومات الأثرية التي تمت معالجتها في الدماغ إلى المنظومتين الحشوية والجسدية، حيث تستثير نماذج من الاستجابات الحشوية عن طريق الجهاز العصبي المستقل (اللاإرادي)، وأنماطاً من الاستجابات الحركية عبر المنظومة الهيكلية العضلية"²، وهنا تلعب المنظومتين الحشوية والعضلية دور المنبه والمثير، فيتربت عنهما في ظل شروط معينة أو موقف أو ظرف ما استجابات معينة "خبرات انفعالية"، والتي يتم إدراكها والتعرف عليها بفعل القشرة المخية، وطبقاً لهذا التفسير يمكن تسجيل ثلاثة مراحل كبرى في نظرية الانفعال جيمس - لانج ألا وهي:

1- مؤثر بيئي أو موقف منبه من خلاله ندرك الانفعال ونشعر به

2- استجابة عضوية للمنبه الخارجي

3- ادراك وملاحظة الاستجابة والشعور بها

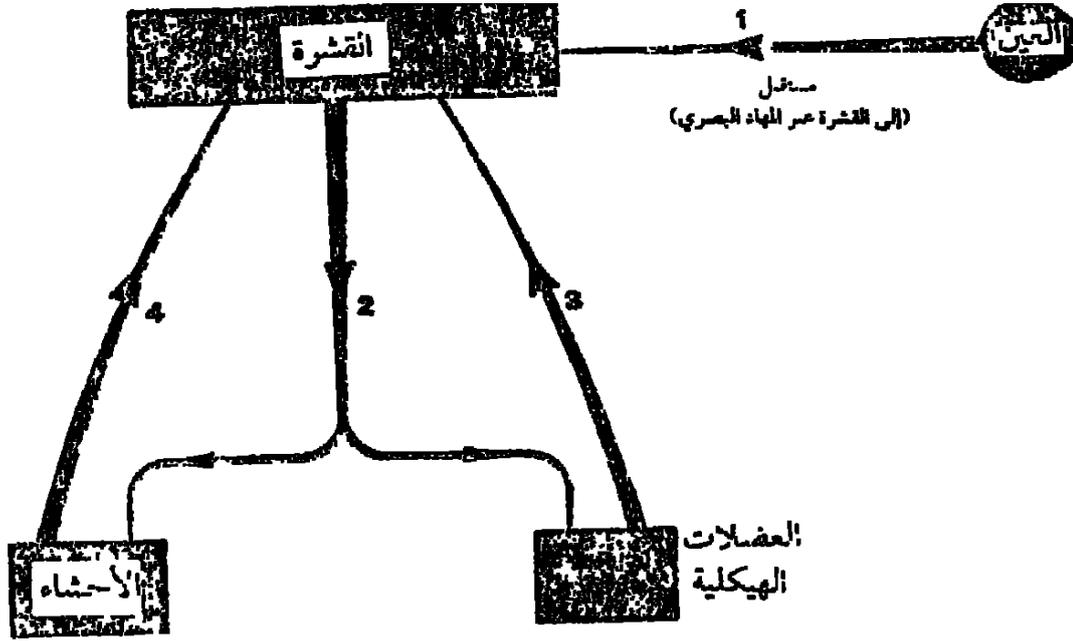
جيمس من خلال رؤيته للمشاعر والعواطف يركز على بعدها الإيجابي مادام ينظر للانفعال كاستجابة عضوية طبيعية إزاء مؤثرات ومنبهات بيئية خارجية من هناك يكون دور الانفعال تحقيق التكيف، وضمن البقاء للكائن الحي، وفعلاً علم النفس اليوم يؤكد على الدور الإيجابي للانفعال، فهو يلعب دور الحماية والدفاع في نفس الوقت، فمن خلال الانفعال نحمي أنفسنا وندافع عن وجودنا، ومن إيجابيات الانفعال أيضاً التنفيس، فانفعال البكاء مثلاً: يحقق نوع من الراحة للشخص الحزين، ولكن جيمس لم ينظر إلى الانفعال من جهة أنّ له سلبيات كثيرة من بينها أنّ القرارات والأفعال التي تتم لحظة الانفعال تكون في غالبها خاطئة لأنها تخلو من الروية والتبصر كما أنّ الانفعال العنيف والشديد له أضرار عضوية شديدة "ارتفاع الضغط الدموي مثلاً، كما للانفعال تأثير سلبي على الذاكرة فالأحداث التي تقع أثناء لحظة الانفعال يصعب حفظها أو إسترجاعها ويجعل التفكير بطيئاً كما هو الحال في حالات الحزن والاكتئاب"³. ولا ريب أنّ هذا يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنّ كل ما فعله جيمس في نظرية الانفعال، هو وضع تفسير فيزيولوجي لكيفية وقوع الانفعال لا غير.

¹ - فيصل خليل الربيع: الاتزان الانفعالي وعلاقته بضبط الذات، مرجع سابق، ص 151.

² - آن تايلور، وآخرون: مدخل إلى علم النفس مرجع سابق، ص 256.

³ - محمد نجاتي: علم النفس في حياتنا اليومية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1955، ص 8.

تُشيرُ في نهاية حديثنا عن نظرية الإنفعال عند جيمس لكونها متشابهة إلى حد كبير مع نظرية لانج، ولكن ليس إلى حد التطابق الكلي أو النهائي، فعلى عكس لانج، مثلاً: أكد م جيمس أن "أهمية التغذية الإرجاعية من العضلات الإرادية (المخططة) في تحديد الخبرة الإنفعالية... بيد أن هذا الجانب من نظريته قد كان، إلى حد ما موضع إغفال في البحوث اللاحقة، والتي مالت إلى التركيز على الفعالية اللاإرادية، كونها أكثر أنواع التبدلات الجسدية الطارئة أثناء الحالات الإنفعالية أهمية"¹، ناهيك عن وجود فروقات* أخرى من حيث التفاصيل، وإن كانت النظريتان تلتقيان تماماً من حيث الروح العام، وهذا رسم تخطيطي** لنظرية الإنفعال عند جيمس.



2-2: قيمة النظرية وحدودها المعرفية

يتبين لنا أن نظرية جيمس في العواطف والمشاعر مبنية على أسس فيزيولوجية وربما يعكس هذا رغبته في جعل الانفعال من المواضيع التي يدرسها العلم الطبيعي، ويبدو أنه عالج موضوع الانفعال انطلاقاً من مبدأ السببية. لكن الدور الذي خصصه جيمس للإرادة وتنصيبها سلطاناً على الانفعالات يقلل من الموضوعية العلمية للنظرية، ولكن يبقى للنظرية قيمتها المعرفية، والتاريخية باعتبارها خروج عن الفكر الفلسفي

¹ - آن تايلور، وآخرون: مدخل إلى علم النفس، مرجع سابق، ص 264.

* الفرق بين نظرية جيمس ونظرية لانج في العواطف: من بين الفروقات بين نظرية جيمس ونظرية لانج أن نظرية لانج هذا الأخير تركيز على الانفعال كحالة عقلية ضئيلاً ومعدوم، لأنه يرى أن التبدلات الجسمية، ولاسيما تلك التي تطرأ في الأشياء والمرافقة للحالات الإنفعالية، هي التي تحدد إنفعلاً ما بالكامل، ينظر، آن تايلور، مدخل إلى علم النفس، ج 1، ص 264.

** الشكل(1): مأخوذ من: آن تايلور، وآخرون، مدخل إلى علم النفس، مرجع سابق، ص 265.

والسيكولوجي المؤلف في ذلك الوقت. بل إن سارتر (1905-1980م)، وهو الذي كانت له دراسة خاصة للانفعال وفق رؤية فينومينولوجية لم يتوصل إلى ما توصل إليه جيمس باعتبار سارتر صاحب رؤية كلاسيكية للانفعالات، وهو لا يرى في الانفعال اضطراب نفسي أو فيزيولوجي. بل يرى فيه حالة شعورية داخلية، ولا ينفي عنه أن تكون له أعراض خارجية، ولكنها، وإن وجدت ليست الأصل فيه، فهو مؤشر على الوعي لأنّ الانفعال " يدل حسب طريقته على مُحمل الوعي"¹، وإذا نظرنا إليه من خلال الأبعاد الأنطولوجية فإنّه يعني الواقع الإنساني باعتبار الانفعال عند سارتر علاقة واقعية مع العالم أي أنّ جان بول سارتر في كتابه الانفعال كان يصف الانفعال نظراً لاعتماده على المقاربة الفينومينولوجية للموضوع مما ترتب عنه اعتبار سارتر للانفعال على أنّه واقع انساني، وليس اضطراباً، فالانفعال حسب الرؤية السارترية الفينومينولوجية " له جوهره، وهياكله، وقوانينه، ودلالاته، بل إنّ الإنسان هو الذي يتحمل إنفعاله ويصبح الانفعال بالنتيجة شكلاً منتظماً من أشكال الوجود الإنساني"². بينما جيمس في مقاله الانفعالات يحاول أنّ يستنتج ويفسر آلية عمل الانفعال ويبين طبيعته.

رغم أهمية نظرية James-Lange في علم النفس إلا أنّها تعرضت لجملة من الانتقادات والاعتراضات من طرف الكثيرين، ومن بينهم شيرنجتون الذي قام بفصل المخ عن الأعضاء الداخلية من خلال قطع الأعصاب الشاردة والنخاع الشوكي للكلاب، ولكنه وجد أنّه في هذه الحالة تبقى " التعبيرات الانفعالية للكلاب - التي كان يجري عليها التجارب - ثابتة لا تتغير"³. أي أنّ الكلاب ورغم غياب التنبيه العصبي حافظت على الحالات الانفعالية كالخوف، والغضب، مما يفند البعد الفيزيولوجي الخالص الذي أضفاه جيمس على الاستجابات الجسمية، ويثبت من جهة أخرى كون التغيرات الجسمية ليست هي المسؤولة الوحيدة عن تلك الانفعالات التي نحسها ونشعر بها، فمثلاً: نحن في حالة البرد القارس والشديد نرتجف كما إنّ القلب يخفق وتزداد دقاته عندما نكون في حالة الجري رغم أنّ هذه الحالات تخلو من الطابع الانفعالي مما يترتب عنه القول أنّ تفسير جيمس للانفعال غير كافي ولا يخلو من النظرة التأملية، كما كشفت نظرية كانون - بارد Cannon-Bard عن ذلك أيضاً.

Cannon-Bard نظرية تنسب لعالم الفيزيولوجيا الأمريكي والتر كانون (1871-1945) الذي كان يُدرس الفيزيولوجيا بجامعة هارفارد وفيليب بارد (1898-1977) طالب دكتوراه بنفس الجامعة في تلك الفترة، فنظرية كانون بارد تكشف عن حدود ونقائص في نظرية جيمس لانج، فرغم أنّها لا ينكران البعد

¹ - هاشم الحسيني: دراسة في الانفعال الفينومينولوجي، دار الحياة، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 17.

² - المرجع نفسه، ص 18.

³ - ج.ك. فلوجل: علم النفس في مائة عام، مرجع سابق، ص 110.

الفيزيولوجي للعواطف والمشاعر، لكنهما في تجارهما توصلتا إلى أنّ الاستجابة العضوية وشعور الانفعال يكونان مستقلان عن بعضهما البعض ويكونان في نفس اللحظة، وليس كما قال جيمس أي أنّ الاستجابة العضوية تكون أولاً ثم تكون لحظة الشعور بالانفعال ثانياً، وهذا ما يميز نظرية جيمس - لانج عن نظرية Cannon-Bard.

في تجربة من تجاربه استأصل كانون الجزء السمبثاوي من الجملة العصبية لبعض اللقطط عن طريق عملية جراحية ناجحة وبقيت القطة على قيد الحياة. وترتب عن هذه الإزالة إلغاء جميع ردود الفعل الخاضعة لسيطرة المراكز المحركة للأوعية، وهي المناطق نفسها التي كان جيمس يعتقد أنّها مسؤولة عن التجارب الانفعالية، ووجد كانون في هذه التجربة أنّ القطة تستجيب بنفس الحركات التي كانت تميز استجاباتها قبل إجراء العملية. "فهي الآن ترفع قائمتها وتنشب مخالبها وتصدر أصوات التهديد وتحفظ عينيها وتكشر عن أنيابها لمجرد رؤيتها الكلب وهو يقترب منها"¹، وهذا ما جعل كانون يقر بأنه لا ينتج عن الفصل التام بين الجهاز العصبي المركزي والأحشاء تغير على صعيد الاستجابة الانفعالية كما ادعت نظرية جيمس - لانج. فرغم أنّ كانون* وجد سلسلة من التغيرات الجسمية تنتج عن إفراز هرمون الأدرينالين في حالة الخوف والغضب لكنه لم يفسر العواطف والمشاعر بطريقة فسيولوجية محضة كما فعل جيمس.

الدراسات النفسية الحديثة أثبتت أنّ العامل الفيزيولوجي مكون هام للانفعال، وهذا ما وفق فيه جيمس، ولكن موقفه اتسم بنوع من الإفراط والمبالغة في تمجيد العامل الفيزيولوجي إلا أنّ هناك تغيرات فزيولوجية أثناء الانفعال يشعر بها الشخص المنفعل ويعرفها مثل خفقان القلب أو تصبب الجسم بالعرق أو جفاف الفم ويمكن معرفتها وقياس شدتها اليوم من خلال الأجهزة العلمية المتطورة، ولكنه أهمل مكونات الانفعال الذاتية التي تتمثل في الخبرات الشعورية والعناصر المعرفية، والمقصود بالخبرات الشعورية أنّ صاحب الانفعال أثناء انفعاله يمكنه استبطان انفعاله وتأمله، فالمنفعل يمكن أنّ يصف انفعاله بالسعادة من خلال وصف حالته بالقول بأنه يشعر بالراحة والانشراح، ويصف مشاعر الغضب بالرغبة في الضرب أو تحطيم الأشياء والعناصر المعرفية للانفعال المراد بها، هو إدراك الشخص المنفعل ومعرفته للتغيرات التي تصيبه وتدل على فهمه وتحليله لها، كما أنّ جيمس لم يدرس المكونات الخارجية التعبيرية، واكتفى بالإشارة إلى تأثير البيئة

¹ - ج.ك.فلوجل: علم النفس في مائة عام، مرجع سابق، ص 110.

* كانون: من بين ما توصل إليه كانون وبارد أنّ ما يطرأ على الجسم من تغيرات فزيولوجية يساهم في ارتفاع نسبة هرمون الأدرينالين، وهو ما يترتب عنه نشوء ردود أفعال في الكائن الحي تساعد وتعمل على تهيئته لمواجهة الحالات المستجدة على نحو طارئ وإنجاو أعمال لم يكن ليقدّر على الإتيان بها في الحالات العادية، فالانفعال مثلاً يدفع بالكائن الحي للهروب أو القتال للحفاظ على الذات. ويمكن أن نقول أيضاً أنّ من إيجابياته غرس الإصرار في نفس الفرد ذلك أنّ الأمر الذي يثير إنفعاله يصبح أمراً جدياً، ومهماً بالنسبة له، فيعمل على تحقيقه وبلوغه، كما أنّ تحقيق بعض الإنفالات ذات الطابع النفسي يحقق نوعاً من الفرح والسرور النفسي بالنسبة للفرد.

في الانفعال فقط، فهناك إيماءات وإشارات تقع على مستوى جسم الشخص المنفعل من تغير في الصوت وحركة الفم والعينين والجسم ككل، وهذه التغيرات الجسمية لها دلالات، ومن خلالها يمكن تحديد قوة وشدة بعض الانفعالات، والواقع أن جيمس لم يعطي الأهمية لمثل هكذا تفاصيل عند دراسته لظاهرة الانفعال. تكمن قيمة نظرية جيمس في العواطف والمشاعر في كونه أقر بالبعد الفطري للانفعال من خلال ربطه بالعضوية والمعطيات البيولوجية وهو هنا لم يخرج عن سياق الرؤية الدارونية للانفعال ذلك أنّ داروين كان يرى أن تعابير الانفعال عملية وواحدة وفطرية عند كل البشر، لكن دراسات وابحث علم النفس التي جاءت فيما بعد تشير إلى وجود جانب مكتسب وغير فطري في الانفعالات، فالرضيع في البداية لا يخاف إلا من عدد قليل من المنبهات الخارجية، ولكنه بعد أن يكبر وينمو يزداد حجم خوفه من المؤثرات الخارجية" بل إنّ مخاوف الراشدين تكون أكثر تنوعاً وغمراً. والواقع أنّ هذه التغيرات ترجع إلى عامل النضج¹، كما أن الإنفعال، وإن لم يكن سلبياً على النحو الذي تصورته عليه الفلسفات العقلانية والمثالية اليونانية أو الحديثة، وإن كان ظاهرة نفسية طبيعية، ويقدم خدمات للكائن فإنّه لا يخلو من السلبيات* إذ قد ينجم عن الإنفعال القوي الضرر البدني لأنّ انفعال الغضب الشديد قد يلحق الأذى بجهازنا الدموي والعصبي.

3- الغرائز و العادات

3-1- الغريزة

يرى الباحثون في علم النفس أن هنالك قوة حيوية أو مجموعة من القوى الفطرية لا تقتضي المهارة أو التعلم، ويطلقون عليها اسم الغريزة "Instinct"، وحسب رأيهم إنّها هي من تدفع الكائن الحي إلى القيام بسلوك خاص إزاء موقف من المواقف، وللغريزة ثلاثة معاني رئيسية في المدارس السيكولوجية ألا وهي:

1- القوة الحيوية الدافعة التي تتلاشى بدونها الحركة التي تصل بين أفراد النوع وبين مراحل النشاط الفطري. و من مظاهر هذه القوة الحيوية الدافعة، غريزة المحافظة على البقاء مثلاً وهي تشمل بقاء الفرد وبقاء النوع.

2- عمل عضو من الأعضاء أو جهاز عضوي كالمشي في الإنسان والطيور في الطير، وعمل وظائف الجسم على العموم، وتنظيم الأفعال المنعكسة حتى أطلق بعض المترجمين علم الغرائز على علم وظائف الأعضاء.

¹ - إدوار موراي: الدافعية والانفعال، مرجع سابق، ص 109.

* سلبيات الإنفعال: من سلبياته أن الإنسان لحظة الإنفعال الشديد قد تتكون لديه أحكام خاطئة، ويقوم بقررات مجانية للصواب، كما قد ترتب عن الأنفعال في نظر البعض أمراض نفسية جسمية "الأمراض السيكوسوماتية، ينظر: فيصل خليل الربيع، الاتزان الانفعالي وعلاقته بضبط الذات، ص 155.

3- معرفة فنية عملية معينة، أو صناعة متصلبة متحجرة، غير قابلة للتغير والتعديل إلا في نطاق ضيق جداً، كبناء العش في الطير وأنواع السلوك المختلفة التي يقوم بها النحل في الخلية. والغريزة بهذا المعنى الثالث مجموعة أفعال منظمة ومتسلسلة تسلسلاً دقيقاً آلياً. وهي شبيهة بالعادة ولكنها ليست مكتسبة عن طريق المحاكاة ولا عن طريق التعلم. ولهذا السبب يقال أحياناً إنَّ الغريزة هي عادة النوع لا عادة الفرد¹.

الحقيقة أنَّ تعريف جيمس للغريزة لم يحمل الجدة. إذ عرّفها بكونها " القدرة على السلوك والفعل على نحو يتولد عنه نتائج معينة، وذلك دون التنبؤ المسبق بتلك النتائج، وبلا تدريب مسبق على الممارسة أيضاً"². هذا التعريف يتوافق مع تعريف كلابريد الذي مفاده أنَّ الغريزة "فعل نافع يقوم به جميع أفراد النوع على نمط واحد من غير خبرة، ولا تعلم، ومن غير اطلاع على غاية الفعل، أو على علاقة تلك الغاية بالوسائل المؤدية إليها"³. كما لا يختلف عن التعريفات السابقة، وهو يوحي بأنَّ الغريزة تولد فينا، وفي باقي الكائنات الحية بشكل طبيعي وتلقائي مما يجعلها لا تحتاج إلى تدريب أو مهارة. أي أنَّ السلوك الفطري سلوك مشترك لدى جميع أفراد النوع، فمثلاً: الأكل سلوك فطري غريزي مشترك بين كل الناس أما السلوك المكتسب، فشخصي ونوعي. أي خاص بالفرد. إذ قد يكون عند فرد وينعدم عند الفرد الآخر مثل عادة التدخين أو المطالعة، فقد تكون عند شخص ما، ولا تكون عند شخص آخر، وما هو غريزي في نوع ما قد يكون فعل مكتسب لدى أفراد نوع آخر فمثلاً: السباحة غريزة في الكائنات المائية أما عند الإنسان، فهي سلوك مكتسب.

يرى جيمس أنَّ الغرائز متقابلة ومتناقضة ومتعددة، فإذا كانت هناك غريزة العدوان لدى الإنسان " الغيرة، الحقد، الحسد، الضرب التحطيم" ففي المقابل هناك غريزة المحبة عند البشر مثل غريزة الأمومة والأبوية أو غريزة محبة الذات أو الوطن، لهذا يصر جيمس على أنَّ الغرائز ليست عمياء دوماً. لأنَّها ملكة للتصرف النافع الذي يدافع به الكائن عن حياته، فالأفعال الفطرية الغريزية قابلة للنمو و التطور. كما أنَّها عرضة للتلاشي والانتكاس، وقابليتها للنمو والتطور تتيح فرصة تعديلها* من خلال التجربة أو يمكن تجاوز بعضها من خلال الإستناد إلى غرائز أخرى لأنَّ غرائزنا عديدة، وهي تتناقض فيما بينها، وبالتالي لا يمكن دوماً التعبير عنها وفق نفس الصورة، فنحن مثلاً: قد نحب ونكره، وقد تكون لنا رغبة جنسية، ونكون على درجة عالية من الحياء والخجل، كما يمكن أن يكون الفرد غضوب وحنون، قد نجد فرد ما فضولي وخجول في الآن عينه، ومن الناس من هو عدواني ومتعاون في الوقت نفسه، وهنا يخرج جيمس التصرف الغريزي من دائرة الرتابة والثبات الذي

¹ - يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1948، ص 45.

² - William James: The Principles of Psychology. Vol . 2 .op. cit . P 392 .

³ - جميل صليبا: علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص 646.

* تعديل السلوك الغريزي: أكد لويد مورغان كذلك على إمكانية تعديل التصرف الغريزي. إذ عرف السلوك الغريزي على أنه ذلك الذي يكون وقوعه أول مرة مستقلاً عن التجربة الأولى والذي ينحو نحو خير الفرد والحفاظ على النوع، كما يتم من طرف أفراد المجموعة نفسها كلها، ويمكن أن يكون السلوك الغريزي حسبه قابلاً للتغير وعرضة لتعديل بالإعتماد على هدي التجربة.

لطالما وصف به من طرف الفلاسفة، وبعض علماء النفس لأنه يرى بقدرته الانسان على تغييره، بالإعتماد على التجارب، وتعدد وتناقض الغرائز فيما بينها لكثرتها.

تصميم جيمس على اعتبار الغرائز ليست عمياء وقابليتها للنمو والتطور والتعديل يكشف عن تسليمه بالطابع الغائي للغرائز، والمتمثل في حفظ حياة المتعضيات "الكائنات الحية" بما فيها الإنسان، وهذا الطابع الغائي واضح بجملة في قوله "إن سمعت الدليل يصيح الكل على المتن، وأنا أدخل المستودع، فإن قلبي يتوقف أولاً ثم يخفق بشدة، وساقني تتجاوبان مع الموجات الهوائية الواقعة على طبلة أذني بتسريع حركاتها، وإذا ما تعثرت وأنا أجري، فإن الإحساس بالسقوط يستثير حركة من اليدين تتجه باتجاه السقوط وذلك من أجل حماية الجسد من صدمة شديدة جداً. و إذا وقعت ذرة رماد في عيني. فإن جفنيها ينطبقان غريزيا وفيض غزير من الدموع ينطلق ليحلو بها العين" ¹.

في هذا التوصيف الذي يقدمه جيمس، فإن خفقان القلب، نزول الدموع، طفقان العين، وحركة الذراعين لتجنب الصدمة. أفعال لا إرادية أي أن جيمس يقر بالطابع الانعكاسي للسلوك الغريزي نظراً لسرعة حدوثه وخلوه من القصد والتعمد. لكننا إذا كنا نستطيع اعتبار غريزة الأكل أو النوم عند الإنسان تهدف إلى تحقيق غاية أسمى وأكبر ألا وهي حفظ البقاء لأفراد النوع الإنساني، فإننا لا نستطيع تعميم ذلك على باقي الأنواع، فحتى وإن كان السلوك الغريزي عند الحيوانات هادف إلى تحقيق تكيفها وضمن بقائها على قيد الحياة، فإن الحيوانات قد لا تدرك ذلك، فنحن لا نستطيع أن نقول بأن الطيور عندما تبني أعشاشها تدرك سبب بنائها لها أم أنها جاهلة بمعرفة الغاية من ذلك فلا شك أنه " من الصعب على العالم أن يغوص على نفس الحيوان، وأن يميز الشعوري فيها من اللاشعوري" ².

لكن الجانب الأكثر سجالاتاً في موقف جيمس من الغرائز يتعلق بعددها فبينما كان أغلب وأجل علماء النفس، ومنهم فرويد يعتقدون أن الغرائز محدودة العدد عند الإنسان، ففرويد يقر بوجود نزعات أولية في الإنسان يدعوها بالغريزة، فهناك حاجات تنبع من الكيان النفسي للإنسان ومتطلبات تصدر عن كيانه الجسمي، ويرى فرويد أن تلك الحاجات النفسية الجسمية الموجودة بشكل أولي إذا ما أثرت أو نهبت أدت بالشخص إلى حال من التوتر والاضطراب مما يستحثه على ضرب معين من السلوك، وهذا ما يهيئ له إشباع تلك الحاجات والمقتضيات النفسية الجسمية، وعندها يزول ذلك التوتر، وحصر سيغموند فرويد الغرائز الإنسانية في غريزتين أساسيتين فقط ألا وهما:

¹ - برتراند راسل: تحليل العقل، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2016، ص 41.

² - جميل صليبا: علم النفس، مرجع سابق، ص 646.

1- غريزة الحياة: تتمثل في الدوافع والميولات الجنسية، وتفضي إلى المحافظة على النوع الإنساني والجنس الحيواني، وهي "ضرب من الحاجات والمشاعر، ومظاهر السلوك التي تمر بعدة مراحل مختلفة حتى تصل إلى النضج في الإنسان البالغ"¹.

2- غريزة الموت: أولية وفطرية شأنها شأن غريزة الحياة بحسب فرويد، وغريزة الموت تشير إلى نزعة العدوان. تتجلى وتتمظهر هذه الغريزة بمظاهر عديدة وكثيرة من بينها الغيرة الحادة، والكرهية الشديدة بين الأولاد الأخوة. كما قد تظهر على شكل التحطيم مثل تحطيم الطفل للألعاب والأشياء من حوله أو تبرز من خلال التلذذ بالأذى أي تلذذ الفرد بمعانات ومتاعب غيره أو بأذيته لهم أو تلذذه بأذيته لنفسه.

ذهب جيمس إلى نقيض ذلك لأنّ قائمة الغرائز عنده تبدأ من مرحلة الولادة "البكاء من خلال الاحتكاك بالهواء (أول عملية تنفس بعد الولادة مباشرة)، العطاس، والتنشق، الشخير، السعال، التنهيد، النشيج الغصّة، التقيؤ، الفواق (الحازوقة)، الحملقة، تحريك الأطراف عند لمسها، والامتصاص... وفي وقت لاحق يأتي العض، والقبض على الأشياء وحملها إلى الفم، الجلوس، الوقوف، الزحف، والمشي. وما أنّ يصل المولد إلى سنة الثانية من عمره حتى يكون قد أبدى فيضاً من الغرائز"²، يرى وليام جيمس أنّه بمقدار ما ينمو الطفل تفتح غرائز المحاكاة، التعبير الصوتي، المشاكسة، الخوف من أشياء محددة، الخجل، الروح الجماعية، اللعب، الفضول، والتملك، وعند الكبر وبدايات الرشد يظهر البالغين غرائز الصيد، التواضع، الحب والوالدية. ويندرج ضمن كل من هذه الغرائز المزيد من النوعية المميزة لطبيعتنا النفسية الفطرية.

يرى جيمس أنّه بمقدار ما ينمو الطفل تفتح غرائز المحاكاة، التعبير الصوتي، المضاهاة، المشاكسة، الخوف من أشياء محددة، الخجل، الاجتماعية، اللعب، الفضول، والتملك. وفي ما يلي ذلك، ييدي الراشدون غرائز الصيد، التواضع، الحب والوالدية. ويندرج ضمن كل من هذه الغرائز المزيد من النوعية المميزة لطبيعتنا النفسية الفطرية. تشتمل غريزة الخوف على سبيل الذكر لا الحصر على تخوفات شتى لها ضروب مختلفة على شاكلة الهلع والفرع والخوف من الغريب والأجنبي أو الخوف من الحيوانات غير المألوفة والغريبة، الهلع والجزع من الضجيج والفوضى، والخوف من العناكب، الافاعي والحشرات السامة، والخوف من الوحدة أو الاماكن المظلمة من مثل الحفر المغارات "الكهوف"، والاماكن المرتفعة، وما هو جوهرى في كل هذا أنّ جيمس كان دارويني في تصوره للغرائز، لأنّه يعتبرها مثله. أي ينظر لها من منطلق أنّها "تطورت من خلال الانتقاء الطبيعي ومثلت تكيفات لحل مشكلات تكيفية نوعية"³.

¹ - عدنان السبيعي: الموجز في علم النفس، مرجع سابق، ص 41.

² - دافيد باس: علم النفس التطوري، ترجمة: مصطفى حجازي، منشورات المركزي الثقافي العربي، أبو ظبي، الإمارة العربية المتحدة، ط1، 2009، ص 93.

³ - المرجع نفسه، ص 93.

وعلى عكس الرأي الشائع الرائج آنذاك اعتقد جيمس أن البشر يمتلكون من الغرائز الأخرى المضافة ما يتعدى ويتخطى ما لدى باقي المتعضيات الأخرى، لهذا صرح في كتاب المبادئ قائلاً: "ولا أي من الثدييات الأخرى، وحتى القردة تبدي هكذا قائمة مستفيضة"¹، فإيمان جيمس بتطور ونضج الغرائز مع الوقت والتجارب دفعه للاعتقاد بأنّ المشي مثلاً: عند الطفل غريزة قد نضجت، وليس سلوك مكتسب من التدريب والتعليم ومساعدة الوالدين والاستعانة ببعض الوسائل في عملية التدريب على المشي. بل المشي سلوك غريزي، وما تعثر واخفاق وفجاجة محاولاتهم الأولى إلى مجرد تعبير عن حقيقة رئيسية مفادها أنّ الغريزة لم تكتمل وتنضج بعد" فالطيور مثلاً: لا تتعلم الطيران بل تطير بالغريزة عندما تصل إلى الوقتوالسن المناسبة.

يقر جيمس بعدم وجود فارق أو تباين من وجهة نظر المراقب الخارجي بين الأفعال الإرادية والحركات الانعكاسية" الغريزية " فعالم الهيئة" يُمكنه" أنّ يكتشف أنّ كلتا الحركتين تعتمد على الجهاز العصبي، كما يمكنه أنّ يجد أنّ الحركات التي ندعوها إرادية تعتمد على مراكز عليا في الدماغ أكثر من تلك الانعكاسية. لكنه لا يستطيع أن يكشف أي شيء فيما يتعلق بحضور أو غياب الإرادة أو الوعي، لأنّ هذه الأشياء يمكن رؤيتها فقط من الداخل، إنّ رؤيت أصلاً"². ولعل هذا ما يفسر اعتماد جيمس على الاستبطان في دراسة الظواهر النفسية، فهو يهتم بالبعد الوظيفي والحيوي للظواهر النفسية بدلاً من الاهتمام بالظواهر الألية وهذا ما بدى لنا من خلال تتبعنا لتعريفه للغريزة، وتصنيفه للغرائز.

الحقيقة أنّ وليام جيمس لم يكن الأول ولا الوحيد الذي قدما قائمة موسعة للغرائز فاقت 22 غريزة، فكذلك نجد ثور ندايك يقدم تصنيفاً للغرائز يشمل 42 غريزة. أما ماك دوغال "William Mcdougall"، فقد اعتبر الغريزة الحافز الأساسي للسلوك، وبأنّها بمثابة العقل الجماعي الذي يسيطر ويهيمن على تصرفات الجماعات المختلفة، ويرى أنّه يوجد في كل إنسان 14 غريزة يقابلها 14 انفعالاً خاص بها، وضحها من خلال الجدول الآتي:

اسم الغريزة	الانفعال المصاحب لها	اسم الغريزة	الانفعال المصاحب لها
المقاتلة	الغضب	الهرب	الخوف
الوالدية	الحنو	حب الاستطلاع	التعجب
الخنوع	الشعور بالنقص	النفور	الاشمئزاز
السيطرة	الزهو	الاستغاثة	الشعور بالضعف
التملك	حب التملك	الضحك	التسلية
الحل والتركيب-	حب العمل	الغريزة الجنسية	الشهوة الجنسية

¹ - William James: The principles of psychology. Volume 1.op.cit.P406.

² - برتراند راسل: تحليل العقل، مرجع سابق، ص 43.

التفتيش عن الطعام	الجوع	حب الاجتماع	الشعور بالوحدة ¹
-------------------	-------	-------------	-----------------------------

إنّ طول هذه القائمة الموسعة كان سبباً رئيسياً في أفولها. إذ وجد العديد من علماء النفس "إنّه من المنافي للطبيعة احتمال امتلاك البشر لمثل هذا الطاقم الواسع من النوازع الفطرية. ومع إطلالة عشرينيات القرن العشرين اعتقد هؤلاء المشككون بأنّ لديهم نظرية لتفسير محدودية عدد الغرائز عند البشر، وكونها عامة إلى حد بعيد: إنّها نظرية التعلم السلوكية"². كما أنّ مفهوم الغريزة على النحو الذي ساقه جيمس يبقى مفهوم غامض لا يقوم على تحليل حقيقي وموضوعي، ولا يختلف عن تلك القوى السحرية التي كان الناس في القرون الوسطى يخللون ويفسرون الظواهر إنطلاقاً منها، فالنار تحرق لأنّها تنطوي حسبهم على قوة الإحراق، وهكذا تفسر باقي الأمور، وهذا لا يختلف في شيء مع ما يقوله أصحاب مدرسة الغرائز، فنحن في نظرهم نأكل لأنّ لدينا غريزة الأكل، ونغضب لأنّ فينا غريزة الغضب والواقع أنّ تعليل ظاهرة ما أو سلوك معين بسبب واحد يكاد يكون عدم تعليل إذ لا يحيط بالظاهرة من كل جوانبها.

فكرة الغريزة عند وليام جيمس لا تخلو من افتراضه لوجود قوة حيوية. هي بمثابة معرفة فطرية لدى الانسان أو الحيوان تسوقه إلى العمل أو التصرف لحفظ البقاء. لكن فكرة الفطري والأولى والوراثي الثابت في الانسان، ليس من السهل تقبلها دون نقاش من الناحية الفلسفية، كما أنّ فكرة الوراثة لها دلائلها العلمية لكنها لا تعني أنّها حقيقة مطلقة. بل هي أمر نسبي لأنّ العلم إمكان أي شيء من الناحية المستقبلية، وهذا ما جعل ماك دوغال في أخريات أيامه " يستعمل كلمة "Propensity" أي استعداد فطري بدلاً من "Instinct" أي غريزة، وذلك بتأثير النقد اللاذع الذي لاقته نظريته"³.

2-3: العادة (حقيقتها وقيمتها)

العادة "Habit" بوجه عام، إستعداد أو سلوك مكتسب يتمثل في أداء بعض الأعمال والقيام بها بنفس الطريقة. أي إعادة إنجازها على ذات الصورة السابقة، وتنشأ العادة بفعل عوامل ذاتية وموضوعية، فهي ماضية يتكرر ويعيد نفسه على نحو دائم ومتواصل دون وعي، وبطريقة آلية مما يضيف عليها كسلوك صفة السرعة، والدقة في الأداء، والاقتصاد في الجهد، فهي "اسم مشترك يطلق على ظواهر نفسية مختلفة، كالعادات

¹ - عدنان السبيعي: الموجز في علم النفس، مرجع سابق، ص 41.

² - دافيد باس: علم النفس التطوري، مرجع سابق، ص 94.

³ - عدنان السبيعي: الموجز في علم النفس، مرجع سابق، ص 40.

الحيوية*، والعادات الحركية**، والعادات النفسية المحضمة¹. وهناك من يذهب إلى تقسيمها إلى عادة عامة وأخرى خاصة "جزئية"، وأهم من تبني واقتراح هذا التقسيم اغجر "Egger".

وكمثال عن العادة الخاصة. التعود على عزف مقطوعة موسيقية واحدة، وبالتالي هذا النوع هو تكرار فعل واحدة بطريقة واحدة، أما العادات العامة، فتتمثل في القيام بعدة أفعال متباينة على أنّ تكون من جنس واحد، لهذا يرى اغجر أنّ العامل الحاذق هو العامل الذي اكتسب عادات عامة يستطيع تطبيقها في جميع الأحوال الجديدة. وعادة التمثيل عادة عامة لاشتمالها على الكلام، والحركة، والاشارات، التي يستطيع الممثل استخدامها في كل دور جديد. فنطاق العادة العامة أوسع من نطاق العادة الخاصة، لأنّ العادة العامة تشمل الاستعداد الفكري، والمهارة الفنية والأسلوب². لكن هذا التقسيم يبدو لنا متهافتاً لكونّ العادة من حيث تأثيراتها ونمط إنجازها هي ذاتها سواء كانت عامة أو خاصة كما نشير هنا إلى أنّ كلمة عامة وخاصة مدعاة للبس، لأنّها قد يفه منها الفردية والاجتماعية، وهذا ما لم يقصده تماماً اغجر إنّما قصد ما وضحناه سابقاً.

العادة لا تقل من حيث قيمتها وتأصلها في وجودنا عن الغريزة في شيء. إذ أنّ حياتنا بشكل عام " لا تزيد عن كونها كومة من العادات العملية والانفعالية والفكرية التي انتظمت في نمط خاص"³، فقرة أو سلطة العادة "Power of Habit" في حياتنا أمر بديهي، ولا ناقش فيه بالنسبة لجيمس، وإذا كان للإنسان، والكائنات الحية الأخرى غرائز، فلا شك أنّ مرد هذا راجع إلى كون الإنسان، وتلك المتعضيات " الكائنات الحية" لها أجسام. وهو الأمر نفسه الذي يجعل منه جيمس قانوناً وسبباً في تكوّن العادات الطيبة أو السيئة لدينا، فنحن خاضعون لقانون عام في تقدير جيمس مفاده أنّ لنا عادات باعتبار أنّه لدينا أجسام. هذا ويرجع جيمس صعوبة قيامنا للوهلة الأولى بالأعمال بمشقة وصعوبة إلى المادة الحية لجهازنا العصبي ومرونته هي التي تتيح لنا فيما بعد إنجاز الأعمال والقيام بالأفعال بسهولة ويسر، فيترب عن ذلك الإتيان والأداء العفوي الآلي

* العادة الحيوية: من أمثلة العادات الحيوية أن الجسم يتعود البرد أو يتعود على الحر، وأن عملية مناعة الجسم تعتبر عادة حيوية، لأن الكريات البيضاء تتعود التغلب على الجراثيم ومومها، ومن خصائص العادات الحيوية أنّها تزيد شعورنا بالمؤثرات الخارجية، وهي مرتبطة أشد الارتباط بالحياة. إذ أنّها آلية من الآليات الاستمرار فيها، ينظر، جميل صليبا، بتصرف، ص 689.

** العادات الحركية: وهي مثل الحركات التي نقوم بها عند الأكل أو ارتداء الملابس، وقد تتطلب بعض العادات الحركية التعلم التدريب كالعود على سيطرة سيارة أو طائرة أو قطار أو ركوب الخيل أو العزف على الآلات الموسيقية المختلفة. أما العادات النفسية، فتعتبر استعدادات مكتسبة تبعث المرء على الإحساس، أو التفكير، أو الفعل على الصورة التي أحس أو فكر أو عمل بها من قبل، فمن العادات النفسية الانفعالية ضبط النفس وكنم الغيظ، ومن العادة النفسية الفكرية الهدوء وتنظيم وتنسيق الأفكار أو السرعة والتهور أو القناعة والعفة، كما يمكن أن نتحدث عن عادات اجتماعية "تقاليد وأعراف" وتتمثل في تلك الطقوس التي تتكرر كظاهرة اجتماعية في الأفراح أو الأقرح، وهي تمتاز وتختلف من مجتمع لأخر، فلكل مجتمع عاداته وتقاليد. بتصرف، ينظر جميل صليبا، ص 690

¹ - جميل صليبا: علم النفس، مرجع سابق، ص 689.

² - المرجع نفسه، ص 691، 690.

³ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 111.

دون أدنى وعي أو شعور فأجسامنا وجهازنا العصبي يحتفظان بأثر الفعل حتى بعد زواله مما يسهل إعادته أو إعادة إنجازه مرة أخرى على نحو أيسر، فالحال هنا أشبه بحالنا "عندما نطوي ورقة أو لباساً، فإنّ هذه الطية تلازم الورقة أو اللباس حتى بعد فردهما"¹.

فالعادة بمثابة غريزة أو طبيعة ثانية على حد تعبير أرسطو، وهذا موقف يتبناه وليام جيمس لأنّه يرى بأنّ "العادة هي عشرة أمثال الطبيعة، أو الطبيعة مضروبة في عشرة"². يقصد جيمس هنا أنّ العادات تفوق بكثير عدد الغرائز، وهذا راجع إلى الطابع المكتسب للعادة. إذ يمكن لأي فرد أن يزيد في عدد عاداته إن شاء ذلك، ومن جهة ثانية الغريزة واحدة عند أفراد النوع الواحد بينما السلوك التعودي يتخلف من فرد لآخر داخل النوع الواحد، وهذا ما يفسر في اعتقاده هيمنة وسيطرة الحياة التعودية على جل وأغلب النشاطات التي نمارسها طيلة يومنا ففي نظره 99 بالمائة من أفعالنا اليومية التي نقوم بها منذ لحظة الاستيقاظ إلى غاية ذهابنا إلى الخلود إلى النوم. هي أفعال أوتوماتيكية خالصة لأننا ننجزها من خلال العادة. يضع جيمس خطوط هشة بين العادة والغريزة. ذلك أن العادة هي الناظم المتحكم في حياة الكائن الحي أو الإنسان إذ يرى أنّ "التصرفات اليومية للكائنات الحية الحيوانية تظهر على أنّها إلزام موجود في الكائن الحي الحيواني من يوم ولادته، وبالنسبة للإنسان والكائنات الأليفة فإنّ هذا التصرف يحدث نتيجة التعلم والعادات التي يوجد مقابل فطري لها تدعى غريزة، أما السلوكيات التي يمكن أنّ نتعلمها فنطلق عليها تصرفات ذهنية"³، والتصرف الذهني ما هو إلى حزمة من التجارب والخبرات "العادات" السابقة المكتسبة بفعل التجارب الذاتية والفعلية في الحياة اليومية والتي يتم التعاطي على ضوئها مع ما يحدث ويستجد في رهننا من مشكلات

التكرار له بالغ الأثر في ترسيخ وتوطين السلوك الاعتيادي لأنّه بمثابة دعم وتعزيز للأثر في الجهاز العصبي، وهذا ما حدا بجيمس إلى تشبيه العادة "بالأفعال المنعكسة، فلكل نوع من أنواع المثبرات أو الانطباعات لدينا استجابة أوتوماتيكية جاهزة"⁴. مؤدا هذا أنّ جيمس يصل العادة بالجانب الفيزيولوجي والعصبي للذات، ومقارنته لها لا تخلو من المسحة المادية التي أفضت بجيمس إلى اعتبارها مجرد حزم من العادات، لنكوّن بذلك كائنات منمطة لأننا مقلدون وناسخون لذواتنا السابقة "الماضية"، ولم يهمل وليام جيمس أيضاً ربط الممارسة الاعتيادية بالإرادة، والانتباه* الذي يعتبره جيمس بمثابة عملية ذاتية نفسية ومعرفية

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، ص 112.

² - المصدر نفسه، ص 112.

³ - William James. The Principles of Psychology Volume 1. op.cit. P 295.

⁴ - المصدر نفسه، ص 112.

* الانتباه: من حيث طبيعته يمكن أن يكون حسي أو عقلي و الإنتباه على نحو عام يتمثل في تهيئة وتوجيه قوى واستعدادات الذات "الحواس والوعي" نحو موضوع خارجي أو داخلي ما. إما بفعل الإرادة أو بفعل قوة وشدة المنبه الخارجي أو بفعل قوة الميل الغريزي والحيوي إزاء موضوع ما، ومن أهم أنواعه: الانتباه الانتقائي، والانتباه الإرادي، والانتباه اللاإرادي، والانتباه الانتقائي يتم فيه الانتباه والتكيز على موضوع معين، وإهمال باقي

يقف وراءها مثير داخلي أو خارجي، والإرادة تحول الانتباه بموضوع ما إلى تركيز، وشعور، وجهد حينما يقع اختيارها عليه، من هنا يكون الانتباه بمثابة عملية ذاتية حدسية. إذ هذا ما قصده جيمس من خلال قوله "أي إنسان يعرف ما هو الانتباه"¹، فالجميع من خلال الخبرات الحية المعيشة يمارس فعل الانتباه، وعلى نحو مباشر، ومن الممكن أن تتم عملية الانتباه بحاسة واحدة أو من خلال تضافر مجموعة من الحواس، فمثلاً: عند متابعتنا لمباراة في كرة القدم نجد أنفسنا ننتبه لتنقلات الكرة بين أقدام اللاعبين "انتباه بصري" كما ننتبه ونستمع بصوت وتعليق معلق المباراة "انتباه سمعي"، وذلك في الوقت نفسه، لذا يذهب وليام جيمس إلى اعتبار أن حل ما نفكر فيه أو نستعيد تذكره من جديد، هو محصلة لفاعلية الانتباه، وأنه براهن على اهتمامنا بأشياء معينة أو بمناحي معينة في تلك الأشياء، وفي تقدير جيمس يمكن أن يشمل الانتباه موضوعين في حالة ما إذا كان موضوع واحد منهما مألوفاً فقط

فالانتباه بالنسبة لجيمس ليس سناً في تكوين العادات، وتقويتها وتعزيزها فحسب بل هو مبدأ عام في عملية التذكر أو التعلم أو الإحساس أو الإدراك أو التفكير، فهو مبدأ المبادئ النفسية، فلا بد أن نفرق ونميز بين قيمة وموقع الانتباه قبل، وأثناء، وبعد، تكون العادة، لأنها إذا كانت تكاد تخلو منه تماماً عند إستقرارها، وتكرارها لعدة مرات، فإنها مؤسّسة عليه، ومنطلقة منه أثناء تعلمها أو محاولة تعلمها أو أثناء الرغبة في تعلمها، ففي نظر جيمس ترد للمرء إحساسات كثيرة ومختلفة كمنبهات ومؤثرات، وبمجرد أن ترد الانطباعات المتنوعة إلى ساحة الشعور، فإنه يكون على دراية بها، ولكن لأن المرء لم يكن يلقي لها بالاً، ولا اهتماماً، فإنه لا ينتبه لها، وهذا ما يجعلها لا تلج في الهيئة المواتية إلى خبرات المرء، إذ لم يكن يلقي بالاً لها في سابق أمره من حيث تصنيفها أو ترتيبها أو فهمها والتفرقة بينها، لهذا عندما تقع عملية الانتباه، لذلك الركام والمادة الخام من الإحساسات، وتتحول إلى خبرة شعورية من الممكن أن تنشأ منها، وتتكون عنها عادة معينة، وهذا معناه أن جيمس من الأوائل الذين خاضوا في سيكولوجيا الإنتباه. بل وأول من كانت له نظرة ونظرية وظيفية في الإنتباه. هذا هو سبب اختلاف أفراد النوع الواحد في العادات، ولأن ما ينتبه له فلان يختلف عما ينتبه له إعلان، فإن عادت فلان لن تكون نفسها عادات إعلان، فالانتباه الفعلي والأصيل لدى جيمس يكمن في "توجه الوعي القصدى إلى المنبه بصورة واضحة ومباشرة، وما تدريب الفكر وتمرسه على جعل الفكرة في بؤرة الوعي إلى برهان على مقدار الاهتمام والانتباه إليها، فجيمس يتعاطى مع الانتباه بوصفه "تأكيد نعطيهِ

المواضيع، والموضوع الذي يقع عليه فعل الانتباه سببه أنه يتماشى مع ميولات أو اهتمامات أو رغبات الشخص والانتباه الإرادي، وهو انتباه يحدث بشكل فجائي وغير مقصود، ولا نبذل فيه الجهد، فمثلاً: وأنت في منزلك تتناول طعامك عندما تسمع ضجج وصارخ مرتفع في الخارج تنتبه إليه، وقد يكون هذا الانتباه داخلياً كأن تنتبه بشكل مفاجئ لأم في بطنك نظراً لقوة شدته وألمه، وهناك الانتباه الإرادي وهو انتباه مقصود ومركز كأن تنتبه لأستاذ الرياضيات وهو يفتح في معادلة أو تنتبه لأستاذ الفلسفة وهو يلقي في محاضرة حول هيغل، فهذا النوع من الانتباه يتطلب بذل الجهد، وقوة الإرادة.

¹ - William James: The principles of psychology. Volume 1.op.cit.P549.

للأشياء أو لجوانب من أمر معين حين تعاملنا معه، ولا ينظر إليه على أنه منافسة أو صراع بين الأفكار والإحساسات المختلفة التي نملكها"¹.

يجمع جيمس بين العادة والإرادة من خلال مصطلح العادة الإرادية، ويجعل من مكتسباتنا وذخائرنا الفكرية والمعرفية أساساً لها كما يجعل من مزاولتنا للنشاط ومزاجتنا في حياتنا بين الأفكار الكثيرة والمتعددة التي نقوم بها، والتي لانقوم بها كلاً على حدى أساساً ثانياً لها، فالإرادة تشتغل بشكل أنشط عندما يقع اختيارها على أمر يشبه أو يتقاطع مع أمر معتاد ومألوف "فإذا كانت الفكرة من النوع الذي اعتدت أنت أن تستجيب لدواعيها فتحفرك على العمل لأنها تلتحم في مقومات سلوكك الإيجابي وقواعده، فإنك تمضي في إنفاذها بلا تردد وتتصرف على الفور"².

أما إذا كانت الإرادة تتجه صوب فكرة غير معهودة ولا مألوفة، فإن مستوى نشاطها يقل ويتناقص، لأنّ الفكرة في هذه الحالة من النوع الذي اعتاد المرء أنّ لا يتفاعل معه أو لا يستجيب له، فما دامت الفكرة هنا تتحالف مع دواعي الامتناع والتردد، فإنّها تعقل وتصد وترد في أغلب الأحيان من طرف الفرد، ومكمن المشكلة هنا في تقدير جيمس يتمثل في "ايجاد الفكرة الصحيحة، أو المفهوم الملائم للحالة. هذا البحث عن الفكرة الصحيحة أو المفهوم الملائم قد يتطلب أياماً وأسابيع"³. معنى هذا أنّ العزم والإصرار على إنجاز نمط سلوكي أو حركي معين يصعب ويتطلب وقت أكثر وجهد أكثر حينما يكون الفرد غير متعود عليه، والعكس صحيح، ومفاد هذا أنّ جيمس يذهب لإقرار بأنّ اكتساب عادات فكرية معرفية أو عادات حركية يعتبر بمثابة سند للإرادة إذ أنّ تمرسها على إنجاز تلك العادة على نحو آلي ومباشر وسريع وبمجهود قليل هو بمثابة عدة وسلاح مكتسب بالنسبة للإرادة يمكنها من القدرة على إنجاز ما تريد وتكوين عادات جديدة في نفس الوقت، فالإرادة هي صانعة وخالقة العادة والعادات المكتسبة عامل أو عنصر مقوي للإرادة، لأنّ العادات تعبير عن مهارات وخبرات وتجارب مكتسبة من شأنها أنّ تعزز قرارات الإرادة المستقبلية لأنها تمنحها المقدرة على خلق أفق جديد(إنجاز فكرة ما أو مشروع ما، أو فتح ومعالجة مشكل طارئ)لأنّ العادات قبل أنّ تكون عادات هي إرادة وتعلم سابق، وهذا التعلم الذي استحال بفضل الانتباه والوعي والإرادة والتكرار إلى عاداتتكونت واستقرت وأصبحت عادات هي زاد قوي لا يستهان به في مساعدة الإرادة الإنسانية على الخلق والإضافة والإبداع في هذا العالم.

¹- Dominic Massaro.Experimantal Psychology And Information Processtnal , Chicago , U. S.A.1975.P299.

²- وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 234.

³- المصدر نفسه ، 234.

فالإرادة تصنع العادة، وتستخدمها لأنّ القيمة القصوى للفعل الإرادي تتمثل في استعماله للتصورات وتعبئة الأفكار والروى في نسق فكري قصدي وموجه، لأنّ الإرادة من الممكن أنّ " تضع مركبات "عادات" جديدة من الأفكار وتبدع طموحات جديدة تهيأ لانبثاق أشكال جديدة من السلوك -عادات سلوكية جديدة- أو التصرف، وبالتالي ما انتهى إليه جيمس هو أنّ الإرادة تنهي دورها عندما تهيأ الذهن للتركيز والانتباه على موضوع محدد وفق نمط صلب ومتناسك، فجهد الانتباه والتركيز يعتبر عملاً وجهداً إرادياً¹.

وهنا يذهب بنا جيمس لتصور حيوي وديناميكي، فيما يتعلق بالعلاقة بين العادة والإرادة، فهي لم تعد عنده علاقة سلبية. إذ لطالما نظر أغلب العقلايين للعادة على أنّها عدو قاتل ومثبط للإرادة، ونظروا للإرادة على أنّها مفهوم محمود لأنّها تعبير عن طبيعة وماهية الإنسان العاقلة وبأنّها تتمتع بالحدة والقابلية للتغير، وأنّها أساس الخلق والإبداع. بينما رأوا في العادة أنّها مفهوم مذموم، لأنّها علامة على فقدان الشعور، وغياب الإرادة بما يوحي بأنّها تعبير عن الحتمية واستبداد، وبطش للحرية الإنسانية. بينما جاء جيمس بنظرة عملية براغماتية أسسها سيكولوجيا وظيفية فيزيولوجية خالصة، كما أنّ العادات المكتسبة تكونت ونشأت بفضل تركيز وجهد وانتباه إرادي، فالعادة بهذا المعنى متاخمة للإرادة ومعين وسند للإرادة، وليست خصيماً لها، فكلما كان هنالك انتباه لموضوع ما، وكان للإرادة فيه رغبة، وكانت معتادة على إنجاز ما يشبهه كلما أُنجزته، ولكن إذا كان الأمر خالفاً لذلك فإنّه " ينجح بنا انعطافنا الغريزي ويميل بنا الهوى إلى طردها من إعتبارنا ونجفل من التفكير فيها. إنّها تلمع ولا تلبث أنّ تنطفئ في اللحظة التي تظهر فيها في هامش وعينا، ونحتاج إلى بذل جهد جبار من الانتباه الإرادي لكي نسحبها إلى بؤرة المجال ونبقها هناك مدة كافية لتحدث آثارها الترابطية والحركية"².

التفكير "Thinking"، هو سر الإرادة، وسر الذاكرة بالنسبة لجيمس، والوقوع في عادات حركية سلوكية خاطئة ينم عن إرادة خاطئة نتجت عن عدم تفكير أو تفكير متسرع، وغير دقيق، وبالتالي لا يتحدث جيمس عن عادات إيجابية، وأخرى سيئة، بقدر ما يتحدث عن تفكير سليم قادنا إلى إنجاز إرادة صحيحة تتكون منها عادة نافعة أو تفكير غير متأن، وغير مدروس يرمي بنا في أحضان إرادة غير سوية، وغير سديدة، فنقع فريسة لتصرفات غير نافعة وضارة، وعليه التفكير الصحيح السليم، هو السبيل الأوحده الذي نجد فيه خلاصنا من تلك السلوكيات المكتسبة التي تضر بنا أكثر مما تنفع، وهذا مرهون ومشروط بتفعيل عنصر الانتباه الذي رغم قلت ممارستنا له في حياتنا اليومية، فإنّه يبقى أساس الرقي والنهوض بها في تقدير جيمس من طرف الأشخاص الذين يرغبون في الإقلاع والامتناع عما هو سيء، فكمية الانتباه الإرادي التي يمكن

¹-David.W.Marcell:Progress and Pragmatism. James Dewey Beard. And the American.op.cit.P168.

²- وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 235.

للشخص بذهنها بغية التشبث بالأفكار الصحيحة مهما تكن غير سائغة عامل حاسم في الإقلاع عن كل ما لا يندفع.

وحيث أنّ العادات ملازمة لوجودنا، ولا غنى عنها في حياتنا، فإنّ المهم ليس البحث في سلباتها أو إيجابيتها. بل الأهم، هو الحرص على توطيد العادات الطيبة الحميدة لذا ينصحنا جيمس، وينصح المربين على وجه الخصوص أنّ يزرعوا ويغرسوا أنماطاً من العادات الحميدة النافعة في روح المتعلم لأنّها " تكفل له أكبر قدر من الفائدة والنفعة مدى حياته. إنّ التربية هدفها تشكيل السلوك، والعادات هي المادة التي يتشكل منها السلوك، وإذن فالعادات هي لحمة التربية وسداها"¹، فالعادة تدرّب وتربية على اتقان سلوك أو تصرفات مختلفة بخفة ورشقة وبسرعة وبأقل مجهود، وهذا ما يجعل المربي في أسمى الحاجة من أجل نجاعة عمله إلى تكوين عادات في أنفس طلبته، فالأمر "الضروري في التربية أيّاً كان نوعها يتمثل في جعل جهازنا العصبي حليفاً لنا لا عدواً، وأنّ نشأ ونكوّن رصيد كذخيرة من خلال ما تحصلنا عليه أو اكتسبناه في خبراتنا السابقة، فنعيش في هدوء وراحة انطلاقاً من ذلك الرصيد الذي شكلناه، والذي هو ورقة رابحة وذات فائدة عظيمة في مسارنا اللاحق.

معنى هذا أنّ دراسة جيمس للعادة. هي دراسة وظيفية براغماتية سيكولوجية تأسست على منطلقات فيزيولوجية، وهذه الرؤية البراغماتية للعادة تجعل من جيمس بالضد لجون جاك روسو حينما رآه، بأنّه من خير الإنسان أنّ لا يتعود على أي عادة، فجيمس لا ينظر للعادة من زاوية واحدة، ويدعو إنطلاقاً من ذهنيته العملية إلى الاستثمار فيها كسند معين لتغلب على الصعوبات والمطبات التي تعترض سبيلنا مادامت هي النواة والمادة الخام الأساسية للسلوك، وإنطلاقاً من نزعتة العملية الوظيفة يدعو جيمس إلى تكوين العادات، لأنّها مرجع لا غنى عنه لمساعدتنا في عملية التكيف والتأقلم، والتعلم، وحل المشكلات التي من الممكن أنّ نصطدم بها في مسارنا الدراسي أو المهني أو الحياتي بشكل عام، فقوة العادة في المقاربة الجيمسية متأتية من كونها مسألة عملية لا نظرية، ولكونها أداة لحل المشكلات، فمن الممكن في الحياة أن نتعرض لموقف متأزم ومتشابك تكون فيه القضية قضية حياة أو ممات، ونفشل ونعجز فيه، لأننا لم نتعود على معالجة موقف مثله أو مشابه له في حين لو وجدنا أنفسنا في ورطة ميدانية صعبة، وكانت لنا عادات مكتسبة متنوعة، فإنّ هذه العادات ستكون بمثابة خزان أو رصيد عملي احتياطي يساعدنا في الخروج من الورطة التي وقعنا فيها.

يعترف جيمس بوجود عادات ضارة وسيئة من قبيل شرب الخمر أو التدخين أو النفاق... لكنه لا يأبه بهذا كثيراً، لأنّ المسألة. هي مسألة إرادات قبل أنّ تكون مسألة عادات، فلا عادة من دون إرادة يصاحبها اعتقاد، وما يترتب عنهما من جهد وانتباه، كما أنّها لا تنفصل عن الميولات النفسية، والدوافع الغريزية، فالعادة لا يمكن فصلها عن باقي أو سائر الوظائف النفسية، والفيزيولوجية الأخرى، وهو لا ينكر بأنّها آلية مكتسبة

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 113.

تتم بطريقة لا شعورية ولا واعية، وتخلو من القصد. لكنه لا يرى في هذا عيباً أو نقيصةً، لكونه لا يهتم بطبيعتها أو خصائصها النظرية. بل ينظر إليها من خلال بعدها العملي الوظيفي "الذرائعي"، فغياب الشعور، واتسام الأفعال الاعتيادية بالرتابة والآلية لا يههم من الناحية العملية مادامت له انعكاسات عملية مفيدة في الواقع من قبيل السرعة في الإنجاز والتنفيذ (ريح واختصار الوقت) مما يترتب عنه الإقتصاد في الجهد، كما يشير جيمس لأهمية سيكولوجية العادة تتمثل في أننا نشعر بالأمان والطمأنينة والسكينة والارحية عندما نؤدي أعمال مألوفة ومعهودة بالنسبة لنا، وهنا يمكن أن نشير إلى الأستاذ أو من يقوم بأداء وظيفة أو فعل ما، فالأستاذ عندما يقدم أول درس له، فإننا نجد متوتر ومضطرب، وخائف، بينما الأستاذ المتمرس ذو الخبرة لا يفعل بحكم تعوده حتى في أصعب المواقف، ولا يعتبر تقديم الدرس بالنسبة له عبئاً أو حملاً تثقيلاً.

معنى هذا أن وصف العادة، بأنها سلوك روتيني وبأنها تجعلنا بوجهنا بشراً ومحركتنا آلات لى حد تغيير مودسلي لا معنى له من الناحية العملية، لأننا واقعياً كلما سلمنا أمور حياتنا اليومية إلى زمام روتين وميكانيك العادات، الذي لا يقتضي تفكيراً، ولا يتطلب جهداً استطعنا أن نحرر قوى العقل العليا لتؤدي وظائفها اللائقة بها والمتخصصة فيها، والقول بأنها تमित الضمير والأحاسيس وتقتل الإنسانية بداخلنا لا جدوى منه. بل يمكن أن نقول العكس، ونعتبر أنها تجعلنا أقوى وأصلب وأنفع وأدق في إنجازنا لأعمالنا وواجبنا، فصحيح أن الطبيب من كثرة مشاهدته للمرض من الممكن أن لا يشعر بأي شيء "يفقد الإحساس". لكن هذا الفقد يترتب عنه اتزانه وعدم خوفه، فلا يضطرب ولا يخاف، وهنا تكون متابعته للحالة المرضية أدق، وتؤثر إيجاباً لا سلباً على وظيفته وتعاطيه مع الحالة المرضية.

ما يريد جيمس إيصاله لنا أن القضية قضية إرادات أكثر منها قضية عادات، فالإرادة السوية المستقيمة تساوي وتوازي عادة سليمة وصحيحة، فإذا كان جون ستيوارت مل يعتبر أن الشخصية. هي إرادة تم تشكيلها، فإن جيمس ينسج على منواله إذ يمكننا القول معه أن العادة هي إرادة تم تشكيلها. من هنا ينصحنا فيلسوفنا الذرائعي أن نحاذر اصطناع طرق أو وسائل أو أساليب تؤدي إلى الضرر. ذلك أن جيمس يقر بقوة رسوخ الفعل التعودي وصعوبة التخلص منه. ذلك أن إرادة إنشاء وبناء عادة ما أسهل وأيسر من إرادة التخلص منها لأن إلغاء عادة يقتضي فكر وإرادة أقوى من تلك الإرادة المنشئة، ووجب أن نشير إلى أن جيمس يقول بالإبدال بدلاً من الكف، بمعنى أنه مع توجيه الإرادة بلطف نحو بناء عادات جديدة نافعة ومفيدة تساهم في فتور وضعف نفوذ العادة القديمة، وليس مع كبيت وكف العادة بطرق قصرية وإجبارية تعتمد على لغة العقاب أو التقرع، لأن الطريقة الأولى مدخل سيكولوجي يتماشى مع الطبيعة الإنسانية أكثر من الطريقة الثانية التي تتنافى وتعارض مع طبيعة الدافعية الإنسانية.

3-3- قوانين العادة عند جيمس

تعتبر آراء وليام جيمس في العادة من أهم الدروب التي نستشف فيها وبها عمق ووضوح تقاطع وانصهار الروحي بالمادي. ذلك أنّ مقارنته السيكولوجية للعادة مزجتين ما هو شعوري، وما هو عضوي. أي جمعت بين علم النفس كعلم للشعور، وعلم النفس كعلم للسلوك، وقد بدى وظهر لنا في تحليله للعادة مهتماً ومركزاً على تكوينها وجانبها الفيزيولوجي، لأنّ العادات المكتسبة في نظره من الناحية العضوية لها "ممر يتكون في المخ، تمر فيه التيارات العصبية"¹، وهذا الفهم الجيمسي الفيزيولوجي لا يقتصر على العادة فقط. بل يمتد ليشمل الإدراك الحسي، والاستدلالات، وترابط الأفكار، والذاكرة، وحل الأعمال الطوعية والأفعال الإرادية التي تصدر من الإنسان.

هذه المقاربة الفيزيولوجية للعادة تكشف عن تأثير وليام جيمس بالتطورية الداروينية. ذلك أن جيمس مثل داروين، بحيث يذهب للإقرار أنّ تفاعل الفرد مع محيطه الخارجي "البيئة"، يسير على هدى غاية مضبوطة وواضحة المعالم تتمثل في محافظة الكائن الإنساني على حياته ووجوده. ذلك أنّ أي شخص يحاول أن يكيف وعيه وشعوره أو يعدل في سلوكه وعاداته مهما كان نوعها سواء كانت عادات عقلية فكرية "روحية" أو حركية "سلوكية" بغية ضمان التأقلم والتكيف من خلال تحقيق التوازن بينه وبين عامله الموضوعي "بيئته ومحيطه الخارجي"، والجهاز العصبي بفعل مرونته يساهم ويساعد في تحقيق هذا التأقلم المنشود والمطلوب، ذلك أن ليونة الجهاز العصبي تنقص وتقلل من الجهد العضلي والعصبي، لذا لا نتعجب عندما يدعونا وليام جيمس لأداء أفعال أكثر مما هو معد لها عصيباً. ذلك أنّ مرونة الجهاز العصبي ستدلل هذا، وهو هنا لا يخفي إعجابه بالفصل الذي كتبه بين عن العادات الأخلاقية، ومن هذا الفصل يستلهم قاعدتين أساسيتين في كيفية وآلية تعاطينا مع الممارسات التعودية، وهذان الشرطين أو القاعدتين هما:

1- يجدر بنا عند رغبتنا في اكتساب عادة جديدة أو استبعاد وترك عادة قديمة أنّ تكون مبادرتنا الأولى قوية زاخرة بالعزم والتصميم والإرادة" هيئ كل الأحوال الممكنة التي تساند وتقوي الدافع المناسب الصحيح"². مع وجوب وضرورة العمل على وضع الذات في داخل الشروط والظروف المواتية والملائمة، والعمل بحزم وجد وكد على أنّ لا تتصادم في مداراتها مع القديمة ويستحيل تلاقيهما... وبالاختصار ساند قرارك وقوي عزيمتك بكل ما يشد أزرك"³.

¹ - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، ص 118.

² - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 114.

³ - المصدر نفسه، ص 114.

- 2- لا يجب قبول الاستثناءات، ولا السماح بها قبل أن تتحذر العادة المستحدثة الجديدة في حياتنا لأنّ أي "نكسة أو ردة تشبه من يترك بكرة من الخيط تسقط وتنحل خيوطها بعد أن يكون قد كورها ولنفاها وقد يختلط الخيط ويتشابك ويتعقد ويصبح تخليصه وتنظيمه أعقد من لفه مرة ثانية"¹.
- 3- حري بنا أن نغتنم ونقتنص أول فرصة ممكنة ومناسبة لتنفيذ قراراتنا، وما عقدنا عليه العزم مستعنين في ذلك بكل خبراتنا وقدراتنا واستعداداتنا المعرفية والانفعالية.
- 4- لا يجب الإكثار أو المبالغة في لغة المواعظ والنصح والإرشاد، لأنّها لن تغرس سلوكاً، وهي مضيعة للوقت والجهد، والتدريب الفعلي والممارسة المتكررة، التي يؤدي إليها العزم والإصرار غير المتقطع. هي السبب في زرع عادة أو استبدالها بعادة أخرى، وهنا نلاحظ كيف يرفض جيمس اللغة النظرية المجردة في موضوع العادة أو غيرها، فهو يؤمن، بأنّ السلوك الفعلي الاعتيادي، هو من يخلع على الشخصية الصفة الجديدة المرجوة ويغرس العادات الطيبة في أنسجتها العضوية، وما هذا إلا دليل آخر على رؤيته الفيزيولوجية للعادة. إذ أنّه يعتبر لغة المواعظ كلام أجوف لا يقدم ولا يأخر، فمثلاً: لو نصحنا الطفل مئات المرات، بالابتعاد عن النار، فإنّه لن يعتبر، ولكن عندما تلمسه النار التي اقترب منها، ولمسها ويعيش ألمها، فإنّه سينخاف منها، ويتعد عنها آلياً، وهذه الفكرة الجيمسية ينطبق عليها القول الشعبي عندنا من لدغه الثعبان يخاف حركاته أو بمجرد ذكر اسمه.
- 5- يوصي جيمس أي فرد بأنّ يحتفظ بطاقته ونشاطه حياً، وبجدوة جهدة متقدمة، بشيء من التدريب اليومي الذي تهديه إليها بلا مقابل، ومعنى هذه القاعدة أنّ العطالة والكسل، والروح المتخاذلة علة في عدم الانفتاح على عادات جديدة، وعلة في عدم القدرة على ابدالها، لذا ينصح جيمس. أي شخص أنّ يحاول أنّ يقوم بأعمال شتى ومختلفة، ولو كانت تبدوا تافهة لأنّه في هذه الحالة لو وردت أمور جديدة أو حل وضع طارئ ومفاجئ ووجدنا أنّ الوقت يدهمنا، فإننا لن نقع فريسة أو ضحية لصعوبته بحكم تعودنا السابقة والماضية، لأنّ الشخص الذي يفعل مثل هكذا أمر، ويتعرض لكذا وضع مفاجئ، فإنّه يجد حينئذ أنّ أعصابه وقدراته قد درت تدريباً كافياً يعينه على اجتياز المحنة²، فالعادة لها بعد عملي مستقبلي، وهذا من أهم ميزات النافعة، فهو يشبهها بعملية التأمين والضمان الاجتماعي. إذ تجد نفسك تدفع في أقساط منتظمة من راتبك أو مدخولك دون أنّ تستفيد منه في حاضرك، ولكن لو وقع لك حادث مرور بسيارتك المؤمنة أو تعرضت لحادث مهني أثناء مزاولتك لمهنتك، فإنّك ستستفيد من ذلك التأمين، وهذا حال العادة. إذ هي سلاح وعدة وعتاد نواجه ونواجهه به ما يمكن أنّ نتعرض له في المستقبل من أحداث لم نتوقعها، ولم نتمرس عليها جيداً من قبل، فالعادة جيمسياً استثمار في خبرات الماضي ورصيد إضافي يزيد في قدرتنا المعرفية والحركية بما يفسح لنا المجال للتكيف والتأقلم والعيش في ايجابية، وصلابة وقوة ومتانة، لأنّ الشخص المكتسب للعادات

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 114.

² - المصدر نفسه، ص 123.

يقف كالطود الشامخ بينما تهتز قوائم كل شيء من حوله وتميد الأرض من تحت أضرابه وأنداده ويصبحون عصابة كالهشيم تذروه الرياح"¹.

هاته القواعد توضح بجلاء النزعة الفيزيولوجية في سيكولوجيا جيمس من منطلق تأكيده على التدريب والاستمرار فيه، ذلك أنّ التوقف والانقطاع مدعاة للإحجام والبرودة مما يترتب عنه النقص في الدافعية، وروح العمل، والمبادرة، فجيمس يعتقد أنّ التدريب هو أفضل وأنجع وسيلة من شأنها أنّ تطوع الجهاز العصبي، فيتصرف تصرفاً صحيحاً ومن غير خطأ، كما يسفر تأمل هذه القواعد عن مقارنة براغماتية وظيفية فيزيولوجية سيكولوجية لموضوع العادة من لدن جيمس، والذي وجدنا أنّه لم يفصل بينها وبين الإرادة أو الغريزة بل ربطها بالجهد، والانتباه، والذاكرة، والتكرار، والتدريب، ووجدنا أنّه مجد العادة ورفع منشأها عالياً، ولم يأبه كثيراً بأمر سلباتها*، لأننا لم نجدّه يتوقف عندها، بينما توقف مطولاً عند ضرورتها وأهميتها، وسبل وطرائق دعمها وتعزيزها، وتوقف أيضاً عند كيفيات الانفتاح على عادات جديدة أو ابدال عادة بعادة أخرى.

بالنسبة له السلوك التعودي كالغريزة لأنّه موصول بالجهاز العصبي للإنسان، ومن ثمة، فإنّ أمر إلغاء العادة أو التخلص والخلاص منها أمر غير ممكن، ومادام الأمر على هذا النحو وإنطلاقاً من روحه البراغماتية، لم يجد جيمس بديلاً من الإقرار برسوخ وتأصل الفعل التعودي، والتأكيد على أهميته وضرورة تعزيزه. أما محاولة تجاوز العادة والظعن فيها وفي مشروعيتها كسلوك، وكشف عورتها من خلال إبراز سلباتها الكثيرة، فهو أمر لا ينكره جيمس. لكنه لا يقف عنده، ولا يسايره، لأنّه طرح لن نجني منه ثماراً عملية، ولأنّه طرح غير ممكن، فلا بدى من العيش بالعادة، والتعايش معها، وما نسميه سلبات العادة، هو خلل ونقص في الإرادة والتفكير، وهذا ما يترتب عنه أضرار سلوكية على الفرد، وعلى الفرد أنّ يتميز بالإرادة، وقوة العزم حتى يتمكن من استبدال عادة بعادة أخرى دون أنّ يستأصل العادة من حياته كلياً، لأنّه أمر غير ممكن، فجيمس يرى في العادة أنّها آلية حياة أو موت. أي وجود أو عدم وجود، والأمر متوقف هنا على طريقة استخدام الفكر لها، ونوعية إرادة الفرد، ومن الممكن في نظره استحداث عادات جديدة تكون في صالحنا. لكن هذا أمر منوط بحسه بوجود دوافع وحوافز وبواعث جديدة على أنّ تتوفر أيضاً منبهات جديدة تعتمل في نفس السالك. فالعادة قيمة حياتية حيوية يومية، ومستقبلية في تقدير جيمس لهذا كتب بخط يده في بداية فصل العادة في كتابه: موجز مختصر لعلم النفس، والذي هو تلخيص لكتاب المبادئ هذه الحكمة التي تحتزل وتختصر

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 123.

* سلبات العادة: من بين عيوب العادة المتعارف عليها أنّها تتصف بالآلية مما يترتب عنه غياب الوعي والشعور، وهذا ما ينقص من انسانية الانسان، كما أنه يصعب التخلص منها، وبعض العادات من الممكن أن يترتب عنها تشوهات جسمية، كما أنّها تؤدي إلى الضجر والملل والشعور بالروتين وتغرس روح الكسل والخمول وتقف حجرة عثرة أمام الروح الابداعية والابتكارية للأفراد، كما يترتب عنها صعوبة التكيف لأن من يتعود على وضع معين يصعب عليه التكيف مع الوضع الجديد.

موقفه الإجمالي من قيمة العادة والتي مفادها: "إبذر عملاً، تحصد عادة، إغرس عادة تجني خلقاً، إزرع خلقاً تنل مصيراً"¹.

نستنتج أنّ مقارنة جيمس للعادة بسيطة وعميقة في نفس الوقت. إذ لا يمكننا أنّ نتجاهل جانبها الفيزيولوجي، ولا طابعها الذرائعي الايجابي، فصحيح أنّ عيوب العادة هي عيوب للإرادة، وبأنّ العادة سلوك ملازم للوجود البشري، ولا غنى عنه، ولكننا نرى بأنّه لم يعطي لعنصر سلبيات العادة أي اهتمام، فإذا كان قد وفق، وبكل براعة وجدارة في اثبات ضرورة العادة وفائدتها، وضرورة تربيتها في النفوس، فإننا نقول بأنّه لم يخفق في شرح وتوضيح سلبياتها رغم اعترافه بذلك. بل للأسف لم يشرح هذه النقطة نهائياً، ولم يستفصّل فيها.

ومن جهة ثانية نحن لا نختلف مع جيمس حينما يربط العادة بالإرادة، ولكننا نسأل فيما يتعلق بالعوادات الاجتماعية وموقع الإرادة فيها، فهل العادات الاجتماعية التي تنتقل للفرد من الجماعة، وتصبح عادة بالنسبة لإرادته الفردية في حد ذاتها دخل لإرادته هو فيها؟ جيمس لم يشير لهذا الأشكال أصلاً، ومن الممكن أنّ يصر من وحي نزعتة الذرائعية، بأنّ هذه العادات الاجتماعية، وإنّ تم فرضها على الفرد من الخارج، فلا ضير فيها ما دامت نتائجها مفيدة له، لأنّها تسمح بتكيفه وتعايشه مع الجماعة البشرية التي ينتمي وينتسب إليها، ومن الممكن أنّ يقول بضرورة ابدال هاته العادة الفردية السيئة التي هي عادة اجتماعية في أصلها، ولكننا لا نرى مثل هذه الحلول والمخارج مقنعة من الناحية العلمية والسيكولوجية لاسيما ونحن نعلم، بأنّ جيمس لم يركز على تأثير الجماعة على الفرد، وبأنّه أكد على الحرية، وأكد في الوقت نفسه على العادة مما يضعنا فلسفياً أمام موقف فلسفي وسيكولوجي غير منتظم، ولا يخلوا من التناقض.

نستنتج أيضاً أنّه من الأوائل الذين "وجهوا نقد عميق لنظرية مين دوبييران في الجهد"². إذ أنّه لم يأخذ ولم يقبل بتقسيم مين دوبييران للعادة إذ قسمها هذا الأخير إلى عادة منفعة، وهي التي تساعد المرء في تحمل أثر من المؤثرات الخارجية كأنّ يتعود ويتقبل جسمه بفعل الممارسة والتكرار أنّ يتحمل الروائح الكريهة أو كأنّ يتعود المعلم من كثرة الممارسة على تقبل أصوات ولعب وضجيج الأطفال أو غير ذلك، وهذا النوع من العادات المنفعلة ينجم عنه حسب مين دوبييران تناقض وتضائل الوعي والإحساس، أما العادة الفاعلة فهي "ميل مكتسب يبعثنا على القيام بأفعال مادية، أو فكرية، أو خلقية، شبيهة بالأفعال التي قمنا بها سابقاً، كعادة المشي، أو الكلام، أو عادة الأنانية، والمروءة، أو الإقدام، أو الشجاعة، وهي تقتضي الفعل والإدراك معا... ووظيفة الإدراك في العادات الفاعلة أنّ يزيد في وضوحها، وأنّ يجعل حركتها أسهل، وفعلها أدق وأكمل"³.

¹ - نقلاً عن: رالف بارتون بيرري: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 270.

² - نوربير سيلامي: المعجم الموسوعي في علم النفس، ج2، مرجع سابق، ص 907.

³ - جميل صليبا: علم النفس، مرجع سابق، ص 691.

جيمس يرفض هذا التصنيف لأنه يعتبر العادة في صميمها أثراً فيزيولوجياً له صلاته بإرادتنا، وأجسامنا وجهازنا العصبي، كما له مفاعيل سلوكية لها أثرها البالغ على حياتنا، وعليه التباين بين العادتين ليس تاماً، وليس له انعكاسات عملية، ولا جدوى منه مادام التكيف والتأقلم الحيوي بين الذات والعالم الخارجي يتطلب فاعلية داخلية حيوية، وبالتالي نظرة مين دويران للعادة نظرة ثنائية، ومعلوم أنّ جيمس بمقت ويزدري الروح الثنائية والازدواجية، كما أنّ نظرة جيمس للعادة نظرة واحدة من حيث النتيجة والمنشأ، وهي نظرة تعددية في نفس الوقت من حيث أسباب وعوامل تكوّنها ونشوؤها، ومن حيث أنواعها.

إنّ انتقادنا لنظرية جيمس في العادة لا تنقص من قيمتها، لأنّ تفسيره للعادة له قيمته الفلسفية، والسيكولوجية، والعلمية، وأكبر دليل على هذا أنّه رغم التباين الظاهر بين تفسيره للعادة، ورؤيته لسبل وطرائق تكوّنها، وبين نظرية العالم "هل" في تفسير وتبرير نشوء العادات المكتسبة، فإنّه يظهر لنا أنّه في نظرية جيمس ما مهد الطريق لذلك باعتبار وليام جيمس "يجل العادة المكتسبة إلى سلسلة من الوحدات. فلعب آلة موسيقية مثلاً يتكون من سلسلة من الوحدات العضلية أ، ب، ج، د... فلو فرضنا أنّ أ، ب، ج، د سلسلة من الانقباضات العضلية، وأنّس، ص، م، ع سلسلة من الإحساسات التي تثيرها تلك الانقباضات، وكانت الإحساسات هي التي ترشدنا إلى تعرف إنّ كانت الانقباضات صحيحة أو خاطئة، وذلك حتى نصحح انفسنا، وتصبح العادة أكثر سهولة وأقلّ تعباً. فإننا نتوقف أثناء التعلم عند كلا انقباضة عضلية، ولكن بعد أن يتم التعلم لا نلاحظ إلا البداية والنهاية"¹، وفهمه للعادة فهم كلي، والنظر إليها كوحدة فيما بعد شكل دافعاً قاد فيما بعد لمحاولة تحليلها إلى سلسلة من الوحدات، وإلى نظرة مادية أشمل. كما هو الحال مع المدرسة السلوكية.

ثانياً: القدرات المعرفية بوصفها أدوات ووظائف نفعية

1:- العقل

لطالما تملك جيمس الإحساس بالارتياح من العقل، فلم تكن له قط الثقة الكاملة في قدرة العقل والمنطق المجرد في إدراك الحقيقة أو رسم صورة تامة عن الواقع على النحو الأكمل والأفضل، وذلك مرده قناعته الراسخة بأنّ العقل الإنساني متحيز وجزئي بطبيعته. ولا يكون ذا مقدرة وكفاية إلاّ بتخيره ما ينتبه إليه، وبتركه كل ما عداه، بتضيقة وجهه نظره، وإلاّ توزعت قوته الضئيلة وضل في تفكيره"². هذه القناعة نزعّت من العقل تلك الهالة، وتلك القداسة التي لازمته منذ سقراط، فمع جيمس لم يعد العقل تلك الكلمة السحرية التي تفتح أي لغز، وتفسر أي شيء، فالعقل بالنسبة له لا يختلف عن أي كيان بيولوجي، وهو يعمل على تحقيق تلاءم

¹ - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، 119.

² - وليام جيمس: إرادة الإعتقاد، مصدر سابق، ص 40.

وتكيف الكائن العضوي مع بيئته ومحيطه، والحق أن هذا التصور فيه شيء من الدارونية. بل هو الدارونية عينها.

هذا الفهم فيه إزاحة للفهم الفلسفي الكلاسيكي للعقل كما تشكل عند اليونان، فجيمس لا يرفض العقل، ولا ينفيه ولا يزدريه، وإنما عمل على إخراجها من تلك الصورة الفلسفية الإمبريالية التي تجعل منه القاضي والحكم في نفس الوقت، وهو هنا لا يختلف عن الكثير من الفلاسفة المعاصرين مثل نيتشه أو برغسون، وما عداهم بحيث يناهضون ترنسندنتالية العقل*. ولا بأس قبل أن نتوسع في شرح طبيعة العقل، ودوره عند جيمس أن نشير ولو على شكل نتف قصيرة ومختصرة إلى معنى العقل.

كلمة العقل في اللهجات اليونانية واللاتينية لها جذران أساسيين هما "لاقو" و"لوقوس" ومعناها الأصلي: جمع، ربط-RATIOREOR باللاتينية- ومعناها الأصلي: حسب، أحصى¹. ولا يخفى علينا كذلك أن مفردة لوقوس تشير عند اليونان إلى العقل والكلام والعلاقة الرياضية الدقيقة بين كميتين، واليونان تكلموا عن العقل بالملكة، والعقل المستفاد، وعقول أخرى أعلاها وأرقاها العقل الفعال لأنه عقل مطلق لازمي مقدس، ومنه يصل العقل الإنساني للمعارف المطلقة، وهو الجزء الوحيد في الإنسان الذي لا يصيبه داء الغناء في تقدير الميتافيزيقا الأرسطية. وقد فهم أرسطو "العقل الفعال"، وأفلاطون، وسقراط العقل على أنه جوهر مفارق للمادة، وأساس بلوغ المعارف الكلية والضرورية.

بالنسبة لجيمس الشعور "consciousness" أو العقل "mind" العقل أداة تكيف للكائن العضوي مع بيئته، وهذا يبرز رفضه الشديد للنظر إلى العقل على أنه شيء أو كيان مطلق أو جوهر روحي مفارق، وعليه لا يقبل جيمس التوجه إلى دراسة الظواهر، والحالات النفسية على أنها كيانات مستقلة ومفارقة، وقائمة بذاتها، فهذه حسب رأيه نظرة فلسفية ونفسية محدودة وقاصرة، وقديمة، واعتقد أن مقارنة العقل سيكولوجياً، وعلى نحو دقيق وصارم تكون من خلال دراسة "عقل الأفراد المتمايزين الذين يشغلون مواضع محددة في مكان حقيقي وزمن حقيقي"²، ومنه لا مجال للخوض في ما يسمى بالعقل المجرد "النظري" أو العقل الكلي والكوني الذي لا يرتبط بزمان ومكان معين، فتصور جيمس للعقل أبعد ما يكون بكثير عن تصور ديكارت، وهيكل، وكانط، وأفلاطون. أي أنه لا يرضى بالرؤية العقلانية للعقل. فرؤيته للعقل تبين أنه يؤسس إلى علم نفس فردي، وهذه السيكولوجية الفردية قادت إلى اعتبار العقل بمثابة عملية تتحكم في الاستجابات إزاء المنبهات

* العقل: من خلال إطلاعنا على بعض المعاجم مثل معجم ابن منظور، وابن فارس وجدنا أنها تتفق على اعتبار العقل يفيد معنى التقيد، الإمساك، المنع، الربط، الحجر فالعقل هو من يعقل "يربط" شهوات ورغبات الفرد حتى لا تطش به فيصيبه الهلاك والضرر، فهو بهذا المعنى نقيض للجهل وضد الحماقة، وأساس المعرفة، وأساس التكليف، وقد نظر له الفلاسفة المسلمون باعتباره جوهر روحاني من طبيعة مختلفة عن البدن رغم وجوده فيه.

¹ - جيل غاستون جارنيجي: العقل، ترجمة: محمد بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2004، ص 14.

² - دافيد.و. مارسيل، مرجع سابق، ص 111.

والمثيرات الخارجية بغية تحقيق تكيف الكائن الحي العضوي مع بيئته وفي هذا السياق يقول " إنّ متابعة تحقيق أهداف أبعد واختيار وسائل بلوغها هو عمل ومعيار الوجود العقلي في ظاهرة ما"¹.

العقل جيمسياً يشير إلى وظائف، وليس إلى وحدات أو ملكات قائمة بذاتها، فلفظة عقل، لاتشير عنده إلى شيء معين يكمن وراء عملياتنا العقلية، ولا تشير إلى شيء تجري فيه عملياتنا العقلية هذه، وإنما هي مجرد تعبير مناسب يدل على هذه العمليات لذلك عمل جيمس على تقديم توليفة تخلو من الإفراط والمبالغة بحيث تجمع بين العقل والدماغ في صورة معتدلة نسبياً، فما يحدث في الدماغ من عمليات عقلية، هو " وظيفة من وظائف عمل الدماغ المتجانسة المجردة وتتفاوت هذه الوظيفة بتفاوت عمل هذا الأخير، وهي بالنسبة إليه كنسبة الأثر إلى المؤثر"² علم النفس الحديث وهو هنا لا يختلف عن هكسلي ولكنه يختلف عنه عندما ينفي ما ذهب إليه هكسلي والمتمثل في اعتبار العمليات العقلية لا تأثير لها من الناحية السببية. ذلك أنّ العمليات العقلية فيما يرى جيمس يمكنها في حالة حدوثها " أنّ تزيد من، أو أنّ تطمس نشاط عمليات الدماغ التي تعزى إليها مؤكداً بهذا ما يمكن أنّ يسمى في التعبير الحديث بالأثر الانكفائي ". معنى هذا أنّ رؤية جيمس للعقل وربطه له بالدماغ أكثر إعتدلاً من نظرية توماس هكسلي المتطرفة المعروفة بنظرية الظواهر اللاحقة "Epiphenomenalism".*

يذهب جيمس في كتابه مبادئ علم النفس للقول بأنّه انطلاقةً من نظرة فيزيولوجية وسيكولوجية للعقل يمكن القول أنّ العقل يصل للمعارف على نحوين أو مستويين مختلفين ألا وهما:

المستوى المباشر: يتجلى في المعرفة الحسية الناجمة عن الاتصال الأولى والمباشر بين الذات والعالم الخارجي، وهذا النوع يطلق عليه جيمس اسم: معرفة المعرفة "knowledge of acquaintance"، وهذه المعرفة التي تتشكل في المستوى الأول تتسم بكونها بسيطة انطلاقةً من كونها لا تحتاج إلى وقت كبير أو بذل جهد من أجل تحصيلها، فأنا مثلاً: من خلال لمس الماء أعرف ما إذا كان ساخن أو بارد أو فاتر كما أنّها معرفة وجدانية وشاعرية، فأنا يمكن أنّ أعرف ما إذا كنت أحب أو أكره شخص ما دون وسائط (ولم نقل مندون أسباب).

¹ - نقلاً عن: دافيد.و.مارسيل، مرجع سابق، ص 112.

² - ريكس نايت، ومارغريت نايت: المدخل إلى علم النفس الحديث، ترجمة: عبد علي الحسماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص 94.

* **الظواهر اللاحقة:** أساسها أن العمليات العقلية إنما هي ظواهر لاحقة أو هي بمثابة نواجم عرضية وثانوية تنشأ عن عمليات تجري في الدماغ، ولا تسبب بحد ذاتها شيئاً آخر، فعمليات العقلية بحسب توماس هكسلي تستحدثها عمليات الدماغ على نحو مماثل استحداث النغم داخل صندوق موسيقي " إذ تنشأ الأنغام عن عمليات تجري في الصندوق، فهي انغام لا تسبب احداها في استحداث الأخرى، ولا تؤثر بدورها على الآلة تأثيراً علالياً. ينظر: ريكس نايت، بتصرف، ص 94.

المستوى الأعلى: العقل في هذا المستوى الذي يدعو جيمس بالمعرفة حول "knowledge about" وهذا المستوى من المعرفة يتسم بالطابع الفكري، والعلائقي، والدقة، والمعرفة فيه قابلة للنماء التدريجي أو المرحلي، وهذه المعرفة ليست معرفة شاعرية أو وجدانية، ومن خلال التمييز بين معرفة المعرفة، والمعرفة حول أراد جيمس أن يؤكد بأننا انطلاقاً من العواطف والأحاسيس نغدو ملمين بالأشياء، ولكن من خلال الأفكار فحسب ندرك ماهيتها¹، ولا غرو أن هذا يفصح عن ما منحه جيمس من أهمية أخلاقية وإنسانية للعقل "الفكر" إذ أن صورة فهمنا وإدراكنا للعالم كانت ستكون مغايرة لما هي عليه لولا تدخل الفكر" لذا ليس من الصائب الذهاب إلى الإقرار بأن جيمس يحتقر العقل أو يدين الفكر والمعرفة ذلك أنه يلمح إلى أن للعقل أدوار إبداعية محددة، باعتباره يساعد على تطور العالم².

كونه يزدري التصور العقلاني للعقل لا يعني أنه يقبل أو مع التصور الحسي التجريبي للعقل. بل على العكس من ذلك نراه يمتد التصور الحسي. أي لا يقبل بالنظرية الآلية للعقل، والنظرية الآلية للعقل. هي نظرية ميكانيكية وجدت مع جون لوك، وكانت لها صور مختلفة فيما بعد مع كل من جون ستيوارت مل، وسبنسر، وبين، وهكسلي، وآخرين، ويقوم هذا التصور التقليدي الذي كان سائداً ورائجاً آنذاك على فكرة مفادها "أن الحياة العقلية للإنسان تعمل على نحو يشبه ليانو. كل مثير خارجي يضغط على أحد المفاتيح (أو الطرف الحسي للعصب) الذي يضرب بدوره مجموعة من خلايا المخ الخاصة، وهنا تحدث النغمة المتوقعة أي الاستجابة العقلية أو البدنية. وهنا لا مجال لتدخل الإرادة ممثلة في المخ في التطور التلقائي للأحداث، فالشعر لا علاقة له بالعملية بعد حدوث عملية الطرق الأولى على مفاتيح ليانو. ويواجه العقل تلقائياً المثيرات المؤثرة وتتولد الفكرة الملائمة"³.

يهاجم جيمس مثل هكذا تصور لأن الإنسان ليس كيان سلمي، وليس متلقي منفعل بشكل تام، فالمخ لا يؤدي أدواره على نحو سلمي وآلي. إنه ليس مجرد وعاء يصب ويفرغ فيه كل ما هو وافد من العالم الخارجي، وليس لوحة استقبال لما هو آتي من العالم الموضوعي بطريقة انفعالية سلبية. فهذه النظرية الميكانيكية لا تفسر العقل على حقيقته، لأن العقل وفق تصوره لا يخلو من الإيجابية والفعالية. إذ يتعامل العقل مع المعطيات الواردة والوافدة من الخارج. كما يتعامل المثال مع قطعة الحجر، ولكن وجب أن ننوه وننبه بأن دلالات الإيجابية والفاعلية التي يلعبها العقل بالنسبة لجيمس تختلف عن الفعالية والإيجابية التي يضيفها العقلانيون عن العقل، فالقول أن العقل يلعب دور إيجابي وفعال يعني بالنسبة له أن العقل ليس متلقي سلمي بشكل كامل. أي

¹ - William James: The Principles of Psychology. Volume 2.op.cit.P 221.

² - Edited by Dagobetr D. Runes: Twentieth Century Philosophy-Living Schools of Thought philosophical Library Inc. New York.1943.P463.

³ - دافيد.و.مارسيل، مرجع سابق، ص 113.

أنه ليس مرآة تعكس البيئة بصورة آلية، ويعني من جهة أخرى أنّ للذهن مصالح كثيرة إلى جانب تحقيق وظيفة بقاء الكائن من خلال تحقيق عملية التكيف. بل هو وسيط فعال يحاول أنّ يشبع رغباته، ولم ينظر " جيمس إلى الذهن في كتاباته السيكولوجية المتأخرة على أنّه فعال، فقد استمر في النظر إليه على أنّه وسيط انتقائي، يختار من المنبهات التي تقدم إليه ما يستجيب لها لكي ينفذ أغراضه، إنّ الذهن ليس نتاجاً آلياً من نتاجات الكائن، وإنما هو غائي الطابع"¹.

تأكيد على أنّ العقل وسيط انتقائي يؤكد عدم نظرتة السلبية للعقل، فهو لا ينظر إليه مثلما ينظر إليه الفلاسفة التحريبيون، لأنّه يرى أنّ العقل " يمتلك منذ الولادة وصاعداً العفوية... وهو ليس مجرد متفرج ولا يمكن نزع أحكامه لما يجب ومثالياته من جسد المفكر كما لو أنّها زوائد"². اقضاء واستبعاد الإرادة، والوعي في النظرية الآلية للعقل من الأسباب البديهية التي يترتب عنها تهافت وبطلان هاته النظرية، فهل يعقل أنّ يقوم العقل بكل تلك النشاطات، وأنّ يجري كل تلك العملية دون وعي وإرادة؟ في اعتقاد جيمس ذلك ممتنع ومتعذر، لأنّ الإرادة، والانتباه، والاعتقاد في سيكولوجيا جيمس هما أساس الفعل. كما أنّ الإنسان على نحو عام ووفق نظرتة كائن يشعر ويفكر، وليس كائناً عقلياً محضاً، وليس آلياً صرفاً بل بالإضافة إلى كل ذلك الإنسان يخضع أيضاً للدوافع الانفعالية والعاطفية فالتفكير البشري مدفوع بقوة الدوافع والحاجات.

لا ريب أنّ هذا التصور ينسجم ويتناغم مع الرؤية البرغسونية للعقل والفكر. ذلك أنّ برغسون أيضاً ينظر للعقل على أنّه كيان متطور، وقابل للتغير نظراً لارتباطه بالحياة. إذ أنّه حلقة من الحلقات التي ترتبة عن سلسلة وحلقات التطور، ليغدوا بذلك آلية من الآليات التي تحقق تأقلم الكائن مع البيئات الخارجية، ويصبح العقل بذلك قوة تتجسد في الفعل والعمل والنشاط مما يضمن أو يساعد على إندماج الفرد في الطبيعة من هنا يقول برغسون: " تاريخ تطور الحياة مهما كان ناقصاً، حتى الآن يتيح لنا أن نلمح كيف نشأ العقل في طريق تقدم صاعد، خلال سلسلة الحيوانات الفقرية حتى الإنسان وهذا يبين أنّ قوة الفهم، تابعة لقوة العمل"³، فالعقل بالنسبة لبرغسون أو جيمس ضرب من السلوك.

في تقدير جيمس لا يمكن التعامل مع العقل على أنّه آلة. ذلك أنّ جيمس يعتبر الشعور، هو الذي يشكل البعد الوظيفي للمخ، ولا يمكن فصله عنه، ففي تقديره عضو الشعور، هو المخ، فقد تطور العقل عبر الزمان والأيام بفعل الانتخاب الطبيعي، وهذا يُسفر عن حقيقة الطبيعة التفضيلية والانتقائية، والديناميكية للعقل والفكر. يقول جيمس في كتاب المبادئ في هذا الشأن " العقل في جل أطواره مرتع لإمكانيات متزامنة

¹ - وليام كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 485.

² - راسل قودمان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 7.

³ - هنري برغسون: التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، دط، 1981، ص 3.

ويتألف الشعور من المقارنة بين بعضها البعض واختيار بعضها وقمع الباقي عن طريق عامل الانتباه الذي يقوم بالدعم والكف "1.

إنّ ربط العقل بوظيفة التكيف والتأقلم من بين التقاطعات التي نجدّها بينه وبين سبنسر، ويمكن القول، بأنّه استلهم منه هذه الفكرة، ولكنه لا يشاطره الرأي في ربط العقل بهذه الوظيفة فحسب. بل يوسع جيمس من مجال وظائفه لأنّ البحث عن البقاء ليس إلّا اهتماماً واحداً من بين مئات الاهتمامات التي يحملها البشر، فلا يمكن فصله عن " العواطف الاجتماعية وكل الصيغ المتنوعة من اللهو والايحاءات المثيرة للفن ومسرّات التأمل الفلسفي والراحة في العاطفة الدينية والبهجة في استحسان الذات الأخلاقي، وسحر الجاذبية والفتنة - بعض تلك أو كلها مطلوبة لجعل اعتبار الوجود البحث محتملة"2.

ينتقد جيمس فكرة تشبيهه ووصف عمليات المخ بالبيانو ذلك أنّ " الإدراك العقلي للمثيرات تحيط به من كل جانب هالة من الانطباعات والتأثيرات، وإنّ كل إدراك حسي لشيء بذاته هو في جوهره اختيار عمدي يتألف من عديد الانطباعات الفرعية"3، فمثلاً: يمكن للعقل أنّ يدرك كيان موضوعي هو المنضدة، ولكن لن يتأتى هذا الفعل الإدراكي له إلا من خلال إدراك السمات والخصائص المتنوعة للمنضدة من (صلابة . ولون، وحجم)، كما لا بدى من تمييزها عن ما عداها من الأشياء الموجودة داخل الحجرة التي توجد فيها، والتي تتمايز عنها في الخصائص، وعليه إدراك فكرة المنضدة اقتضى مجموعة هائلة من المثيرات، والادراك الحسي للعديد من الكيفيات الحسية، وصولاً إلى الاختيار، والحكم، وهنا تظهر فكرة تصور عملية المخ كالبيانو فكرة بسيطة، ولا تفي بالغرض، ولا تفسر حقيقة نشاط الذهن. كل هذا قاده للافتناع أنّ العقل وسيلة وأداة غائية تعمل على توفير متطلبات جسم الكائن الحي، فكل ما يحس ويشعر به الكائن على أنّه يندرج ضمن اهتماماته، ومصالحه وحاجاته يكون غاية للعقل. والعقل - كما يصرح جيمس في كتاب أحاديث سيكولوجية للمعلمين والمتعلمين - يعمل بشكل متوازن مع المخ، وكل تيار يسرفي داخله من الجلد، أو العين، أو الأذن، فهو يخرج ثانياً إلى العضلات والغدد والأحشاء، ويساعد على ملاءمة الكائن الحي للبيئة، وهذا ما قاد جيمس لاعتبار حياة العقل، وحياة المخ ذات هدف واحد.

بالنسبة لجيمس العقل غائي لأنّه مرتبط بأهداف، وعاكس لمصالح واهتمامات معينة وغائية العقل ترتبط بالضرورة بالجانب الوجداني والعاطفي ما دامت الاهتمامات والمصالح قد لا تكون مادية خالصة، ولا عقلية مجردة بالنسبة للكائن البشري، ورغم أنّ الإرادة قد تلعب دور العقل من خلال توجيه النشاط الغائي للوعي " إلا أنّ الحقيقة الثابتة أيضاً أنّ الشعور ينطوي على الاختيار وأنّ أساس الاختيار هو تقدم الوضع العام للكائن

1 - نقلاً عن: دافيد.و.مارسيل، مرجع سابق، ص 113.

2 - راسل قودمان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 6، 7.

3 - المرجع نفسه، ص 114، 113.

الحي ككل وزيادة رفايته"¹، وعليه لا يمكن أن نُنحِج للرؤية الميكانيكية للعقل، لأنّ وظائف العقل نفسها التي لا ترجع مباشرة إلى البيئة المادية كالعوامل الأخلاقية المثالية، والرؤى الجمالية، والبصائر النافذة في الحقيقة الخالدة، والاتفاقات المنطقية المتخيلة كلها بالنسبة لجيمس لا يمكن أن تصدر عن الفرد الإنساني، ولا يمكن أن يستمر فيها إلا إذا "كان العقل الذي انتجها قادراً أيضاً على انتاج منتجات أكثر نفعاً من الوجهة العملية"². إذن الفكر يتمتع بالاتساع ويُمتنع رده الى ما هو فيزيائي أو فيزيولوجي فقط، لأنّه يشمل مناحي أخرى، ومن أروع ما قاله جيمس ووصف به العقل، هو ما ورد في كتاب المبادئ "العقل يعمل على المعطيات التي يستقبلها ويكون عمله أشبه بعمل النحاة في كتلة الحجر. ويمكن القول بمعنى من المعاني أنّ التمثال قائم هناك منذ الأبد. لكن هنالك آلاف التماثيل الأخرى بجانبه، وفضل النحاة أنّه استخلص هذا التمثال من بين سواه. وهكذا العالم بالنسبة لكل واحدنا مهمما تباينة آراؤنا، فكل شيء كامن في العماء الأولي للإحساسات التي قدمت المادة الخام لفكر كل منا على نحو مختلف... ولكن العالم الذي نعيش فيه ونحس به سيكون ذلك العالم الذي استخلصناه نحن واسلافنا عن طريق عمليات الاختيار المتراكمة منبين هذا كله، على نحو ما يفعل النحاتون برفض بعض أجزاء المادة الخام المعطاة لنا. وهناك نحاتون آخرون وتماثيل أخرى من نفس الحجر. وهناك عقول أخرى وعوامل أخرى من نفس العماء الخالي من أي معنى. إنّ عالمي ليس إلا واحداً من بين مليون عالم مطمور"³.

هكذا لم يعد العقل سلمي وآلي. بل مقاتل مكافح من أجل أهداف وغايات، وهو يختار من منطلق حاجات واهتمامات معينة، ليكون عضواً نافعاً شأنه شأن أي عضو من أعضاء جسم الكائن. إذ يعمل على حمايته والمحافظة على حياته ووجوده، فكذلك العقل لا يلتقط وينقل فحسب. بل هو عضو يختار وينتقي، ويعدل وفق ما يملكه من غايات، فالعقل لدى جيمس أثناء عملية إدراكنا، هو وظيفة فاعلة لأنّه "يُحذف ما لا لزوم له، وهو يختار، ينتقي، بل ويضيف، وهو إنّما ينتقي ويضيف حسب مصالح الإنسان المدرك والغايات التي رسمها لنفسه. وعلى ذلك فإنّ كل تحليل هو شكل من أشكال الانتقاء أو الاختيار المستندة الى الإرادة"⁴، ويمكن القول أنّه من خلال سيكولوجيته الوظيفية من الأوائل الذين اسهموا في إدخال فكرة الغائية إلى حقل البيولوجيا (المادة الحية).

2- الإرادة و الاعتقاد

2-1- الإرادة

¹ - دافيد.و.مارسيل، مرجع سابق، ص 113.

² - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، ص 70.

³ - William James: The principles of psychology. Volume 1.op.cit.p.188.189.

⁴ - س.ي.جود: مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة، محمد شفيق شيا، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 89.

الإرادة قدرة وفاعلية إنسانية تتجه بقصد صوب ممكن أو احتمال أو اتجاه ما، وهي عند أهل التصوف عزوف وبدء (تخلي وتخلي). أي عزوف عن ملذات الدنيا، وبدء في الجهد والكد من خلال التخلي عن الراحة ورغد الحياة، فهي عندهم أنّ يعتقد المرء في شيء ما، ثم يعزم ويصر عليه، ثم يريد، ولا تتأني وتؤتي ثمارها الحققة إلى مع وجود النية والصدق والاحلاص التام، ومصطلح الإرادة فيما يرى جيمس له استعمالات ودلالات واسعة، وله في الوقت ذاته معاني ضيقة وحصرية. إذ يشير المعنى العام والواسع للإرادة حسبه إلى قدرتنا التامة والكلية على الحياة المريدة النشطة بما في ذلك ردود أفعالنا الغريزية، وتلك الأنماط من التصرف التي أصبحت آلية ثانوية وشبيهة باللاواعية بسبب التكرار المتصل الذي يغلب عليها، وهذا الفهم العام الواسع لا يأخذ به جيمس. بينما تعني الإرادة تبعاً لاستعمالاتها الضيقة والخاصة بالنسبة له. تلك النشاطات أو التصرفات التي تصدر عن الإنسان ولا يمكن فصلها عن مجال انتباهه أي أنّ أدائها يستلزم الانتباه والاهتمام لأنّه لا بد من وجود " فكرة واضحة عن هذه التصرفات وماهيتها، ثم اتخاذ العقل قراراً مدبراً مع مسبق الاصرار قبل الإقدام على تنفيذها"¹.

فأفعال ونشاطات الإرادة تتصل في أغلب الأحيان وأكثرها بإمعان الفكر، والشعور المصحوب بالتردد الناتج عن عملية التفكير والتخمين، وإنجاز الإرادة، وتحويلها إلى فعل أو نشاط مالا ينفصل تماماً عن الجهد في نظره، فهو يذهب في كتابه إرادة الاعتقاد إلى أنّ الإرادة ذاتها، هي من تقرري قضايا من قبيل: هل نعتقد في المسائل الأخلاقية أو لا نعتقد بها؟ هل توصف الأشياء في ذاتها بأنها خير أم شر أو أنّ الخير والشر أمور نسبية؟ وكيف يمكن للعقل الخالص أنّ يفصل في هكذا أمر؟ معنى هذا أنّ الفعل الإرادي قرار وعزم واختيار وثيق الصلة بالتأمل القصدي، والتدبر الواعي، وبالعطاء، وبذل الجهد، فالإرادة، بهذا المعنى ليست مجرد قوة دافعة للعضوية الجسمية بغية إنجاز حركات ما، ولكنها غدت عند جيمس " الجهد الذي يحفز العقل على إبراز فكرة وتقديرها وإعلائها على بقية الأفكار"².

يعتقد جيمس أنّ الإرادة تنبثق من الوعي. إذ أنّها لا تبرز إلا من خلال تمام وكمال الوعي. أي أنّ الأفعال السابقة لانبثاق العقل لا تعدو كونها حركات وأفعال غريزية يكتسبها الإنسان بفعل تأثير الحاجات العضوية. التي تنمو مع العادة إلى أنّ ينبثق الوعي"³، فتصور السيكولوجيين القدماء، والذي مفاده أنّ هنالك قوة وطاقة غريبة وعجيبية في الإنسان أطلقوا عليها اسم الإرادة "Will"، وحسبوا أنّ إليها تُرد كل نشاطاتنا وأفعالنا ما هو إلى تصور بائد ذهب في مهب الريح، لأنّ تجارب الفعل المنعكس بينت أنّ الانطباعات تنتج حركة مباشرة ومستقلة إذ لا يوجد " أي نوع من الوعي على أي نحو، سواء أكان إحساساً أم شعوراً أم فكرة،

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 219.

² - محمود زيدان، وليام جيمس، مرجع سابق، ص 23.

³ - حسن محمد الكحلاني: فلسفة التقدم، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، دط، 2003، ص ص 256، 257.

لا يتجه مباشرة ومستقلاً إلى إحداث أثر حركي لا بد وأن يفرز نفسه في تأثير حركي. بيد أنّ الأثر الحركي لا يتحتم أنّ يكون دائماً متجلياً في سلوك ظاهري خارجي. فقد يقتصر على تغير في نبضات القلب أو التنفس أو على تعديل في توزيع الدم، كما يحدث حمرة الخجل أو صفرة لخوف والجن. وقد يتسبب في إفراز الدموع... ولكنه في كل الحالات موجودة على شكل ما، ما دام هناك وعي قائم¹.

لم يفصل الإرادة نهائياً عن دوافع الغريزية، لأنّه يعتقد أنّه إذا كان الموضوع الذي يشغل بؤرة الإرادة ذا أبعاد فطرية وغريزية، فإنّ هذا الدافع ينشط الإرادة لتتحرك مباشرة صوب الأداء والإنجاز، والاشتغال في ممارسة ما أو سلوك ما انطلاقاً من فكرة واحدة ووحيدة لأنّها استحوذت على الانتباه فتميزت عن باقي الحالات الأكثر تعقيداً منها هو ما يطلق عليه جيمس: الأعمال الفكرية الحركية "Intellectual motor works"، وهي بمثابة نمط من الأداء دون تصميم أو مجهود، فنحن ندرك مثلاً: أنّ التلفاز صوته مرتفع أو أنّه مفتوح، فننهض ونقلقه أو نقلل من مستوى حجم صوته، ونحن، عندما نكون مستلقين في الفراش، وفجأة نفكر بأننا سنتأخر عن موعد الفطور ونهض من فورنا دون مجهود خاص نبذله أو تصميم عنيد، فكل "السبل الراسخة التي تمضي فيها حياتنا وتستمر، وكل الطرائق والعادات، واللبس والخلع والتحيات... كلها تمضي وتنفذ على هذا النحو الشبيه بالآلي دون توقف، وبنجاح وكفاية حيث يكون الغلاف الخارجي جداً هامش الوعي هو المعني بها، في حين تكون البؤرة في شغل شاغل بأشياء أخرى عديدة"².

يؤكد جيمس أنّ الفعل الإرادي يتضمن عنصرين عنصر الفكرة وعنصر الفعل، ففي البداية يكون الفعل الإرادي عبارة عن تصور أو فكرة في ذهن فرد ما ويتم الاعتقاد بها فتتحول بفعل الفعل إلى فعل حركي يمكن رؤيته عياناً، ولكن كيف يفهم جيمس الفعل الإرادي الحركي؟ يعتقد جيمس أنّ الفعل الإرادي الحركي هو "الأثر الناتج لسيطرة الفكرة على عقل فرد ويسمي جيمس هذه الفكرة القائمة في العقل دليل الحركة "Motor-cue"، ويرى أنّ ميزة هذه الفكرة التي ستتحول إلى حركة هي أنّ ينشأ معها توقع الآثار الحسية، فإذا لم يصاحب الفكرة هذا التوقع فلن تتحول إلى حركة أبد"³.

وعليه إنتظار وتوقع ما للفكرة من تبعات حسية، وبذل الجهد، وممارسة فعل الانتباه والاهتمام، هو العامل الذي يفسر أنّ عدداً قليلاً فقط من الأفكار الكثيرة والمعتبرة، التي تحوم في ذهننا وتخطر على بالنا. هي ما يتحقق ويتجسد وينتج عنه حركة معينة، وجيمس يبرر هذا عملياً وبراغماتياً عندما يعتبر أنّه لو تحولت أي فكرة أو خاطرة في عقلنا إلى حركة فإنّ حياتنا تتحول إلى نقمة وعبئاً لا يطاق يثقل كاهلنا لأنّ جهدنا في هذه الحالة يستنزف ويبدد دونما فاعلية أو تركيز، فمن الناحية السيكولوجية الواقعية بحسب جيمس فإنّ مجالات

1 - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 220.

2 - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، ص 221.

3 - حسن محمد الكحلاني: فلسفة التقدم، ص 257، نقلاً عن: محمود فهمي زيدان، وليام جيمس، مرجع سابق، ص 189، 188.

وعينا في حالة دائمة من التعقيد بحيث أنّ الهامش الاعتقالي الكابت يشل حركة المركز معظم الوقت، وبهذا المعنى نفهم أنّ الأفكار المعاكسة التي تصد وتكبت ليست نقمة على طول الخط. بل إنّ التغلب عليها، هو ما يضفي على الفعل الإرادي روحاً إنسانية، وأخلاقية مبدعة وخلاقة، كما أنّ وجودها من الناحية السيكولوجية أمر حتمي ولا مفر منه. لكن هل هناك عوامل ذاتية أو موضوعية تجعل من تجسيد فكرة ما "إرادة ما" أمراً ممكن وسهل ومتيسر؟ جيمسياً هذا ممكن في حالة توفر شرطين أساسيين يتسمان بطابعهما الذاتي. الأول ذا طابع انفعالي وجداني غريزي، والثاني ذا سمة منطقية عقلية، ونفسية في الآن ذاته، وهذان الشرطان هما:

1- أنّ تتعلق الفكرة التي وقع اختيار الإرادة عليها برغبات وشهوات المرء الجنسية أو انفعالاته، ومختلف أنواع ملذاته، وما يحقق له المسرة.

2- أنّ لا ينطوي الذهن، ولا يتضمن أفكار وتصورات مخالفة ومعاكسة للفكرة التي وقع عليها فعل الاختيار.

مفاد هذا أنّ الأفكار ذات التوجه المتناقض مع الفكرة المختارة عندما تكون قابعة ومائلة في الذهن، فإنّها تكون كاجحة ومعرّقة لحركة الفكرة المختارة. إذ أنّ الأفكار المعاكسة مدعاة لتشتت وتبعثر الفعل والجهد مما يقلل وينقص من جودته وخصوبته. بل وحتى الكف عنه، وبالتالي من بين العراقيل والعوائق التي تقف حجرة عثرة أمام تجسيد أي فعل إرادي حركي ذاتي في نظر جيمس ما يلي:

1- إذا كانت الفكرة ممثلة لتصورات مجردة أو لأشياء غير معتادة.

2- أو إذا كانت توجد إلى جوارها أفكار أخرى تصارعها وتناهضها¹.

يذهب جيمس إلى الإقرار بأنّ التغلب على هاتين الصعوبتين وتجاوزهما يتوقف على ضرورة " أنّ يصحب الفكرة عنصر القبول " consent " أو عنصر الإقناع " Resolve " ثم إنّ الفكرة لا يمكن قبولها إلاّ عندما تكون قوية. وقوتها تستمد من شعور الفرد بضرورتها وأنّ تصبح هي المهيمنة والسائدة على الأفكار الأخرى وهذا يتطلب جهداً " effort " ².

هب مثلاً: أنّك استيقظت من النوم في الصباح الباكر، وكان الجو شتوياً بارداً، وكنت في بداية أمرك ترغب في النهوض، وتناول وجبة الإفطار، والذهاب إلى ملاقات صديق حميم فهذه الفكرة "أ" قد تتعارض مع فكرة أخرى قد تخطر على بالك، وهي شعورك بالبرودة وإمكانية تعرضك للزكام والحمى إذا ما غدرت فراشك، وذهبت إلى الخارج، وهذه الفكرة "ب"، وإنّك الآن أمام فكرتين متعارضتين تلغي إحداها الفكرة المقابلة لها، فما عسك فاعل أو مختار؟ لا شك أنّ الفكرة "أ" أو "ب" ستقبض أو تكبت أو تعتقل واحدة منهما الأخرى وهنا نلاحظ كيف أنّ جيمس يقحم تكوينه الفيزيولوجي في رؤيته للمسائل النفسية التي أتى على تناولها،

¹ - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 189.

² - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق ص 190.

فمثلما أنّ الخوف "الفكرة أ" يكبت الشهوة والرغبة الجنسية "الفكرة ب"، ومثلما أنّ الحب الأبوي أو غريزة الأمومة تقبض على الخوف وتعتقله أو كما أنّ التقدير والاحترام الشديد والفائق لشخص ما يقمع الشهوة ويعطلها، وهذا معناه أنّ جيمس لا يربط بين الإرادة والعقل "الوعي" فحسب. بل يصلها بالمناحي الفيزيولوجية أيضاً. ذلك أنّه يصير على أنّ الفكرة عندما تدخل إلى مجال وعينا وتمكث فيه لبرهة أو مدة معينة، فإنّها تحدث آثاراً حتمية" لأنّ قوانين الترابط بين وعينا وجهازنا العصبي تمدها بالعمل أو الأداء الذي يحدث عندئذ "1.

بالعودة للمثال آنف الذكر، فإنّ حسمك للموقف يتوقف على قرارك، بأنّ تتجاهل مؤقتاً برودة الطقس، وعندئذ فإنّك انتصرت لفكرة الاستيقاظ والخروج بصرف النظر عن حالة الطقس شديدة البرودة، فنهضت مباشرة وخرجت والتقيت مع الصديق الحميم، أو تتجاهل مؤقتاً برودة الطقس، وعندئذ فإنّك انتصرت لفكرة الاستيقاظ والخروج بصرف النظر عن حالة الطقس شديدة البرودة، فنهضت مباشرة وخرجت والتقيت مع الصديق الحميم، وأما أنّ تبقى متمسكاً بفكرة البقاء في الفراش لأنّ الجو البارد مدعاة لمرضك بالزكام أو الحمى، ولكنك رغم هذا إنّ ألحت عليك فكرة الخروج إلحاحاً وشعرت بواجب المغادرة إلى حدّاً تقرر فيه سلوكك رغم كبت واعاقة الفكرة "ب"، وهنا نكون أمام الإرادة الفعلية والحقيقية كما يفهمها جيمس لأنّ الفعل الإرادي الأصيل هو الذي ينبثق رغم وجود الممكنات البديلة المعرّلة بفضل الجهد الذي يبذل لأنّ الإرادة في معناها الضيق الذي يأخذ به جيمس " تحدث عندما يكون هناك عدد من نظم الأفكار المتعارضة وتتوقف على وجود مجال وعي لدينا معقد التركيب"2.

ينتهي جيمس في موضوع الإرادة إلى تقسيمها إلى صنفين، فهناك نوعان من الإرادة، الإرادة بمعناها العام، والإرادة بمعناها الخاص ويقابلهما جيمس بنوعان من المنع والتعطيل. أي الصد والكف، إذ هناك الإرادة القائمة بمعناها العام، وهي قائمة على التعطيل والقهر، فمثلاً: عندما نتوجه لشخص ما بالحديث، ويصد عنا لأنّ مجال انتباهه وجه إرادته نحو أطفال يلعبون ويمرحون، فإنّنا يمكن أنّ نعيد مجال انتباهه لنا من جديد ونجذب إرادته برفع مستوى الصوت أو الصراخ عليه وتهديده، بأنّنا لن نقابله من جديد إذ صد علينا بهذه الطريقة، ومن الممكن أنّ نراقب إهتمامه وانتباهه بنا وما حولنا، ولكن في برهة أو غفلة من انتباهنا منه، فإنّه من الممكن أنّ يعود إلى ما كان مهتماً به، لأنّه مدعاة لجذب انتباهه وشغفه، وهنا نلاحظ أنّه " في حالة الكبت"السلب" فإنّ كلتا الفكرتين"الفكرة الكابتة والفكرة المكبوتة -الفكرة الاندفاعية والفكرة التي تعتقلها وتسلبها - تظلال معاً متلازمتين في الوعي، منتجتين نوعاً معيناً من القلق الباطني أو التوتر"3.

1 - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 235.

2- المصدر نفسه، ص 225.

3- المصدر نفسه، ص 235.

هذا النوع من الإرادة، وهذا النوع من العرقلة والإزاحة للإرادات من خلال تكسير وسلب انتباهها، انطلاقاً من نوع من القسر والجبر لا يجذبه جيمس، ولا يرى أنه مفيد، لذا ينصح التربويين بتجنبه والابتعاد عنه. أما الإرادة بمعناها الضيق، وهي التي يقول ويأخذ بها جيمس، فيطلب منا أن نصلها بنوع آخر من أنواع الاعتقال والصد، ويسميه كفاً أو تعطيلاً بالإبدال، ويقصد من وراءه جذب اهتمام وشغف إرادة ما، بالين والطراوة، وسحبها من مجالها إلى مجالنا دون أن نشعر، ودون عقاب أو تقييد أو ذم لأنه في " حالة الكف بالإبدال فإنّ الفكرة الكابتة أو المعطلة تلغي كلياً الفكرة التي كتبتها فتتلاشى بسرعة من المجال"¹، ويمكن أن نسوق التصور الآتي لفكرة الاعتقال بالإبدال ألا وهو: لو تصورنا شخص مغرم لحد الجنون وغارق في عشق محبوبته إلى أذنيه، فإنّ الإرادة من المجال أنّ تغير مدارها وتنتقل إلى مجال اهتمام آخر من خلال النصح والتوعية أو الترهيب والتهويل. أي أنّ الكبت بالسلب لن يؤتي ثماره، ولكن فيما يرى جيمس، ونرى نحن معه لو ابدلنا هذا الانتباه والاهتمام بأمر يتماشى وأهوائه وغرائزه. كأنّ نعرفه بنجمة أخرى ونتركها تسبح في مداره، فإنّ معبودته الأولى " معشوقته الأولى" سيتعطل مفعولها مباشرة عن ملئ عقله والتهامه التهاماً. لذا يفضل جيمس التعطيل بالإبدال بدلاً من التعطيل بالسلب "الكبت"، وينصح بالاعتماد عنه في طرائق وأساليب التدريس.

يتبين لنا أنّ مفهوم الانتباه مفهوم محوري في السيكولوجيا الجيمسية، والسيكولوجيا الإمبيريقية الكلاسيكية، التي بدأت مع البنائية. إذ يرى تتشتر أنّ الانتباه هو لب وعصب النظام النفسي بأسره، ويجعل منه بمثابة محكمة علم النفس، وقد أعلا جيمس من شأنه كثيراً، وكان من الأوائل الذين قدموا نظرية سيكولوجية بشأنه، فالإنتباه في تقديره يتصف بالإصطفائية والانتقائية، لذا فإنّ الانتقائية التي تتمتع بها الإرادة. إنّما هي مستمدة ومستوحاة من الدور الانتقائي للانتباه في حد ذاته، لأنّ هذا الأخير يفاضل بين مواضيعه. إذ دائماً ما يختار ويميل إلى الموضوع الذي يتماشى مع استعداداته النفسية والمزاجية وواضعاً إياه في خانة الشعور المركزي وواضعاً باقي الموضوعات في خانة المسكوت عنه. أي أنه يضعها في نطاق ومجال الوعي الهامشي، وهذا ما قصده جيمس حين أصر على أنه " بلا انتباه أو اهتمام اصطفائي في الاختيار، فإنّ محتويات الوعي أو الخبرة تغدوا مجرد فوضى وحالة عشوائية"².

2-2- الإرادة كاعتقاد

السلوك الإرادي القصدي لا يمكن أن يحقق ما نتوخاه منه من مغايم مرجوة إلا في حالة ما إذا تلاه اعتقاد أو كان مسبوقاً ومدفوعاً باعتقاد معين "فكرة ما". لذا فإننا مع جيمس لا نتحدث عن الإرادة بقدر ما نتحدث عن إرادة الاعتقاد، ولا نتطرق إلى الاعتقاد إلا بقدر ما هو إرادة. ذلك أنّ الفعل النافع والتصرف الهادف لا يمكن البتة الخوض فيه في نظر جيمس إلا من انطلقاً من شرطين أو عنصريين حاسمين، فهنالكَ

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 125.

² - William James: The Principles of Psychology. vol. 1. op. cit. P548.

قوتين مفصليتين لا يمكن التمييز التام والمطلق بينهما ألا وهما: الإرادة والاعتقاد. ذلك أنّ الاعتقاد ينطوي ضمناً على فكرة تسبق الفعل الإرادي، وفي هذا الشأن أكد جيمس في كتابه " مبادئ علم النفس أنّ" الإرادة والاعتقاد يشيران إلى الصلة العميقة والفعلية بين الذات والموضوع إذ هما لفظان دالان على الحادثة النفسية ذاتها أي أنّهما يمثلان ظاهرة نفسية واحدة"¹، ولكن كيف يعرف جيمس الاعتقاد؟ وهل يصله بالإرادة على نحو عرضي ثانوي أم على نحو جوهري؟

الاعتقاد كما يفهمه هو " الايمان بشيء يمكن الشك فيه من ناحية نظرية، وبما أنّ معيار الاعتقاد هو الرغبة في العمل، فإنّه يمكن أنّ يقال إنّ الاعتقاد هو الاستعداد والتأهب للعمل في كل الحالات التي ليس لدينا برهان سابق على صحة نتائجها"². أول ما يفهم من هذا الاقتباس التعريفي أنّ دليل وبرهان الاعتقاد يكون بعد الفعل، وليس قبله، وثاني ما يفهم منه أنّ الاعتقاد بعيد كل البعد على أنّ يكون مسألة برهانية إستدلالية، بمعنى أنّه ليس مسألة عقلية، فالاعتقاد من قبل الفعل لا يمكن وصفه عقلياً بأنّه صادق أو كاذب أو لا معنى له، وبعد الفعل والممارسة يمكن أنّ نحكم عليه، وهنا يكون الاعتقاد تبعاً للفهم الجيمسي مسألة عملية سيكولوجية، ويفهم ثالثاً من وراء هذا التعريف أنّ الاعتقاد بالنسبة لجيمس لا يحمل أي قيمة في ذاته لأنقيمتها قيمة سلوكية نفعية خالصة. إذ أنّه وسيط سيكولوجي يتوسط الإرادة والفعل، وهذا من شأنه أنّ يجعله قابلاً للشك والارتياب قبل الفعل، ومحل ثقة وطمأنينة بعد الممارسة والتجسيد الميداني، بفعل قوة وسلطة وسطوة الإرادة، وهذا الفهم الجيمسي للاعتقاد يجعل من الاعتقاد متاخماً وملامساً بطريقة ما لمفهوم الايديولوجية باعتبارها هي الأخرى تشير وتتأسس على " الاعتقاد في مبادئ وأفكار لم يتم التحقق من صدقها على أساس عملي"³. إنّ كانت الايديولوجية تشير إلى منظومة أو نسق فكري جماعي يتبناه مجموعة من الأفراد ويسعون إلى نشره وتقوية نفوذه، وإنّ كنا لا نستطيع أنّ ننفي وجود علاقة نفسية أو عقديّة أو فكرية بين الايديولوجية، ومن يؤمنون بها، فإنّنا على الأقل نستطيع أنّ نشير، إلى أنّ الاعتقاد الجيمسي يختلف عن الايديولوجيا حتى وإنّ كان متاخماً وملامساً لها من حيث أنّه ظاهرة سيكولوجية، وليست فكرية، ومن حيث أنّه فردي، ولا يسعى صاحبه لتبويره للأخرين أو نشره بينهم. إذ هو ليس مطالباً بهذا. أي أنّ الاعتقاد الجيمسي قوة محرّكة تقع ما بين الإرادة والفعل كمرحلة وسطى، ورابعاً يستنبط من تعريف جيمس للاعتقاد، بأنّه يدافع عن الاعتقاد الحر الناشئ عن المشيئة الفردية، ودونما جبر أو إكراه، لأتّكلما وجدة إرادة الفعل عند الإنسان وجد

¹ - William James: The Principles of Psychology. .vol.2. op. cit. P321.

² - William James: The Will to believe and other Essays in popular philosophy. Logmans. Green and Co. New Yorm. 1927. P93.

³ - نبيل إسكندر: علم اجتماع المعرفة، ج1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر، ط1، 1991، ص 152.

عنده ميل نحو الاعتقاد "فلا يكمن تصور اعتقاد ما دون إرادة فالإرادة هي المنطقة أو المنبع الذي ينبثق منه اعتقاد معين"¹.

بالنسبة لجيمس الإرادة حاسمة وفاصلة. إذ أنّها تفاضل وتختار ممكن ما من بين ممكنات عديدة سواء كانت هذه الممكنات متشابهة أو متناقضة ومتقابلة، والاعتقاد يتلوها ويعضدها ليعقب ذلك مباشرة الاقدام على الفعل، فالاعتقاد يقود للإقدام على الفعل بدلاً من الاحجام عنه، فنحن ما نعتقد، والعالم ما اعتقدناه، فأبحرنا، فالعالم خير إذا كنت تعتقد ذلك، وشر إذ أردت أنت أن تعتقد ذلك، ومؤدا هذا أنّ الخير، والشر أو التفاؤل، والتشاؤم إنسانيين، ونسبيين، وموصلان بالطابع السيكولوجي الفردي للإنسان، الذي هو سيد نفسه وسيد العالم لأنّه صانعه بحسب فلسفة جيمس، لذا فإنّ الإنسان إذا ما اعتقد أنّ "العالم خير وسلك في الحياة وفق اعتقاده هذا، فإنّ العالم يصبح خيراً حقاً. وإذا اعتقد بالتشاؤم ورأى العالم شر وسلك وفق ذلك فإنّ العالم يصبح شراً حقيقياً"².

الإرادة والاعتقاد غير منفصلان عن سيكولوجيا الفرد وما تتسم به من رغبات واهتمامات، ولا ينفصلان أيضاً عن حاجاته، لذا ينظر جيمس للسلوك البشري الواعي والقصدي من الناحية العملية والسيكولوجية، على أنّه سلوك متدرج ومرحلي، لأنّه يمر بعدة خطوات تنطلق أولها من خلال وجود جملة من الخيارات والاختيارات "الممكنات"، والتي تشغل وتملء الذهن، ويعمل على تنظيمها من خلال ترتيبها وتصنيفها وتبويبها. أي فرزها تبعاً لأوليّاتها، واهتماماته، وحاجاته، ليأتي بعد هذا قراره، وتبني ممكن من الممكنات، لندخل بعدها إلى مرحلة الانجاز والتنفيذ العملي للممكن المنتخب من طرف الإرادة، وحتى يكون التنفيذ قوياً، وفعالاً، ومؤثراً، فلا بد له من اعتقاد ذاتي يدفعه دفعاً ليخرج من الذات، ويتجسد في العالم، والحياة في شكل هيئة محسوسة نافعة.

بهذا المعنى تكون الارادة اعتقاد والاعتقاد ارادة. إذ هناك جدلية سيكو دينامية بينهما جعلت من جيمس يعتبرهما بمثابة عملية أو فاعلية واحدة، فكلاهما بمثابة بطارية للأخر لأنّهما يشحنان بعضهما البعض. ذلك أنّ ما تختاره وتنتخبه الإرادة. إذا لم يقع فعل الاعتقاد به، والذي ينشأ منه وعنه الاقتناع الذاتي، فإنّ نهج الفعل يقل، وهامش التضحية والإصرار يتراجع ويتناقص. لكن عندما نريد ونعتقد، فنقتنع، فنصر، فإنّ ذلك يكون مبعثاً قوياً على السلوك. بل والتضحية والنضال من أجل تجسيده، لهذا يقول جيمس "إنّ إرادة الإنسان لفي حاجة دائمة إلى قاعدة تعمل وفقاً لها، فإذا لم تجدها اخترعتها"³. معنى هذا أنّ الإنسان لا يمكن أن يعيش بلا إرادة. لكن في نفس الوقت لا يمكن أن نتصور وجوده دون اعتقاد أيضاً لأنّ ما يقصده جيمس

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مرجع سابق، ص 4.

² - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 184.

³ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مرجع سابق، ص 58.

بفكرة القاعدة التي تقتضيها الإرادة هو أن يكون للإنسان برنامج ومشروع "Entereprise" مستقبلي تندفع الإرادة من أجل تكريس نفسها له، وهذا البرنامج أو المشروع المستقبلي ليس إلا الاعتقاد، إذ يعتقد جيمس أن "الاعتقاد الفعلي والحقيقي" الاعتقاد الذاتي النافع" بمثابة قاعدة مفيدة للفعل"¹.

الاعتقاد ليس ظن وتخمين بقدرما هو عمل بالنسبة لجيمس باعتبار أنه ينظر إليه من حيث مآلته "نتائجه". فهو فرض، وهذا الفرض من الممكن أن يكون مخاطرة. لكن جيمس يرى، بأن وجود الاعتقاد ما بما يتضمنه من مخاطرة أفضل من البقاء في حالة اللا حركة واللا فعل أي الاستمرار في حالة الشك والتردد، وبالتالي التوقف والانتظار والعزوف عن الفعل، والانخراط في عالم السكون الذي لن نجني من وراءه شيئاً، لذا فإن مسألة الاعتقاد بالنسبة لجيمس. هي مسألة حياة أو موت (وجود أو عدم وجود)، وإتنا في نظره وجب أن نعمل ونتحرك انطلاقاً من أكثر الاعتقادات (الاحتمالات والفروض) رجحاناً، فالاعتقاد يبعدنا عن التسويف، ومن المهم أن ننجز ما اعتقدنا به دون إنتظار لتحقيق الشروط الموضوعية النهائية، لأنه ربما وحتى في حالة تحقق الشروط الموضوعية بالكامل لتحقيق الاعتقاد يكون الوقت قد فات، وتكون الفرصة قد ولت وأدبرت إذ أنه يأتي ليقضي على تلك البطالة والعطالة السلوكية، فيساهم في تحويل الذات من ذات منفعة سالبة إلى ذات فاعلة موجبة، فخطر اللا اعتقاد أشنع وأفظع من الولوج في مخاطرة الاعتقاد، وهنا يسوق لنا جيمس المثال الآتي: "افترض، مثلاً أنك كنت صاعداً جبلاً وأجهدت نفسك حتى وصلت إلى مركز لا يمكنك أن تنجو منه إلى بقفزة عينية فكيف الخلاص؟ أعتقد أن بمقدورك أن تقفزها وستجد قدميك قوة فعلية على تنفيذها، ولكن إذا نزعت ثقتك من نفسك وفكرت في الأوصاف الجميلة التي سمعت العلماء ينعنون بها الاحتمالات فإنك تتردد طويلاً حتى تهن أعصابك وتضطرب، وأخيراً في ساعة من ساعات اليأس تقذف بنفسك فتسقط في الهوة"².

مفاد هذا أننا عندما نريد ونعتقد، فإننا نستطيع، لأننا نخلق قوة إضافية إلى كيانا النفسي والفيزيولوجي، ومفاده أيضاً أن مذهب الشك "Scepticism" عملياً وسيكولوجياً من مفسدات ومهلكات الإرادة، لأنه مضعف لها، ويعطل ويؤخر لحظة الفعل. بينما الاعتقاد من مقويات ودعائم الإرادة التي تعجل بالفعل، والممارسة والعمل، فإذا كان الشك يأس، فإن الاعتقاد أمل بالنسبة لجيمس، وقوة إرادة، وطموح في الحياة، وهذا ليس بالبعيد عن التصور النيتشاوي، لأن نيتشه يجعل من المخاطرة أساساً ومرجعاً مهماً لفعل تقدم الحياة، وتجدها. إذ يقول "أيها الأخوة هل تملكون ناصية الشجاعة لا الشجاعة كما الشهود وإنما شجاعة

¹ - Paul Kartz.SidneyHook:Philosopher of Democracy and HUMANISM. PromethoeusBooks.Buffalo. New York.1983.P259.

² - وليام جيمس، إرادة الإعتقاد، ج1، مرجع سابق، ص 135.

الناسك والنسر المحلق، إنَّ له قلباً ذلك الذي يعرف بالخوف ولكنه يقهره، ويرى الهوة ولكنه ينظر إليها بشموخ، إنَّ من يرى الهوة بمقلتي نسر محلق ومن يقبض على الهوة بمخالب العقاب يمتلك ناصية الشجاعة"¹. لكن إرادة الاعتقاد الجيمسية تختلف عن إرادة القوة النيتشواوية. إذ أنَّ إرادة الاعتقاد الجيمسية. إرادة ليست عمياء لأنَّها إرادة اعتقاد منصبة أو متوجهة نحو الفعل لاستهداف مكاسب عملية، فهو يربط الصدق بالاعتقاد، ذلك أنَّ اعتقادنا بشيء أو فكرة ما هو ما يجعلها صادقة، وهذا ما جعل منه يحرص على ضرورة أنَّ نشأ اعتقادات في هذه الحياة، ونستفد منها، ونعمل على هداها، وهذا ما يفسر عنده ميلنا إلى حياة فيها شيء من الثقة ومبينة على بعض الفروض.

2-3: أنواع الاعتقاد عند جيمس

تقسيم أو تصنيف جيمس للاعتقادات. هو تقسيم مبني على إمكان التحقق والتجسيد والتمظهر في سلوك ما، وليس تصنيفاً مبنياً على الطبيعة أو الماهية، لأنَّ طبيعة الاعتقاد واحدة عند جيمس، فالاعتقاد ذاتي نفسي مرتبط بمحاجاتنا ورغباتنا وميولاتنا النفسية، ولا ينفصل عن إرادتنا، والفروض من حيث أهميتها العملية، وقابليتها للتحقق بالنسبة له على نحوين مختلفين، فهناك الاعتقادات الحية، وهناك الاعتقادات الميتة، والاعتقاد الحي فرض قبل للتحقق والتجسد، لذا هو مهم وضروري وإلزامي بينما الاعتقاد الميت، هو فرض غير مهم، وغير ضروري، وممكن التجنب، فعلى سبيل المثال: لو قلنا لشخص يدرس الفلسفة كن طبيياً في العظام أو عالماً في الفيزياء النووية، فإنه قد يعتبر هذين الفرضين أمر ميت، وغير ممكن، ووجب تجنبه، وهذا عكس قولنا له بما أنك تدرس الفلسفة كن فيلسوفاً.

أو مدرس ناجح لها، فالاعتقاد يكون "حقيقياً إذا كان من النوع الضروري الحي المهم"²، لأنه في هذه الحالة سيكون نافع، الإرادة في تقديره تستطيع أنَّ تقوم بأي شيء، لكنها لا تقدر على أنَّ تمنح الحياة للاعتقادات الميتة، لأنَّها فروض يستحيل أنَّ تتحقق.

مهما بدى لنا الاعتقاد ذاتي-فردى- عند جيمس حاله كحال الإرادة، التي هي في الأصل خاصة بالفرد، وتختلف في شدتها وقوتها من شخص لأخر، فإنَّ جيمس لا يلغي، ولا ينفي وجود رواسب موضوعية أو اجتماعية، ولو على نحو عرضي في الاعتقاد. ذلك أنه لو طلب من إنسان ولد في بيئة اجتماعية ذات ثقافة دينية مسيحية، وطلب منه في نفس الوقت أنَّ يكون لا أدياً، فهو في هذه العملية الاختيارية الاعتقادية من الممكن أنَّ يختار أنَّ يكون مسيحياً، ويرى في ذلك الاختيار، والاعتقاد اعتقاداً ممكناً " ويبدو محتمل الصدق عنده ولو احتمالاً بعيداً، بسبب ما درج عليه من ثقافات "³. معنى هذا أنه لا يترك أمر الاعتقاد على شكل

¹ - بول تيليش: الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة: يوسف حسين، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1987، ص 44.

² - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مرجع سابق، ص 4.

³ - المصدر نفسه، ص 5.

فكرة عقيمة لا طائلة ولا جدوى منها، فجيمس لا يطالب الفرد أن يعتقد مجرد أن يعتقد أي أن الاعتقاد ليس مجرد نشوة ذاتية فردية لا تعترف بأي شيء إلا ذاتها أي أنه لا يترك الاعتقاد يسبح في الخيال أو دون حسيب أو رقيب.

4-2: -الإعتقاد بين بيرس وجيمس

أشار بيرس في مقاله: تثبيت الاعتقاد "The Fixation of Believe" الصادر عام (1877م) إلى أن مشكلة الاعتقاد لا تنفصل، بأي حال من الأحوال عن مشكلة المعنى. إذ أنّها متممة لها، كما لا يفصل بيرس بين الاعتقاد والشك "Doubt"، والاعتقاد عنده "يعني أن الإنسان اكتسب عادة سلوكية معينة يشعر بوجودها أي أن المرء يبدأ دائماً بأفكار مسبقة ومسلمات"¹، فالإعتقاد، هو ذاته محتواه، فالاعتقاد يكون جديراً بهذا الاسم حينما يقودنا إلى ضروب معينة من السلوك الفعلي إزاء الأمور التي يشير إليها أو يتعلق بها، وأي اعتقاد مهما كان لا ينشأ عنه عادة سلوكية، فهو اعتقاد باطل ومزيف لخلوه من المعنى كأن يعتقد شخص ما بأنه سيلتقي مع بيرس بعد موت بيرس بأيام ويتناقش معه، فهذا النوع من الاعتقادات، التي لا يمكن أن نراها أو نلمسها فعلياً، ولا تقود إلى سلوك عملي صائب هي هدر للوقت والجهد.

وجود التصورات والمفاهيم المفارقة للوعي الذاتي وللذهن الفردي ككائنات واقعية في عالم الخبرة، هو الشاهد والدليل الوحيد والشرعي على تثبيتها، فإذا كنت تعتقد أنني وجدت كتاباً فحينئذ يكون معنى اعتقادي أنني قد حملت هذا الكتاب، وقراءة عنوانه، وفتحته، وقرت بقراءة وقلب بعض صفحاته، فهذه الأفعال أو العادات السلوكية هي التي تشكل معنى الاعتقاد ومحتواه في نفس الوقت، فالاعتقاد وفق هذا التصور ما هو إلا تصرفات وأنماط سلوكية عملية، فالإعتقاد بيرسياً تعود وعادة، لأن قيامنا بأفعال ما، وتكرارها مع الوقوف على نفي الآثار، هو من يقوي ويعزز ويثبت فينا قوة الاعتقاد بها، وهو من يخلق عليها المعنى، ورغم أن بيرس يعتقد أن موضوع التفكير نفسه يظل واحداً فإنه يرى أنه "ثمة حالتان للعقل هما الشك والاعتقاد والتحول من أحدهما للآخر أمر ممكن"².

عدم التطابق والانسجام بين ما نعتقد بوقعه بفعل العادات السلوكيات السابقة وبين ما يقع في الواقع بصورة لم تكن متوقعة يجرنا في نظر بيرس إلى الشك في ما نعتقد به. وهو ما يقودنا إلى البحث والتقصي، أما إذا جاءت الوقائع متوافقة مع اعتقادنا المتوقع فإننا نثبت اعتقادنا لأنّ الواقع عززه وأيده مرة أخرى، وهنا يختلف بيرس على ديكاوت لأنّ الشك الديكارتي شك منهجي مثالي مصطنع، وهمي وزائف يشك في كل شيء بينما الشك البيروسي شك عملي واقعي لا يشمل كل شيء بل هو متعلق بالخبرات الحسية فقط، لذا هو

¹ - فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 101.

² - تشارلز بيرس: تثبيت الاعتقاد، بتصرف، ينظر: الموقع الإلكتروني الآتي:

شك يختلف عن شك ديكارت النظري التأملي، فإذا كان ديكارت " ينظر للاعتقادات كلها على أنّها خاطئة حتى يثبت العقل، وحياة التأمل الباطنية الداخلية أنّها صحيحة، فإنّه وعلى العكس. نجد بيرس ينظر لكل الاعتقادات على أنّها صحيحة حتى يُثبت أنّها باطلة بالممارسة العملية"¹، فالاختلاف بين ما كان متوقع، وما وقع ينشأ عنه الشك، وبهذه النظرة نجد أنّ الشك الناشئ في أنفسنا، هو وليد المعطيات العملية الواقعية كذلك، وليس حالة نفسية وجودية تتولد عن تصورات واعتقادات عقلية محضة كما تصور ديكارت.

بالنسبة لبيرس الشك سيكولوجياً رمز لتردد والحيرة، وعلامة على القلق والاضطراب، وفقدان التوازن النفسي والجسمي. لكن الارتياح إزاء اعتقاد ما يترتب عنه نفسياً الدافعية، والرغبة في البحث "Inquiry"، والتنقصي لإدراك المعنى والاعتقاد السليم مما يقود لتحصيل وثبت اعتقاد ما، فالاعتقاد عملياً، هو استرجاع لذلك الاتزان النفسي الذي فقده بموجبه حالة الشك، لأنّ الاعتقاد من خلال تثبيته عملياً يشعر بالراحة والطمأنينة وهدوء البال، فالاعتقاد بهذه الصورة، هو "إقامة السعادة"².

يلتقي ويتوافق جيمس مع بيرس في أغلب ما تعلق بمسألة الاعتقاد. ذلك أنّ بيرس من قبله قد رأى أنّ الاعتقاد هو الأساس الأول والمبدأ المتين الذي يسبق الفعل ويؤسس له. إذ أنّ الاعتقاد في براغماتيقية بيرس هو: "قاعدة للفعل وتطبيقه يتضمن شكاً أكثر وفكراً أكثر وفي الوقت نفسه هو مكان للتوقف، وهو أيضاً مكان للبدء في التفكير"³. لكن جيمس أدرج قضايا الدين، والميتافيزيقا بشكل عام ضمن قضايا الاعتقاد، لأنّه يرى في كتابه "إرادة الإعتقاد" أنّه لنا الحق في أنّ نعتقد في بعض الموضوعات الدينية، على الرغم من أنّه قد لا يكون لنا من الأدلة المنطقية ما يكفي لإقناع قوانا العقلية. أي أنّه خلق للاعتقاد مساحات أكثر من بيرس، وهذا ما تحفظ عليه بيرس. بل لم يرق له بتاتاً، لأنّ الاعتقادات الدينية بوجه عام عند بيرس يجب أنّ تجد لنفسها قوالب منطقية أو علمية تجريبية أي أنّها تحتاج إلى البرهنة التي تتجاوز حدود التبرير النفعي السيكولوجي الذي آمن به جيمس، فإذا كان جيمس يربط الاعتقاد بالمسائل التي تتعدد حدود الخبرات الحسية، فإنّ بيرس يربط الاعتقادات بالحدود الحسية فقط، وأي اعتقاد يخرج عن دائرة الخبرة يخرج عن دائرة الحقيقة، ويصبح وهماً وفاقداً للمعنى والشرعية. غير أنّه يتفق معه في اعتبار الاعتقادات أمر لا مفر منه، وبأنّها أساس متين للفعل والبحث. بيد أنّ بيرس يحصر الاعتقاد في البعد الفردي، بينما بيرس يبحث في الاعتقاد في مستوى جماعي، لأنّ المعرفة العلمية في تقديره معرفة جماعية، وليست فردية، ولأنّ الاعتقادات الفردية لا يمكن أنّ تنجو مما يسميه بيرس بنظرية إستحالة العصمة من الخطأ "Fallibilism".

¹ - عزمي اسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، دط، 1980 ص 104.

² - هيربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 34.

³ - ينظر الموقع الإلكتروني السابق: تشارلز بيرس: تثبيث الاعتقاد.

بيرس أدرك أنّ الاعتقادات الفردية قد تتبدل بتبدل الأوضاع والاحوال النفسية للفرد لذلك بحث عن الاعتقادات العامة الجمعية الموضوعية، التي تنبع من العلم، والتجارب العملية المشتركة، لتكون الاعتقادات حقائق موضوعية لا ذاتية كما تصور جيمس، وفي هذا يقول بيرس " تجربة الرجل ليست شيئاً إذا كانت بمعزل، إذا رأى الإنسان ما لا يراه الآخرون سمي ذلك هلوسة وتخليطاً، ليست تجربتي ولا تجربتك، ولكنها تجربتنا التي ينبغي أنّ نفكر فيها"¹، وإيمان بيرس بضرورة وجود الاعتقادات العامة في حياة الناس قاده للحديث عن ضرورة تثبيت الاعتقادات الاساسية من طرف الدولة في إذهان العامة، وهي اعتقادات تحميهم وتصونهم، وهذا التثبيت لا يتأتى إلاّ من خلال " إحلال إرادة الدولة مكان إرادة الفرد المعتقد"².

يقول بيرس في مورد آخر "لندع إرادة الدولة* تعمل بدلاً من إرادة الفرد. ولننشئ مؤسسة هدفها أنّ تضع نصب أعين الناس مذاهب صحيحة، تجعلهم يرددونها ويكررونها دائماً وأبداً ودون انقطاع، وتلقنها للصغار، وأنّ تكون لها في ذات الوقت القدرة على حظر تعليم أي مبادئ معارضة أو التعبير عنها أو الدعوة إليها، ولنعمل على محو كل الأسباب التي يمكن أنّ تحدث تغييراً في أذهان الناس، ولننقي عليهم جهلاء حتى لا يتعلموا لسبب ما التفكير في شيء آخر غير ما اعتادوا عليه. ولنعبئ عواطفهم على نحو يجعلهم ينظرون في كراهية وفرع إلى الآراء الخاصة وغير المألوفة، ولنجعل كل أولئك الذين يبنون الاعتقاد الرسمي يلزمون جانب الصمت في هلع، ولنُدفع بالناس لكي يمزقوا هؤلاء، أو لنجري تحريات وتحقيقات عن طريق تفكير المشتبه فيهم، وإذا تبين أنّهم مذنبون وآمنوا بمعتقدات محظورة، فلنوقع عليهم عقوبة ما. وإذا لم نحقق توافقاً كاملاً في الآراء بهذه الطريقة، فلنبداً مذبحة عامة لكل من لم يفكر على النحو الذي ثبتت فعاليته لحسم الآراء في البلاد"³. إنّ هذا تصور عنيفي، ولا إنساني، فإذا كان تصور بيرس للاعتقاد مقبول، فإنّ آليات تثبيته التي طرحها مرفوضة لأنّها لا أخلاقية. بل يمكن اعتبارها إرهاب ضد حق الفرد في الاعتقاد، فأنّ تؤمن بدولة بدل الفرد فذلك أمر، ولكن أنّ تؤمن بما على حساب الفرد وتوضحي به من أجلها فذلك ما لا يحتمل وما لا يطاق. بل إنّنا في مثل هذا الحال نختار الاعتقاد الجيمسي على ما فيه من شاعرية، ولا علمية و، ونفضله على تصور بيرس حتى وإنّ كان أكثر دقة.

¹ - نقلاً عن: محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 42.

² - عزمي اسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 106.

* **إرادة الدولة:** تتميز ارادة الدولة بالقوة لما تملكه من أدوات ووسائل ومؤسسات، ولهذا يعطيها بيرس دور تثبيت الاعتقادات الضرورية، لتكون اعتقادات عامة ملزمة للجميع. لكن يبدو لنا بيرس هنا مقتنع بالسلطة السياسية وسطوتها وجبروتها، وليس مقتنعاً بحرية الفرد، وقدراته العقلية. كما أنّ هذه الاعتقادات العامة التي تفرضها الدولة لا تعني بالضرورة أنّها صادقة، فالكنيسة فرضت جملة من الاعتقادات على الناس. لكن هل كانت هذه الاعتقادات الجماعية التي تم فرضها صائبة بالضرورة؟ طبعاً لا.

³ - ينظر الموقع الإلكتروني السابق: تشارلز بيرس: تثبيت الاعتقاد، بتصرف.

جيمس فيلسوف الاعتقاد، وهذا ما جعل تصوره للاعتقاد بوجه عام والاعتقاد الديني بوجه خاص من أهم النقاط والعناصر التي كانت مدار نقاش طويل وعسير بين مؤيداً مدافع ومادح، وبين معارضاً مبطل وقادح، وأول ما يكشف عن محدودية نظرية وليام جيمس في الاعتقاد، هو أنّها ليست معياراً لتحديد الحقائق العلمية، لأنّ الاعتقاد العلمي أو الحقيقة العلمية. هي حقيقة أو قانون علمي بغض النظر عن مسألة النفع أو عدمه كما أنّ ربط الاعتقاد بالبواعث السيكولوجية والحاجات والمصالح الفردية الضيقة من بين ما يدخلنا في التناقضات، لأنّ الاعتقاد الذي يروق لهذا قد لا يروق، ولا يخلو لغيره. بل عندما تتعارض الاعتقادات الذاتية بين فردين يرى كل واحد منهما أنّ اعتقاده الشخصي نافع له، ويرى الآخر نفس الشيء، فإنّ كلاهما بالمنظور الجيمسي من واجبه أنّ يسعى لتحقيقه، وهنا من الممكن أنّ يحدث الصراع والتناحر والتطاحن بينهما على أمر أو اعتقاد قد يثبت المستقبل تفاهته وبطلانه إلى كليهما، كما أنّ أفراط ومبالغة جيمس في التأكيد على البعد النفسي النفعي الشخصي للاعتقاد جعل من نظرية الاعتقاد الجيمسية تبدوا للكثيرين مجرد ثرثرة وسفسطة لفظية، وتلاعب بالألفاظ، وبالمشاعر، لأنّها تفتقد للسند الموضوعي والمرجعية العلمية، فعندما يزعم أحدهم أنّ له الحق في الاعتقاد بالسحر والشعوذة مادام ذلك يدر عليه أموال وأرباح حتى وإن كان ذلك مضرّاً بالطرف الآخر وسرقة لماله بطريقة غير مباشرة، وبالتالي وفق تصور جيمس للاعتقاد نجد أنّ هامش التميز والفصل يبين الصح والغلط أو الصحيح والباطل يتضاءل بل يكاد ينعدم.

كما أنّنا لسنا مجبرين ولا مطالبين بأنّ نعتقد ونحاطر بالإيمان باعتقادات لم تثبت التجارب السابقة، ولا الأيام السالفة صحتها، ومن الأفضل لنا أنّ نعتقد بما جربناه وخبرناه سابقاً حتى نشعر بالثقة والأمان، وبالتالي ما ينتج عن نظرية الاعتقاد الجيمسية هو "تعقيد لا يمكن تصديقه"¹، لهذا أعتقد كليفوردي أنّ الاعتقاد بالمنظور والفهم الجيمسي يتدنس، ويفقد المصداقية طالما أنّه لا يتغني إلاّ النشوة والسرور النفسي الذاتي، لذا يرى كليفوردي أنّ الاعتقاد كما تصوره جيمس هو اعتقاد مغتصب، ومسروق. بل وخطيئة، لأنّنا نحن البشر حري بنا أنّ نسلك عكس ذلك أي لا يجدر بنا أنّ نتبنى أي اعتقاد ما لم يكن مدلل ومعلل ومبحوث، ومبرهن عليه من قبل، فكأنّ بجيمس يضع العربة وراء الحصان أو يضيف عجلة خامسة للعربة، وهي ليست بحاجة لها. أي أنّ الرغبة، والإرادة لا شأن، ولا دخل لهما في أمور الاعتقاد، ليكون تصور الاعتقاد كما صاغه جيمس حالة مرضية وجب أنّ نقي أنفسنا منها في نظر كليفوردي. إلاّ أنّنا، ودون أنّ نحاز إلى جيمس لا نعتقد أنّ هذه الانتقادات صابئة في مجملها، لأن جيمس حتى وإنّ أكد على الرؤية الذاتية الفردية في مقارنته للاعتقاد، فإنّه لم يلغي البعد الموضوعي أو الاجتماعي في الاعتقاد، وإنّما جعل منه أمراً ثانوياً وعرضياً. كما أنّنا لا نشاطر، ولا نقاسم كليفوردي موقفه الذي يجرد الاعتقاد من أي رغبة أو إرادة، لأنّنا نرى مثل جيمس أنّ الاعتقاد لا يمكن أنّ يخلو من الجوانب السيكولوجية للفرد.

¹ -Russell.B.History of western philosophy.London.G.Allen and Unwin.Ltd.1946.P373.

لكن هناك من ثمن التصور الجيمسي للاعتقاد من منطلق أنّ الاعتراف بالحقيقة الشخصية والسيكولوجية للاعتقاد الديني فرصة أخلاقية للقضاء على حالات التصادم والتصارع بين المعتقدات، وإلغاء للتعصب المقيت لعقيدة ما، لأنّ اعتبار الإيمان اعتقاد فردي إنساني مدعاة للاختلاف، وقبول التنوع، واعتراف بالآخر، وبالتالي الاعتقاد وفق المنظور الجيمسي نافذة مفتوحة على التسامح، كما أنّ ربطه بين الاعتقاد والمناحي السيكولوجية أمر مهم جداً. ذلك أنّ الكثير من مبادئنا الأخلاقية أو قيمنا الجمالية تعكس بحق وبصدق، وعلى نحو شعوري أو لاشعوري بعض حالاتنا النفسية الوجدانية، لذا فإنّ جيمس في تقديرنا لم يجانب الصواب حينما " ألح وأكد على تيار التجربة في الوعي والإحساس. فهو بلا منازع أعظم من ربط الاعتقاد الديني بالفكر التجريبي المغلف بالانفعالات والأفكار ليهيئ بذلك لوضع أفضل كأساس للاعتقاد الديني"¹.

كما أنّ الانطلاق من المقاربة الجيمسية للاعتقاد تخلص للحقيقة بشكل تام ونهائي من تلك النظرة القطعية والمطلقة لها، والتي ترتب عن الإيمان بها. تلك الروح الدوغمائية، فمادام من حق الفرد أنّ يعتقد فيما يشاء، وكيفما يشاء، ومتى يشاء على أنّ لا يكون ذلك الاعتقاد ضاراً به أو غير ممكن التحقيق، فإنّ الحقيقة تصبح متغيرة ومتحركة، والوثوقية تغدوا بلا معنى ولا قيمة، فتصبح الحقائق إنسانية وانسيابية ونسبية، فلا يمكن حصرها في ماهية أو قانون واحد، ولا تكون ملك لأحد أو حكراً على فئة معينة دون غيرها.

3- الإحساس و الإدراك:

3-1- في الإدراك إجمالاً

في كتابه معنى الحقيقة، يذهب جيمس للقول أنّ دراسته للإدراك تدرج ضمن مباحث علم النفسي الوصفي، وأنّ الإدراك الإنساني يقتضي وجود حالة من الوعي، لأنّ المعرفة وظيفة من وظائف الوعي، وفي معالجته للإدراك لا يهتم بكيفية حدوثه، لأنّ حدوثه في حد ذاته يقضي بديهياً بوجود آلية ما قد أحدثته، وإنما يبحث في العناصر التي من الممكن أنّ يحويها ويشتمل عليها، وفي العوامل التي تقود إلى تحقّقه. أي أنّه إنشغل بالبحث في سؤال ما الإدراك؟ الإدراك يعني عنده من الناحية الواقعية المحسوسة "انتقالاً محددًا عن طريق الوسائط من حد أو نهاية هنا إلى حد أو نهاية هناك. وإذا كانت الوسائط من طبيعة مختلفة عن هاتين النهاتين وترتبط بهما بالروابط العادية خارجية كانت أو منطقية فلن يكون هنالك شيء فريد أو مميز للعمليات المعرفية، فتقع هذه الخبرات داخل نطاق الخبرة، لا نحتاج لوصفها الاستعانة بأي مقولات أخرى مختلفة عن تلك التي نستخدمها في وصف الظواهر الطبيعية الأخرى"²، ولا غرو أنّ تعريف الإدراك على هذا النحو يُستقى منه أنّ

¹ -W.T.Jones: A History of Western Philosophy- Kant and the Ninereenthcentury- SecondEdition.Revised-TV-Harcourt BraceJavanovich. Inc. 1975.P322.

² - وليام جيمس: معنى الحقيقة، ترجمة: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص 107.

الإدراك والإحساس متصلين وسيان وليساً ضدان أو عمليتان منفصلتان. إذ أنّ الكليات المجردة" الإدراكات العامة " تؤب إلى الخبرة الحسية، كما أنّ الإدراك الحسي لا يتأسس على أفكار نظرية أو فطرية سابقة عليه بل ينبثق من صميم الخبرة التي تعاش في العالم الواقعي بما يفيد تنكر جيمس للنظرية الانفصالية* الكلاسيكية بين الإحساس والإدراك، والتي يقر بها العقلانيين والحسيين على حدّ سواء.

يرى جيمس أنّ القول "بتعارض المجردات مع الوقائع الحسية مغالطة منطقية، فهو مع الموقف الفينومينولوجي والجشطالتي** المعاصر إذ نجد أنّه لا يعتبر الإحساس تجميع وترابط للإحساسات، بل هو بنية كلية لا يمكن أنّ تتجزأ إلى إحساس وإدراك من الناحية الواقعية المعاشة، بل الإدراك الحق، هو خبرة تنضاف إلى خبرة أخرى بشكل دائم ومستمر، فتعدل وتصحح كل خبرة الخبرة الأخرى التي تعقبها وباستمرار، ودون توقف، وهذا هو مقصود وليام جيمس من اعتبار المعرفة الإنسانية معرفة سيارة متنقلة وليست معرفة وثابة.

لا يمكن للتصورات أو الإدراك العقلي المجرد أنّ يحل محل الإدراك الحسي بالنسبة لجيمس لأنّه يعتبر الوعي كتيار لا يمكن تجزئته، فإدراك الكليات المجردة، وإنّ كان مغايراً للتدفقات الحسية المباشرة، فإنّه ينطلق منها، لذا لا يمكن إستبدال التصور بالشعور، ولا استبدال الفهم بالإحساس "Sensation" لأنّ الإدراك بالنسبة له يمثل وضعاً إنسانياً معرفياً كلياً. أي أنّه كل مستمر لا يمكن الفصل بين وحداته وأجزائه منطقياً، ولا زمانياً. بل عملية الفصل يراد بها تحقيق أغراض نفعية عملية بحته، ففاعلية الإدراك تكشف عن "كل مستمر أساساً ثم يتجزأ بعد ذلك بفعل تدخل العقل" الواعي "Consciousness" يقول جيمس لا يتكسر إلى أجزاء. هو ديمومة قائمة تحتوى الموضوع بكليته، في إحساساته كما في علاقته، سواء بسواء¹، فإذا كان الإدراك المجرد يفيد فهم الحياة، والمدرك يعني العيش فيها، فإنّ الإنسان بحاجة إليهما معاً ليس لتستقيم حياته.

* النظرية الانفصالية في الإدراك: قال العقلانيون والتجريبيون أنّ الإحساس والإدراك متميزان ومختلفان. إذ اعتبره أنصار العقل بمثابة حكم وقرار عقلي يستند إلى الخبرة، والذاكرة، والذكاء، والمهارة، والتجارب والخبرات السابقة، فهو عندهم عملية نفسية معقدة ومركبة تأتي بعد الإحساس لتفسره وتضفي عليه معنى محدد. بل قال العقلانيون بوجود مدركات لا وجود لها في عالم الحس، وبالتالي لا علاقة لها بالإحساس، فالإدراك في المدرسة العقلية أرقى وأسمى وأشرف من المعارف الحسية، التي هي عندهم شبه معرفة لما يكتنفها من غموض يجعلنا نقع في الخطأ، لذا اعتبروه خاصية ينفرد بها الإنسان عن باقي العجموات، بينما اعتقد التجريبيون بأنّ الإدراك تجميع للإحساسات، وأنّ الإحساس أقوى وأوضح من الإدراك من حيث قوة وشدّة الوضوح، وأنّ الإدراك فرعي والإحساس أصلي.

** الموقف الفينومينولوجي والجشطالتي في الإدراك: موقف يعتقد أنّ لحظة الإحساس هي ذاتها لحظة الإدراك، وبأنهما متصلان، لأن الصورة أو البنية الكلية هي التي تتحكم في عملية الإدراك وتصنعه، فنحن عندما نحس ندرّك فإذا أدركنا فقد أحسنا، ووضع علماء الجشطالت ترسانة من القوانين الموضوعية التي تتحكم في الإدراك، مؤكدين من خلال هذه القوانين أنّ العالم ليس بالفوضى، وأنّ عناصر معينة عندما تتفاعل فيما بينها تشكل صورة كلية يتم إدراكها والإحساس بما في وقت واحد، أما الفينومينولوجين فقد اعتبروا أنّ كل شعور هو شعور بموضوع ما وبالتالي لا مجال للفصل بين الإحساس والإدراك، فالعودة للأشياء عينها، بكل وعي وقصدية تثبت أننا نحس وندرك الأشياء لحظة معاشتها في زمن واحد.

¹ - س.ي. جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 8.

بل تكون له حياة أصلاً، بمعناها السليم، فالإحساس والإدراك بمثابة مقص واحد في تقدير جيمس، ولا يمكن للمقص أن يقص ويقطع بنصل واحد منه.

الفعل الإدراكي عنده يتطلب وجود شعور معين أو حالة شعور، والتمييز بين الشعور "Feeling"، ومحتواه أو بين الوعي وموضوع الوعي ليس إلاً وهمياً في تقديره. إذ لا ينطلق الوعي من حالة صفر نفسي فيما يرى وليام جيمس إذ أنه يجب أن يتجاوز الشعور نفسه، وحتى لو افترضنا أنه مكتفي بذاته، وهو غير مكتفي بذاته بالنسبة لجيمس وذلك " حتى يكون إدراكاً بالمعنى المحدد للكلمة... لقد أصبح الواقع الضامن لنا لتسمية الشعور إدراكاً"¹، وبهذه المنطق لا يوجد شعور فارغ أو شعور بلا شيء، وهاهنا يكون الشعور ذاته إدراك. فجيمس يرى أن اندماج وانصهار الخبرات الجزئية الحسية السابقة مع الخبرات الحسية اللاحقة، هو أساس ما يسميه بالخبرة الأصيلة، فالتجارب والخبرات تصحح وتعديل وتكمل وتتمم بعضها البعض في ظل تيار مستمر، فالكل في علاقة مع الجزء والخبرة الظرفية كجزء تساهم في فهم الكل، وديناميكية وحركة الوعي. هي تيار متصل مستمر لا يمكن الفصل بين حلقاته، فالوعي بحالة الحب والعطف أو الكره، وغيرها من حالات الوعي والظواهر العقلية النفسية. هي كل بالنسبة لجيمس لأن الشعور بها هو شعور أنا أو ذات معينة بوصفها كلاً لا يقبل التجزئة، لذا من الخطأ في تقديره " تحليل الخبرة الشعورية إلى عناصر جزئية، ذلك أننا عندما نرى، فإتماً نرى الأشياء ولسنا نرى مجرد حزمة من الإحساسات البصرية"²، فالإدراك الحسي يقود لنشأة أفكارنا ويستدعي قيامها وتكوّنها، وفي الوقت نفسه الفهم والتفكير يغني ويشري مدركاتنا العينية، فكلما توسعت رؤيتنا زاد تفكيرنا، وكلما توسع مدار تفكيرنا زدنا رؤية في تجربتنا المباشرة وزادت دلالة حلقات إدراكنا.

عندما يتحدث عن وظيفة الإدراك "Perception" يتحدث عن الشعور بوصفه منطلق الإدراك كحالة أولية أصيلة، إذ يتمظهر لنا هذا من وراء قوله: "ينطلق الشعور مثلما تنطلق البندقية، فإذا لم يكن هناك ما يتم الشعور به أو ما يتم التصويب نحوه فإنه لا يفعل شيئاً. وإذا ما ظهر أمامها شيء، لا تنطلق البندقية بل تصيب، ولا يشعر الشعور بل يعرف"³، فهو عندما لا يميز بين الشعور ومحتواه، فإنه بذلك لا يهمل العامل الموضوعي "الخارجي"، ولا يقصي الذات، وعندما يقول أن الشعور لا يشعر بل يعرف، فإن معنى هذا أن وظيفة الشعور، هي وظيفة إدراكية، وهو عندما يشبه الشعور بالبندقية، فإنه يبرز من خلال ذلك الطابع القصدي والانتقائي للوعي والإدراك، إذ في اعتقاده هناك وعي مدرك لا يتشابه تماماً مع ما يعرفه، فوصل الوعي بالإدراك، والإدراك بالواقع قاده لجعل الإدراك جزء لا يتجزأ من الانطباع الحسي والخبرات العينية، وبهذا

¹ - وليام جيمس: معنى الحقيقة، مصدر سابق، ص 30.

² - محمد شحاته ربيع، تاريخ علم النفس ومدارسه، مرجع سابق، ص 254.

³ - وليام جيمس: معنى الحقيقة، مصدر سابق، ص 35.

يكون المعقول والمحسوس كيان واحد. ذلك أنّ الوعي أصبح يشير إلى " ذلك التيار الذي يتضمن الفكر والإحساس والإدراك"¹.

لكن بماذا نفسر اعتقادنا أنّنا نعرف جميعاً نفس العالم، ونفكر فيه ونتحدث عنه؟ تفسير هذا مرده لدى جيمس أنّنا نملك أو نفترض أنّنا نتشارك في نفس المدركات بموجب الخبرة العملية، وتمظهرت الشعور من خلال الفعل، الذي عندما يكون نفسه أو متشابهه يوحي لنا أنّنا نملك نفس الشعور أو نفس الفكرة، ونحن نلاحظ بموجب ما يقره في كتابه "معنى الحقيقة" أنّ مدركاتنا تتغير نتيجةً للتغيرات التي تحدث في مدركات فرد آخر، فإذا ما تصادفوفتحت أمامك أحد الكتب، وكنت أصدر أصواتاً معينة حين فعلت ذلك، فإنّ هذه الأفعال تمثل مدركات بنسبة لك أيضاً، وتشبه أفعالاً لديك، وترتبط بنفس المشاعر التي ترتبط بهذه الأفعال حتى إنّك لا تستطيع أنّ تشك أنّ لدي مشاعر أيضاً، وأنّ الكتاب نفسه يتم الشعور به في عالمنا أو عالم كل فرد منا، وهذا لا يعني أنّ الشعور يكون متطابقاً بين فردين في هذه الحالة، كما لا يعني أنّنا نشعر به على نفس الوجه وبذات الطريقة، ولا أنّ مشاعرنا نحوه هي ذاتها. بل يعني أنّ شعورنا، ومشاعرنا اتجاهه أو منه تكون متشابهة، فإذا كانت مشاعر وأحاسيس شخصين متميزة، فإنّهما لا يستطيعان أنّ يدركا نفس الشيء، وبنفس الطريقة، وفي نفس الوقت، وهاهنا تتضح لنا الصورة النفسانية التي يُضيفها وليام جيمس على الإدراك، فعقولنا تتشارك بموجب التشابه المتبادل بين مشاعرنا المتعلقة أو الناجمة عن إدراكاتنا الحسية.

كما أنّ جيمس من خلال فلسفة التجريبية الأصيلة أقر أنّه لا توجد مادة خالصة، ولا فكر خالص. بل هناك مادة واحدة "stuff or material" ليست بالفكر، وليست بالمادة. بل هي هما معاً، فكل شيء في العالم مركب، وبهذا المعنى لا يمكن اعتبار الإحساس والإدراك منفصلان أو ضدان. بل هما متكاملان متدخلان من الناحية العملية الوظيفية، والأنطولوجية. وبهذه الدلالة يكون الوعي ومحتواه جزء من الخبرة الحسية الشخصية. أي أنّ العارف والمعروف يشكّلان عناصر من الخبرة الكلية، وفي هذه الحالة يتصف كل جزء منهما بأنّه إما:

1- يعرف جزءاً آخر من الخبرة بمعنى يجب أنّ تمثل الأجزاء بعضها البعض، أو كما يقول الأستاذ وود بريدج "Wood Bridge" "تنوب عن بعضها بدلاً من إنابتها عن الوقائع الموجودة خارج الوعي، وتلك حالة المعرفة العقلية أو التصويرية"²، ويبدو في هذا الوضع الأول أنّ الخبرة التمثيلية تتجاوز ذاتها. إلا أنّ جيمس يربط صدق عملياتنا الذهنية دائماً بمدى ومقدار ارتباطها بالخبرة.

2- يجب أنّ يوجد أولاً مثل أية واقعة أخرى في الوجود، ثم يوجد ثانياً بوصفه مركباً دون ازدواج في وجوده الفردي. تظهر الفكرة والشيء الخاص بها في الخبرة بوصفهما شيئاً معروفاً ومعرفة بالشيء بسبب

¹ - عادل عوض: حقيقة الوعي الإنساني، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2017، ص25.

² - وليام جيمس: معنى الحقيقة، مصدر سابق، ص98.

اشتراكهما في نسقين مختلفين نسجت الخبرة بينهما¹. فالخبرة بهذا الشكل، وإن كانت تعتمد على الأجزاء، فهي في الوقت نفسه كل، وبهذا لا تعتمد الخبرة على شيء. بل تعتمد على ذاتها فحسب، وبهذا نفهم جمع جيمس بين الإحساس والإدراك* أو بين العارف والمعروف.

2-3: الإدراك الحسي " المدرك الجزئي " و خصائصه

الحياة خبرة، لأنها مبعث تجاربنا، التي هي خبراتنا، وهي منطلق ذلك الكم الهائل والسيل الجارف من الإحساسات -الانطباعات- التي نعيشها يومياً، وهذه الجزئيات الحسية. هي المادة الخام والأولية لجميع معارفنا إذ يصف وليام جيمس الإدراكات الحسية، بأنها الحدود الأولى والأخيرة، وبأنها الأرضية الصلبة التي نعرف بها، فالإدراك الحسي قاصر على ما هو هنا، وما يجري الآن، فهو الواقع، ولا صوت يعلو على صوت الواقع في تقدير جيمس، لأن ذلك عقيدته وإنجيله. إذ في البدء كان الواقع، الذي يصفه جيمس بالعالم الفردوسي الحق الذي يريد المثاليون حرماننا منه، بتصور فردوس آخر لم تثبتة نبضات الخبرة الحية المباشرة، وهو يميز بين الأفكار "التصور**"، والأشياء "المدرك الحسي الجزئي". لكنه لا ينتهي لإقرار قطيعة بينهما، ولا ينتهي للحكم على أنهما كيانان متميزان من حيث الطبيعة الأصلية، وهو يقر أنهما متكاملان ومتداخلان إذ يقوم وجودنا العيني داخل الفضاء اليومي عليهما دون ما تميز بينهما، فالتفكير يترى لنا، وكأنه مهمة أو وظيفة تنضاف إلى عالم الحدس والشعور لتهيئتنا لتأقلم مع بيئة أوسع وأرحب من تلك التي يعيش فيها ما عدانا من الكائنات "ففي الإنسان يمتزج الإحساس بالتفكير، ولكنهما يتنوعان تنوعاً يجعل لكل منهما استقلاله"²، وإن أهم الفوارق بين عالم الأفكار والأشياء في تقديره يُلتمس في كون الأشياء تيار مستمر، بينما التصورات متقطعة منفصلة إلا أنها ليست متقطعة من حيث الوجود لكون الفهم كفعل جزء لا يتجزأ من تدفق الشعور، وإنما يعتبر جيمس الفكر متقطع ومنفصل من حيث تنوع معانيه وتباين دلال دلالاته، فإذا كان الإحساس قاصراً على ما هو هنا، وما يجري الآن، فالتصور "ينصب على ما يماثل وما لا يماثل في المستقبل، وفي الماضي، وفيما هو بعيد كل البعد"³.

تتميز مدارك ومعارف الحس في نظر جيمس بكونها:

1 - وليام جيمس: معنى الحقيقة، مصدر سابق ه، ص ص 99، 98.

* جمع جيمس بين الإحساس والإدراك: نظرة جيمس للإدراك بشكل عام والصلة بين المدرك الحسي والتصور لا تختلف كثيراً عن بعض معطيات علم النفس المعاصر التي مؤداها أنه لا وجود لإدراك خالص ولا لإحساس محض، فكل إدراك يتضمن بقايا ورواسب حسية، وكل إحساس مسبوق بشيء من الفعاليات الذهنية، فمثلاً الجاذبية مدرك عقلي لكن لولا معطيات العالم الحسي لما أدركناها، وأنا بموجب الخبرات السابقة غدرك أن الإصابة بالإحساس بالبرد القاصر يترتب عنها المرض حتى دون أن يصيبني البرد الشديد الذي يفترض مثلاً أنه في الخارج، ومفاد المثاليين أن الإحساس فيه نشاط عقلي، والنشاط العقلي فيه راسب حسي.

** التصور: يستعمل وليام جيمس مفردات كثيرة كمقابل لمصطلح التصور من بينها: الفهم، الفكرة، التفكير، بينما يوظف مصطلحات: إحساس، شعور، حدس، تجربة حسية، التدفق المباشر للحياة الواعية، التدفق الحسي كمقابل للمدرك الحسي.

2- وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص 49.

3- المصدر نفسه، ص 69.

- 1- معارف مباشرة تشبه وقائعها. إذ تحدث بصفة تلقائية عفوية، بفعل الوجود في الحياة وامتلاك صفة الحياة، وهي تشبه وقائعها لأنها تعبر عنها. إذ أنّها صورة منها. بل هي عين وقائعها لا تزيد عنها ولا تنقص.
- 2- تلعب المدارك الحسية دوراً حيوياً من منطلق أنّها تدعم الكائن، وتدفعه لضمان الحياة والدفاع عن استمراريته، لذا فالإحساس عام، وليس خاص.
- 3- تتصف بطابعها المادي، وترتبط بالجسم، وهي بمثابة استجابات وردود أفعال على مثيرات خارجية
- 4- الإحساس بها لا يقتضي الاعتماد على وسائل، فيكفي مثلاً: أنّ تكون العضوية سليمة حتى نحس بالبرودة أو الحرارة، ودون الحاجة إلى أنّ يجربنا غيرنا بذلك.
- 5- لها القدرة على تعديل بعضها البعض، مادامت المدركات الحسية من الواقع والحياة فهي خبرة أصيلة تندمج مع الخبرات الواقعية التي تُكتسب، مع الأيام وبهذا تذوب الخبرات مع بعضها البعض باستمرار، فتعدل بعضها، وتنمي بعضها، وتغير بعضها بطريقة متصلة ومستمرة، وهذا ما يفهم من قول جيمس " ليس تاريخ فكرنا إلاّ عملية استبدال إحداها بالآخرة"¹
- 6- إن التدفق الحسي كثرة أصيلة متباينة متعددة، ومنها يقتطع ويجتزئ الانتباه الذهني لنفسه موضوعاته، ويضفي عليها أسماء، ويخلع عليها صفات ثابتة، ويصنفها إلى فئات "ففي السماء أبراج، وعلى الأرض شاطئ، وبحر، وجرف، وشجيرات، ونخيل، ونحن نقطف من الزمن الأيام، والليالي، والصيف، والشتاء... وتسمى هذه الطبائع المستخلصة من إدراكنا لهذه الأجزاء بالتصورات"²، فالمدارك الحسية، والتصورات يمتزج ويذوب بعضها مع بعض، ويقع بينهما تلاقح وإخصاب، وحين ننظر لكل تصور أو مدرك على حدة، فلن نصل أبداً إلى إدراك الحقيقة الواقعية** في تمامها. فنحن في تقدير جيمس نحتاج إلى التصور والمدرك الحسي احتياجنا إلى سابقين معاً.

* الإحساس عام: لانتشارك الحيوانات مع الإنسان في الإحساس فحسب. بل قوة الإحساس لدى الحيوانات تفوق قوته لدى الإنسان بكثير. إذ ثبت علمياً أن حاسة البصر لدى الصقر تفوق البصر عند الإنسان، وحاسة الشم عند القطط والكلاب تفوق حاسة الشم عندنا بكثير، وهكذا الحال مع بقية الحواس عند باقي الحيوانات، وهذا يرجع للوظيفية البيولوجية للإحساس، فالإحساس وظيفته حيوية غريزية سواء عند الحيوان أو الإنسان، فنحن مثلاً نحس بالجوع فنأكل، فنحافظ على حياتنا، ولولا إحساسنا بالجوع لهلكنا، والحيوان لولا قوة الإحساس لما استطاع أن يجافع عن وجوده أصلاً. والإحساسات تختلف من فرد لآخر بحسب صحة وعلامه حواس كل فرد.

¹ - وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص 47.

² - المصدر نفسه، 52.

** الحقيقة الواقعية: أكد أرسطو منذ القدم أن بلوغ الحقيقة الكاملة بالواقع يتطلب الإدراك الحسي والإدراك الذهني جنباً إلى جنب. لكنه لم يجرح عن التقليد اليوناني العام الذي يجعل النظري التأملي الخالص على العملي والواقعي. رغم أنه انتقد تصور أفلاطون للمثل والصور لروحانية المطلقة إذ لا يحسبها أرسطو ذات أصول إلهية، ولا ينفي عنها اللواحق الحسية. بيد أنه عدّ حياة التأمل الأمر الوحيد الذي يقودنا إلى السكينة والسعادة الروحية وأخلاقية الخالصة، وفي هذا يختلف عنه جيمس جذرياً.

7- المدركات الحسية تتسم بالنشاط والتغير والحركة، وإذا ما يجعلها لا تبقى كما كانت عليه إذ لا ترجع للوراء وللماضي، وتعزف عن العودة أو التراجع للخلف لانطلاقها من اللحظة والراهن"، وعليه ما يوجد هو جزئيات متنوعة، ووقائع متعددة لا حصر لها، وروابط متباينة، وواقع غني وخصب ومكثر متجدد.

8- إنّ المدركات الحسية كمعطى فيزيائي أو كواقعة كوسمولوجية منفصلة عن بعضها البعض لأنها فردية وجزئية، وعليه تختلف عن بعضها البعض، ومنه الرغبة في التعرف عليها تتطلب منا معرفة سماتها الفردية المتبدلة، وهذا لن يكون بمقدورنا إلى من خلال الغوص والنفاد في صميم الحياة ذاتها، وبهذا المعنى، وانطلاقاً من كون الحياة خبرة مستمرة تكون الحياة مجرى أو تيار من التدفقات الحسية الحية المباشرة التي تنضاف إلى خبراتنا، فتغيرها وتطورها، فمن خلال هذه التدفقات التي تتحول إلى خبرات يتم إغناء تجاربنا وخبراتنا، وهذا ما يخلق نوعاً من الإبداع والابتكار عليها، فالحياة كتدفق حسي سيال تعني الإبداع والتميز، وهنا يرى جيمس أنّ خصوصية كل دقيقة وفرديتها تجعلها جديدة.

9- المدارك الحسية من جهة الحياة المعيشة لفرد ما في مكان وزمان معين ليست أشياء بل هي خبرات في تقديره، وهذا ما يجعلنا على القول أنّها متصلة فيما بينها اتصالاً وثيقاً من جهة كونها خبرة، فالإحساسات من الناحية المعيشة والزمنية رغم أنّها متنوعة ومتعددة، ومختلفة القنوات تلتقي وتجتمع في لحظة إدراكية واحدة فترد إلينا، ونشعر بها متزامنة، فأنت عندما تقوم بتشغيل السيارة، تسمع صوت المحرك، وتحس بحركة إهتزازية، ومن الممكن أنّ تشتم رائحة الغاز، وترى شرارة ما، كما أنّ الإحساس قد يقع منفرداً كأنّ تحس بالبرد، وأنت في الشتاء، فالخبرة تنضاف للخبرة، ولا تتأسس الخبرة الثانية إلى على الأولى، والخبرة الأولى تصبح خبرة ثانية، وتعمق أكثر، وهكذا دواليك تندمج الخبرات الحية فيما بينها في ظل كيان واحد يتم تعديله وتصحيحه من نفسه وباستمرار، وبهذا تكون الخبرة الحسية متغيرة ومتصلة، بحيث يتعذر علينا معرفة أو وضع حدود وفواصل لها من الناحية الزمنية والمكانية، لتداخلها واختراقها لبعضها البعض، لذلك ليس من الهين ولا اليسير إدراك ما تم استبقائه، والمحافظة عليه أو ما وقع طرده واستبعاده وحذفه إذ أنّ " ما يسمى باللحظة الحاضرة مجرد افتراض لفظي خالص وليس وضعاً واقعياً محددًا، وتحقق اللحظة الحاضرة الوحيدة بشكل واقعي وحسي في اللحظة الماضية التي تختلط فيها اللحظة الراحلة من الزمن مع اللحظة القادمة " فإذا قلت كلمة الآن فإنّها تتحول إلى كان أثناء النطق بها"¹.

يفهم من هذا أنّ فصلنا بين ماضي بعيد أو قريب، وبين مستقبل محتمل الوقوع أو يقع عن طريق مصطلح الحاضر، هو فصل منطقي ونظري فحسب، لأنّ الخبرة الحية تكشف عن حضورها معاً في الوقت عينه بوصف ما يصطلح عليه لحظة حاضرة ليس إلاّ إفتراض، ومنه الماضي والحاضر أو الحاضر والمستقبل ليسا بنقيضين من حيث الحقيقة المعيشة، فالكل يتضمن الكل، وهذا ما يعنيه جيمس بقوله باستمرارية التدفق

¹ - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 135.

الحسي إذ يلتحم كل جزء محسوس بالأجزاء الحسية المجاورة له، فلا ينفصل أي كيان جزئي عن العنصر الجزئي الحسي الآخر، فالخبرة نهر واحد.

يقر جيمس بوجود ترابط داخلي عميق بين الخبرات الشخصية كالحظات متتالية أو متعاقبة، فكل قطرة من قطرات نهر الخبرة تلتقي مع غيرها، ولا تنفصل عنها دون أن تتحلل أو تذوب فيها، بما يسمح لنا من فهم خاصية الحركة والتغير والصرورة، والتجدد، والاتصالية في كل مدرك حسي من منظور وليام جيمس، وفي هذا السياق يقول هذا الأخير "يلتحم كل جزء محسوس بالأجزاء الأخرى المجاورة له، هذا ما أعنيه باستمرار التيار الحسي. حيث لا ينفصل أي عنصر في هذا التيار عن العناصر الأخرى، كما تنفصل التصورات عن بعضها بعضاً"¹، فكل عنصر من تجاربنا الذاتية يتشابك مع عناصر وأجزاء خبراتنا الأخرى حتى يصبح على النحو الذي هو عليه، فالخبرة ذاتها ككل تكون مستقلة، ولا تعتمد على شيء آخر.

الخبرة عند جيمس تتصف بالوقوع في زمانية ومكانية أو ظرفية ما، فهي فعل يكتسب باستمرار، لذا يرى جيمس في كتابه معنى الحقيقة أن خبراتنا تحيا وتعيش في نظام فوضوي، وهو يقصد من وراء ذلك أنها وقائع، وليست صور مجردة تتشكل بموجب نماذج أصلية سابقة عليها أو متعالية على الواقع، ولا مكان ولا وجود للموجودات العينية كمعرفة إلا داخل نطاق ونسيج الخبرة الذاتية، والتي لا تكون في بداية الأمر إلى مجرد موضوع حاوي وفارغ، وبالانتقال من خبرة إلى خبرة أخرى، وتدرجياً تقع عملية الإدراك، ومعرفة المعطيات والظواهر الحسية. هذا إذ أردنا أن نبرر القضية تبريراً نظرياً.

2-3- التصور الفوائد والمفاسد وصلته بالمدرک الحسي

بالعودة لموقف جيمس من المدركات العينية نجد أن السؤال: هل المعرفة التصويرية "المجردة" مكتفية بذاتها؟ ينتهي جوابه بالنفي، وذلك خلافاً لتيار العقلي الذي يضيف نوعاً من الحصانة واليقين على المعارف التصويرية. إذ يتصورون أن تصورات الله، الحرية، العلية، الكمال، السرمدية، اللانهائية، اللاتعین، الهوية، الجمال المطلق، الحق والعدل، الواجب والقيمة، الضرورة، وغيرها من التصورات لم تنشأ من التدفق الحي الحسي السيل والسيار، وليست ثمرة من ثمار الحس، ولا نتيجة له. أي أن المفاهيم الكلية المجردة لا صلة لها بالواقع، فإذا كانت الحدود حسية، فإن العلاقات فعل عقلي، والتصورات نماذج أصلية سابقة على الخبرات الواقعية في منظور المثاليين، ومن بينهم توماس هل جرين "Thomas Hill Green"^{*}. لكن إذا كان وليام جيمس يقر بأهمية التصورات الذهنية والتجريد "Abstraction"، ففيما يُلمس لها قيمتها البراغماتية؟

¹ - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 143.

^{*} توماس هل جرين: (1836-1882): فيلسوف بريطاني مثالي تزعم المسار الهيجلي الجديد في إسكتلندا، وإنجلترا، ومن أهم أعماله: مقدمة في علم الأخلاق، وجيمس يرفض موقف جرين المثالي من العلاقات والتصورات، فالعلاقات واقعية، ولها وجود حقيقي في تقدير جيمس، وإذا كانت العلاقات عند جرين وثابتة. أي أنها تتم في شكل قفزات، فهي سيارة متنقلة ومتعاقبة بالنسبة لجيمس، فجيمس يصف المعرفة كما هي قائمة، وعلى النحو الذي توجد عليه في الواقع بينما نظرية جرين تصف نتائجها فحسب، وبشكل نظري صرف.

الحكم على الفهم عملياً يفضي بنا في تقدير جيمس أنّ ننظر له من حيث وظيفته وفائدته، بدلاً من النظر إليه من جهة مضامينه. أي نطبق عليها القاعدة البراغماتية، إذ أنّ الفكر والتفكير يكون صائباً عندما يكون نافعاً، وحينما يساعدنا في اختيار الطرائق الأفضل لتفكيرنا، والعمل بها، وبالتالي ترى القاعدة البراغماتية أنّ معنى التصور " إنّ لم يكن في بعض الجزئيات المحسوسة التي يشير إليها التصور بإشارة مباشرة، ففي بعض الاختلافات في مجرى التجربة البشرية التي عليها المعول في صدق التصور ذاته. فإذا اخترت كل تصور بإلقاء السؤال التالي: " ما هو الاختلاف الذي يحسه الإنسان حين يكون هذا التصور صادقاً؟ فإنّك تجد نفسك في خير موقف ممكن لفهم معناه ومناقشة أهميته، وإذا كنت حين تتساءل عما إذا كان تصور ما صادقاً أو كاذباً، لا تجد إطلاقاً أي اختلاف في الحالتين، فقد تفترض أنّ إحدهما لا معنى لها، وأنّ تصورك لا يمثل فكرة متميزة. وإذا كان هنالك تصوران يقودانك إلى نفس النتيجة الجزئية، فإنّك تستطيع أنّ تفترض أنّهما معاً يحملان نفس المعنى تحت إسميين مختلفين " ¹.

الحكم على قيمة الفكر والتفكير يبنى، ويتوقف على ما ينجر عنه من وقائع جزئية ملموسة، فالنتائج الملموسة العملية. هي المعيار الوحيد لمعنى التصور، والاختبار الوحيد لصدقه، فمشروعية عملياتنا العقلية وصدقها يتأتى من خلال ارتباطها دائماً بالخبرة، فالتصورات والمفاهيم المجردة لها منبت حسي. إذ أنّها تنبثق من الخبرة الحسية، ولا تعتبر نظرياتنا العلمية، وتصوراتنا صحيحة إلاّ إذا جاءت متوافقة* مع عالم الحس وعادات إليه، فالمفاهيم المجردة مثل المرونة، والكثرة، وغيرها تكمن قيمتها كإدراكات مجردة في أنّها تعودنا بنا لتجارنا الجزئية السالفة. إذ تذكرنا بها، وبالأثار التي تولدت منها وعنّها سابقاً، ومبلغ أهميتها يتمثل في كونها "تمكنا أيضاً من توقع حدوثها مرة أخرى، وتعد الاستعانة بالنتائج المتوقعة مكسباً لنا. تتحقق منفعة هذه المفاهيم ومساعدتها لنا حين تمكنا من العودة إلى الوقائع الحسية مدركين في نفس الوقت للنتائج المترتبة عليها التي نثري بها معلوماتنا عن الموضوعات الأصلية التي نقصدها " ².

فالأمر بسيط إذا ما طبقنا عليه القاعدة البراغماتية فإنّ نقول مثلاً: أنّ أ تساوي ب فإنّ هذا يعني أنّنا لا نجد أي اختلاف عندما ننتقل من الواحد إلى الآخر، أو أنّنا لا نجد اختلافاً إذا ما استعصنا عن الواحد منهما بالآخر في عمليات معينة، لأنّنا نحصل على النتيجة عينها، وهو ما ينسحب على تصور العلية أو الجوهر أو الممتنع عن القياس أو اللامتناهي التي تشير من حيث البعد العملي حسب جيمس أنّنا نواجهه على الدوام باقياً أو أنّه يمكننا أنّ نصادف من كثرة الوحدات في الجزء ما نصادفه في الكل، وكلمة أكثر وأقل، فهما

¹ - وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، مرجع سابق، ص 59.

* توافق التصورات وإنسجامها: دقة التصورات تقتضي حسب جيمس أن تكون متناغمة ومنسجمة مع بعضها البعض بما يسمح من تقديم سلسلة من العلاقات التي يتولد عنها إنشاءات جديدة، وفي اعتقاده، فإنّ مثال العلوم والمعارف التي تتولد عنها ومنها مثل هكذا علاقات هي العلوم الأولية التي يقصد بها المنطق والرياضيات.

² - وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص 162.

يعنيان "إحساسات معينة تختلف باختلاف الأحوال. والحرية تعني عدم الشعور بقيد محسوس، والضرورة تعني أنّ الطريق مغلق أمامك في جميع الاتجاهات ماعدا اتجاه واحد، والله يعني أنّك تستطيع أنّ تطرد أنواعاً من المخاوف، والعلية تعني أنّك يمكنك أنّ تتوقع نتائج معينة"¹.

يدل هذا على أنّ الأصل في التصور فائدته، وتقفي أنماط التفكير الإنساني منذ القدم يكشف بالبداية من منظور جيمس الميزة العملية للفهم والتفكير ذلك أنّ الإنسان الأول لم يكن يفكر ليتلذذ، ويستمتع بتفكيره أو ليجرد الأشياء بل غايات الفكر البدائي كانت كامنة في منافعه، ثم من بعد ذلك شرع الإنسان يصنف معارفه في أصناف وفتات وتصورات ليستعوض بها عن مدركاته الحسية. وذلك لإصابة وتحقيق أغراض عملية، وذا مقصود جيمس من وراء قوله: "الإدراك الحسي الحاضر المباشر كثيراً ما يغوص وراء النتائج التي يقترضها التصور المستعاض به عن الإدراك الحسي"²، الفهم المجرد بهذا المعنى الإجرائي بمثابة قوة نزود بها إنطباعاتنا العارية لنتهيأ بذلك لتحقيق التكيف مع بيئة أوسع وأرحب من بيئة باقي الكائنات.

ننوه هنا أنّ كلمة تنضاف. لها دلالتها العميقة. إذ يفهم منها أنّ التصورات من حيث الأصل ثانوية، وغير لازمة. أي ليست ضرورية للحياة اليومية العادية، فهي مساعدة، وقاصرة دونما رافد حسي، فالإحساس لا يقهر في نظر جيمس، والتصورات بعدية، وليست قبلية، وبالتالي أي ظاهرة أو واقعة لم نألّفها من قبل، وترد إلينا، فإننا ندرجها ونلحقها بالفكر فالنسق الذهني ميزة عملية كبرى، فمن خلاله نقدر على الإشارة إلى الحدود والعلاقات نفسها، وبهذا الفهم يكون جيمس صاحب فهم مغاير للفهم العقلاني لتصور، وقريباً جداً من المقاربة التجريبية له، لا سيما وأنّه يسلم بأنّ الفكر ينطلق من التدفقات الحسية ويعود إليها. لكنه يتميز عنهم في ذات الوقت نظير ما يمنحه للفكر من قيمة وجدوى عملية، فهو لا يلجأ على شاكلة التجريبيين قيمة ومكانة أعلى وأرفع للإنطباع على حساب الفهم كما فعل التجريبيين. إذ يذهب لتأكيد على أنّ كلاهما يفقد معناه بفقدان الآخر بفعل تداخلهما وتكاملهما، وفي هذا يختلف جذرياً عن الطرح التجريبي القديم. بل ويختلف عن الإستمولوجيا العقلانية النقدية الكانطية التي تصورت وجود نماذج أصلية سابقة للحس كالزمان والمكان، فلا وجود لنسخ أو قوالب ذهنية أولية مهما كانت قبل أنّ يكون لها وجود في عالم الحس.

إنّ لتصور فائدة عظيمة. إذ يساهم في تنظيم المعارف وتخصيبتها، ناهيك عن فوائده العملية الجمة، فنحن حسب الفهم الجيمسي إنّما نرتب الواقع الحسي في تصورات لتوظيفها واستغلالها في ما من شأنه أنّ يضمن لنا التلاؤم مع الواقع، وفيما يتماشى على نحو أفضل مع الأغراض التي نرغب إليها، وما أروع وأبلغ التوصيف الجيمسي لهذا الشأن، والذي مفاده "لو لم يكن لنا تصورات لعشنا ببساطة نقف عند لحظات

¹ - وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص 61.

² - المصدر نفسه، ص 61.

تجربتنا الواحدة أثر الأخرى، كحيوان البحر الذي لا عيش له، يربض على صخرة متقبلاً ما تأتيه به أمواج البحر من فضلات الطعام"¹.

للأفكار المجردة قيمتها وأهميتها بالنسبة للجزئيات الحسية المدركة، فنحن بدون هذه المعارف التصورية، والتي تتصف بالكلية والوحدة "كمن يقفز على قدم واحدة، ولا نستطيع استعادة توازننا إلا إذا شاركت التصورات الجزئيات. فلا نبدأ خطواتنا إلا حين ندرك التصور ولا نحصل على نتيجة إلا منه، فنرسم خطواتنا ونحدد مدركاتنا ونسافر ونقفز فوق سطح الماء، وبطريقة أسرع من سيرنا وسط كثافة الجزئيات التي تبدو كأحداث تقع فوق رؤوسنا"² فالإدراكات المجردة تجعل من الإنسان يتحرر من أسر المعرفة الحيوانية الجزئية، فيرفع رأسه إلى الأعلى، وينفتح على نطاق أشمل، ذلك أن الفضاء التصوري مجال يتنفس فيه الذهن الإنساني الحرية ويمارسها.

من خلال المجردات، والتي هي نظام تصويري "طوبوغرافي" يصبح بمقدورنا معرفة وإحضار الغائب، ويمكننا معرفة ما هو " بعيد عنا ونتجه بنشاط في هذا الطريق أو ذاك، ومعنى هذا أننا من خلال التصور نستحضر الغائب، ونعيد الصور ونشكلها من جديد وبجدة، ووفق أفق أشمل، وهي خالية من مادتها الحسية، فنفهم مدركاتنا الحسية أفضل من السابق، وفي هذا قمة منفعتها العملية، وإن ما يسميه جيمس بالعلوم الأولية المنطق، الرياضيات". هي أكثر الميادين التي تظهر فيها الخصوبة، الخيال، الحرية، الإبداع الذي تضفيه المعرفة التصورية - الطوبوغرافية - على الفكر البشري، فالتصور المجرد لا يعدّ آلية لتكيف مع العالم الخارجي الواقعي فحسب. بل هو كشف عن مستوى أعمق لحقيقة الأشياء وعلاقتها "وكلما كان هذا النظام الطوبوغرافي أثبت كان أكثر صدقاً وأقل وهماً من النظام الحسي، وينبغي أن يستأثر إستأثراً أعظم بانتباهنا"³.

جيمس لا يختزل وظيفة التصور في التكيف مع الواقع. بل يجعل منه علامة على الإبداع، وخصوبة الفكر، وامتلاك للحرية، فهو لا يرشدنا في خريطة الحياة فقط بل يذهب بنا إلى حد إعادة ووضع قيم جديدة للحياة عند حسن استعمالنا له، فصلة الشعور بالفهم مماثلة لعلاقة البصر باللمس. فإذا البصر يهيئنا للاحتكاك بالأشياء "الملموسات"، وهي لا تزال بعيدة عنا، وهو علاوة على ذلك يمنحنا رؤية العالم ومشاهدة ما يستجد فيه، فكذلك التصورات توقظ فينا مشاعر التسامي، وتخلق فينا اهتمامات جديدة، ودوافع عديدة "وبقدر قوة تنبيه الموضوعات العامة الأزلية لحساسيتنا تكون للحياة قيمة أعمق حين تترجم المدركات الحسية إلى أفكار

1 - وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص 62.

2 - المصدر نفسه، ص 62.

3 - المصدر نفسه، ص 66.

وتظهر الترجمة كما لو كانت بعيدة جداً عن الأصل الذي نقلت عنه¹، فالتصورات تلعب ثلاثة أدوار إيجابية رئيسية في تقدير جيمس، وهذه الأدوار هي:

1- تمنحنا دائماً من الناحية العملية خريطة واسعة من العلاقات القائمة بين الأشياء، فتقود حياتنا بذلك يوماً، ونحن إن لم نستغل ونستخدم هذه الخريطة في الحاضر، وعلى نحو مباشر، فإننا نستعملها في مناسبات أو وقائع مستقبلية لأغراض تفيدينا عملياً.

2- التصورات تتضمن قيم جديدة من شأنها أن تغني وتوضح مداركنا الحسية بما يتيح لنا توجيه أعمالنا صوب أهداف جديدة أكثر وأشد فاعلية.

3- الخريطة التي يرسمها العقل من التصورات، لها في ذاتها وجودها المستقل عند ما يتم تكوينها. وهي تكفي بذاتها جميع أغراض الدراسة. وواجبنا أن نقر بالحقائق الأزلية التي تحتويها هذه الخريطة حتى إن انعدم عالم الحس².

جيمس لا ينقص من قيمة التصورات المجردة، ولا يلغيها بل كل ما في الأمر أنه لا يعتبر التصورات المصدر الوحيد للحقيقة، ولا يفصل بينها وبين الجزئيات على شاكلة أفلاطون بحيث يشكّلان عالمين متميزين ومتغيرين، فلطالما أكد أفلاطون أن الجزئيات يشوبها الفساد، ولا تدوم على حال لتعرضها لتغير المستمر، بينما الأفكار مستقلة ومعقولة مجردة، وكلية، وثابتة، وخالدة، وروابطها وعلاقاتها روحانية أزلية بينما هي لدى جيمس تعبير عن الحرية، ولا تنفصل عن الجزئيات. بل تعتبر الجزئيات البذرة التي تتفتق منها هذه الإدراكات التصورية، فقيمة التصورات لا تكمن في طبيعتها كما هو الشأن مع أفلاطون بل أهميتها تنبع من دورها العملي النافع إذ أن وظيفتها الأصلية تتلخص فيتوسيع خبراتنا اللحظية بإضافة النتائج التي يتم إدراكها منها، وعليه التقليد الأفلاطوني في النظر لصلة الجزئيات "الإدراك الحسي" بالكليات "التصورات والإدراكات المجردة"، والذي توارثه العقلانيون من بعده يطلق عليه جيمس اسم: التجريد الفاسد "Corrupt abstraction".

التجريد الفاسد يقصد به أن الفلاسفة العقلانيين عندما يصلون إلى تجريدات - استنتاجات عامة وكلية - يفصلونها ويتزونها عن واقعها المادي، فيحذفون أصالة الجزئيات الحية، فتغدو غير موجودة رغم أنها هي مؤجده المدارك المجردة بما يجعل منه "وسيلة لتوقف الفكر وليس لتقدمه، يشوه الأشياء، ويخلق المشكلات، ويضع العراقيل. ويمكن رد نصف المشكلات التي يعاني منها الميتافيزيقيون والمناطقة وما يواجهونه من مفارقات مثيرة للجدل إلى هذا المصدر البسيط نسبياً. وبعد الاستخدام الخطأ للصفات المجردة بهذه الصورة الفاسدة، ووضع الأسماء للفئات، أحد الأخطاء الأساسية للعقل المنطقي وللمذهب العقلي عموماً³، ففصل التصور

¹ - وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص 68

² - المصدر نفسه، ص 68.

³ - المصدر نفسه، ص 146.

بالكلية عن المدرك الجزئي لا يختلف في شيء عن فصل الماضي عن الحاضر، وما هذا إلا توجه غير سديد وقع فيه العقلانيون في تقديره.

التصورات لديه لا تعبر عن صميم الأشياء. إذ بحكم طابعها النظري لا يمكنها أن تغوص في قلب الوجود العيني أو أن تنفذ إلى صميم قلب الحياة الباطنية، وإنّ المبالغة في تمجيد البناءات التصويرية الصورية لا طائلة منها في تقديره، لكون أو التجريد بناء لازماني، ويخلو من الفعل وصفة الحياة الفعلية في داخله، فالتصور أسد لا يزأر، والتصور عصفور لا يزقزق، وهكذا... فالتجريد نشاط ثانوي وعامل مساعد من منطلق أن التصور ليس لازم وضروري في حياة الإنسان العادي، فلا وجود لتصور ما دون وجود الما قبل. أي المعطى الحسي، فإنّ يُكوّن شخص معين تصوراً عن اللون على سبيل الذكر لا الحصر، فذلك معناه أنّه شاهد من قبل الأحمر، الأخضر، الأصفر، الأزرق، وما سوى ذلك من الألوان، ولكي ندرك تصور النجاح لا بد أن نعيشه ونمر عليه ولو لمرة واحدة، وأنّ نعرف تصور المقاومة. لا بد أن نكون قد بذلنا جهداً، وصرفنا وقتاً، وخضنا كفاحاً معين، وهكذا الأمر مع باقي التصورات مهما كانت درجة بساطتها، لأنّ العام دونما عودة للمعطى العيني يتبدد كزرغوة الصابون في نظره، فجيمس يعتبر عالم الإدراك الحسي بمثابة التربة المغذية التي تستمد منها التجريدات رحيق حياتها، فالتصورات لا تعدو أن تكون إلى مجرد "زهور تم جمعها، ومجرد لحظات تم قطفها من تيار الزمن، ولقطات أو صور التقطتها كاميرا متحركة للحظات الحياة المتحركة والمستمرة في حقيقتها. ليست هناك فائدة لهذه العينات من الأزهار إلى عند العودة إلى نهر الحياة مرة أخرى، حيث تصبح أشبه بمصاييح تضىء الواقع"¹.

المفاهيم المجردة ليست هي الفاعل السحري أو الفاعل اللغز كما تصور المثاليون، فنحن كما يقول دان شرايتر "نحياً أولاً ثم نفهم بعد ذلك، نحياً للإمام ونفهم للخلف"²، وعليه ليست التجريدات العامة قوام ذاتها، ولا تملك ماهية جوهرية مفارقة في أصلها البعيد، فالتصورات لا تحدث الحركة، ولا توقفها ولا تصنعها بل تكشف عنها، وعن نسق العلاقات التي تخضع له الأشياء لا أكثر ولا أقل، ففهم الوجود على أنّه فكرة أو تصور قبل أن يكون واقعاً هدر لقيمة الحياة الفعلية الملموسة، وتثبيط وتعطيل للحركة، وإيقاف للحياة في حد ذاتها، رغم أنّها حقيقة الحقائق، ومنبتها الأصيل من الناحية العملية. بل وحتى من الناحية الأنطولوجية، لأننا لانفكر قبل أن نوجد، فالوجود العيني أولاً، والمجردات بمثابة بخار صاعد من صميم الإدراك الحسي الذي تتكاثف عنده التصورات مرة أخرى عندما تستدعى لأداء خدمة عملية معينة، وبهذا ندرك أنّ موقف جيمس من التصورات، هو موقف يتوسط الموقفين التجريبي والعقلي حتى وإن كان أقرب للتصور الحسي لأنّه لا يأخذ به بكل حذافيره.

¹ - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 124.

² - المصدر نفسه، ص 128.

ثالثاً: السيكولوجية كفلسفة وظيفية براغماتية

1- سيكولوجيا تيار الوعي وإنبثاق فلسفة التجريبية الأصيلة

1-1- من نظرية تيار الوعي إلى إنكار الوعي الماهوي

يمكن اعتبار موقف جيمس من مشكلة الشعور، وحقيقة وجوده في مقاله هل للشعور وجود؟ بمثابة سبق ونسف لمنظومة فلسفية وسيكولوجية تقليدية عديدة إذ أنّ هذه المنظومة السيكو فلسفية راسخة تمتد جذورها إلى بواكير الفكر اليوناني لتصل ظلالها وأطرافها إلى الفكر الحديث سواء العقلائي مع ديكارت، وسبينوزا، وليبينتز، وكانط، وهيغل، أو التجريبي مع بيكون ولوك وهيوم ومل، وغيرهم من التجريبيين، فجيمس من خلال تحليله وتفسيره لحقيقة الشعور مهد لميلاد فكر سيكولوجي وفلسفي جديد ومغاير لسابقه، وقد بدى جيمس في كتابه مبادئ علم النفس مؤمناً بوجود الوعي معتبراً إياه بمثابة تيار ديناميكي لا يهدئ، ولا يتوقف، ولا يزول ولا يضمحل، فالفكرة المفصلية في مبادئ علم النفس لجيمس، والتي لقيت شهرة واسعة حين ذاك. تمثلت في اعتباره للوعي "الفكر" تيار دافق حي وحيوي لا يقبل القسمة أو التجزئة والتقسيم. إذ الوعي عنده ليس ترابطياً، ولا يمكن فهمه أو تفسيره بتفكيكه أو تفتيته إلى أبعاض أو أشتات جزئية أي أنّه لا يُفهم ميكانيكياً. ذلك أنّ مقارنة جيمس للشعور تنطلق من كون أنّ هذا الأخير "ينتج في كل لحظة من قبل الوضع الحالي للدماغ بأسره ثم يُحدث أثره عليه، ومن ثم على السلوك، عبر وسائط عفوية حرة (وهذه رؤية تستبقت مواقف وايتهد وسبيري)"¹، فالوعي تيار مترابط ارتباطاً عضوياً، وقد نسب جيمس في المبادئ للوعي السمات الآتية:

1- الحركة والتغير: كل حالة نفسية باطنية تتسم بالتغير المستمر، فلا ينفك الوعي عن الحركة والتغير من حال إلى حال، وعلى الدوام، فحتى الحالة الواحدة ليست هي في كل الأحوال والظروف نفسها ذاتها، وهذا راجع لكونها "لا تظل هي ذاتها ولا تبقى متشابهة في الزمان"²، فحالة شخص عند فرحه بمولوده الأول هل هي نفسها حالته الشعورية عند ولادة مولوده الثاني أو الثالث؟ الأکید لا في تقدير جيمس، فحالته الشعورية المتسمة بالسعادة. قد نقصت أو زادت، لكنها بالتأكيد ليست هي نفسها عند ولادة المولود الأول له. من خلال هذا المثال الذي سقناه نفهم إشارة جيمس المتمثلة في ذهابه إلى أنّ حالات الوعي لا تبقى متشابهة في الزمان، لأنّ الزمن يلقي بثقله وحركته على حالة الوعي مما يطبع الوعي بالتغير، فما يحدث في لحظة زمنية معينة يقودنا إلى الوعي والشعور بحالة وجدانية ما على نحو معين، وإنّ ما يحدث في لحظة زمنية ما تختلف ظروفها عن اللحظة الزمنية السابقة، وإنّ كان ما يحدث هو نفسه ما حدث في الحالة الأولى، فإنّ الحالة النفسية أو وعي الحالة النفسية يكون متغيراً أو مغايراً، ولا يكون نفسه "فالشعور وحدة متكاملة ومتغيرة. ولكل

¹ - تيد هوندرتش: دليل إكسفورد للفلسفة، ج1، ترجمة: نجيب الحصادي، طرابلس، ليبيا، (د.ط.ت)، ص 262.

² - William James: The principles of psychology. Volume 1. op.cit. P204.

شخص مجرى شعور خاص به، يختلف عن مجرى شعور غيره، مهما تشابهت الوحدات¹، فكأنّ بتيار الوعي برق وتيار خاطف، فالأستاذ عندما يكون في حالة فرح وسرور لا يعي، ولا يشعر بشغب التلميذ المشاكس بنفس الدرجة التي يعي بها شغب التلميذ، وهو في حالة قلق وتوتر أو حزن. بل إنّ ردة فعله لا تكون واحدة، وتكون متغيرة. فحالة الشعور بفرح النجاح أو ألم الفقد أو بالحبّة أو الكراهية لا تبقى نفسها في كل وقت، وفي كل عمر، فكل حادث نفسي يتسم بالتبدل والتغير، ليكون الحادث النفسي هو التغير أو المتغير الذي لا يدوم، ولا يثبت على حال، لهذا ينتقد جيمس تصور مدرسة الذريين في علم النفس عندما يؤكدون أنّ " الحادث النفسي هو مجموع، تمازج، ذرات نفسية من أحاسيس وغيرها"². تبعاً لهذه الدلالة الجيمسية للوعي يكون الوعي جدة وتجدد ومتجدد باستمرار. إذ أنّه يرى في مبادئ عالم النفس أنّه " لا شيء في الوعي يتكرر تماماً. قد أفكر أو أدرك الشيء نفسه مرتين ولكن ليس عبر تمثّلات متماهية نوعاً أو عدداً"³.

2- الوعي شخصي ومترايط: لا يوجد في الوعي وحدات منفصلة ومستقلة ذلك أنّه، وكما أسلفنا عبارة عن وحدة متكاملة ومتغيرة، وكل حالة ترتبط بالكل وتتأثر به وتؤوب إلى أنا ترتبط به فالأنا" هو المعطى الأول والمباشر في علم النفس. إنّ كل عاطفة أو إحساس أو فكرة هي عاطفة أو إحساس أو فكرة شخص ما أو أنا معين⁴، فالوعي تيار مترابط الحلقات، وفي هذا الترابط يتشكل الشعور بالأنا الشخصي، ويتم الوعي بحالات الأنا الذي يتميز بكون معرفة حالاته الوجدانية ذاتية، وأولية مباشرة، لا تحتاج إلى وساطة الأخر، ولا يمكن لوعي الأخر أنّ يغوص في أعماق وعينا الداخلي أو يخترقه.

3- التواصل والاستمرارية: يتميز الوعي لدى جيمس، بأنّه في حركة مستمرة ومتواصلة، فالوعي يتصف بالديمومة، والوعي الذي يأتي بعد شعور ما يكون متصلاً بالشعور الذي سبق ذلك الوعي. فالوعي لا يعرف الانقطاع أو القطائع، فهو فقط يتحول، ويتبدل الشعور بـممن حال إلى حال تبعاً للوقائع، والظروف، والحالات النفسية، فهناك استمرارية، وشعور بالتتابع والاتصال، وحالة النوم لا تعني انتفائه أو انقطاعه أو إيداناً بضموره وتلاشيّه، ففي حالة النوم " يكون الوعي كمجرى ماء يغوص في باطن الأرض ثم يظهر عند اليقظة"⁵.

إذن الوعي هنا يُقْبَلُ وينبثق تدفقه السيال ضمن تيار ديناميكي متجدد ومستمر لا يعرف التقطع والانقطاع. إذ لا يعترف بالقطائع بتاتاً. إذ لم يجد جيمس غضاضة في التأكيد على أنّ حركية الوعي لا تخضع

¹ - بوثينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، ص 119.

² - علي زيعور، مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مرجع سابق، ص 138.

³ - تد هوندترتش، دليل إكسفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص 162.

⁴ - علي زيعور، مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مرجع سابق، ص 138.

⁵ - المرجع نفسه، ص 139.

للانكسارات الحادة* . إذ أنه لا يتركب من " مكونات يمكن التمييز بينها بسهولة. إن هذه الخبرة تكون دائماً ذات مظهر خادع، مسافة من الديمومة المحسوسة يقوم فيها ما مرّ لتوه بدور صحبة بزوغ المستقبل"¹.

4- الانتقائية والاصطفاء: لا يمكن للوعي أن يلم بجميع الأحداث، وبكل ما يجري في داخله أو خارجه دفعة واحدة، وفي نفس الوقت. مما يجعل الوعي يصطفي ويختار ويفاضل، فهو يهتم بمختلف ما يشكل محتواه بشكل لا مساواة فيه، فهو يختار هذا أو ذاك على نحو عفوي وتلقائي، فالوعي يختار من هنا يقول جيمس " الشعور بحكم تعريفه يفضل دائماً بعض الإحساسات الواردة إليه على غيرها"²، فالكل شخص " إدراك يختلف عن الآخر إزاء شيء واحد(شجرة مثلاً) - يذكرنا أو يبشر جيمس هنا بنظرية الغشطلت - فأنا أعني غير ما يعنيه آخر وآخر في نفس الموقف. يذكرنا هذا، أيضاً، بالدور الاختياري والانتقائي لما يسميه سارتر مثلاً بالنظر"³، ومعنى هذا حسب جيمس أن بعض حالات الوعي تكون في مركز وبؤرة الشعور، وبعضها الآخر يكون في هامشه. لكن هل يؤمن جيمس بأن الشعور في حد ذاته له هوية أو ماهية قارة وثابتة؟ أو بعبارة أخرى هل يعتقد جيمس بأن الشعور كينونة، وهو قوام نفسه؟

بعد مرور زهاء عشرين سنة على صدور كتاب جيمس مبادئ علم النفس ظهر مقال له بعنوان: هل للشعور وجود؟، وقد استهل كتاب مقالات التجريبية الراديكالية فيما بعد بهذا المقال، ومن خلال هذا المقال نجد أن جيمس أولى أهمية بالغة لطبيعة الشعور، وبأنه لا يتمسك بذلك الفهم الذي قدمه هو نفسه للوعي في كتابه مبادئ عالم النفس. إذ يعود، ويعترف بأن مشكلة الشعور من المشاكل العويصة التي أخرجته كثيراً، وكتب فيها مئات الأوراق. ذلك أن مشكلة الوعي تطرح جملة من التساؤلات الصعبة من قبيل: كيف يمكن لأشكال شتى للوعي، وعلى اختلافها أن تكون من طبيعة واحدة في الوقت نفسه؟ وكيف يتأتى لحالة أو واقعة شعورية واحدة أن تمارس بأساليب متباينة؟ الحق أن جيمس هنا لا يتردد في الإعلان عن صعوبة إيجاد المخرج لتساؤلات كهذه، وهذا ما يتبدى لنا في تأكيده على أنه قد وجد ذاته في طريق مسدود" وقد رأيت أنه يلزم لي إما أن أسلم راضياً بعلم نفس بدون نفس تدفعني إليه تربيتي السيكولوجية والكنطية - يجب باختصار أن أعيد العملاء الروحانيين المتميزين ليعرفوا الحالات العقلية مفردة حيناً ومجمعة حيناً، وبكلمة أن أعود إلى المدرسية والحس المشترك - أو يجب علياً أن أعترف بإنصاف أن حل المشكلة مستحيل"⁴.

* الإنكسارات الحادة: معنى هذا أن جيمس يتخذ لنفسه موقفاً مضاد ومناهض للتجريبية الإمبريقية الكلاسيكية "الواقعية الساذجة"، ويترك مسافة بينه وبينهم، لأن هذه الأخيرة تقول بأن الشعور أو الفكر مكون أو مركب من عواطف، وأفكار، وانطباعات المرء الذاتية المتكررة، وبالتالي يتعرض للانقطاع " انكسار"، وهذا ما يرفضه جيمس.

¹ - تد هوندرتش، دليل إكسفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص 162.

² - دافيد.و.مارسيل: فلسفة التقدم، مرجع سابق، ص 112.

³ - علي زيعور: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مرجع سابق، ص 139.

⁴ - هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 369.

معنى هذا أنّ وليام جيمس قد تخلّى عن الافتراض الأساسي له في مقارنته لمشكلة الشعور الواردة في كتابه مبادئ علم النفس، والتي تعتبر الشعور كيان متميز وسياق من الوجود.* أي أنّ الوعي له قوام. منتقلاً إلى تفسير مغاير أساسه العلاقات، وتجريد الشعور من طبيعته الروحية التأملية الخالصة، من هنا كان إنكار وجود الشعور كحقيقة ميتافيزيقية. أي بوصفه جوهرًا، هو المهرب، والحل الذي يضعه وليام جيمس لتفسير حقيقة طبيعة الشعور، وهذا ما أشار إليه بقوله "فمنذ عشرين سنة خلت فقدت ثقتي في الشعور ككيان قائم بذاته، ومنذ سبع أو ثماني سنوات مضت أوحيت لتلاميذي بأنّه غير موجود، وحاولت أنّ أزودهم بمعادلة البراغماتي في حقائق التجربة. ويبدو لي أنّه قد آن الأوان لنبذه نبذاً صريحاً كلياً"¹.

الفكر أو الوعي من منطلق هذه الرؤية الجيمسية لا يتحقق إلى من خلال ربطه بعالم الخبرة "عالم الإحساسات، فلا يمكن تجربة الذهن أو معرفة الفكر مباشرة إلى من خلال إحساسنا به، إلا أنّ جيمس، وبالرغم من انكاره للمعنى الروحي للوعي. قد شدد وألح "على إحساسات النشاط والجهد، والعلاقة، وقد شدّد على مجال التجربة الانفعالية، لأنّ الطبيعيين جروا على استبعادها من العالم الموضوعي"².

معنى هذا أنّ وليام جيمس يرفض القول أنّ جوهر كل شيء ذهني هو شيء ما، وهو ليس بمادي، لأنّ هذا الفهم هو تعبير عن رؤية مثالية متعالية على الواقع، فالحقيقة أنّ جيمس قريب جداً من النزعة المادية في تصوره لحقيقة الوعي أو الشعور لأنّ الماديين يعتبرون العقل مجرد خاصية من خصائص البروتوبلازما**. إلا أنّ مادية جيمس هنا ليست مادية خشنة، وليست مُلغية للجانب الروحي "الذهني والمعنوي". بل هي نظرة تحاول أنّ تكون نظرة معتدلة، بحيث لا تعترف بالطابع الخيالي والمثالي والميتافيزيقي أو بالحدسية المطلقة. إذ لا بد من السند والقوام المادي "الفيزيولوجي" لكل معطيات الوعي أو الخبرة، فليس العقل حقيقة، والمادة حلم كما ادعى المثاليين. إذ يرمي جيمس من خلال إنكار الطابع الروحي الخالص للشعور إلى القضاء على تلك الازدواجية والثنائية التي هيمنت على الفكر الغربي من قديمه إلى حديثه، والفكر الغربي، هو تاريخ ومسرح لتجسيد وتكريس الثنائيات (العقل والمادة)، (الذات والموضوع)، (الواقع والمثال)، (النظري والعملي)، (الإحساس والإدراك)، (اللغة والفكر)، (العادة والإرادة) (الغريزة والعادة)، (الطبيعة والثقافة)، (الدين والفلسفة)، (الفلسفة والعلم)، (الإيمان والإلحاد).

جيمس يختلف عن المادية، والنزعة الوضعية المتطرفة. بل ويتقدّمها، فهو لا يعتبر عناصر الخبرة والعقل أي ظواهر الوعي النفسية معطيات غير حقيقية. إذ يؤكد على حقيقة وجودها، ولكن بوصفها وظائف لا

* إنكار أن يكون الشعور سياق من الوجود المفارق: التمعن في فصل تيار الوعي في كتاب المبادئ لوليام جيمس يبين لنا أن جيمس كانت له شكوك في النظر للشعور على أنه قوام لذاته على أنه لم ينكر ذلك بالكلية إلا من خلال مقاله هل الشعور موجود؟

¹ - هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 371.

² - المرجع نفسه، ص 373.

** البروتوبلازما: تعتبر بمثابة الأساس الحيوي للكائن الحي، وهي تروى من خلال المجهر، وهي مادة رمادية شفافة.

يمكن أن تنفصل عن الجهاز العصبي للإنسان، ولا عن دماغه إي أنه من خلال رفضه للطابع والحقيقة الميتافيزيقية للوعي، إنما يحاول أن يؤسس لمقاربة سيكولوجية تتوسط البعدين الروحي والمادي للإنسان.. أي أنّها مقاربة تبتعد عن تطرف الماديين أو تعصب ومبالغة المثاليين. إذ أنّنا نرى الوعي مادياً، ونرى ما هو مادي معنوي، وذلك تبعاً للمقاربة الجيسمية، فهو يرى أنّ الشعور عضو مضاف إلى الأعضاء الأخرى، وهو الذي يدعم الكائن في صراعه من أجل التكيف والبقاء.

الوعي في المنظومات النفسية الكلاسيكية العقلانية بسيط وأولي، فهو جوهر مستقل وقائم بذاته، وهذا ما دأبت الفلسفات والمنظومات العقلانية على تسويقه، فدائماً ما تم النظر إليه على أنه أمر أولي، شفاف، تلقائي، وذو طبيعة روحانية معنوية، وهو دليل نفسه، ولا دليل عليه، وهو دليل على غيره، وهنا يكون الوعي قوام ذاته، وأساساً لغيره، وهذا ما نلقاه في العقلانية الديكارتية، والمنظومات السيكولوجية التقليدية العتيقة، فوفقاً لديكارت الوعي "الفكر" لا مادي، وغير ممتد. إذ أنه لا يحتل حيزاً أو مكاناً، وهو مختلف تمام الاختلاف عن الدماغ، ومستقل عنه، لأنّ الدماغ أو الجسم يتكونان من مادة مادية ممتدة، وقد رأى ديكارت أنّ الوعي والمادة "الجسم" يلتقيان في الغدة الصنوبرية في منتصف الدماغ، وعليه إنكار وليام جيمس للشعور كقوام لنفسه إنما يهدف إلى ردم وسد تلك الهوة والفجوة السحيقة التي أحدثها الفكر القديم، والفكر الديكارتية، والفكر الحديث بوجه عام بين الذات والموضوع.

بالضد للفكر الكلاسيكي القديم الذي يؤمن بأنّ الوعي معرفة بسيطة وواضحة وشفافة تحدث بشكل أولي ومباشر، ودون الحاجة إلى وسائط، فإن جيمس يصر على أنّ الوعي المستقل القائم بذاته ما هو إلى صورة شبحية أو وهمية لا وجود لها، وفي هذا يقول جيمس: "حينما يتم تصور الوعي بهذه الشفافية المحضة، فإنّه يصبح على حافة الاختفاء كلياً. لأنّه هنا نوع من اللاشيء، وليس له الحق في أن يمتلك مكانة بين المبادئ الأولى، ومن يعتقده بمعناه المجرد إنما هم يتعلقون بالصدى الخالص، تلك البقية الباقية والواهية مما ظل بعد اختفاء الروح في هواء الفلسفة"¹.

يمكن أن نفهم أنّ الوعي مركب بطريقة ما رغم أنه واحد وكلي، وليس بسيطاً لأنه ليس قوام نفسه. إذ هو ليس بجوهر لأنه ليس علة نفسه إذ لا يوجد إلاّ في غيره أو بغيره أو مع غيره، وليس أمراً نهائياً من حيث تركيبته أو طبيعته، ولا وجود لوعي مفارق ومتعالي. إذ أنه لا يملك ماهية تختلف عن ماهية الجسم أو الأشياء. إذ الوعي ليس فارغاً أو بدون مضامين مما يترتب عنه القول، بأنّ كل وعي، هو وعي بشيء ما، وهنا نلاحظ أنّ جيمس يقر بمبدأ سيصبح ركن ركين، وأساس متين في الفكر والتوجه الفينومينولوجي لهوسرل وإتباعه، لأنهم اعتبروا، فيما بعد أنّ كل شعور هو شعور بموضوع ما، فلا وجود لوعي دون محتوى أو مضامين، ولا ينبغي أن يُفهم أنّ وليام جيمس يرفض وجود العقل نهائياً بل كما أشار في مقاله هل للوعي وجود؟ الأفكار موجودة،

¹ - نقلاً عن: برتراند راسل: تحليل العقل، مرجع سابق، ص 19.

وهو مؤمن بها وبوجودها، ولا يساوره أدنى شك في ذلك، وهذا يترتب عنه تسليمه بالطابع الواعي للإنسان إذ أننا نعي ذكرياتنا، ونعي ما نقول، ونعي ما نسمع، ونعي ما نقوم به، وإنما جيمس يرفض الفهم الميتافيزيقي للشعور. أي ينفي أن يكون الوعي كينونة، لأنّ الوعي فعالية ونشاط بالنسبة له، وفي هذا أكد قائلاً: "أصر وبشكل جازم أن كلمة وعي تعني الوظيفة. ما أقصده هو أنه لا يوجد هناك مادة أو ماهية أصيلة للكينونة، تتقابل مع تلك التي تتكون منها أشياءنا المادية والتي تصنع منها أفكارنا، لكن، هناك وظيفة للتجربة التي تؤديها الأفكار، وللأداء الذي تثار منه صفة الكينونة هذه. تلك الوظيفة هي أنّ نعرف"¹. فالشعور وعناصر الطبيعة أو عالم الأشياء أو الفكرة وموضوع الفكرة "المادة" قبل جيمس متعكسان ومتقابلان أما مع جيمس، فالمادي روحي والروحي مادي. أي أنه يصل ويجمع بشكل تام بين الذات المدركة والموضوع المدرك في كيان واحد وموحد، لأنهما في زعمه من طبيعة واحدة لا تباين فيها. هذه الطبيعة المشتركة تسبق الفكر والمادة، وتعرف باسم الهيولى المحايدة"، وهي مبعث ومنبع الشعور وموضوع الشعور، فالتجربة التي تحدث أو تقبع أمامنا في وقت معين ومكان محدد تنفعل وتنفعل في ذاتها وبما يحيط بها في ذات الوقت، وهذه الخبرة نصطلح تصوراً أو ذكرى أو تخيلاً أو انفعالاً. أي أنّها جزء لا يتجزء من عالمنا النفسي.

نستخلص أن جيمس أكد على ما في الشعور من وثبات وتغير وحيوية. ذلك أنه حالة لا تدوم على حال. أي لا ترجع ولا تعاش بنفس الحالة، وإنّ تكررت ورجعت، فالتغير الذي يطرأ على مجرى الوعي باستمرار، هو أشبه باستحالة أن ترجع قطرة الماء التي تمر في مجرى النهر، وإنّ هذه الرؤية السيكولوجية الديناميكية المتجددة في مجرى الوعي التي يسوقها وليام جيمس لنا ساهمت أيما مساهمة في تغيير منحى علم النفس، والاتجاه به نحو دراسة السلوك بدلاً من دراسة الشعور لأنّه "متغير غير ثابت، مما يجعل درسته صعبة، إنّ لم تكون مستحيلة. وكيف يمكننا دراسة شعور الأطفال والمضطربين، ومن ليس لهم القدرة اللغوية لوصف الشعور؟ هذا، فضلاً عن أنّ اللغة تعجز أحيان عن وصف الحالات الشعورية بالدقة التي يستلزمها العلم. فأوجه النقد هذه هي التي هيأت الطريق لعلم النفس ليغير من وجهة نظره ويُسلط الأضواء على السلوك الخارجي كمظهر للحياة العقلية الداخلية"²، فكون الوعي شخصي، ومتغير داخل الشخص الواحد، ومن شخص لأخر، فهذا يقتضي دراسته وفق آلية ذاتية خالصة، وهذا ما لا يتماشى مع الروح التجريبية المحضة، وهذا ما فسح المجال على مصراعيه لدراسات النفسية التجريبية للبحث والسعي لاستحداث آليات تسمح بتقديم نتائج أكثر موضوعية فيما يتعلق بالسلوك الإنساني.

2-1: التجريبية الراديكالية "Radical Empiromism"

¹ - برتراند راسل: تحليل العقل، مرجع سابق، ص 20.

² - بوئينة أمين قنديل: علم النفس عبر العصور، مرجع سابق، ص 120.

انشغل جيمس في سبعينيات القرن التاسع عشر بالفلسفة العامة بوجه عام. لا سيما ما تعلق بقضية الصدق والحقيقية أي البحث في المعنى والمعرفة، ولكنه في ثمانينيات القرن التاسع عشر انتقل جل تركيزه واهتمامه إلى البحث في الأخلاق، والدين، أما في العشر سنوات الأخيرة من حياته، والتي تمتد من 1900 إلى 1910 أي في بدايات القرن العشرين، فقد انتقل للاهتمام بالفكر الفلسفي الإحترافي "الفلسفة النظامية أو المنظمة" التي تعتمد على تقنيات وفتيات وفتيات البحث المنطقي الصرف. على أنّ هذا لا يعينّه تراجع عن أفكاره أو رفضه للفكر النظري المجرد بقدر ما يدل على إرادته العميقة والأصيلة في إيجاد حل فلسفي صارم ودقيق لمشكلة الثنائية، والكثرة والتعدد، ومسألة حقيقة العلاقات، والشر، والحرية، وهذا ما ينكشف لنا من خلال الرسالة التي بعث بها إلى أحد أصحابه في العام 1902 إذ جاء فيها "أريد الآن - إذا استطعت إلى ذلك سبيلاً - أن أكتب شيئاً جدياً منسجماً منظماً وقياسياً (منطقياً)، لقد طفح الكيل من الأسلوب الهابذ الكابيس للمحاضرة الشعبية"¹.

إنّنا لا نستطيع غض الطرف عن تجريبية جيمس الأصيلة* أو فلسفة الخبرة الصرفة كما يدعوها رالف بارتون بيرى، والتي تعتبر بمثابة تنوير نهائي وختامي لمساره الفلسفي والسيكولوجي الطويل والعميق، والحق أنّ جيمس إنطلاقاً من تصوّره للوعي "الشعور" إنتهى إلى فلسفة التجريبية الراديكالية، التي جاءت لتقضي على الإشكاليات المعرفية التي تطرحها نظرية الصدق والحقيقة وفق المقاربة البراغماتية، ولتجد حلاً لمأزق وجودي، وكسمولوجي أزعج جيمس كثيراً ألا وهو مأزق الكثرة والوحدة في العالم، فالتجريبية الأصيلة وجهة نظر عن طبيعة وحقيقة الكون قد يكون جيمس من وراءها قد أراد أنّ يتلافى أو يجد حلاً لمشكلة الشر، ويحافظ في الوقت نفسه عن قيم التعددية والكثرة، والديمقراطية بما تتضمنه من إرادة، واختيار، وروح نسبية، وهو الأمر الذي يُرسخ قيم البراغماتية أكثر، وبالتالي التجريبية الراديكالية الخالصة تحتوي على سيكولوجيا جيمس وبرامغياتته في نفس الوقت باعتبارها في نهايتها تنكر تماماً إمكانية أي صدق أو معرفة أو حقيقية تتجاوز الوجود الحسي أو عالم التجربة الملموسة، وليس أدل على الرابطة الوثيقة بين مقال جيمس السيكولوجي هل للشعور؟ وتجريبته الأصيلة من أنّه جعل منه المقال الأول الذي استهل به كتاب مقالات في التجريبية الراديكالية.

إذا كان جيمس في كتاب مبادئ علم النفس لم يرفض ثنائية الجسم والعقل (المادة والفكر) بشكل قطعي ولم يقل فيها برأي علمي معين، وأجلها ووضعها في الفصل الأخير الخاص بالميتافيزيقيات، فإنّه مع

¹ - رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 457.

* التجريبية الأصيلة: نعتقد أن الحالة الصحية الجسمية والنفسية المعتلة التي عاشها وليام جيمس حالة بينه وبين تحقيقه لأمنيته في كتابة كتاب خاص بالميتافيزيقا، كما يذهب رالف بارتون بيرى للتأكيد على فشل وليام جيمس في تقلم كتاب عن الفلسفة المنظمة "الميتافيزيقا" في أحر حياة مثلما ألف كتاب عظيم وضخم في علم النفس أي كتاب المبادئ، ويعزو بيرى هذا الفشل وإخفاق جيمس في إنتاج ميتافيزيقاه المنظمة إلى: أوصياء مؤسسات جيفورد وهيبارت، ومعهد لويل، وينبغي أن تضاف إليها سلطات جامعة هارفارد وجامعة ستانفورد إذ أنّها عوامل ساهمت في تأخر جيمس في إنجاز هذا العمل المأمول، ينظر: رالف بارتون بيرى، بتصرف، ص 458.

الوقت أدرك أنه يجب أن يكون له موقف واحد كعالم نفس أو كفيلسوف، ومنه لا ينبغي أن يقبل بما كسيكولوجي ويرفضها كفيلسوف، ويبدو أنه من خلال مقال هل الوعي موجود؟ ومقالات التجريبية الأصيلة كان يبني ويؤسس لهذا الموقف الموحد إذ رأيناه في التجريبية الأصيلة يتحرك بوحي من سيكولوجيته المعدلة وفلسفته الراضة للإزدواجية، وللنظرة الروحية المطلقة للظواهر النفسية، ولاسيما للوعي، ليؤسس لرؤية جديدة تتجاوز الإزدواجية التي تنهاها الواقعيون أو الماديون فيما يخص العالم، فكما أنه لا يوجد وعي روحي خالص، فكذلك لا وجود لعالم روحي خالص أو لعالم مادي محض، وهذا ما عبر عنه وليام جيمس من خلال ما سماه بالتجريبية الراديكالية، والحق أن هذه التجريبية الراديكالية "Radical Empiricism" لم تتولد في المراحل الأولى من فكر جيمس أي لم تنشأ هذه الفكرة في باله عندما كان ينهل من مرتع علوم التشريح والفيزيولوجيا، بل تكونت وتبلورت كفلسفة له، وهو بصدد بناء فلسفته الذرائعية، ومن بعد إصداره لمقاله المشهور هل الوعي موجود؟ ونظرية التجريبية الجذرية تعكس إرادة جيمس في القضاء على التصور المطلق للمثاليين، كما تهدف إلى إنهاء اللا أدوية الحسية لاسيما في صورتها الهيومية، فهو من خلال تجريبته المتطرفة التي أشار إليها في البراغماتية، ومعنى الصدق، والتي صاغ أدلة قوية عليها في عمله التجريبية الأصيلة، وفي مؤلفه الكون المتعدد يقدم لنا نظرية فلسفية عن العالم ألا وهي نظرية التجربة الأصيلة التي عرفت بالواحدية المحايدة أيضاً، وهي مقالات كتبها جيمس للعلماء وطلاب الدراسات العليا والمتخصصين، وليس للأشخاص العاديين "الجمهور" لذا مقالات في التجريبية الأصيلة نشرها جيمس في مجالات علمية ليطلع عليها العلماء، وكبار المفكرين. إذ يتضح فيها أن جيمس رأى "أنه لا يستطيع أن يتمسك برأي باعتباره عالماً نفسياً، ويرأي آخر باعتباره فيلسوفاً، وأصبح نبذه للثنائية بشكل متزايد حافزاً يغلب على تفكيره. لقد استبان له أن عليه أن يصحح علم نفسه"¹، وأن ينظر للطبيعة نظرة تراها متساوية ومتعادلة مع الحدود والتصورات الذهنية.

لا يجب أن نفهم من كلمة الواحدية أن جيمس يؤيد فلسفات الوحدة بل جيمس كبراغماتي من أنصار الكثرة والتعدد. أي أنه ليس من أصحاب النظرة القائلة، بأن العالم وحدة واحدة موحدة أو كيان أوحد أو واقعة ثابتة وكاملة ونهائية. بل ما يقصده جيمس بها في تجريبته الراديكالية هو "أن كثرة الأشياء تكون وحدة معقولة"²، وهذا يعني فيما يعنيه أن التجريبية الجذرية تسلم بوحدة ليست معطاة بصورة مباشرة، وهذا التسليم ينظر له ويتعاطى معه من منطلق أنه فرض ينبغي أن يتحقق بدلاً من اعتباره أساساً أو مبدأ لا يمكن الإرتياب فيه، وعليه التجريبية الراديكالية. هي الجهد الفلسفي الذي بذله وليام جيمس، وهذا الجهد الفكري مؤسس على قيم وأبعاد سيكولوجية بهدف إيجاد حل أو تقديم جواب لمشكلة الكثرة والوحدة في العالم، وهو يصفها بأنها تجريبية "لأنها تعتبر نتائجها المتعلقة بأمور الوقائع فروضاً معرضة للتبديل في ميدان التجربة في المستقبل،

¹ - رالف بارتون بيرري، أفكار وشخصية وليم جيمس، مرجع سابق، ص 460.

² - فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ج8، ترجمة: محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2009، ص 477.

وأقول أصيلة لأنها تنظر للواحدية نظرها إلى الفرض وتكرر أنّ تكون الواحدية شيئاً تتضافر كل التجارب لتأكيدهما، مخالفة في ذلك أنصاف التجريبيات كالوضعيين واللاأدرية والمذهب الطبيعي العلمي، وبذا تكون التجريبية الأصيلة اتجاهها فلسفياً أو طابعاً عقلياً أكثر منه نظرية¹، وقد ترتب عن هذا احجام وليام جيمس عن الرؤية العقلانية لقضية العلاقات إذ ينظرون للعالم كوحدة واحدة وموحدة ومتماسكة بشكل مطلق وضروري بما يفيد القول أنّ الكل سابق على الأجزاء، وبأنّ الجزء لن يتأني فهمه وإدراكه جيد إلا من خلال إرجاعه إلى كله الذي يتضمنه ويحتويه، وبالتالي ما يوجد من علاقات فيما بين هذه الأجزاء "الشتات الحسي" ليس بمقدورنا إدراكها أو فهمها فهماً مباشراً وحيماً لأنها تندرج ضمن طبيعة وحقيقة تلك الأجزاء، كما نجد جيمس يعلن عزوفه أو جحوده للموقف الحسي الكلاسيكي من مسألة العلاقات لأنهم يعتبرون أنّ العلاقات بين الأشياء أو عناصر الطبيعة هي علاقات فاصلة ومنفصلة لأنّ الوقائع منفصلة عن بعضها البعض وتبقى على ذلك النحو للأبد بينما جيمس يلح على الوجود الفعلي والحقيقي للعلاقات سواء كانت فاصلة أو واصلة وذلك لأنه سينظر إليها من الناحية العملية أي عندما يتم ممارستها واقعياً، بدلاً من ثنائية الأفكار والأشياء لم يعد يوجد مع جيمس وتجربيته المتطرفة² سوى خبرات فقط. أما كيف تدرك الخبرة بحيث يصبح في مقدورها الاحتفاظ بكلتا المجموعتين من الخواص اللتين تؤلفان الحياة المباشرة والعابرة للموضوع، وكذلك العالم المستقر للموضوعات العامة المشتركة - فهذه كانت مشكلة جيمس².

يعلن جيمس الإستقلالية والانفصال التام بين البراغماتية والتجريبية الراديكالية* إذ لا تعتمد الأولى على الثانية ولا الثانية على الأولى إذ يمكن للبراغماتي أنّ يرفض التجريبية الراديكالية ويبقى براغماتياً، وفي هذا الصدد يصرح جيمس أنّه لا توجد صلة أو رابطة منطقية بين البراغماتية كما يفهمها والتجريبية الراديكالية التي يقول بها لأنّ التجريبية الراديكالية تقوم على قدميها، ومن الممكن أنّ ينكرها الشخص ويظل براغماتياً، إذ أنّنا نعرف أنّ البراغماتية بحثت في المعنى والصدق أي المعرفة والحقيقة بينما التجريبية المتطرفة تبحث في العلاقة بين الذات والموضوع³ الوعي وصلته بالكون الحسي⁴ من أجل تفسيرها، وهو الأمر الذي ترتب عنه القول بنظرية جديدة مختلفة عن نظرية أنصار المطلق⁵ المثاليين الواحديين⁶ ومغايرة لنظرية الانجليزية التجريبية التعدودية القائمة على الكثرة، فمن خلالها سيقول وليام جيمس بنظرية جديدة في الوجود تختلف عن نظرية التجريبيين والعقلانيين التقليديين، وتنتهي للقول بالواحدية التي هي تعبير عن الكثرة، ولكن واحدية جيمس ليست واحدية مثالية، وليست واحدية المتصوفة التي تقول بالإتحاد الكلي والنهائي بين العارف والمعروف.

¹ - محمود فهمي زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 85.

² - رالف بارتون بيرري: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 470.

* التجريبية الراديكالية: هي تجربة لأنها ضد فلسفات المطلق أي الفكر المثالي، وهي راديكالية أو أصيلة أو متطرفة تميزاً لها عن التجريبيات الكلاسيكية كما هي عند هيوم أو لوك أو باقي التجريبيين الانجليز القدماء.

وجب أن ننوه هنا أنه لا يجب أن نفهم أن التجريبية الراديكالية والبراغماتية مستقلتان عن بعضهما تمام الإستقلالية، وعلى نحو مطلق، وذلك لعدة اعتبارات على رأسها أن البراغماتية والتجريبية الراديكالية نابتان من فيلسوف واحد، وبالتالي لا بدى من أن تكون هناك تقاطعات بينهما أو يمكن أن نعتبر أحدهما إمتداد أو تنمة وإستكمال للأخرى، فما يجب أن يفهم من اعتبار جيمس لهما بأتهما فلسفتان منفصلتان عن بعضهما البعض "هو أن نظرية العلاقات التي قال بها في التجريبية الأصلية بحث مستقل يمكنك أن تؤمن به، ولا علاقة لإيمانك هذا أن تكون براغماتيا أو لا تكون. يمكنك أن تكون براغماتيا وأنت منكر لنظرية العلاقات ولا تناقض في ذلك. أما في غير ذلك فالعلاقة وثيقة جداً بين المذهب البراغماتي والتجريبية الأصلية وأول دليل على هذه العلاقة الضرورية قول جيمس نفسه في مقدمة كتابه معنى الصدق... أنا مشغول بنظرية أخرى من الفلسفة سميتها بالتجريبية الأصلية ويبدو لي أن لإقامة النظرية البراغماتية في الصدق أهمية كبرى في انتشار التجريبية الأصلية، بل تتبين هذه العلاقة بوضوح حين نعلم أن المذهبين يشتركان في كونهما منهجاً فلسفياً¹.

يمكن أن ندعم ونعضد العلاقة بين التجريبية الراديكالية والبراغماتية من خلال قول وليام جيمس الآتي: "ينطلق المنهج البراغماتي من مسلمة مفادها أنه بإستطاعتنا تحديد معنى أي إختلاف بين الأفكار من خلال مناقشة الآثار والنتائج العملية "الجزئية" والأمر نفسه ينسحب على التجريبية الراديكالية بوصفها هي الأخرى مسلمة منهجية لأننا في التجريبية الأصلية لا نقبل شيئاً على أنه واقع ما لم يتمكن مجرب ما في وقت معين من إخضاعه للتجربة... ومعنى آخر ينبغي أن يكون أي أو كل شئ ملموساً واقعياً قابلاً للتجريب ليكون واقعياً، ينبغي أيضاً أن يكون أي شئ خضع لتجربة واقعياً². أي أن البراغماتية والتجريبية المتطرفة* تجعلان من المحسوس الملموس سندا ومعيار لصحة الأشياء ومنطلقاً أولياً لمعرفتها.

يعلن جيمس في كتابه معنى الحقيقة أن التجريبية الراديكالية تتألف من postulate "مسلمة" مصادرة، وحقيقة " تقرير قضية عن الواقع" statement of fact, "، ونتيجة عامة"مُحصلة معمة" conclusion". أما المسلمة، فتتمثل في أن الألفاظ والأفكار التي تكون محل نقاش وجدال بين الفلاسفة يجب أن تتعلق بالألفاظ أو الأفكار التي تندرج ضمن نطاق الخبرة التجريبية وما هو مرئي، وكل ما يخرج من مجال المحسوس الملموس وجب أن يستبعد ويخرج من دائرة النقاشات الفلسفية أي أن ما يتخطى ويتعدى حدود التجربة الممكنة يجدر بنا أن نخرجه من مجال الفكر الذي ندرسه، فما هو موضوع نقاش بين الفلاسفة وجب أن يكون الأشياء التي أمكن لنا التعبير عنها بمصطلحات ومفردات تجريبية تقبل التحقق. أما

¹ - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 83.

² - William James: Essays In Radical Empiricism. op. cit. P160.

* التجريبية المتطرفة والبراغماتية: هناك علاقة وطيدة بينهما لأن صاحب التجريبية الراديكالية براغماتي، ومن جهة أخرى نجد كلاهما يرفض الفكر النظري والمجرد، لأنه عنوان للغموض تبعاً للفهم الجيمسي، كما أنه كلاهما مرتبط بالجزئي والمحسوس، والتجريبية الراديكالية مثل البراغماتية من حيث أنها هي الأخرى تتوسط الفلسفتين العقلانية والتجريبية، ولا تتبنى واحدة منهما بشكل مطلق.

الحقيقة، والتي هي قضية عن الواقع، فتشير إلى أنّ العلاقات الإنفصالية والإتصالية "العطفية" هي في حد ذاتها موضوعات للتجربة شأنها شأن الأشياء التي تربطها، ونحن لا نجد وليام جيمس يثير مشكلة واقعية الواقعة بتاتاً لأنّ هذا الأخير وجود أصيل أزلي لا يقبل الشك في وجوده نهائياً، ونحن نتأثر به ونؤثر فيه، لهذا لا يتساءل عن الحكمة من جوده أو سبب وجوده أو لماذا كان هنالك وجود؟ ولا تساءل عن كيفية وجوده، بل يكتفي في هذا الصدد بالقول أنّه دائم التشكل، أما الإستنتاج "conclusion". أي النتيجة المعمة المؤصل إليها إنطلاقاً من هذا التصوير للواقع فمفادها أنّ "العلاقات التي ننتقل بها من جزء ما من التجربة إلى جزء آخر منها إنما هي أجزاء من التجربة نفسها، ولا يحتاج الكون المدرك إدراكاً مباشراً لأي شئ خارج عن التجربة ليربط بين أجزائها"¹. أي أنّ النتيجة هي أنّ الكون الذي أمكن معرفته يتميز بكونه بناء مستمر إذ أنّه لا يتكون ببساطة من موجودات أو كيانات لا يمكن أنّ تتصل وترتبط فيما بينها إلاّ من خلال مقولات تُفرض من الخارج، فهو يصر على الطابع الواقعي والحقيقي للعلاقات، لذا فإنّ تجربيته الراديكالية تختلف عن تجريبية هيوم إذ أنّه تبعاً لتجريبية هيوم في نظر جيمس "لا يدرك الذهن أبداً أي ارتباط حقيقي وبشكل تام وقطعي بين موجودات متميزة"².

جيمس يستعمل كلمة التجربة بمعنى عام وفضفاض وواسع لأنّها تشمل كل ما يقع في نطاق الخبرة ومجال الحس بمعناه الواسع، ومن الواضح هنا أنّه يضفي الدلالة السيكلوجية، لأنّ التجربة بالنسبة إليه تقوم على دلالة سيكلوجية لأنّه ينظر إليها بوصفها معين من الإحساسات والعواطف والمشاعر، الآمال والألام، والخواطر، ففي تقديره "كلما كانت الأشياء أوثق صلة بحياتنا الإنفعالية كانت أشد واقعية من غيرها"³، فالتجربة ليست تدفقات وإنطباعات حسية منفصلة عن بعضها البعض، ولا جزئيات ذرية بجمعها نصل إلى كل معين. بل هي تجربة إنسانية حية وعاطفية تشبه النهر الذيلا ينفصل كله عن بعضه. فهي المعطى المباشر الذي نعيشه في اللحظة الراهنة ويتوغل ويتغلغل في أعماقنا شعورنا، فالتجربة التي يقصدها جيمس ليست تجرب فرد بعينه بل هي تجربة إنسانية نحيها جميعاً لتعكس جميع الخبرات التي نمر عليها في حياتنا، وفي هذا الشأن كتب جيمس "أذهاننا تلتقي عملياً في عالم موضوعات تشترك كلها فيها"⁴، ومادامت الوقائع والاحداث التي تحيا وتعاش متنوعة متعددة فإنّ التجربة تكون تبعاً لذلك متممةً بتنوع "Pluralism" كذلك.

يقصد بالتجربة الخالصة عندما يتحدث عن التجريبية الراديكالية "التدفق المباشر للحياة الذي يقدم لنا المادة لتأملها بشكل متأخر مع مقولاته التصورية أو قوالبه المجردة"⁵، فحسب جيمس الأطفال الصغار حديثي

¹ - فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 478.

² - William James: Essays In Radical Empiricism. op. cit. P 107.

³ - دعاء عبد النضير: الأسس اللاعقلانية في الفكر الفلسفي المعاصر، كلمة للنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 2010، ص 450.

⁴ - هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 373.

⁵ - William James: Essays In Radical Empiricism. op. cit. P 93.

الولادة أو هؤلاء الذين يعيشون لحظات أو فترات تشبه الإغماء، وحدهم يعرفون معنى التجربة الخالصة أي أنّ التجربة الخالصة من منظور جيمس يمكن اعتبارها مصطلح آخر دال على الشعور أو الإحساس، فالتجربة المحضة بوصفها إحساس وشعور يمكن عدها بمثابة البذرة التي تنبت منها أي تجربة عادية مادامت عناصر وأجزاء التجربة المحضة تبقى في تجاربنا العادية والمألوفة، وهنا نفهم أنّ التجربة المحضة لا يمكننا حسب جيمس أنّ نسميها تجربة فيزيائية ولا سيكولوجية مادامت سابقة منطقياً لكل تمييز بين الوعي ومضمونه أو بين الذات والموضوع بوصف التجربة الأولية الأصيلة الخالصة تجربة محايدة أي لا تحتزل في الموضوع، ولا تختصر في الذات، ففي تجربة الطفل في بداية حياته مثلاً: تنتفي بالنسبة له إمكانية التمييز أو الفصل والتفرقة بين الذات والموضوع إذ أنّها بهذا المعنى لا مادية، ولا مثالية في نفس الوقت، وبناءً على هذا الفهم الجيمسي للتجربة أو الخبرة الأصيلة بوصفها فهماً شاسعاً وواسعاً وفضفاضاً أمكن لجيمس تصور مجال ونطاق لحدود وتخوم الفكر وموضوع الفكر. أي الوعي والمادة وفق رؤية جديد تتميز عن سابقتها من الرؤى العقلانية والتجريبية، وبهذا تكون التجريبية الراديكالية البديل الفلسفي التجريبي الجيمسي الذي يضعه كبديل لمقولة الجوهر، فهو من خلال هذه التجريبية الراديكالية يشرع في تقويض أبرز دعائم ومقومات الإيستيمولوجيا الإثنينية التي سكنة في قلب الفكر الفلسفي الغربي إلى غاية إستيمولوجيا كانط العقلانية النقدية التي ميزت بين الشيء والشيء في ذاته.

وليام جيمس، وإنّ كان في بداياته الفكرية مؤيداً لمذهب الكثرة والتعدد "Pluralism" أي المذهب التجريبي على حساب المذهب العقلي بوصفه مذهباً ينتهي للقول بالواحدية "Monism"، ويبدو أنّ إلحاح النزعة التجريبية على القول بالتعددية، والكثرة، والحرية في مقابل الواحدية التي أكدت على الجبر من الأمور التي ساقطت وليام جيمس نحو الإندفاع أكثر صوب الروح الفلسفية التجريبية. لكننا نراه في التجريبية الراديكالية يحاول الاعتدال والتوسط أي الجمع بين الوحدة والتعدد، وهذا ما يتضح لنا من خلال نظريته في العلاقات في التجريبية الراديكالية أي أنّ "بحث جيمس في الوحدة والكثرة أدى به إلى البحث في العلاقات بين الوقائع والحوادث والتجارب، وأدى به ذلك إلى نتيجة هي افتراض أنّ العالم تعددي لكنه يسعى إلى الوحدة. وأصبحت النظرية التعددية الخاصة به أساساً لأبحاث البراغماتيزم في الأخلاق والدين"¹.

فإذا كانت العلاقات في تقدير أصحاب الواقعية التقليدية تنشأ عن قوانين تداعي الأفكار. أي أنّها لا تقع مع لحظة إدراك الأشياء في نفس الوقت، وإذا كانت الأشياء عبارة عن أفكار في الذهن أو العقل حسب المثاليين، فإنّ الشيء ما لم يوجد في العقل، فلا وجود له في الواقع، بمعنى أنّ العالم بوصفه مجموع الأشياء أو مجموع العناصر ما هو إلاّ تصور في عقل الإنسان، ومعنى هذا أنّ العلاقات بين الأفكار لا يمكن وصفها بأنّها فوق أو تحت أو عن شمال أو يسار بما يفيد أنّ العلاقات بين الأفكار تتضمن بعضها البعض، وذلك من

¹ - فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ج8، مرجع سابق، بتصرف، ص480.

خلال البرهنة على فكرة بفكرة أخرى أو جعل فكرة مقدمة تنتهي بنا إلى استنتاج فكرة تترتب عنها، أي أنّ العالم باعتباره نظام أو نسق من الأفكار الموجودة في العقل لا يمكن أنّ تدرك العلاقات الموجودة فيه، والتي تربط بين العناصر الجزئية أو الأشياء إلّا من خلال اعتبارها جزء من بعضها البعض، ومن ثمة اعتبارها أجزاء من طبيعة وحقيقة الأشياء نفسها، وهذا يقتضي أنّ العلاقات لا تأتي للأشياء من الخارج. بل هي داخلة فيها بوصفها جزء لا يتجزأ منها، ولا ينفصل عنها، وجيمس بتصوره لعلاقة العلاقات بالأشياء يتقبل الانتقادات التي لطالما وجهها الواقعيون للمثاليين، فإذا قلّنا على سبيل الذكر لا الحصر: الكراس على الطاولة فإنّ الكراس والطاولة أمران يمكن مشاهدتهما، والتأكد الحسي من وجودهما بينما إذا تسألنا من أين أتينا بالعلاقة "على" رغم أنّنا لا نبصرها حسيًا فإنّ التبرير الواقعي لا يبدوا كافيًا، ولا يفني بالعرض، ولكن لا يجدر بنا أنّ نفهم أنّه يوافق على الموقف المثالي في العلاقات أو الموقف الواقعي في تجرّيبته الأصيلة لأنّه يعتبر أنّ الأشياء والعلاقات تدرك مباشرة كما تدرك الأشياء أي أنّها معطى تزودنا به الخبرة، وهنا ندرك أنّ تجرّيبته أصيلة وجذرية، وبأثّها، وإنّ أخذت ببعض الانتقادات التي وجهها المثاليين للواقعيين، فإنّها لم تقل بموقفهم بقدر ما عدلت وصححت في الموقف الواقعي من العلاقات، لأنّه نظر للعلاقات وصلتها بالأشياء نظرة واحدة. أي أنّه يرى أنّ كلاهما يعرف بالخبرة المباشرة، فالعلاقات كالأشياء، وهذا ما جعل من التجريبية أكثر تماسكًا، وقادرة على مجابهة هجومات الخصوم المثاليين¹. أي أنّه تجاوز الموقف الحسي القائل أنّ العلاقات تأتي من شيء خارج عن الأشياء، وهو الذي يربط بينها، وعدل فيه، بحيث أصبحت العلاقات كالأشياء أو بمثابة أشياء تعرف بالخبرة المباشرة مما يضيف عليها الواقعية.

يرمي جيمس من خلال التجريبية المتطرفة إلى القضاء على النظرة الثنائية المهيمنة على العقل الغربي من أفلاطون إلى ديكارت، فدائمًا كان هناك مقابلة بين الذات والموضوع أو الشعور وموضوع الشعور، أي العقل والفكر كمقابل للعالم والوجود الخارجي، فعند العقلانيين الفكر جوهر مستقل عن المادة، كما أنّ النفس مستقلة عن الجسد، فيصفون الشعور بأنّه شيء رقيق بسيط مجرد، يعرف معرفة حدسية، ولا يدرك إدراكًا حسيًا، وبذا أصبحت له الطبيعة الروحية، وتهدف نظرية التجريبية الأصيلة إلى نخب الازدواجية في النظر إلى المعرفة والوجود والوجود، والتي كرسها التوجه الأفلاطوني عندما فصل بين عالم الأذهان وعالم الأعيان - الواقع الحسي والمثال - والتجريبية الأصيلة بمثابة تعديل ومعالجة لجوانب القصور في الموقف الحسي، الذي يعتقد أنّ الأشياء في العالم الموضوعي منفصلة ويتم إدراك العلاقات القائمة فيما بينها بناء على عملية تنشأ، ومن ثمة لا يكون إدراك العلاقات متزامن مع إدراك الأشياء، أما تجريبية جيمس الراديكالية فترى أنّ إدراكنا عن طريق

¹ - Henle Paul: Introduction to James. Classic American Philosophy. ed. Fisch. P121.

الخبرة للأشياء المعطاة في الوجود الخارجي لا يختلف عن إدراك الأشياء ذاتها، لذا يقول جيمس: "التجريبية جذرية عندما لا تسمح في تكوينها بدخول أي عنصر غير مختبر"¹.

إذن التجريبية الأصيلة نظرة حسية إلى المعرفة. لكنها خالية من شكية هيوم، وخالية من الثنائية الفاصلة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، لأنّ هذا التميز مصطنع بالنسبة لجيمس، فتجريبية جيمس، بهذا المعنى تنكر أنّ يكون مصدر الشعور متميز عن العالم الخارجي، وأنّ الشعور مختلف عن هذا العالم، ويقرر جيمس أنّ الشعور والعالم الخارجي مظهران لشيء واحد أساسي يمكن تسميته بالتجريبية الأصيلة، تبدو هذه التجريبية في "صورتين: تبدو مرة على شكل تفكير، ومرة أخرى في صورة شيء مادي وإنّ شئت تعريف التجريبية الأصيلة بعدما سبق قلت: إنّها الهيولى المحايدة المادة السابقة على الفكر والأشياء"²، أي المادة اللامتعينة، والبعض يطلق عليها تسمية الواحدية المحايدة أو الحيادية "Neutral Monism"، لأنّها تجاوزت ثنائية العقلانيين والحسيين، وهي محايدة لأنّ العنصر المحايد في التجريبية المتطرفة ليس بعقل وليس بمادة، وهو من خلال التجريبية الأصيلة يلغي التمايز الكلاسيكي بين العقل والجسم، لأنّه إذا كان العقل ضرباً من السلوك، فهذا السلوك هو نفسه الجسم السالك الفاعل المتصرف حسب فهم زكي نجيب محمود لتجريبية جيمس الخالصة.

حسب وليام جيمس الانطلاق من افتراض وجود مادة خام واحدة نشأ الكون منها، ومنها يتكون ويتركب كل شيء في العالم، وإذ أطلقنا على هذه المادة اسم "الوجود الصرف" الخالص، فإنّ هذا يجعل عملية المعرفة قابلة للفهم والتفسير السهل، لأنّها تغدو هنا مجرد نوع من العلاقة بين الواحد والآخر، والعلاقة بينهما هي نفسها جزء من الوجود الخالص، وعليه تصبح الذات بوصفها حاملة المعرفة هي "العارف"، ويصبح الموضوع أو الشيء أو الآخر هو "المعروف"، فالتجربة عند جيمس "ليس لها ثنائية داخلية، وفصلها إلى وعي ومضمون يأتي، ليس عن طريق الطرح، بل عن طريق الجمع"³، وهذا لا شك يكشف إصرار جيمس على إقامة وحدة وتلاحم بين العارف والمعروف. أي الذات والموضوع، وإصراره على الاتصال الدائم والمستمر بينهما، وهو الأمر الذي يجعلهما كيان واحد لا يقبل الطرح أو القسمة بل يقبل الجمع فقط.

يوضح جيمس مقصوده لنا من خلال مثال الدهان، فهو يظهر لبائع الدهان كمادة قابلة للبيع وتحقيق الربح أي يبرز له كسلعة، ولكن هناك جانب آخر، وهو الدهان كما يظهر في اللوحة الفنية لا كما يظهر للبائع، والدهان في اللوحة الفنية لا يظهر كسلعة بل يقوم بوظيفة روحانية وجمالية، لذا فإنّ قسماً غير محدد، وغير مجزء من التجربة عندما يُنظر إليه من خلال سياق المترابطات، يقوم بدور العارف لحالة العقل "الشعور"،

¹ - محمود زيدان، وليام جيمس، مرجع سابق، ص 89.

² - برتراند راسل: تحليل العقل، مرجع سابق، ص 20.

³ - المرجع نفسه، ص 20.

ولكن في إطار وسياق مغاير يلعب الجزء غير المجزأ نفسه من التجربة دور الشيء المعروف، وهنا ندرك أنه يلعب دور التفكير ودور الشيء في الوقت نفسه. معنى هذا أنّ المادة الأولى والأصلية "المادة الخام" التي وجد العالم من خلالها أو بها لأول مرة ليست بروح "عقل" ولا بمادة. إذ أنّ المادة التي تكوّن أو نشأ منها العالم عند جيمس في نظر راسل مرتبة بأتماط مختلفة من خلال علاقاتها البينية، بحيث أنّ بعض الترتيبات يمكن أنّ تدعى ذهنية في حين يمكن دعوة بعضها الآخر مادية، ومفاد هذا أنّ المادة الأولية أو المادة الخام التي تكون منها العالم أو التي نعرف بها العالم. هي الخبرة الأصلية لأنّها ما نعرف به الوقائع أو واقعنا على أقل تقدير.

في نظر جيمس ليس هناك "أمر ومأمور وحاكم ومحكوم، بل هناك كائن عضوي واحد يسلك في بيئة على نحو معين، وإذا كان هذا هكذا فقد تحطمت الثنائية التي شقت الإنسان، والكون بصفة عامة إلى جانبين، فعقل هنا وجسم هناك، أو نفس هنا ومادة هناك"¹، وهنا تكون المعرفة بمثابة كيان لا حسي "لامادي" ولا ذهني "لانفسي" في نفس الوقت، وعليه التمييز والتفرقة بين الذات والموضوع ما هو إلا أمر عارض، بمعنى أنّه مصطنع فقط، وليس بتمييز أساسي، ومنه هذه التفرقة بين الروحي "المعنوي" والملموس "العيني" ليست حقيقة أساسية وجوهرية، فما هو أساسي عند جيمس هو وجود خبرة محضة لا هي بمادة ولا هي بعقل.

لا شك أنّ تجريبته المتطرفة تكشف عن عمق إطلاعه على المذهب العقلي والحسي، لكنها كنظرية، وإنّ كانت ترتدي حُلة تجريبية لا تخلو من آثار ميتافيزيقية بل هي فلسفة، وسيكولوجية ماورائية بإمتياز، فهو نفسه يستخدم كلمة لتصور أو نفترض في مرات عديدة، مما يؤشر لكونها تخلو من الشواهد والقرائن العلمية، وهل هناك مادة في الخارج اسمها الهيولى المحايدة نخضعها للامتحان حتى نتأكد من صحة نظريته؟ إنّ المطلع على نظريته يجده يقول "يمكننا تصور كونا من المعية ليس فيه جوار أو كوناً من الجوار ليس فيه مشاهمة، أو مشاهمة ليس فيها فعل أو فعل ليس فيه غرض وهكذا"². لكن هل هناك كون مثل هذا تأسست عليه معارفنا؟ وليس أدل على عدم خلو التجربة الأصلية من الميتافيزيقية إلاّ تلك الانتقادات التي وجهت لها، والإختلافات التي دارت حولتها. إذ أدرك بعض دارسي الفلسفة، والفلاسفة مثل برتراند راسل أنّها بمثابة تبشير بميلاد "باركليّة جديدة"³ نسبة إلى باركلي لأنّ جيمس إستعمل مصطلح الخبرة الخالصة، وتجريبته الراديكالية تفيد أنّه لا وجود لمادة مادية خالصة، وهذا لا شك يعود بنا إلى فكرة باركلي التي مفادها أنّ المادة لا وجود لها إلى في ذهن الإله، فالمادة لا قيمة لها عند باركلي إلى من خلال الإنطباعات التي تستثيرها في إذهاننا، فراسل يؤكد أنّ جيمس ينطلق من الخبرة مثل باركلي، ويرى في تجريبته في الخبرة ما رآه باركلي فيها. إذ حسبهما ما لا تكون به خبرة، فهو لا شيء، فالخبرة مساوية للحياة في نظر جيمس، وهو لا يقبل أنّ الأشياء المختبرة دليل على

¹ - زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، مؤسسة هنداوي القاهرة، مصر، دط، 2020، ص 101.

² - محمود زيدان، وليام جيمس، مرجع سابق، ص 106.

³ - Jean Wahl: Les philosophies pluralistes D Amerique. Alcan. paris. 1920:76.

الأشياء غير المختبرة، فالخبرة هي نقطة البدء ونقطة الوصول بالنسبة له، ولكن بعض الدارسين لا يعتبرونها بمثابة باركليية جديدة "Neo berkelanisme" لأنهم يعتقدون أنه قلب المسألة مادام يجعل العقل فرع أو جزء من المحسوس "التجربة"، ودورها يتمثل في أنّ تأخذنا صوب تجربة أخرى، وهكذا دوليك حتى تبلغ بنا التجربة إلى تجربة أخرى تنتهي بنا إلى موضوع عيني معين، وبهذا المعنى يفهم محمود زيدان التجريبية الأصيلة على أنّها بمنزلة هيومية جديدة "Neo Humisme". وأنا لست أشاطر محمود فهمي زيدان الرأي هنا، لأنّ تجريبية جيمس الأصيلة ليست هيومية، لأنّها لا تنطلق من أهم سمة في فلسفة هيوم ألا وهي سمة اللا أدرية، فما أبعد التجريبية الاصيلية عن النزعة الشككية.

إنّ التجريبية الأصيلة من بين الميكانيزمات التي رسخ وليام جيمس بها إلى ميتافيزيقا الكثرة والتعددية لديه. وتكمن قيمتها الفلسفية من الناحية التاريخية في كونها كانت من أهم روافد ودعائم الواقعية الجديدة بل إنّنا نجد فيلسوفاً بحجم برتراند راسل يعلن تبنيه لهذه النظرية الجيمسية إذ كتب راسل: "إنّ القوام الذي يتكون منه عالم تجربتنا، هو في اعتقادي لاعقل ولا مادة، بل شئ ما أكثر بدائية من أي منهما. فكل العقل والمادة، على ما يبدو، مركبان، والقوام الذي يتركب منه كلاهما، بمعنى ما يقع بين الإثنين أو بمعنى آخر، فوق الإثنين كلاهما، مثل سلف مشترك"¹، لكن راسل لا يساير جيمس في جعل الخبرة "Experience" معادلة للمعرفة أو العالم أو مساوية للحياة لأنّه يقبل أنّ الأشياء المختبرة من الممكن أنّ تكون سند ومرجع في معرفة أو فهم الأشياء غير المختبرة، وإذا ما أنكرنا هذا، فإنّنا لن نقدر على بلوغ أسس للإعتقاد بوجود أي شيء، وبالتالي في اعتقاد راسل إن مشايعة الرأي القائل بأنّ الخبرة* هي خامة العالم لا يمنعنا من القول بأنّ الخبرة ليست مساوية في الامتداد للحياة"²، فالصبي عندما تحرقه النار يخافها ويهاجمها حتى لو نسي اليوم أو المكان أو المناسبة التي إكتوى فيها بألسنة النار، ومعنى هذا أنّه يمكن أنّ نحكم بما اخترناه على ما لم نختبره، لهذا يؤكد راسل أنّ "الخبرة ليست مساوية في الإمتداد لخامة العالم... وفيما عدا مسألة الخبرة هذه، أجد نفسي متفقاً مع تجريبية جيمس الأصيلة"³.

2- تماهي الفلسفي والنفسي في علم النفس التربوي الجيمسي

من الأهمية بما كان أنّ نشير في البداية إلى أنّ علم النفس التربوي "Educational psychology" ضروري للمعلم بطريقة مباشرة، من منطلق أنّه يزود الأستاذ المربي بالمعطيات الصحيحة والسليمة، التي تجعل منه مربيّاً ناجحاً في مهنته، مما ينعكس إيجاباً على الطالب المتعلم، وعلم النفس التربوي

¹ - برتراند راسل: تحليل العقل، مرجع سابق، ص 8.

* الخبرة: نشير هنا إلى أنّ وليام جيمس لا يقول أنّ الشيء الذي لم نختبره غير موجود أو أن وجوده متوقف على خبرتنا بل ما يقصده يتمثل في أن عدما خبرتنا بالشيء يجعله مبهم وخالي من المعنى والدلالة بالنسبة لنا.

² - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 468.

³ - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 468.

من الفروع التطبيقية لعلم النفس العام، ويتمحور موضوع دراسته حول السلوك البشري أثناء العملية التعليمية التعليمية* وفق أساليب علمية منظمة لتحقيق عدة أهداف منها، تنمية المتعلم من جميع النواحي العقلية والانفعالية والاجتماعية والنفسية والجسدية، ومساعدة المعلم على ترشيد عملية التدريس وتنمية مهاراته وقدراته على فهم سلوك المتعلم وضبطه والتنبؤ به¹. علم النفس يسمح للمربي بالتحكم في ايقاع سير العمل التربوي داخل القسم، ويمكن المعلم من أن يكون ناجحاً في مهنته التعليمية.

الفلسفة اهتمت بالتربية، وطرق وكيفيات الاهتمام بالنشء منذ الصغر والطفولة، وهذا ما نستشفه من جمهورية أفلاطون، التي عرض فيها نظاماً تربوياً مثالياً أو في اهتمامات جون جاك روسو بأساليب وطرق التربية، والتي فضل فيها التربية وفق مبادئ البيعة الإنسانية، وغيرهما على غرار جون ديوي الذي جعل من الفلسفة في حد ذاتها هي النظرية العامة في التربية، وآخرين، ولكننا لا نبالغ إذا ما قلنا أن كتاب أحاديث سيكولوجية للمعلمين والمتعلمين بمثابة أول كتاب يتحدث بشكل مباشر عن علم النفس التربوي كعلم مستقل، وإن كان كتاب جيمس لم يحمل عنوان علم النفس التربوي، وتذهب كتب علم النفس التربوي إلى إعتبار أن إدوارد ثورندايك "Edward Thorndike" (1874-1949م)، هو أب علم النفس التربوي** لأنه أول من أصدر كتاباً بهذا الاسم في العام (1903م).

ويبدو من خلال الإطلاع على المراجع التاريخية لعلم النفس التربوي أن صورته الناصعة كفرع مستقل عن علم النفس بدأت تتجلى وتبرز من سنة (1920م). إذ توالى وتالت التصانيف فيه، وطهرت معاهد خاصة بدراسة قضاياها، فظهرت المجالات التي تكتب حول مواضيعه، وعقدت الملتقيات الدولية العالمية التي تتباحث في سبل تطويره والإستفادة منه" وبدأ الإهتمام ستحدد ويزيد بعلم النفس التربوي في الثلاثينات من هذا القرن، حيث تم تحديد موضوع سيكولوجية المواد الدراسية كالقراءة والحساب وانتشرت أبحاث كثيرة في

* **التعليم والتعلم:** هناك فرق بين التعلم والتعليم لأن التعلم تغير شبه دائم في السلوك أو الأداء. يحدث نتيجة للخبرة والتدريب أما التعليم، فيرتبط بتحديد السلوك الذي يجب تعلمه وتوصيف الظروف أو الشروط التي يتم فيها هذا التعلم، والتي تلائم السلوك موضوع التعلم، وبالتالي من الممكن أن تتم عملية التعلم بطريقة غير متعمدة ولا مقصودة. أي أن التعلم قد يأخذ صورة استباقية فيقع فجاءة أما التعليم فيتم اعتماداً على تخطيط مقصود يمضي من البسيط إلى المركب أو من السهل إلى الصعب، وفي التعلم قد يكتسب المتعلم ما ينفع وما يضر أيضاً، أما التعليم، فيهتم بإحراز أهداف تربوية اجتماعية، وتحقيق الأهداف التربوية المرتبطة بفلسفة المجتمع، وسيكولوجية الطالب، وطبيعة المعرفة. كما أن التعلم من الممكن أن يكون بطريقة ذاتية وعصامية أي أنه من الممكن أن يكون من دون معلم بينما في عملية التعليم يعتبر المعلم شرطاً مفصلياً، وهذا لا يمنعنا من القول بتفاعلها وتكاملهما، لأن الهدف من التعليم هو تحقيق التعلم، ينظر، حنان عبد الحليم العناني، علم النفس التربوي، بتصرف، ص 161.

¹ - حنان عبد الحليم العناني: علم النفس التربوي، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط5، 2014، ص 9.

** **أب علم النفس التربوي:** علم الرغم من أن ثورندايك، هو المؤسس الرسمي لعلم النفس التربوي، فإن البعض يعتقد أن جوهن فردريك هيربارت (1776-1841م)، وهو فيلسوف ألماني ضليع في البيداغوجيا على أنه أول من مهدا لانبثاق علم النفس التربوي باعتباره قد اشتغل على استخلاص القوانين والنظريات المساعدة على تنمية وتفسير عملية التربية والتعليم انطلاقاً من قوانين ومعطيات علم النفس العام، فقد وقف ضد القول بان هناك إمكانات وملكات عقلية منفصلة عن بعضها البعض، مؤكداً على أن العمليات العقلية متصلة وتستمد أهميتها من تفاعلها مع بعضها البعض، وأنه لا غنى لتربية والتعليم على أن تتأسس على الأخلاق وعلم النفس.

طرائق التدريس، وفي الأربعينيات تطور هذا الفرع نتيجة تأثره بالمفاهيم الإكلينيكية المشتقة من ميدان الطب العقلي والعلاج النفسي، حيث زاد الإهتمام بمشكلات التوافق والتكيف والصحة النفسية للطلاب. وفي الخمسينيات زاد الإهتمام بعمليات التعلم داخل غرفة الصف والعلاقات بين الطلبة أنفسهم¹.

علم النفس علم، والتعليم فن. هكذا استهمل جيمس أحاديته السيكولوجية الموجهة للمعلمين، ولم يخفي اقتناعه أنّ المعلمين هم من يصنعون مصير الأمم والأجيال، فهم بناء فخرها وذخرها، فالتعليم ليس مجرد معلومات تلقن، ولا مجرد تجارب تنجز من طرف المعلم. بل لا بد فيه من أنّ يكون هناك إبداع وإبتكار، ورغبة وجدة، واهتمام، وأخلاق عند المعلم قبل أنّ تكون عند المتعلم، فجيمس يرى أنّ من الضروري أن يساعد علم النفس علوم التربية لتحقيق نتائج نافعة ومثمرة، فيجدر بذلك على العلم النفسي، ويتعين عليه أنّ يقدم يد العون الجوهرية للمربي. لكن هل مساعدة علم النفس للمعلم كافية لانجاح العملية التعليمية والتربوية؟ لا يرى جيمس أنّ تلك المساعدة والمعونة كافية، لأنّ تطبيق قواعد وقوانين علم النفس بحذافيرها وتنفيذ برامجها، وبطريقة جامدة خالية من الروح، والابتكار والمهارة تجعل من جهد المعلم لا يؤتيأكله، ويذهب سداً. إذ لا بد أنّ يكون عقل المعلم متقدماً ليستفيد من طرق وأساليب علم النفس حسب ما تقتضيه حاجته، ووفق ما تتطلبه الوضعية التعليمية التي تتم معالجتها " إذ لا بد من توافر وسيط قوامه عقل خلاق ليقوم بعملية التطبيق عن طريق ابتكاره هو"²، فالإحاطة والدراية بالقواعد والقوانين والاستراتيجيات التربوية لا تكفي لوحدها، فمعرفة علم النفس ليست ضامناً أكيداً ومطلقاً، بأننا سنكون معلمين صالحين، وأنّ عملية التعلم "learning" ستكون ناجحة وفعالة، وفي ذلك يقول جيمس: "إنّ علم النفس يستطيع أن يبين لكم المشكلة ويفسرها، ولكن علم النفس عاجز عن مدكم بالعناصر اللازمة لحلها العملي"³.

يتوجب أنّ يتمتع المعلم "the teacher" في نظره بالفطنة والكياسة والذكاء، والموهبة، والمهارة بصرف النظر عن المشاكل التعليمية التي يدرسها أو المستوى التدريسي الذي يشتغل فيه، وبغض الطرف عن نوع وطبيعة المادة التي يقدمها إلى طلاب صفه، كما يشترط جيمس في المربي إلى جانب ذلك الإحاطة والدراية بالاستراتيجيات النفسية المتعلقة بالشأن التربوي، وهذا ما يسمح للمعلمين وبممكنهم معرفة ما نفعل، وما لا نفعل، وما نقوله، وما لا نقوله عندما نقوم بتعليم المتعلم، فالقوانين السيكولوجية وحدها لا تكفي. كما أنّ أي تعليم يفتقر لمراعاة الجانب النفسي للمتلقّي لن يفيد، ولن يجدي نفعاً، وهنا تبرز بكل جلاء الروح والنزعة الإنسانية لجيمس، لأنّه لا يفصل التعلم والتعليم عن ذات وشخصية المعلم أو المتعلم "Learner"، ويربطه بمهارات وخبرات ومواهب المعلم، ويشترط فيه أنّ لا يحرم المتعلم من ذاته وشخصيته، ويجعل من جذب المربي

¹ - صالح علي أبو جادو: علم النفس التربوي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 1998، ص ص 19، 18.

² - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 49.

³ - المصدر نفسه، ص 233.

لانتباه المتعلم بؤرة مركزية، ونقطة محورية تنطلق منها شرارة العطاء والإبداع العلمي والمعرفي بين قطبي العملية التعليمية التعليمية (الأستاذ والتلميذ)، ويفهم من هذا أنّ فقدان المعلم للكياسة، وفشله في جذب طالب المعرفة إليه يؤدي إلى فشل ذريع في العملية التعليمية، فالقطيعة وعلاقة الجفاء التي من الممكن أنّ تتسم بها علاقة طرفا المشكلة التعليمية ينشأ عنها عائق سيكولوجي يترتب عنه كره المتعلم لتعلم، وتلاشي رغبته مع الوقت في السماع أو الانتفاع من معلمه، لهذا يوصي جيمس المرييين بتكريس جهدهم ووقتهم إلى جذب اهتمام وانتباه أبنائهم قبل تركيزهم، واهتمامهم على شرح وتقديم المادة المعرفية لأنّ "جذب الانتباه أمر لا مناص منه من وقت لآخر، فهذا الشيء لا بد منه، لأنّه من صلب موضوعات التعلم ذاتها ومن طبيعة ذهن المتعلم ذاته"¹، فالإدراك إنتاه قبل أي شيء.

يصوغ لنا جيمس مثال الحرب، فلا مناص لك لتفتك بعدوك أن تقرأ ما يفعل جيداً حتى تمنعه من الانتصار عليك تشعره أنّه في أمان، بأنّه قادر على غلبتك تورطه في خديعتك، توهمه أنّه منتصر، وهكذا تنتصر عليه، وهكذا الوضع في التعليم. إذليس عملية عشوائية بل نجاحه في أنّ تكون العملية التعليمية استراتيجية وخطة يتم استدراج وجذب العدو فيها (التلميذ)، من خلال إثارة انتباه، وجعله توقفاً لما ستقوله أو تفعله على أنّ تكون الأفكار المعطاة له مصاغة في قالب لا تشمئز منه النفس. بل يجدر أنّ تطرح الأفكار، والأسئلة، والمشكلات التي تتم معالجتها بطريقة شيقة وممتعة، لأنّها تستفز عقل، ووجدان المتعلم. الأمر الذي يجعلها خالدة في ذهن المتلقي " ذلك أنّ عقل عدوك- التلميذ- يعمل بعيداً عنك وبنفس الحدة والتحمس والاهتمام التي يعمل بها قائد المعسكر الآخر"²، فالتلميذ ليس عدو للمعلم، وجيمس لا يقصد هذا، إنّما ما يقصده أنّ المعلم كاستراتيجية عليه أنّ ينظر للتلميذ أو الطالب على أنّه عدو، ولكن من حيث الممارسة والتطبيق العملي، والواقعي يتعامل ويتعاون معه على أنّه صديق وشريك في العملية التعليمية، وعلى هذا النحو ينتصر الأستاذ في معركته كما ينتصر المحارب في المعركة، لهذا يقول جيمس " افهموا الطالب إذن كجهاز معقد صغير، وإذا استطعتم، بالإضافة، أنّ تنظروا إليه نظرة ايجابية وتجبهه أيضاً فستكونون في أحسن وضع لتصبحوا أكمل معلمين وأعظم مرييين"³.

إنّ مراعاة سيكولوجيا المتعلم تسمح بريح الوقت، واقتصاد الجهد، وتقريب المشكلة من ذهن ووجدان المتلقي، وعلى المعلم أنّ يشيع في روح طلابه حب الاستطلاع والكشف، وعدم الكسل والركون للقوالب والحلول الجاهزة، بما يعني أنّ دور المربي في التعليم حاسم ومركزي. لذا يعطيه جيمس مكانة سامقة في المجال التربوي نظراً لدوره المفصلي المتمثل في تنمية شخصية الطالب، وقدرته في التحليل والتفكير. إذ لا يجب على

¹ - William James: Talks to Teacher. Longmans Green. and Co. 1908. P111.

² - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين، مصدر سابق، ص 54.

³ - المصدر نفسه، ص 244.

المربي أنّ يحول النشء المتعلم إلى مجرد ببغاوات تحرف دون أنّ تفهم وتعرف، فتعيد وتردد وتحفظ ما تسمع دونما أي تحليل وتفكير، لأنّ الحفظ عن ظهر قلب فيما يظن جيمس له بعض المحاسن، ولكن ربما فيه مساوئ أكثر، ومنه لكي " يستثير المربي المهارة والمنهجية الأحسن في نفوس طلابه، فعليه أنّ يثير شغفهم واهتمامهم، فالمسلك الأحسن لا يتمثل في حشو رؤوسهم بالعبارات من خلال تكرارها فقط، وإنما بتحليلها والتفكير فيها"¹.

وهنا نشير إلى علاقة التكرار بتثبيت المعلومات في الذاكرة في عملية التعليم عند جيمس. ذلك أنّه إتجه إلى انكار أثر التدريب في عملية التذكر وتقويتها. أي أنّه يرى أنّ ميزة وسمة الحفظ العام بالنسبة للفرد ثابتة ولا تتغير. أي أنّها غير قابلة للتبدل بفعل أثر التدريب، فجيمس كان يؤمن، بأنّ الشخص لا يقدر على تحسين ذاكرته إلى في مجالات محددة بالذات وذلك "بأسلوب المرء في معالجة مواردها، كان لنبذه لتلك الفكرة أثر يستحق الذكر والتبويه، ولعل الأهم من ذلك - وبسبب علاقتها ومساسها الأوسع بالتعلم- كانت فكرة جيمس الخاصة بوضع مركز الثقل على الشغف والأداء وتوكيد أهميتها في عمليتي التعليم والتعلم. فالطالب - مثله مثل غيره من الكائنات الإنسانية - جهاز تفاعلي بالفعل ورد الفعل - جوهرياً وحتمياً، ومن ثم فإنّ هذا الجهاز لا يمكن أن يتأثر إلا ببواعث وحوافز مناسبة لقابلياته واستعداداته الراهنة، والتي لا بد أنّ تشكل - لا مناص - ونتيجة لرجوعها عادات تكيف إرجاعها- المقبلة وتتحكم في ردود أفعالها"².

لا غرو أنّ هذا مشروط بقدرات المعلم الشخصية، وخبرته، وقدرته على ضرب الأمثلة، وتنويعها بما يسمح باستقطاب ذهن المتعلم. هذا وتشير السيكولوجيا التربوية الجيمسية إلى ترابط الذاكرة، والانتباه، الإدراك، فالإنسان يتذكر عملياً الذكريات التي تتماشى مع مصالحه واهتماماته الشخصية" فطالب الجامعي الذي يهوى الألعاب الرياضية، والذي تراه جاهلاً بدروسه، لييهرك بسعة إحاطته بحيثيات النتائج الرياضية ويبرهن لك أنّه مثل قاموس في الإحصاء الرياضي، ومرد هذا أنّه يداوم باستمرار على عرض هذه النتائج في ذهنه ومقارنتها وتبويبها، لأنّها ليست مجرد معطيات زائدة بل هي حقائق متصلة بفهمه "اهتمامه"، ولهذا تلتصق بعقله"³.

تتطلب الممارسة التعليمية حسب جيمس المعرفة التامة بحالة التلميذ الجسمية والذهنية، والنفسية، ولا ريب أنّ هذا الاستبصار الجيمسي أصبح في زماننا أول ما ينطلق منه علم النفس التربوي المعاصر كضرورة معرفية، ونفسية، وأخلاقية، ولا يرى جيمس في النشاط التربوي من ألفه إلى يائه مجرد تطبيق لقواعد وقوانين علم النفس أو معالجة للحالات النفسية للمتعلمين أو مجرد اهتمام بسيكولوجية التلميذ من أجل تحقيق

¹-William James: Talks to Teacher.op.cit.P132.

²- رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 339.

³ - William James: Talks to Teacher.op.cit.P125.

الأهداف التربوية، وكل ما في الأمر أنه يدعوا إلى استغلاله، ويحرص على أن يكون المعلم ذا عقل متقد وذكي. إذ لا يتعامل مع المتلقي تعامله مع الآلة، فالعملية التربوية لا تحتاج إلى الكثير من علم النفس، والمربي لا يحتاج إلى أن يكون عالم نفس. بل يحتاج إلى الحصافة، وإلى عدم أهمل الجانب النفسي، ويحتاج إلى الإلمام بأهم ما قد يعينه وينفعه منه، وعليه أن يوظفه بشكل ذكي، بما يجعل براعته ومهارته، وشخصيته الحرة والمستقلة تظهر من خلال ذلك، فيستحوذ على انتباه واهتمام، وشغف ورغبة المتعلم من هنا يرى أن قليل من علم النفس يصلح التعليم، وأهم ما يحتاجه المعلم من علم النفس في نظره، هو "معرفة العقل وآليات عمله وطرق نشاطه"¹.

فلا ينبغي للمعلم أن ينظر للأطفال المتعلمين إذا ما عجزوا أو فشلوا في حل مسألة ما أو إيجاد حل مباشر لقضية طرحت عليهم على أنهم معاقين وعاجزين. لذا فإن المعلم إذا ما نظر إليهم على أنهم مذنبون، وانبرى لمعاقبتهم، فيكسر إرادتهم ويصدها وينتصر لإرادته هو، وفي ظل كسر الإرادات، وهيمنة المعلم التامة دونما أن يلقي بالأسلوب لسيكولوجيا المتعلم فإن ذلك الإحساس الزاجر الكابت بالاستحالة يبقى قائماً في ذهن ومخيال المتعلم الصغير فيبقى عاجزاً عن إجتياز العائق، وهنا يدعونا جيمس كمبرين إلى الليونة والمرونة في طرائقنا المعرفية لأن العيب أو الخلل قد لا يكون في المتعلم، وإنما في الطريقة التي قدمت بها المادة أو نوعية أسلوب الإيضاح والشرح أو في طبيعة الأمثلة المعطاة. لذا يحثنا أن نبذل قصارى جهدنا دونما كلل أو ملل، وأن ننسى التلميذ ونبعده عن الفكرة التي لم يهضمها ولم يفهمها، فنتجاهلها مؤقتاً، ونحول انتباهه وتركيزه إلى أمر آخر، ونهتم بوضعه، وإستعداده النفسي أكثر من اهتمامنا بالمادة المعرفية التي نزنو إلى تبليغها وتوصيلها إليه، وهذا، وفي غفلة منه بعد تهيئته نفسياً وذهنياً، ودون أن يشعر المتعلم ينصح جيمس المربي أن "يعود به عن طريق مسار دوري من الترابط، واطرح عليه المادة ثانية قبل أن يكون عنده الوقت للتعرف عليها والاحفعال منها، ومن المرجح أنه سيحتاجها بدون صعوبة"². فما أشبه علاقة قيادة المربي للمتربي عند ولم جيمس بعلاقة الفارس بحصانه ذلك أن الفارس لو بدء بالتقريع والعقاب وأهلب ظهر الحصان ضرباً بالسوط، فإنه لن ينطاع إليه ولن يعرف الطريق أو يجيد عنه. بينما لو أن الفارس - وهذا يفعله الفارس في الواقع - بدء بتبديل انتباه فرسه، ويقوم بشيء حيال أنفه أو أذنه، ويدور به دورة يروضه فيها، فيبدأ في تطوعيه، ويبدئ الحصان في الانصياع له.

هكذا مازق وتوترات لا يعتقد جيمس أن المربي الحصيف الفطن قد يقع فيها لأن المعلم الجهد لا يصد قوى المتعلم، وإنما يصقلها، ويعمل على تهذيبها لتتمتع بخصوبة أكثر كما أنه لا يكسر إرادات المتعلمين إذ أنه يشتغل انطلاقاً من ذخيرة المتعلم الذهنية، والنفسية الروحية، والجسمية، ولا يسمح لنفسه أن يكون سبباً في

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين، مصدر سابق، ص 55.

² - المصدر نفسه، ص 231.

أمراض المتعلم النفسية أو العصبية، ولا يمنحها الفرصة لتطفو كما تطفو البثور، ذلك أنّ جهابذة التعليم يولدون في أنفس طلبتهم ذخيرة عظيمة من الأفكار، وهذا من بين واجباتهم، ولكنهم لا يشلون إرادات من يدرس لديهم، ولا يغرسون ثقافة التردد في عقولهم، ولا يزرعون روح التوجس في نفوسهم. ومفاد هذا أنّ جيمس يطالب المربين بتزويد الأبناء المتعلمين بالأفكار والمعلومات لكن " بشرط ألاّ يترتب عليها توتر، أو شلل لإرادتهم، أو اعتقال لقواهم الناشطة"¹.

التربية تهذيب وتنشئة وتطويع للقوى والغرائز الموجودة فينا، وسقل للمواهب ودفع للقوى الإبداعية الكامنة فينا لما هو أبعد وأفضل. فهي تنظيم للموارد في الكائن الإنساني، ولقوى السلوك التي تلائمه لعالمه الاجتماعي، والمادي، ويرى جيمس أنّه لا يوجد تعريف أفضل للتربية من التعريف الذي ينص على أنّ التربية هي " تنظيم لعادات الخلق المكتسبة وميول السلوك"²، فلا فائدة ترجمن العملية التربوية، إذا لم تتحول الى سلوك أو إذا لم تصوب وتقييم السلوك. ذلك أنّ جيمس يؤمن بأنّ التعليم، إذا لم ينجح في جعل المتعلم قادراً على مواجهة المشاكل التعليمية، والمادية، والاجتماعية، والنفسية التي تعترض مساره من خلال اتخاذ سلوكيات إزاءها، فلا طائلة منه. كما أنّ أهمية العليم تتمثل في تقديره في إنشاء عادات أخلاقية وسلوكية تيسر حياة المتعلمين في حاضرهم ومستقبلهم

التعليم بالطريقة البعواوية القائمة على الحفظ، وعلى سلعتكم ردت أليكم من الأمور البالية التي يستهجنها جيمس. لكنه لا يقول بأنّ الحفظ شيء سيئ، فهو على الأقل علامة من علامات سلامة الذاكرة. لكن ما يرفضه جيمس، هو أنّ يكون التعليم مجرد حفظ أو أنّ يقتصر على الحفظ وحده، فهذا هو المصاب الجلل للتعليم. فالتعليم يجب أنّ يقوم على الابداع، والاستقلالية، والتنظيم، ومراعاة قواعد السيكولوجيا، ليكون بذلك عملية ديناميكية تفاعلية تبادلية نابضة بالحياة، وليس مجرد عملية آلية جامدة وخامدة وباردة. من هنا يرى أنّه يجيب على أي معلم أنّ يضع هاتين القاعدتين نصب عينيه، وهو يقوم بعملية التعليم وهما:

أ- لا أخذ ولا عطاء دون رد فعل أو رجوع

ب- لا انطباع دون تعبير ذي نسبة متبادلة

لم يخفي إعجابه بالمدارس الثانوية التي ادرجت الصناعات اليدوية في نظمها التعليمية، وممكن هذا الشغف لا يتمثل في كون هذه المدارس ستعطي للمجتمع حرفيين جيدين، وشعب ماهر في التجارة، والأمر العملية. بل شغفه بهذا النوع من التعليم مرده اقتناعه، بأنّ هذا النمط من المدارس سيوفر لنا مواطنين باتجاه عقلي مختلف تماماً عن الاتجاهات السابقة أو القائمة. هذا النمط من المدارس يعلم المتعلم الانخراط في الحياة، وحب الملاحظة وممارسة التجريب، والإيمان بما هو فعلي وعملي، ويجعل المتعلم منخرطاً في فلسفة الفعل

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين، ص 231.

² - المصدر نفسه، ص 73.

والسلوك. كما أنه يجعله ديمقراطي، وإنساني، ويعتمد على النفس، وهذه أعظم وأرقى الثمار التي يمكن أن نجنيها منه، فالسيكو تربوية الجيمسية تتأسس على عدم تكبيل إرادة المتعلم، ومنح هامش كبير من الحرية للمعلم، وهذا ما يوضحه قوله "ليس المعلم كالرضيع، وليس علم النفس كالقممات وإذا تحول علم النفس إلى قماط للمعلم، كان معنى ذلك تكفين التربية"¹

على المرءي أن يحسن استغلال الأفعال الفطرية لدى المتعلم، وأن يجعل منها قنطرة لاكتساب أفعال مكتسبة للمتعلم، وهذا لن يكون إلى من خلال التعامل بحب وود، وذكاء مع المتعلمين، فنحن نستطيع أن نأخذ الخيل للشرب، ولكن لا نستطيع أن نكرهها على الشرب، كذلك المتعلم يمكن لنا أن نأخذها إلى قاعات الدرس، لكننا لا نستطيع أن نجبره على تعلم واكتساب مهارات جديدة نريدها نحن، ولا يريدها هو، ومنه على المتعلم أن يستغل ردود الأفعال الفطرية لدى الطفل لأن المعلم من خلال ردود الفعل الفطرية يمكن له أن يسيطر استراتيجياً على انتباه الطفل، وفي هذا الصدد يضرب لنا مثلاً مفاده: أننا إذا أظهرنا لعبة جميلة جديدة أمام الطفل الصغير، ونحن ننوي إهداءها له؟ فكيف ستكون ردة فعله؟ ستكون فطرية فيهرول بسرعة إلى اللعبة، ويحاول اختطافها وأخذها، فلو ضربناه على يده، فإنه يصرخ ويبكي، وسيتوقف. عندها نطلب منه برفق أن يطلبها منا، وعندها يتوقف الطفل ثم يطلب منا اللعبة برفق، ونعطيها له، وهو يبتسم ومسرور، وهنا يقول جيمس " فلقد استبدلت رد فعل جديد هو الالتماس برفق رد الفعل الفطري - الخطف - عندما كان هذا النوع من التأثير أو الانطباع هو الذي حدث. ولكن إذا لم يكن عند الطفل الذاكرة لما أصبحت العملية تربوية، ولما كانت السبل تربوية"²، فكل رد فعل يستدعيه إنطباعه بالنسبة للطفل فمثلاً: يرى - يخطف - يضرب - يبكي - يسمع - يسأل - يأخذ - يبتسم، وهكذا ومن خلال الذاكرة، فإن الطفل يلجأ مباشرة إلى رد الفعل المكتسب ويتلافى رد الفعل الفطري من خلال تجارب وخبرات الماضي السابقة.

جيمس باعتباره فيلسوف الاعتقاد، وفيلسوف الفردية لم يغب عن خاطره مسألة الفروقات الفردية، وهو يتحدث عن سيكولوجيا التعليم والتربية. إذ أكد أن اختلاف التلاميذ في النتائج والتحصيل المدرسي لا يعزى إلى قصور أو خلل ذاتي فيهم أو أن هذا التلميذ أذكى وأفضل من ذلك التلميذ، وإنما الأمر سيكولوجياً يرجع إلى أن اهتمامات ورغبات كل واحد منهم كانت منسجمة مع العملية التربوية أكثر من الأخر، فالمسألة مسألة انتباه، واهتمام، ورغبات، واعتقاد، فكل فرد بمقدوره أن يكون ما يريد إذ اعتقد بذلك وأراده، وإستحوذ ذلك الهدف على مجال اهتمامه، ليكون التألق والتفوق بذلك ليس حكراً على أحد، ولا باسم أحد. إنما إمكان متاح للجميع، والشغف والاهتمام مفتاح بلوغه، والوصول إليه، وفي ما يخص هذا كتب جيمس: " مهما كان الموضوع الذي تطمح إلى دراسته، فإن كان يتماشى مع ميولك الفعلي، وكنت راغباً فيه حقاً، وكان

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين، مصدر سابق ص 42.

² - المصدر نفسه، ص 85.

انفعالك إزاءه عميقاً، فتأكد واثقاً بأنك ستنجح في تحقيقه... فإذا كنت تبتغي الثراء فستبلغه، وإذا كنت تطمح لأن تكون عالماً فسوف تكون كذلك، وإذا كنت تريد أن تكون خيراً، فستكون خيراً، فلتكون ما تريد ما عليك إلا أن ترغب في ذلك بصدق وإخلاص، وألا تريد في الآن ذاته أن تحقق أهداف معاكسة بنفس القوة"¹.

لم يهمل جيمس في سيكولوجيته التربوية الحديث عن الطلبة الفاشلين أو الراسبين الذين نالوا علامات ضعيفة في الامتحانات. إذ يدعو كافة المربين إلى اللين والرفق بهم، وعدم التقليل من شأنهم لأن هذه الفئة أثبت الواقع، والتاريخ أنها تحتوي على عقول فذة ونادرة، فمنهم من كان عالماً بارعاً ومبدعاً، وأضاف الكثير إلى تاريخ الإنسانية العلمي أو الفكري أو الأدبي، بمعنى أن هؤلاء الذين لم يوفقوا في دراساتهم المدرسية المؤسساتية من الممكن أن يحققوا إنجازات عظيمة في مضمار الحياة أو العلم، ولهذا العلل، وما عداها يناشد ويترجى جيمس المربين أن يتصفوا "بالرفق بأصحاب العقول التي تتعثر في مسيرتها الدراسية، فلا تتحصل على درجات جيدة، لأن تلك العقول من الممكن أن تبرهن في اختبار الحياة الطويل على أنها الأقدر والأجدر من حيث النفع والإفادة إذ ما قارناها بتلك العقول التي تقدر على الاسترجاع الفوري"²، وبهذا يعد جيمس عملية التربية والتعليم من تلك الارتجالية، وال عفوية التي سادت فيها، وهيمنة عليها لأمد طويل، لتصبح المدرسة تبعاً لذلك مؤطرة ومهيكله بقوانين وقواعد علم النفس، ومحكمة في الوقت نفسه ببراعة ومهارة وتفاني المربي.

التعليم في علم النفس التربوي الجيمسي ينبغي أن يساير العمر العقلي للمتعلم "الطفل"، فالموضوعات المجردة في تقديره لا يمكن أن يفهمها ويهضمها الطفل المتعلم قبل مرحلة المراهقة، وبالتالي إذا قدمنا تلك المواضيع المعقدة المجردة له قبل تلك المرحلة، فلن يستوعبها، ولن يستسيغها، وقد تتحول في وضع كهذا إلى عقبة معرفية لا يمكن له أن يتجاوزها أو يتفوق عليها فيما بعد، وفي هذا يرى جيمس أن العقل لا ينمو إلى الدرجة التي يستطيع فيها أن يستوعب النواحي الأكثر تجريداً من الخبرة حتى يصل المرء إلى مرحلة المراهقة، وفي هذه الحالة يستطيع الوقوف على مواطن الشبه والتمايز الخفي بين الأشياء وخصوصاً النظرية أو المثالية منها، والتي لا تلقي بالاً للواقع، ولهذا أدلى جيمس بما نصه "التربية المبنية على الحكمة تساير التيار وتواكب المد بدلاً من أن تعانده وتقاومه لذلك تركز الأعوام الأولى من التربية فما فوق في التدريب على التركيب ودراسة الأشياء، ولست بحاجة إلى أن أكرر على مسامعكم مرة أخرى ما قلته من قبل بأفضلية الطرق التجريبية والموضوعية، فهي تشغل الطالب بطريقة أكثر تناسباً مع الاهتمامات التلقائية بالنسبة لعمره"³، فالقاعدة البراغماتية السيكولوجية التي يؤكد عليها، هي أن التجريب قبل التجريد لنجاح التعليم.

¹ - William James: Talks to Teacher. op.cit. P137.

² - Ibid. p. P142. 143.

³ - Ibid. P59.

غرض العملية التعليمية التربوية المعاصرة لم يخرج عن الخط العريض الذي رسمه لها جيمس من قبل، ذلك أنّ كافة المقاربات التربوية المعاصرة الرائجة في وقتنا الحالي وأبرزها في الأطوار التعليمية الثلاث أو في التعليم العالي الجامعي قد جعلت نصب عينيها ومبلغ طموحها وعلمها وصل الجامعة بالحياة الاجتماعية، والاقتصادية، وجعلها سنداً للحللت العديد من الأزمات الاقتصادية، والاجتماعية، فهدف التعلم والتعليم أضحى في عصرنا الحالي مرتبطاً بالأداء العملي، وبنفسية طالب المعرفة أكثر من أي شيء آخر فالمبتغى من التربية والتعليم بأسره هو "تمكين المتعلم من الحصول على الاستجابات المناسبة في المواقف الملائمة. وما الطرق التربوية المختلفة، وما الأعمال المدرسية - على اختلاف أنواعها - إلا وسائط تستثير المتعلم وتوجه عملياته التعليمية"¹. لكن علم النفس التربوي اليوم صار له وسائله وأدواته، ولا يهتم بالمعلم فقط. بل يهتم بالمتعلم أكثر، فهو تجاوز نطاق التأكيد على أهمية الجانب النفسي أو تقديم النصائح والقواعد النفسية للمتعلم أو المعلم كما كان الحال مع وليام جيمس.

¹ - محمد مصطفى زيدان، ونيل السمالوطي: علم النفس التربوي، دار الشروق، جدة، السعودية، ط3، 1993، ص 43.

الفصل الثالث:

كبرى قضايا الفلسفة بمقاربات سيكولوجيا

أولاً: النفسي والنفسي والقضايا الفلسفية القيمة

1- جهد الإرادة: التجسيد العملي للحرية

لم يكن أقبال جيمس على الفلسفة إقبال من هو خالي الوفاق. بل أتى للفلسفة، وهو مزود بعدة وعتاد علمي تجريبي مستمد من الفيزيولوجيا وعلم التشريح، وبزاد لا يخلوا من حس وروح الفنان، والأهم من ذلك أنه أتى للفلسفة، وهو الذي تخصص في علم النفس لعشرات السنين، لذا ليس من الغريب في شيء أن يستغل هذه الذخيرة المعرفية في تشييد فلسفته. إذ جاءت مواقف الميتافيزيقية والفلسفية في صورة سيكولوجية.

أمنت الإنسانية وضحت بالغالبي والنفس من أجل فكرة الحرية، فهي أثن من الذهب حسب المثل الروسي إذ تعد فكرة قديمة، ولها أبعادها السياسية، والحقوقية، والاجتماعية، والابستمولوجية، والميتافيزيقية، والفلسفية، وهي معضلة شائكة ومتجددة في تاريخ الفكر الفلسفي، وقد تباينت فيها المواقف بين مؤيد لوجودها وبين منكر لها، وبين القائل بضرورة وامكانية التحرر، فمعضلة الحرية كما يحلو للبعض أن يطلق عليها هي "قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدا من كل جانب"¹، فيما يرى الفيلسوف الإنجليزي توماس بين، وهي كمفهوم فلسفي تشير إلى تجاوز العوائق والاكراهات الداخلية والخارجية لتكون بذلك مقابل للحتمية والجبرية، فالحرية تعني القدرة على اختيار ممكن ما من بين إمكانات عديدة ومتعددة أو تجاوز أي إكراه سواء كان داخلياً أو خارجياً، والحرية لها معنى فريد وخاص من الناحية الصوفية إذ أنّها تشير عندهما إلى التحرر من كل قيدي دينوي، والعزوف عن الإقبال على القيود "الشهوات" الجسمية سواء الواردة من الداخل أو الخارج أي أنّها تشير إلى التحرر من عبادة غير الله "فالحرية بالمعنى الصوفي إذن عكس العبودية لأنّ العبودية في رأيهم عبودية الشهوة والنفس والشيطان جميعاً"².

تناول جيمس معضلة الحرية من منظور ثري وفلسفائي ذلك أنه عاجلها من منظور سيكولوجي، وقيمي، وكسمولوجي، فلا يتحدث عن الحرية كبديهة كما روجت لذلك الفلسفة الديكارتية، ولا يتناول الحرية كحقيقة فلسفية صوفية تنبثق من الشعور الروحي فحسب كما هو الشأن عند برغسون، بل يتحدث عن الحرية كفعل وجهد ذاتي بمعزل عن الكثافة الانطولوجية التي أضفتها الفلسفة الوجودية على المفهوم. فهو يتطرق إلى حريتي أنا التي تتبدى في معترك الحياة" فإذا أردت أن تتحدث عن الحرية فتحدث عن الحرية الفردية، أي حدثني عن حريتي أنا ولا تتحدث عن الحرية كمفهوم صوري متحقق قبل جهد الإرادة أو متحقق قبل وجود الذات الفردية ودع عنك كل ما عدا ذلك من أحاديث عن حرية وحقوق للآخرين أفرادا وشعوبا، فإنّها لا تعني طالما أنّها خيالات ميتافيزيقية"³، فالطرح الميتافيزيقي للحرية من الأمور التي ينفر منها وليم جيمس،

1 - إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب الفلسفية المعاصرة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2001، ص 112.

2 - ميلاد ذكي غالي وأخرون: قضايا فلسفية، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، د ط، 1998، ص 292.

3 - بول. ف. بولر: الحرية والقدر في الفكر الأمريكي، ترجمة: إسماعيل كشميري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1978، ص 206.

وإيمانه بالحرية قناعة ذاتية وضرورة فلسفية في نفس الوقت لأنّ انكار الحرية هو انكار لفلسفة جيمس برمتها، ففي ظل غياب الحرية تفقد الذاتية والفردانية التي دافع عنها قيمتها، وتصبح فكرة التفاؤل التي آمن بها بلا جدوى في ظل غياب الإرادة الحرة، كما أنّ فكرة التعدد التي أقرها جيمس تنهار لأنّ انهيار وسقوط فكرة الإمكان يؤذن بتهافت فكرة الحرية والتعدد، وبالتالي دافع جيمس عن الحرية هو دافع عن الإنسان ودافع عن فلسفته الإنسانية في حد ذاتها.

ربط جيمس بين الانتباه والإرادة الحرة، وبين الإرادة الحرة والاعتقاد في مقارنته السيكولوجية للحرية، فما يسميه بإمكاناتنا وقدراتنا المبدعة والخلاقة لا يقصد به سوى أنّ الانتباه هو المظهر الأول لإرادتنا الحرة والمحرك لها، وبأنّ الانتباه لا تتوقف وظيفته على تعزيز قدرتنا على الفهم والتركيز بل الانتباه الإرادي " هو الذي يولد الحركة اللازمة بطريقة مباشرة فتدفع إلى تحقيق الفعل المراد تحقيقه"¹. معنى هذا أنّ الفعل الإرادي قرار وعزم واختيار وثيق الصلة بالتأمل القصدي، والتدبر الواعي، وبالعطاء، وبذل الجهد، فالإرادة، بهذا المعنى ليست مجرد قوة دافعة للعضوية الجسمية بغية إنجاز حركات ما، ولكنها غدت عند جيمس " الجهد الذي يحفز العقل على إبراز فكرة وتقديرها وإعلائها على بقية الأفكار"².

عندما نتصور الإرادة أو نصفها بأنّها جهد يمكن أنّ نفهم أنّ الإرادة الإنسانية إرادة حرة وطليقة باعتبار أنّ كمية الجهد في الفعل الإرادي عند الفعل أو رد الفعل لا تكون ثابتة عند الجميع، وانطلاقاً من كون الجهد أمر مستقر في تغييره في كل فعل إرادي " ومن أمثلة هذه المعطيات الثابتة ما لدينا من دوافع وطباع فإذا كان ذلك كذلك فإنّ كمية الجهد ليست دالة محددة لهذه المعطيات ومن هنا نقول إنّ إرادتنا حرة "³، ومعنى هذا أنّ جيمس يستند من الناحية السيكولوجية، والفلسفية، والفيزيولوجية على مقدار وكمية الجهد الإنساني الذي يبذل في الفعل الإرادي إذ أنّ هذا ما يجعل الفعل الإرادي حراً لا سيما من حيث الناحية النفسية ذلك أنّ مقدار الجهد المحفز والباعث على قوة الفكرة وتحولها إلى جهد ملموس من خلال الفعل الفيزيولوجي الذي يقتضي مقدار أو حجم محدد ومعين وثابت من الجهد " وأنكر أنّ تكون هذه الكمية ثابتة محددة لأنّ ذلك معناه أنّ الجهد المحدود بالمعنى الدقيق يترتب عليه أنّ يجعل الفكرة مسيطرة على شعورنا في أي زمن وفي أي ظرف ويدافع عن ذلك بقوله: من المستحيل أنّ نعطي كمية محددة من الجهد لفكرة ما لأنّ ذلك يستلزم منا أنّ نعرف أنواع الجهود التي سبقت هذه الجهد وأنّ نحددها تحديداً رياضياً وأن نثبت بقوانين ليس لدينا عنها شيء حتى الآن - أنّ كمية الوحدة للجهد التابع لما سبقه من جهود أو اللازم عنها كمية دقيقة"⁴، وبما أنّ هذه

¹ - كركيا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 45.

² - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 23.

³ - ميلاد ذكي غالي وأخرون: قضايا فلسفية، مرجع سابق، ص 292.

⁴ - المرجع نفسه، ص ص 292، 293.

المقاربة النفسية والاستنباطات ليست في متناول الإنسان العادي ولا طائفة من معرفتها من الناحية العملية فإنّ جيمس يقر بفشل وعجز المقاربة السيكولوجية أيضاً في تجاوز مشكلة الحرية.

جيمس يقر بالإرادة الحرة. لكن بطريقة مغايرة لطريقة العقلانيين، كما يرفض الجبرية وينتقدها، وليست المسؤولية المدنية أو الأخلاقية من تضيي علما لحرية شرعيتها ومشروعيتها كما يزعم العقلانيون أو بعض رجال الأخلاق، لأنّ الحرية في هذا الحال تكون مشروطة، وباختصار يرفض جيمس دلائل أنصار الجبرية، وجميع الدلائل المنطقية والنظرية التي يستخدمها العقلانيون في إثبات الحرية فما عساها تكون الإرادة الحرة بالنسبة لجيمس؟. تعنى الإرادة الحرة لجيمس الجدة، تطعيم الماضي بشيء ليس مدرجاً في ذلك الموضوع في ذلك الحين. يعنى هذا أنّ الإرادة الحرة فرض براغماتي في أساسه، وهي فرض لا علاقة له بفكرة الجزاء والحساب فمعالجة معضلة الحرية نظرياً يميلنا إلى القضايا التأميلية أي يقمنا مباشرة في قلب الميتافيزيقا حيث لا مهرب ولا مخرج حسب وجهة نظر جيمس لذا يعتبر الحرية مسلمة من المسلمات من الناحية النظرية شأنه شأن كانط، ولتجاوز هذا المأزق ينقل جيمس مشكلة الحرية من النظر إلى العمل من خلال مقاربتها براغماتياً وذاتياً. أي أنّه عندما أدرك الاستحالة العقلية في إثبات الحرية، وعندما أدرك أنّ طريق السيكولوجيا الذي انتهجه في إثبات الحرية قد وصل به إلى أفق مسدود اكتفى بالتبرير الذاتي والبراغماتي للحرية، فهي بالنسبة له فرض صادق مادام نافعاً، ففرض الإرادة الحرة دافع نحو العمل والعطاء وبذل الجهد، وهذا ما يمنح الحياة والوجود معنى معين لأنّ الإرادة الحرة "براغماتياً. تعني مستحدثات في العالم، تعني الحق في توقع المستقبل في أعماق عناصره وكذلك في مظاهره السطحية، لا يكرر الماضي ولا يقلده ماثلاً وتجانساً وتطابقاً"¹، فالإرادة الحرة لا تعني أي شيء عندما لا يكون لها أثر في الواقع وتأثير على الشخص الفاعل، فتجسد الإرادة في فعل سبقه جهد وترتب عنه آثار معينة هو دليل وجودها وحقيقتها"، فالإرادة الحرة لا قيمة لها ما لم تكن أساساً للفعل والعمل وبدون هذه الأهمية العملية "فإنّ كلمات الله، الإرادة الحرة، القصد... لا مغزى لها"².

الفهم الذرائعي للحرية لا يعتبرها حقيقة انطولوجية مستقلة بذاتها، ولا ينظر إليها بوصفها معطي عقلا في موضوعي بل يعتبرها فرض نسلم به لما فيه من نفع لهذا يصرح جيمس بكل تواضع لطلابه أنّ هدفه هو مجرد "استمالة بعضكم ليقلدني في افتراض أنّه حق، وفي التصرف على افتراض أنّه حق. وإذا كان حقاً، فلا بد أنّ تكون حقيقته نتيجة لمنطق الحالة، ولا يصح أنّ تكون لزاماً علينا أردنا أو لم نرد، ما دمنا لا نرى أنّها لازمة"³. مفاد هذا أنّ الحرية عند جيمس اعتقاد "فرض"، وليست حقيقة قائمة بذاتها الأمر الذي يجعلها مسألة غير برهنة، ولا فائدة من الحجاج العقلي والمنطقي فيها لأنّها اعتقاد ذاتي وشخصي، فأول مظهر للحرية

¹ - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 149.

² - المصدر نفسه، ص 151.

³ - وليام جيمس: العقل والدين، ح2، مصدر سابق، ص 112.

إذا كنا أحراراً في اعتقاد جيمس هو أنّ نكون أحرار في اعتقادنا وتصرفاتنا، وهذا ما من شأنه أنّ " يباعد بين مسائل حرية الإرادة وبين كل أمل في برهان مفحم ملزم، وسوف لا ألبأ إلى ذلك النوع من البرهنة"¹. جيمس في كتابه العقل والدين يعلن صراحة، وبأسلوب مباشر أنّ الدلائل التي سيعتمد عليها للقول بحرية الإرادة أساسها افتراض فرضين لا ثالث لهما، فالمسألة مسألة افتراض ليس إلا، وهذين الفرضين هما:

1- نظرياتنا حول العالم نحن نشكلها من أجل أنّ نحقق الرضى النفسي لأنفسنا.

2- إذا كان أمامنا موقفين متعارضين ومختلفين وكان أحد الرأيين أقرب إلى العقل، فلنا في هذه

الحالة أنّ نفترض أنّ الرأي القريب للعقل هو الرأي الحق.

لا يفوتنا أنّ نوه إلى أنّ حالته وتجربته المرضية، وحالات القلق والضياع الروحي والنفسي التي عاشها وكابدتها، فإليها يعزى إصراره في ربط الإرادة الحرة بالحياة ليكون إيمانه بالحرية بمنزلة الضرورة والحاجة النفسية بالنسبة له، إذ يقص لنا أنّه عندما كان يعالج حالة الاكتئاب والتشاؤم التي تهيم عليه تخيل نفسه أنّه أبصر مريض يعاني من الصرع كان في جلسته يشبه إحدى القطط المصرية المنحوتة أو إحدى موميات (بيروفا) لا يتحرك شيء في جسده إلاّ عيناه السوداوان، وعلى العموم فإنّ شكله العام كان لا يوحي بأنّه إنسان. تخيل هذا المريض زرع في روح جيمس حالة من الهلع والفرع وتصور أنّه يمكن أنّ يكون هذا هو قدره الذي ينتظره في المستقبل، أو أنّ هذه الصورة يمكن أنّ يكون عليها بدلاً من هذا الشاب المريض، فأين هي الحرية والإرادة في كل هذا؟ ألا يبدو أنّه هناك مصيراً محتوماً ومقدراً يسحقنا سحقاً؟ فهل يستسلم جيمس لمرضه وخوفه من سواء العاقبة الذي زرعه في قلبه تخيل وتصور هذا الشاب المصروع؟

لم يستسلم لحاله المكتئبة. إذ وجد في أعمال شارل رينو فيه ما يستنهض همته إذ كتب في إحدى مفكراته بتاريخ (30 أبريل 1870م) يقول: "أظن أنّ يوم أمس قد خلق أزمة في حياتي فقد كنت قد انتهيت من قراءة الجزء الأول من البحث الثاني الذي نشره رينو فيه وأنا لا أرى ثمّة سبب يدعو أنّ يصبح تعريفه للإرادة الحرة بوهم من الأوهام، وهو التعريف الذي يقول بأنّ الإرادة الحرة هي دعم فكرة لأني اخترت أنا هذا حين كان من الممكن أنّ يكون لدي عدة أفكار أخرى، وعلى كل حال أفترض أنا أنّ ذلك ليس وهماً من الأوهام وعلى هذا فإنّ أول ما ستفعله الإرادة الحرة هو أنّ تؤمن بالإرادة الحرة"².

الحرية كانت من خلال الإيمان بما ترياق وعلاج نفسي لجيمس قبل أنّ تكون تأملات في موضوع فكري، وتصور رينوفيه للإرادة الحرة أزال تلك الغشاوة والنظرة الظلامية والمستسلمة لظروف الواقع من ذهن وقلب جيمس، والحق أنّ رينوفيه "يعتقد أنّ حرية الإرادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب، بل ينبوع

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ح2، ص 112.

² - بول. ف. بولر، الحرية والقدر في الفكر الأمريكي، مرجع سابق، ص 206، 207.

الحياة العقلية أيضاً، باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها¹، والواقع أننا نجد صدى لهذا التصور في فهم جيمس للحرية عندما يربط بين العقل والإرادة، فكان يرى أن مسألة الإرادة الحرة ترتبط بمسألة ما إذا كان الجهد الذي نبذله في "حالات الانتباه الاختياري هو مجرد نتيجة للباعث الشعوري أو الفعلي الذي ينعكس على عقلنا"².

الحرية تظهر إذن كجهد ونشاط يتم فيه الوعي برغبة الإرادة في اختيار إمكان ما في ظل وجود إمكانات أخرى، فنحن مثلاً نستهلك ثلاثين سيجارة في اليوم وهي الفكرة (أ) ثم نفكر في نفس الوقت فيما قرأناه في الصحف عن تسبب التدخين في الإصابة بسرطان الرئة وهي الفكرة (ب)، وبما إننا أصبحنا مدمني النيكوتين فإننا لا نستطيع أن نركز انتباهنا على الفكرة (ب) وأن نتغاضى عن الفكرة (أ) في عقلنا إلا بعد بذل جهد يشبه في شدته عملاً من أعمال البطولة ينتهي بنا إلى الامتناع عن التدخين، فحرية الإرادة لدى جيمس ليست حرية تأملية بقدر ما هي حرية معبر عنها في جهد ما، فكأن الحرية هي أثر الإرادة المتجسدة في الحياة، فمع جيمس نحن أحرار لأن المصادفة والجددة هيدستور الوجود وليس الآلية والقسر من هنا يقول شاعر البراغماتية: "نحن أناس أحرار نعيش في عالم الجدة ويمكننا على الأقل تحسينه"³.

العالم عنده ليس دائرة مغلقة ومكتفية بذاتها ولا هودائرة معلومة الحدود ولا بحقيقية مطلقة منتهية الصنع والإنجاز بل معطى مفتوح على الإمكان، والإنسان سيكولوجياً ووجدانياً يتمتع بالشغف لكل ما هو جديد فثمة إرادة حرة تنتظر دائماً من المستقبل ألا يكون مجرد ترديد للماضي. ومعنى هذا "أن العالم لا ينطوي على إطراد مطلق بل هو قابل لجددة مستمرة مبعثها إرادتنا الحرة"⁴ يستند اقتناعه بالحرية والجددة إلى رد فعل وجداني سيكولوجي إذ وجد هذا الأخير من خلال مؤلفاته النفسية أن الانتباه الإنساني انتباه ارادي ونحن من الممكن أن نوجهه فمن خلال توجيه مجرى انتباهنا يمكننا أن ننشأ تعودات حميدة، وأن نترك عن تعودتنا السالفة غير المرغوب فيها ونغدوا بذلك أسياداً على مستقبلنا، ولم يمزج وليم جيمس بين الحرية والمناحي النفسية فحسب بل إنّه ربط بين الحتمية والبواعث النفسية من جانب آخر، فمن يتمتع برؤية تعدودية يرى الانسان حر وسيد على أفعاله ومن يتميز بنزعة واحدة فإنه يميل إلى الجمع والربط بين الأشياء والحوادث داخل بنية ونسق واحد شامل بحيث يصل المقدم بالتالي والسبب بالنتيجة فتبدى له الأمور ضرورية ونواميس الكون مطردة وحتمية وهذا ما دفع بجيمس إلى الاعتقاد بأن " ما يجعلنا من انصار مذهب الوحدة أو مذهب التعدد، أو يجعلنا

¹ - زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ط3، 1971، ص 181.

² - بول.ف. بولر: الحرية والقدر في الفكر الأمريكي، مرجع سابق، ص 212، 213.

³ - WrightWilliam kelley: A History of Modern philosophy.the Macmillan Company. New york.1949.P516.

⁴ - محمد فتحي الشنيطي: الحرية والبطولة الأخلاقية عند جيمس، المجلة، العدد68، سبتمبر1962، ص 55.

جبريين أو لا جبريين، ليس هو في الحقيقة إلا وجدانات"، وهذه النفسانيات مضمرة لا يعلن عنها ويتم تبريرها وتميرها في صور وقوالب فكرية أو علمية سواء شعرا بذلك أو لم نشعر وهذا كل ما في الأمر.

عندما استيقظ من النوم وقرر الذهاب للعمل أو استكمال النوم أو الاستيقاظ واخذ العائلة في نزهة لإزالة روتين الحياة فهنا يكون قرري واختياري حراً ولكن لكي تكون الحرية حرية يجب أن تتجسد في سلوك يقوده جهد ما بفعل إرادة معينة لذلك حرية جيمس ليست حرية عمياء ولا حرية عشوائية لأنّ حرّيته كلها إيمان وثقة بالإنسان فإنّ أذهب الى العمل أو لا فهذا قرار حر، ولكن أنّ أفعل شيء ضار ومسيء لنفسي أو لغيري يكون مثل هكذا تصرف عبثاً وجنون. إنّ الحرية بالنسبة له إرادة وجهد وسعي لتحقيق إمكانات وبلوغ آمال نضبو إليها ونشعر من الناحية السيكولوجية بأنّها ممكنة إذا ما جعلنا منها فعلاً وسلوكاً من خلل الإرادة والجهد وبناءً عليه دليل حرية الإرادة لا يمكن أن يتحقق تجريبياً إلا بتجربة باطنية هي تجربة الاختيار "ذلك أنّ الشعور الذي يتيح لنا أنّ نختار امكانية واحدة بين عدد من الإمكانيات، يجب أن يعتبر واقعة محددة لا تقل منزلة عن أي واقعة أخرى. وهل ثمة دليل أوقع على يقيننا يقيناً ثابتاً بحقيقة واقعية من أنّنا نستطيع الاختيار، ونقدم على المغامرة، فنواجه العواقب بثقة وشجاعة"¹.

تصور جيمس للحرية ينطبق عليه ما ذهب اليه كيركجار من خلال اعتباره لنا بأننا نعيش إلى أمام ونفهم إلى وراء، ومعنى هذا أنّه حتى لو كانت الحتمية معطاة في تجارب الأشخاص المباشرة فإنّ هؤلاء الأشخاص أنفسهم يشعرون بأنّ المستقبل هناك وبأنّ ما هو قادم لم يأتي ولم ينحدر بعد فحيثما وجد فعل ونشاط انساني مبني على الإرادة هناك اختيار وإتّما وجد الاختيار وجدت الحرية. حرية جيمس تجعلنا كبشر مناضلين وتلقي على كاهلنا مسئولية التحسين وتقضي منا أنّ نكون متفائلين" فهي لا تجعلنا مجرد حلقات في سلسلة قد تقرر مصيرها بفضل دوافع خارجة عنا وخاضعة لضرورة مطلقة لا يد لنا فيها. وإتّما يتمثل في هذه المسئولية فاعلية الإنسان في العالم وقدرته على التجديد والتطوير"². وقد إنتهى جيمس في مقارنته السيكولوجية للحرية إلى الإقرار بفشل وعجز المقاربة السيكولوجية في اثبات وجود الحرية لأنّه وجد أنّ الجانب السيكولوجي كذلك فيه ما يفند الحرية لذا لا يمكن للمعطى النفسي أن يكون دليل وجود أو عدم وجود الإرادة الحرة، فلو تصورنا مثلاً حدوث جريمة قتل شنعاء وبربرية لطفل أمام مرئ الكثير من الناس فلا لاريب أنّ هذه الجريمة البشعة والعمل الممجى الوحشي سيجرمه كل من شاهده وسيثير المشهد المائل أمامهم مشاعر الحسرة والأسى بشكل عفوي وطبيعي ولا شك هنا أنّ هذا يوضح أنّ تلك المشاعر غريزية وطبيعية، ونحن مقيدون بها ولا إرادة ولا دخل لنا في نشؤها بداخل أنفسنا، ولكن من جهة أخرى تولد هذه المشاعر في وجداننا الداخلي واستهجانا لتلك الجريمة يثبت أنّ فينا نزوعاً نحو الفعل وبأنّنا لا نريد ولا نحب أن نقوم بمثل

¹ - محمد فتحي الشنيطي: الحرية والبطولة الأخلاقية عند جيمس، ص 56.

² - المرجع نفسه، ص 57.

ذلك الفعل، ونحن عندما لا نقوم بذلك الفعل لا توجد قوة تمنعنا من ذلك ما عدى اعتقادنا وافترضنا وتسليمنا بإرادتنا الحرة.

هذا المثال يبين لنا أنّ المسعى السيكولوجي لا يثبت ولا ينفي بصفة واضحة ما إذا كانت الإرادة حرة أو خاضعة للضرورة، وهذا ما جعل جيمس يدرك عجز المقاربة النفسية في حل معضلة الحرية ليجد في الحل البراغماتي العملي المخرج والمهرب الوحيد للمشكلة. أي اعتبار الحرية فرض واعتقاد نافع، فكل الأدلة الموضوعية والخارجية التي نعتمد عليها في إثبات الفعل الحر أو في تنفيده وإبطاله والانتصار للجبر تتساوى ولا تضيف جديداً إلى المشكلة ولن تؤدي بنا إلى حلها فيما يرى جيمس، فعلى سبيل المثال "إذا كنا جبريين فإنّ نتحدث عن تنبأ الواحد منا بأفعال الآخر من غير خطأ في ذلك التنبؤ، وإذا كنا لا جبريين فإنّ نؤكد تلك الحقيقة: وهي أنّ الحياة لعبة خطيرة مضطربة، لأنّ لا نقدر أنّ نتنبأ بما سيكون عليه أحدنا من خلق أو بما يفعله في الحرب أو السياسة أو في أي عمل آخر من أعمال الرجال عظم أو حقراً"¹.

لا يرى جيمس في الإله عقبة أمام التسليم بالحرية، وذلك لأنّ الإله الذي يعتقد به هو إله شخصي ورفيق ومساعد للإنسان، فوجود الإله ووجود الحرية لا يتعارضان لا في كثير ولا في قليل ما دامت نظرنا للإله ليست نظرة عقلانية ولا نظرة لاهوتية مدرسية وما دمنا لا نحصر عمله في مجرد إصدار احكام قضائية صارمة²، ولتبيين هذا الغرض، وهذه الفكرة يقدم لنا جيمس قياس تمثيلي على النحو الآتي: لنفترض مباراة شطرنج بين لاعب خبير وماهر وبين لاعب مبتدئ ويريد اللاعب الماهر أنّ يغلب ويفوز، ولكنه لا يقدر ولا يستطيع أنّ يتنبأ بحركات منافسه المبتدئ لأنّه مبتدئ. وإنّ كان يعرف كل الحركات الممكنة لخصمه وكيف يتعامل معها هذا قبل بداية اللعوب هذا ما يقوده إلى إحراز النصر بلا مرء، بعد ما قد يكون من حركات معوجة وغير واضحة في سبيل إيجاد النتيجة المقدر، وهي اهلاك ملك خصمه المبتدئ والنيل منه، ومن خلال هذا القياس التمثيلي يقوم جيمس بعملية إسقاط بحيث يعتبرونا "نحن الفنانين نكون ذلك المبتدئ، ودعوا الخبير يكون الله الذي يعلم كل شيء وافترضوا أنّ الله كان يفكر في عالمه هذا قبل أن يخلقه فعلاً، وافترضوا أنّه قال، إنني سأوجه الأشياء كلها لتصل إلى غاية واحدة، ولكنني سوف لا اقرر الآن كل الوسائل الموصلة لتلك الغاية"³. يبدو أنّ جيمس من خلال هذه المقايسة أراد أنّ يوضح لنا كيف لا تتعارض الحرية مع فكرة الإله مادام هذا الاخير يستعين بنا في حماية وتحسين العالم ومن جهة أخرى بينا لنا كيف لا تتناقض فكرة الاحتمالات والمصادفة مع مقولة الإله لأن جيمس يرى بأنّه ليس من الضروري أنّ يعرف الخالق تفاصيل الواقعيات كلها حتى تقع فعلاً ويكون علمه

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص142.

² - المصدر نفسه، ص 142.

³ - المصدر نفسه، ص 143.

عن العالم في أي لحظة من اللحظات علماً بالواقعيات وبالاحتمالات، وهو يعلم في نفس الوقت بأنّ عالمه في مأمن وبأنّه قادر بفعل مساندتنا له على إرجاعه إلى الطريق السليم إذ ما لحق به إنحراف ما.

2-العالم وجدلية الضرورة والحرية

يقول جيمس: "العالم لغز عظيم عند كل العقول، مهما كان نوع النظريات التي تكونها نحوه"¹، ولا ريب أنّ هذه القناعة هي التي كانت وراء ومقاربة جيمس لهذا اللغز العظيم انطلاقاً من اعتباره تعدد وتنوع وكثرة تتسم بالجدّة، فهو إمكان لا محدود، ولا متناهي الأمر الذي يجعله مفتوح، وفي حركة ارتقائية تدفع به صوب التحسين، ونحو الخلق المستمر، وعملية تحسين العالم الانسان فاعل أساسي فيها إذ العالم ينمو ويرتقي ويحسن بمساعدة الإنسان بفضل ما يبذله من جهد، فحركة العالم الارتقائية الدافعة له نحو التحسين بالنسبة لجيمس مشروطة بتفعيل كامل مكوناته المتباينة، والقول بفكرة التحسين يقودنا إلى فكرة نقص العالم. أي أنّ جيمس يقر بنقصان وعدم كمال أو اكتمال العالم، فالعالم ليس له صورة نهائية بل هو في طور التكوين مما يعني أنّ العالم لا حتمي، وبأنّ الضرورة ليست القانون الثابت الذي تخضع له الأشياء. فتأكيد جيمس على الارتقائية يتعارض ويتناقض مع القول بالجبر أو الحتمية، ونحن نجد في أكثر من موضع يسخر ويستهزأ من أنصار الحتمية الذين يذهبون الى حد اعتبار الكون مجرد كتلة واحدة مترابطة الاجزاء والتفاصيل على نحو أبدي، وتتبدى هذه السخرية من خلال قوله "من الافكار الشائعة أنّ معرفة شيء معين معرفة تامة حتى وإن كان هذا الشيء حقيراً تقتضي معرفة العالم كله، فلا يقع عصفوراً على الأرض إلاّ وتجد طريق الحجر أو نظامنا التحالفي، أو تاريخ أوربا القديم من بين الاسباب غير المباشرة التي ترتب عنها ذلك السقوط"²، ومن الواضح أنّ جيمس من وراء هذا المثال الساخر أراد أنّ يبين تفاهة وثغاف القول بالضرورة المطلقة، وبأنّه لا أساس موضوعي لها وعليه ما سيصبح عليه العالم مستقبلاً أمر مجهول، ولا يمكن التنبؤ به لأنّ حركة العالم حركة لا حتمية، وهذا مفاده أنّه ليس بوسعنا أنّ نستنتج ما سيصير عليه الكون.

الحتمية حتميات (نفسية، اجتماعية، فيزيائية، فيزيولوجية، وحتى دينية لاهوتية)، وجيمس ليس ضد حتمية معينة بل هو ضد مبدأ الحتمية في حد ذاته بصرف النظر عن نوعها، فالتصريح بالضرورة المطلقة والشاملة يعني عالم مشلول لا جديد فيه، ويعني إنسان بل روح. إنسان مشلول عاجز لا يغير ولا يتغير من هنا يذهب جيمس لتصور عالم حركي وديناميكي قوامه الجدّة والحركة والانفتاح على المستقبل. أي أنّ جيمس يرى أنّ حركة العالم حركة حرة، وأنّ العالم والانسان كلاهما إمكان، ففكرة الضرورة مرفوضة عند جيمس لأنّها تفيد لديه أنّ " هذه الأجزاء من الكون التي وجدت بالفعل، تقرر تقريراً مطلقاً الكيفية التي سيكون عليها الأجزاء الأخرى وتعينها، وبأنّه لا يوجد في جوف المستقبل احتمالات غامضة مبهمّة، وبأنّ ما نسميه الحاضر لا

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، ص 139.

² - William James: the Will to believe. op.cit. P216.

ينسجم إلا مع كل واحد فحسب، وكل مستقبل خلاف ذلك الذي تقرر منذ الأزل فهو محال، ويوجد الكل في كل جزء من أجزائه، ويضم تلك الأجزاء كلها ويصهرها إلى وحدة مطلقة وإلى كتلة حديدية لا التواء فيها ولا غموض¹. فاعتبار الكون حلقة متصلة وكلاً يشكل سلسلة مترابطة الأجزاء بحيث تشتغل مكوناته الجزئية على نحو سببي ثابت لا يتغير أبداً هو إقرار بعالم صلد جامد بل نفي له من الأساس، وتعطيل لحلقات وحركات الزمن، فالجبرية العلمية المطلقة تنفي الحاضر والمستقبل لأنها من خلال التسليم بالاحتمية تجعل من الماضي هو الحاضر والمستقبل، فهناك ماضي يتكرر ويعيد نفسه دون كلل أو ملل، وعلى نحو ثابت، وهذا ما يزدريه جيمس لأنه قد يكون هناك نظام آخر يقف وراء هذا النظام الذي نراه أي أنّ "قانون العلة والمعلول المنظم والمنسق قد يكون مغلفاً بنظام أوسع وليس للعلم أنّ يطوعه"².

حسب تصور جيمس العالم ليس آلة حتى يخضع إلى آلية ميكانيكية تتمثل في الحتمية، وليس ساعة تعمل على نحو آلي منتظم وبشكل ثابت وطريقة ثابت لذلك يرفض جيمس الجبرية العلمية القديمة أو الحديثة بغض النظر عن نوعها أو منطق تبريرها بل لا يستسيغ حتى ذلك التصالح والسلام المزعوم الذي يمزج بين الحرية والضرورة على شاكلة ما فعل ماركس أو هيغل في منطقته الجدلي المتعالي الذي يجمع بين النقائص، فتعريف الحرية على أنّها الاعتراف بالضرورة أو ما يحقق فعل الوعي بالضرورة أو بأنّها العبودية للأعلى من الأفكار التي تثير ضجر وسخط جيمس الذي لا يطيق، ولا يقبل تماماً اعتبار "الحرية ضرورة قد فهمت"³، ويطلق على من يصل الحرية بالضرورة اسم الجبرية المهينة "الناعمة" أما الجبرية الكلاسيكية التي تنفي الحرية من أساسها، فيطلق عليها لقب الجبرية الصارمة "المتشددة"، والمسار الحتمي للعالم عند جيمس ليس واقع موضوعي مستقل وقائم بذاته بل الحتمية تعبير عن ميول ورغبات نفسية رسخها وأكدها التكرار، وجيمس هنا يفسر الحتمية تفسير هيومى أي أنّ هيومى يذهب لاعتبار مبدأ السببية عادة نشأة من التكرار، وليست مبدأ عقلي ضروري مستقل بذاته، فكذلك جيمس نسج على منواله واعتبر الايمان بالاحتمية والضرورة تعبير عن ميول ورغبات نفسية نرضي بها أنفسنا، فكأنّ بالاحتمية عنده مجرد عادة نفسية نشأة بفعل رغبتنا في ارضاء طبائعنا الانسانية، وهو هنا لا يختلف عن هيومى، فنظرنا إلى نواميس الكون، واعتبارها ثابتة، وقولنا باطراد قوانين الطبيعة نشأة في غالبها ومحملها" عن رغبتنا التي لا تغالب في أنّ نضع العالم في قالب أكثر ترتيباً ومنطقاً من القالب الذي تصوره فيه تجاربنا الحسية. ولقد أظهر العالم نفسه مطواعاً لنا في هذا إلى حد كبير"⁴.

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص ص 115، 116.

² - بول.ف. بولر: الحرية والقدر في الفكر الأمريكي، مرجع سابق، ص 203.

³ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 114.

⁴ - المصدر نفسه، ص 112.

هذه الرؤية الايجابية للعالم تنظر للأشياء من منطلق أنّها فاعلة، وليست منفعة فحسب فالكون لدى فيلسوفنا لا يمثل حقيقة واحدة معطاة على نحو نهائي، وليس كتلة صلدة هامة وصماء لا تقبل الانفكاك والانقسام بل هو امكان لا مشروط، وتعدد لا حصر له، وكثرة لا تنتهي، وجدة تتولد باستمرار، وعلى نحو مستمر ومتواصل الأمر الذي يجعل من الظواهر والواقعات تبدوا لنا " كأّها طافحة في بحر لحي من الاحتمالات اختيرت هي من بينها"¹، ولا شك أنّ هذه الرؤية تنسف وتقوض التفسير الجبري والحتمي للعالم لكون الجبرية تنظر للاحتتمالات والامكان على أنّه أمر متعذر ومستحيل والاحتمالات في اعتقادهم لا تعدو أنّ تكون إلا وهم وخيالات زائفة، وهي بعيدة كل البعد عن تفسير طبيعة العالم أو معرفة كيفية وطبيعة حركته، لهذا تمثل الجبرية الكلاسيكية والجبرية العلمية العقم وغياب الخصوبة انطلاقاً من منظور جيمس لها لأّها تقول بأنّ العالم وجد جاهز فكأنّ به والحال هذا مادة هامة جامدة لا رغبة ولا إرادة ولا حياة فيها، فالجبرية تضفي على العالم صفة الثبات مادامت تقول بأنّه " ليس هناك جديد في علمنا هذا وكل ما كان واقعياً فيه أو يكون كذلك أو سوف يكون كذلك فهو كذلك من الأزل"².

موقف جيمس من العالم يتميز بإقراره بوجود أصول سيكولوجية للنظريات العلمية وهذا فتح عظيم في عصره لأنّه هنا ينسف تلك الصارمة والموضوعية والدقة التي لطالما تباغت بها العلوم الطبيعية والفيزيائية لأنّ علوم الكون التجريبية لطالما ادعت أنّ الذاتية والنزعة السيكولوجية لا توجد إلّا في العلوم الانسانية والاجتماعية، وجيمس من خلال رؤيته الكونية كشف عن زيف هذه الرؤية ولكن إذ كان جيمس لا يقبل بالتفسير الحتمي والميكانيكي للعالم فماذا يؤمن؟ وهل هناك بديل لقانون السببية، ومبدأ الحتمية في تفسير آلية نشاط وترابط أشياء وعناصر العالم؟ أنّها الصدفة. هذا ما يؤمن به جيمس، وهذا ما دافع وناجح عنه، والحق أنّ مقولة الصدفة رسختها في الفكر البراغماتي أعمال بيرس peirce من خلال مقاله الصادر عام (1892م)، والذي حمل عنوان "The doctrine of necessity examined أي" عرض ودراسة لمذهب الضرورة"، وقد نشر هذا العمل في مجلة "The Medinst"، وذهب بيرس في هذا المقال إلى اعتبار حركة العالم تطورية وارتقائية مما يعني وجود هوة وثغرة، وهذه الثغرة تتجلى بوضوح في نمو الكائنات الحية وتخصصها النوعي وقوانين العلم في حد ذاتها تتطور وتخضع لتطور المستمر مما يعني أنّ العالم في حقيقته يتضمن الإمكان gontingence واللاتحديد "indetremination"، وهذا يعني أنّ المصادفة حقيقة موضوعية وخارجية بالنسبة لبيرس، وهي لا تعني عنده الفوضى أو العشوائية. إنّما تدل أنّ الكون لا يخضع في تكوينه لظبط النهائي المقدر منذ الأزل، فهناك عدم تحديد حقيقي، وإمكانية حقيقية في الوجود.

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 116.

² - المصدر نفسه، ص 116.

المصادفة. هي المقولة الكوسمولوجية التي أخذها جيمس من الإرث الفلسفي لمؤسس البراغماتية بيرس، ووصلها بفكرته المتعلقة بتحسين العالم، ومن خلالها أثبت الحركة الحرة لعالم الأشياء، ليثبت تالياً، ومن خلالها حرية الاشخاص، واللاجبرية القائمة على المصادفة لا تنفي وجود علاقات بين الأشياء، ولا تنكر ترابطها. إنَّما اللاجبرية الجيمسية ترفض إعتبار ذلك الترابط ترابطاً حتمياً لا مفر ولا مناص منه بشكل مطلق، فتربط وانسجام وتناغم عناصر العالم موجود، وقد يوجد، وقد لا يوجد، ومؤد هذا أنَّ هناك مقدار معين من تأثير عناصر العالم على بعضها البعض، ولكنه تأثير لا تحديد ولا تعين فيه " بحيث أنَّ وجود أحدها لا يحدد بالضرورة الكيفية التي يوجد عليها الجزء الآخر. فهي تعترف بأنَّ الاحتمالات قد تزيد على الواقعيات، وأنَّ المستقبل الذي لا نعرفه قد يكون مبهماً يحتوي على كثيراً من الممكنات وقد نتصور ممكنات مستقبلية، كلها الآن ممكن الحصول، ولكن لا يصبح أحدها محالاً إلاَّ في اللحظة التي ينفيه فيها الآخر بوجوده الخارجي"¹.

يشير جيمس إلى أنَّ العاطفة الجبرية تتسم بالنفور من فكرة المصادفة بدعوى أنَّها مثيرة للشك، فالجبريون يصفون على الكلمة معنى قدحي، والكلمة مذمومة عندهم لأنَّها في أدبياتهم مدعاة للفوضى والعشوائية، وعنوان لغياب النظام. بل لا يعبر الايمان بها إلى على الجهل، وعليه لا يمكن أنَّ يقبلها عقل أو يحتضنها منطق، ولو كانت المصادفة حقيقة موضوعية فما الذي يجعل الشمس تشرق وتغرب من نفس المكان كل هذا الوقت؟ وما الذي يمنع النجوم من الأفول ومن ترك مجراها الطبيعي؟ فلماذا لم يصادف أنَّ تغير هذا الواقع يوماً، وبالتالي أين هي الصدفة في كل هذا؟

إنَّ كل هذا يثبت أنَّ العالم يسير وفق نسق حتمي مضبوط، ولا مجال فيه للمصادفة. لكن هيهات أنَّ يرضى شاعر البراغماتية بهذه الحجج، فليس ما كان وقوعه مصادفةً دلالة على الفوضى. إنَّما ما كان حدوثه مصادفةً يعني عند شاعر البراغماتية " أنه ليس مضمون الوجود، يعني أنه كان يمكن أنَّ يكون غير ذلك، لأنَّ القوانين التي نعرفها لا تقدر على اخضاعه، فهو بالنسبة إلينا غامض ومبهم"². أي أنَّ المصادفة في الرؤية الكونية الجيمسية ليست ضد فكرة النظام في العالم أو الانتظام في الحياة وأسلوب العيش، وإنَّما هي: " لفظ سلمي نسبي ولا يعطينا حكماً ما عن الشيء"³. هذا التعريف يكشف بجلاء أنَّ الاحتمال والامكان، هو المعنى الدقيق للمصادفة عند جيمس. أي أنَّ حدوث ووقوع شيء ما لا يمكن أنَّ يفسر بشكل مطلق على أنَّ وقوعه جاء بفعل أسباب سابقة على وجوده، بما يفيد أنَّ المصادفة في الفكر الجيمسي تشير إلى أنَّ الأشياء ليس لها طبائع جوهرية خالدة، ولا ماهيات أبدية، فالمصادفة عنده لا تعني فوضى العالم بقدر ما تعني مرونته وحيويته وجدته التي تجعله منفتح على اللامتوقع واللامشروط، وهي مثل فكرة الهبة أو العطية، فنحن لا يمكن أنَّ نلوم

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 116.

² - المصدر نفسه، ص 119.

³ - المصدر نفسه، ص 119.

بشكل ضروري شخص ما لم يتصدق علينا كما أننا في الغالب تأتينا عطايا من أشخاص لم نكن نتوقعهم، ولم نكن ندري بمقدار وحجم عطيتهم لنا، وهذا هو حال المصادفة في العالم، فهي تأتي على حين غرة ودون توقع، ودون أن تلغي أو تتلف النظام الموجود في العالم. إنما هي تأتي لتعلن أن نظام العالم وقوانينه نسبية، والفرق بين المصادفة وفكرة العطية أن الأولى إسم دال على الدم والثانية إسم دال على المدح. لكنهما في النهاية في تقدير جيمس يدلان " على شيء ليس لنا سلطان في إيجادها. وأما كون العالم أحسن أو أسوأ بسبب وجود المصادفات أو العطايا فيه فهذا يتوقف علىنتيجة تلکم الأشياء غير المؤكد حصولها التي لا حق لنا قبلها والتي لا نقدر أن نوجدھا "1.

الحرية والمصادفة كلمتان مترادفتان، ولهما نفس المعنى والدلالة عند جيمس، لذا إستبدل كلمة الحرية بالمصادفة نظراً لم يكتنف لفظه الحرية من معاني المدح، ولما يرتبط بها من غموض وتفسيرات عقلية مجردة، لذلك أعلن جيمس أنه يجب أن يحتفظ بلفظ المصادفة ويتخلص من كلمة الحرية " إذ أن ارتباطها بالمدح والثناء قد اخفى كل معالمها الأخرى بحيث أن كل واحداً من الطرفين المتنازعين قد أصبح يزعم أنه وحده صاحب الحق في استعمالها، ويصر الحريون اليوم على أنهم وحدهم أنصارالحرية، وذلك طبعاً مخالف للحرية القديمة التي يمكن أن تسمى بالحرية الصارمة، لأنها تخشى كلمات مثل القضاء والقدر وتقييد الإرادة والقسر، وما شابهها، أما اليوم فنرى حرية هينة. تكره الكلمات الشديدة، وتقول حين تنبذ القضاء والقدر، والقسر والضرورة، إنإسمها الحقيقي حرية"2.

3-من إرادة العامة إلى سيكولوجيا إرادة العظام

يتحدث جيمس في الفصل الثاني من ارادة الاعتقاد، والذي يحمل عنوان "عظام الرجال وبيعتهم" عن تميز وتفرد الأبطال والعظاماء، وذلك من خلال طرح السؤال الآتي: ماهي الأسباب التي تجعل الجماعات تتغير من عصر إلى عصر؟. الإجابة على هذا التساؤل لها شقين شق ذاتي، وآخر موضوعي، فأى الطريقتين سيختار جيمس؟. لقد اختار جيمس الطريق الذاتي وسعى لتقويض المخرج الموضوعي لسؤاله، فمثلاً: ما الذي يجعل إنجلترا في عهد الملكة آن Anne مختلفة كل الاختلاق عنها في عهد الملكة اليبصابات Elizabeth، أو التي تجعل كلية هارفارد "Harvard" اليوم تختلف عما كانت عليه من ثلاثين عاما مضت؟. يجب جيمس هنا دون مواربة أو التواء عن سؤاله هذا" نشأ الفرق عن الكثير المتراكممن تأثير الأفراد، مما يضررون من مثل، مما يتكرونها وما يقررون ويحكمونها"3. معنى هذا أنه يرى أن العظاماء والمبدعين يحتصون بمهارات، ودكاء خاص يميزهم عن عامة الناس، فالعظاماء هم قاطرة الانسانية، وهم من يدل على الدرب، وما يقوم به عامة الناس هو

1- وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 123.

2- المصدر نفسه، ص 114.

3- وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق ص39،

السير على خطى هؤلاء المبدعين العظماء ليعيشوا حياة أغنى وأفضل، وهذا التصور مخالف تماماً لتصور هربرت سبينسر Herbert Spencer الذي يرى أنّ التغيير مربوط بالأحوال والظروف، والبيئة، وما كان عليه الأسلاف، فالتغيير معزول عن إرادة الأفراد، وقدراتهم، ومن الهين واليسير أنّ نعتقد بأنّ الأفراد بينون الجماعات، ولكننا إذا ما توغلنا وتعمقنا في الموضوع حسب رأي سبنسر فإنّ فكرة الرجل العظيم تتعرض إلى نكسات وإخفاق شديد، فإذا ما تركنا الحديث عن خصائص وقدرات هذا الرجل جانبا، وولينا بوجهنا وفكرنا صوب السؤال الآتي: من أين أتى ذلك الرجل العظيم؟. هذا السؤال يحمل إجابتين مختلفتين فيما يرى سبنسر وأولهما "أنّ للرجل العظيم منشأ أرقى من المنشأ الطبيعي، وثانيهما أنّ منشأه طبيعي فإذا تمسكنا بالأول وقلنا إنّ له منشأ طبيعي، للزمن أنّ نقول إنّ إله أو نائب عنه وإذا ذهبنا إلى القول بأنّ منشأه طبيعي، فلا بد أنّ يكون ككل الظواهر الأخرى في الجماعة نتيجة لما سبقه من مقدمات، ولا بد ألا يشذ عن العصر الذي هو جزء صغير منه"¹.

يترتب عن قول سبنسر هذا أنّ صنوف الإكراه المادي، وأنواع الضغط الاجتماعي التقت كلها وأثرت في "Strat ford on avon" موطن شكسبير "Shekspeare" في (26 أبريل 1564م) لتوجد لنا شكسبير بكل مميزاته العقلية مثله مثل الماء الذي يندفع إلى بركة بفعل الضغط الذي يسببه الزورق ويتسأل جيمس عما يريد أنّ يجربنا به سبنسر قائلاً هل يريد أنّ يقول أنّه إذا كان شكسبير قد مات في مهده بالطاعون فإنّه كان لا بد لامرأة أخرى أنّ تلد شبيهاً له يحفظ بذلك التوازن الاجتماعي؟ باختصار يرى سبنسر وأنصار هذا التوجه أنّه لو لم يجد شكسبير أو أي عظيم لوجد بديل عنه. مؤد هذا أنّه لو لم يوجد أينشتاين لوجد غيره، وجاءنا بالنسبية، ولو لم يوجد نيوتن لجاء غيره، وأفادنا بنظرية الجاذبية وهلم جر، فالرجل العظيم شأنه شأن غيره من الناس بل وظهوره ضرورة تفرزها القوانين العامة للتطور والتاريخ الاجتماعي وهذا ما يثير حفيظة جيمس لأنّه يذيب مساحة الاختلافات ويطمس حقيقة الفروقات الفردية بل وبمس بالأخلاق في صميمها باعتباره مساس مباشر بكرامة وطاقات وقدرات الإنسان الخارقة والفريدة من نوعها. ما يراه جيمس هو أنّ شكسبير، نيوتن، إنشتاين، وغيرهم نسخ لا تتكرر، لا تشبه بعضها، لم يوجد مثلها من قبل، ولن يكون مثلها في المستقبل فروعاً وأناقة أسلوب شكسبير في الكتابة ليست حتمية آلية جافة بل تلك الروعة ترجع إلى مهارته، وخبراته، وشعوره، وسعة خياله، ومقدار طموحه، وغيرها من الأسباب الخاصة والحميمية الموجودة في شخصه.

أبطال التاريخ وعظماء الإنسانية يصنعون التاريخ أكثر مما يصنعهم، وهذا راجع لصفات فيهم، ولقدرات تميزهم عن ما عداهم، فليس مسار التاريخ مساراً حتمياً، وليس الإنسان إطار سلبي يتأثر ولا يؤثر، وجيمس من خلاله حديث عن العظماء والمبدعين إنّما يهدف إلى إبراز الفاعلية الإنسانية، والإرادة الحرة التي يتمتع بها البشر لهذا يعتبر أنّ "تغيرات الجماعات من جيل إلى جيل... نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لأفعال

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 47.

الرجال ومثل الأفراد الذين انسجم نبوغهم مع حاجات اللحظة التي وجدوا فيها، أو الذين كان لهم من السلطان ما سمح لهم بأن يكونوا مخمرين، ومبتدئين لحركات جديدة، ومقررين لقواعد أو لنماذج جديدة"¹.
 البشر يصنعون تاريخهم، وأفعال وانجازات النوابع منهم لا تخلو من لمستهم وبصمتهم الذاتية الخاصة، ولا يمكن لأفعالهم أن تكون كما يدعي أصحاب المدرسة التطورية أي مجرد "نتيجة لأسباب بعيدة متداخلة ومعقدة"²، فهو يقر بالفروقات الفردية بين الأشخاص ويجزم بأن المحك الفعلي لدفع عجلة التقدم الانساني الاجتماعي منوط بالدور الهائل الذي يقوم به الابطال والموهوبين، فمن غير المعقول، ومن المحال أن تكون مواقف الناس وردود أفعالهم واحدة حتى لو كان الموقع والظرف واحد بل ونحن نرى الزوجين لهم أولاد مختلفين في القدرات والمواهب، ومنهم الصالح ومنهم الطالح رغم أنهما يعيشون في نفس الوضع، ونفس الظروف، وكما أشار جيمس في إرادة الاعتقاد يمكن لرجل سياسي يحكم شعبه في ظرف صعب ومتأزم أن يمضي به إلى بر الأمان، ويمكن لنفس الشعب، وهو على نفس الوضع المتأزم أن يقوده شخص آخر إلى الهلاك والكارثة، ومنه يؤمن شاعر البراغماتية بأن الوعي الانساني، والذكاء الفذ الذي يختص به بعض البشر. هو العامل المحدد في عملية التغيير وسير عملية التقدم، وما رد عملية التطور إلى قهر البيئة، وجبروت الحتمية التاريخية أو الاقتصادية إلى أمر مبالغ فيه لأنه يخس الكثير حقهم وفضلهم على الناس لذا يلح ويصر جيمس على أن النهوض والرقى هو نتاج خصال رجال متميزين، وهؤلاء الرجال أصحاب قوة نادرة وإرادة خيرة وطيبة، وبالتالي هم النماذج الفعلية والحقيقة التي تحدد المسار التقدمي للبشر من هنا يقول جيمس " بمهد العباقرة الطريق ويضعون النموذج الذي يتبعه الناس"³.

الظروف المحيطة والجو العام للجماعة لا يصنع الفرق بين الأفراد، فالظروف الخارجية ليست المعيار الذي يحقق التميز والتفرد الحقيقي القائم حقاً بين الناس والزعيم بأن الفرد - لا سيما العبقري - حصيلة لما يحيط به وليس إلاّ معبراً عنه فيه شطط كبير وانحراف عن الحقيقية بوصف ذلك استنقاصاً من كرامة وكبرياء واسهامات الانسان في هذا الوجود لهذا يشبه جيمس من يرى أن العظماء كغيرهم يخضعون خضوعاً تاماً للقدر أو حتمية روح العصر، وذلك على سبيل السخرية والاستهزاء، بذلك القول القديم التافه والساذج، والذي فحواه بأن الزرافة عنقها طويل لأنّها وجدت في البداية أمام أشجار عالية أو لأنّها كانت مجبرة على رفع عنقها باستمرار لتحصيل غذائها، وما الإصرار على عد الإنسان نتاج لظروف سابقة عنه، ولأحوال بيئية، واجتماعية، واقتصادية، قاهرة وضرورية إلاّ محض ساذجة وتفاهة شأنه شأن حال ساذجة عنق الزرافة السابقة، فما يلح عليه جيمس معاكس تماماً فهو يرى أن كل فرد مختلف عن الآخر وكل شخص فريد من نوعه ومتمتع

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 47.

² - William James: The Will to believe. op.cit. P216.

³ - Ibid. P194.

باستقلاليتها التامة فلا يمكن أن يكون غيره ولا يتأتى لغيره أن يكون هو " ولو لم يكن أولئك المخترعون موجودين ووجد غيرهم مكانهم لكان لدينا مجموعة من الحقائق تختلف كل الاختلاف عما لدينا اليوم"¹.

التصور الدارج والمتواتر الذي يرى بأن الجماعة قوة ضاغطة مما يجبر الفرد على التكيف مع قوانينها وقوابلها يقابله جيمس بتصور مخالف، فالمبدع هو من يكيف الجماعة التي من حوله وينقلها إلى أفقها الجديد" فإذا هنالك حقيقة ما، فهي أن الجماعة لا يمكن أن تصنع الرجل العظيم قبل أن يكون هو نفسه قادراً على تكيفها. وما يصنعه هو القوى الفيزيولوجية، وأما حالات الاجتماعية، والسياسية، والبيئية وإلى حد كبير الحالات الأنثروبولوجية فلا دخل لها في تكيفه إلا في نطاق ضئيل"². هذا الاقتباس يبدي بجلاء تمسكه بالنزعة الفردية والاستقلالية لكونه لم يميز بين العظماء وما عداهم من الناس بل أقر بتمايزهم فيما بينهم، وهنا تظهر شخصية عالم النفس من خلال تركيزه على الفوارق والاختلافات الفردية وحرية الإرادة، واعتبار النابغين والمبدعين اصحاب طاقات داخلية عظيمة ومواهب خارقة لا يمكن فهمها بالطرق الاستنتاجية، ولا بفكرة الحتميات الخارجية أيا كان نوعها. وما يثبت ما ذهب إليه كثرت الاختراعات، فعديد الابتكارات مسجلة في تاريخ الإنسانية بأسماء العظماء والعباقرة الذين توصلوا إليها لأول مرة، وهذا دليل واعتراف بفضل أصحابها على الإنسانية، وأهم السبب الرئيس في اكتشافاتهم بفضل نبوغهم ومهارتهم الحركية والذهنية إذ "البطل يعمل كمخمر في البيئة فيغير من طبيعتها، كما أن ظهور نوع جديد من الحيوانات في بقعة ما يغير من التوازن الحيواني والنباتي فيها"³. نفهم من هذا أنه لا يرضى بأن ننقص ونقلل من دور وشأن العظماء صناع التاريخ، فرؤية الجبرية التي تربط ما وقع اليوم بسلسلة من الروابط والعلل والبعيدة ليس إلى رؤية فاقدة للمصدقية وتفقد للعمق وتفقد للعلمية، فمثلاً: ما قاله بليخانوف وهو " لو أن نابليون قد قتل برصاصة في معركة أركول Arcol فإن حملاته العسكرية وانتصاراته كانت ستتم بدونه"⁴.

جيمس ليس من الفلاسفة أنصار الدورة الحضارية والتاريخية بفعل رفضه لأي مطلق تاريخي أو آلي، ولا يستسيغ تماماً فكرة العقل الكوني كما زعمها هيغل، ولا يسلم بفكرة التقدم الخطي والحتمي للتاريخ لذا يدحض آراء مدرسة سبينسر التطورية مستبدلاً إياها بمقولة التقدم الغائي المهادف والمسؤول، والذي يكون فيه الانسان هو المحور والفاعل بدلاً من أن يكون منفعلاً كما إدعى علم النفس الخاص بسبينسر. أما علم النفس الخاص بجيمس فيترئ له " أن النظم ليست كلها إلا أثراً لعقلية أحد النابغين وليست أثراً للبيئة الاجتماعية، فإذا ما

¹ - عثمان أمين: شيلر، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، ص 44.

² - Williamjames: The Will to believe.op.cit.p.234.235.

³ -Ibid.P235.

⁴ -سيدني هوك: التراث الغامض، ترجمة: سيد كامل زهران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1986، ص 257.

تمسكت به الجماعة واصبح ميراثا لها، فإنّ هذا يكون باعثاً لنبغاء آخرين على أنّ يبتغوا ويكتشفوا وهكذا تدور حركة التقدم وتدوم"¹.

التقدم التاريخي احتمالي ولا حتمي وظهور العظماء يكون على نحو عرضي وبالمصادفة، ولكن الإنسانية لها دروب عدة وطرق متشعبة فيلما ماذا يعزها هذا؟. يرد جيمس هذه المسالك الكثيرة إلى عدم تزامن العظماء مع بعضهم البعض وإنّ حدث هذا التزامن فهو نادر كما أنّ هذا اللاتحديد في الطرق ليس لا تحديداً مطلقاً لذا يمكن وجود عدم انسجام بين النوابع والبيئة، فقد يوجد العبقرى قبل أوانه، وقد يكون ظهوره متأخراً وفي هذه الحالة يقع عدم اتساق بين المبدع ولحظته التاريخية التي وجد فيها ولا يكون له الأثر المرجو والمرغوب " فلو وجد الآن بطرس الزاهد "Peter the Hermit"، مثلاً لأرسل إلى بيت المجانين، ولو عاش "مل" في القرن العاشر لعاش مجهولاً ومات مجهولاً كذلك"². لكن لماذا يحدث وأن لا يتوافق أحد النوابع مع بيئته؟. سبب اللانسجام هذا مرده نابغة آخر كيف وطوعتلك البيئة على نحو مختلف نوعياً وكيفياً عن التكيف الذي أرادته النابغة الجديد. فلا يمكن أنّ يكون هناك مكان لبطرس الزاهد بعد فولتير "Voltaire" لهذا يرى جيمس أنّه لا يمكن أنّ تصبح البروتستانتية مذهباً عاماً في فرنسا بعد شارل "Charles" التاسع ولوى "Louis" الرابع عشر. ذلك أنّ فتح أفق جديد يترتب عنه هجران الأساليب والطرق القديمة، وهذا حال البيئة الاجتماعية وشأنها "فلا تسمح البيئة الغابرة والحاضرة للجماعة بقبول بعض ما يقدمه الأفراد، ولكنها لا تحدد تحديداً إيجابياً نوع الإضافات الفردية التي سوف تقبلها، لأنّها في نفسها عاجزة عن أنّ تحدد طبيعة ما سيقدمه الأفراد"³.

الرجل العظيم "Great man" لا تنسحب عليه قوانين الجو العام وروح العصر، وليس مفاد هذا بالنسبة لجيمس أنّ نرفض عنصر البيئة الاجتماعية، وإنّما مؤداه أنّها شرط ما بعدي، وليس ما قبلي للعبقرية، وحالات النبوغ لأنّ العنصر الذاتي مرتبط بالقدرات الفيزيولوجية، والذهنية، والنفسية، التي هي فريدة من نوعها، وهي تتعالى على أنّ يحيط بها أي منطق موضوعي أو أيتفسير علمي سببي، أي أنّه يعطي الأسبقية والأهمية للعنصر الذاتي دون أنّ يلغي العنصر الخارج عن ذات الشخص النابغة لاقتناعه بأنّ الجماعة تنكمش وتتجمد إذا لم تكن هناك دوافع فردية، وتموت الدوافع الفردية إذ لم تعطف عليها الجماعة، فالمعطي البيئي لا يلغي إرادة الفرد الحرة، ولا يفسر ولا يحيط بمهارات وإمكانات الرجل العظيم، ولو كان الأمر كما يدعي سبنسر لكان الكل مثل الكل والواقع يثبت أنّ هذا غير صحيح بالمرّة.

¹ - William James: The Will to believe. op.cit. P253.

² - وليام جيمس: إرادة الإعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 50.

³ - المصدر نفسه، ص 52.

جيمس لا ينكر أنّ يتم هذا على نحو عرضي ولا حتمي، ولكن عندما يتعلق الأمر بالعقول العليا أصحاب المواهب والقدرات فإنّه لا يمكن للبيئة الاجتماعية إلا أنّ تكون عاملاً مسانداً ومساعداً أو رافضاً، ولا دخل لها في قدراتهم أو نوعية مواهبهم أي أنّها تنبجس من باطنهم لدى يرى جيمس أنّنا " إذ وصلنا إلى أعلى مراتب العقل في الإنسان فإننا نرى أنّ الأفكار الجديدة والعواطف والنزعات النشطة المتطورة تتكون أصلاً في صور تهيؤات جزافية وفي ظهور أشياء طارئة من التفاوت التلقائي في النشاط الوظيفي لمخ الإنسان"¹، وما استفاد من هذا هو أنّ المجتمع لا يخلق الأبطال والمبدعين، وليس هو من يغرس المواهب في نفوس الناس، فجيمس يرى بأنّ الموهبة والحدس والإلهام الإبداعي والعبقريّة ليست هبة وعطية من المجتمع. بل هي خصال عميقة لا تفهم، ولا تفسر التفسير الصحيح إلى بإرجاعها إلى عمق ذواتهم، وطبيعة ذكاءهم، وحال نفسياتهم. وهنا تدرك أنّك تقرّاً لعالم نفس حقاً ينطلق من الذات، ويركز على الفروقات الفردية التي أصبحت اليوم أحد أساسيات التدريس حسب علماء النفس التربوي، فأسلوب وروح علم النفس التي تسكن جيمس قادته للاقتناع بأنّ " دراسة حالات المناطق الفعالة، مهما كانت ضئيلة، يعد أهم عمل للفيلسوف الاجتماعي، وأنّ تأكيد الاختلافات الفردية وتأكيد أثرها الاجتماعي ليعدان من خير أعماله"². لا يجب أنّ نفهم بأنّ الرجل العظيم هو إنسان من كوكب آخر أو يملك مصباح سحري فذا من بين ما لا يقصده جيمس إنّما يجب أنّ نفهم مع جيمس أنّ الاختلافات والفروقات، وإنّ كانت قليلة وضئيلة فإنّها مهمة، فالفرق البسيط في الشخصية بين شخصين قد يجعل من الأول خائن وبائع لوطنه ومن الثاني ثائراً من أجل حرية بلاده ضارباً من خلال ذلك ملاحم ترددها عديد الأجيال وليخلد من بعدها في زمرة الأبطال الخالدين في عالمنا الفاني العرضي.

بالنسبة لجيمس هناك الرجل العظيم، وهناك لحظته التاريخية وروح عصره، فإذا توافقا كان الرجل العظيم قدوة لجماعته ومكيفاً لها وإما إذ كان العكس فإنّ هذا الرجل العظيم لن يفعل شيء لأنّ روح عصره وقيم مجتمعه ستفضيه وتلغيه، ولن تجني الإنسانية منه شيء، وهكذا يمرّ عظيم من العظماء دون أنّ يسجل اسمه في سجل التاريخ لأنّه لم يوجد في لحظته التاريخية الملاءة والمناسبة، ويذهب جيمس إلى نفي ودحض فكرة سينسر ومناصره جرانت أللن Grant Allen ، والتي مؤداها أنّ أحوال الرجل العظيم تتوقف على سلسلة طويلة وهائلة من المؤثرات المتعددة وإليها تعزى الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها ذلك الجنس أي أنّ الجماعة تكونه قبل محاولته أنّ يكونها، ومنطقه في دحض هذه الفكرة قائم على تعدد بيئات ومناطق النوابع والمبدعين، فلا توجد بيئة محددة ومعينة يتوقف ظهور النوابع عليها فهم يظهرون في كل مكان، وفي أوساط متباينة ومختلفة

¹ - بول.ف. بولر، الحرية والقدر في الفكر الأمريكي، مرجع سابق، ص 225.

² - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 77.

ثقافياً واقتصادياً وجغرافياً، لذا يقول جيمس " يظهر العظماء المتفوقون في كل مكان"¹. إنّ ظهور العظماء في كل مكان يقودنا إلى طرح السؤال الآتي: كيف يمكن القول بأنّ العظماء يظهرين في كل مكان في الوقت الذي نلاحظ فيه أنّ العصور العظيمة في التاريخ الإنساني ضئيلة وقليلة؟ يجيب جيمس عن هذا السؤال بالقول بأنّ التقدم والرقي الجماعي منوط بتزامن جمع من العظماء أو تعاقبهم المستمر بلا انقطاع وهذا ما لم يحدث كثيراً، وإليه يرجع سبب كون فترة الإنسانية الزاهية والعظيمة تكاد تكون قليلة وهو ما يفسر كذلك " الازدهار المفاجئ للإغريق والروم القديمة، وفي عصر النهضة، كان سرّاً من الأسرار الغامضة. فلا بد أنّ تتبع الضربة بأحرى، فلا يكون هناك فراغ تبرد فيه الحرارة. وعندئذ تشتعل الجماعة حرارة، وتستمر مشتعلة بذاتها فترة طويلة من الزمن حتى بعد أن يموت مشعل الحركة"².

الفعل في التاريخ في لحظة الوجود ولحظة العدم يجعل من الرجل العظيم متجاوزاً لحدود بيئته ونطاق جماعته، فالرجل النابغة هو القدوة والأسوة وجوداً، وهو الملهم والمحرّض في حالة العدم والغياب، لأنّ العصور العليا والزاهية التي ينحتها هؤلاء العباقرة والأبطال حتى بعد موتهم تلهم وتبعث على الحيوية والقوة وتمهد بذلك لخلق سلسلة أخرى من المبدعين الأبطال " ومن الحق أنّ يقال إنّ الثورات توقظ كثيراً من النوابع أيضاً، الذين كانوا لا يجدون فرضة للظهور إذ ما كانوا في عصر خامل فاتر. لكن لا بد مع هذا من أنّ يوجد جمع من النوابع قبيل العصر ليوجد تلك الثورات. وإنّ احتمال وجود هذا الحشد من النوابع أكثر ندرة من احتمال وجود أي فرد من النوابع، ومن هنا كانت عصور الثورات والاضطرابات نادرة، وكانت المظاهر الاستثنائية التي تلبسها هذه العصور نادرة أيضاً"³. انطلاقاً من هذا الحال يكون من الساذجة التسليم بقوانين تاريخ عامة شاملة بل من حماقة بما كان أنّ نبحث عنها ونناضل من أجلها ونحن لا نستطيع تغييرها في حال وجودها المزعوم نقول مزعوم لأنّ جيمس يجسب أنّ نوايس الكون شرطية ومتصلة بالفرضيات، فعالم الطبيعة لا يدعي مثلاً: أنّ الحديد متمدّد، ولكنه يشترط تمدده بالحرارة، ولا يقول أنّ الماء يغلي. بل يقول بأنّ الماء إذا ما تعرض للحرارة سيغلي. بل إذ بلغت حرارته مائة درجة سيتبخّر، لهذا لم يتردد جيمس في اعتبار التطور عند سبينسر عقيدة ميتافيزيقية فحسب.

المعطى البيئي لا يلغي إرادة الفرد الحرة لأنه لو كان الأمر كذلك. لكن الجميع على السواء، وهذا غير موجود لأنه غير واقعي، ولا ريب أنّ جيمس من خلال تطرقه لدور العظماء في التاريخ يثبت الجانب الإبداعي والخلاق في الإنسان الذي لا يخضع لقهر البيئة وحتمية منطق الوضع القائم سياسياً كان أو اقتصادياً، وبهذا يتعد عن الفكر الماركسي القائل بذلك، ويقر بمبدأ الإرادة بمعزل عن الحجاج العقلاني الميتافيزيقي، فهو يذهب

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق ص 62.

² - المصدر نفسه، 62.

³ - المصدر نفسه، ص 62.

إلى الإقرار بالإرادة الحرة للفرد، فهو يؤمن بأنّ العقل في أعلى درجته لا يكون منفِعلاً- عند المبدعين- فالحرية صفة يتميز بها الإنسان رغم أنّه جزء من أجزاء العالم الخارجي، فـجيمس فيلسوف الإرادة بامتياز، وهي حاضرة في جميع تصوراته المتعلقة بالوجود أو القيمة لذا نجد في السنة التي سبقت موته قال لجيمس وارد: "أظن أنّ جوهر فلسفتي منذ أنّ قرأت أعمال رينو فـيه منذ سنتين مضت هو أنّ هناك شيئاً يعمل في الكون وأنّ الإبداع والجدّة أمران حقيقيان"¹، وهذا يعني أنّ فلسفة جيمس ترى الوجود دائماً، وباستمرار مخاطرة ومغامرة وإمكان مفتوح النوافذ والأبواب على مـمكنات أخرى غير نهائية ولا محددة، والإنسان من خلال فاعليته قادر على الخلق والابتكار والإنشاء، ومن ثمة التغلب على قيد حتمية اللحظة لتتجسد الحرية من خلال نشاطه هذا.

تشير الحرية وفقاً لهذا المقاربة للانفكاك من قفص التراث والماضي المشترك باعتبار الحرية جدّة. أي أنّها ما سيكون ونكونه وليس ما كان أو ما هو كائن باعتبارها جهد تمتزج فيه الإرادة بالانتباه بشكل مستمر. فالحرية بمثابة مسلمة ننطلق منها فتضفي على الكون والوجود من العملية بعداً أخلاقياً، وبالتالي الحرية جيمسياً مقولة أخلاقية أكثر منها مقولة ميتافيزيقية أو حتى سيكولوجية، وهذا ليس بالبعيد عن التصور الكانط إلاّ في ما ندر، فـجيمس يتحدث عن حريتي أنا تلك الحرية التي تنبثق من صميم وجودي الواقعي وإنطلاقاً من خبراتي الذاتية وحاجياتي العملية، وفي هذا الصدد يقول "الإرادة الحرة بدايةً هي فعل لا يشير للصلة بين الذات وموضوع قابع ومائل خارج ذهننا بل فعل الإرادة يعبر عن الصلة القائمة بين ذاتنا وأوضاعنا الذهنية"²، فالإرادة بهذا المعنى صلة بين كينانا الذهني وما يحويه من فكر "أفكار" لتكون بهذا نوعاً من "الواقع النفسي الذي يتسم بالبساطة، وهذا الواقع النفسي يبلغ تمامه مع التجلي و الاستقرار التام للفكرة"³.

ثانياً: من اكتشاف الحقيقة إلى اختراعها (الحقيقة السيكولوجية النفعية كبديل للحقيقة الواقعية

والمثالية)

1- دلالات الحقيقة اللغوية والفلسفية

الأدبيات العقلانية تشير إلى أنّ الحقيقة هي إنطباق الفكر مع نفسه. في حين تشير الأدبيات التجريبية إلى أنّ الحقيقة هي إنطباق الفكر مع الواقع. فالحقيقة بهذا المعنى تعني أنّ أمراً ما يقع أو وقع في عالم الخبرة الخارجية أي أنّ الحقيقي يتطابق مع ما يحدث في الواقع بالفعل، وهذا ما عبرت عنه قناعة جون لوك التي أساسها أنّ التصورات التي تشبه ما هو موجود في العالم الخارجي إنّما تمثل أفكارنا عن الصفات الأولية، وذلك لأنّ هذه الصفات موجودة في الجسم غير منفصلة عنه في أي حالة من حالاته. بينما يذهب المناطقة

¹ - بول.ف. بولر: الحرية والقدر في الفكر الأمريكي، مرجع سابق، ص 238.

² - William James. The Principles of Psychology Volume 1. op.cit. P 486.

³ - Ibid. P 476.

الكلاسيكيين إلى اعتبار الحقيقة تتمثل في انسجام المبتدى مع المنتهى أي توافق وانسجام النتائج الموصول إليها مع المقدمات المنطلق منها، ودون الوقوع في لبس أو خديعة التناقض، فأساس نظرية التطابق هو التأكيد على أن هنالك تطابق بين الكلام الصحيح من ناحية، والواقعة التي تفسره من ناحية ثانية¹، وكلمة الحقيقة "Truth" أو "vérité" بالفرنسية يقابلها المفردة اللاتينية "Veritas"، وتدل على خاصية ما هو حق. أي القضية الصادقة. وبهذا المعنى تعني الحقيقة الحق والصدق واليقين، ويكون نقيضها الباطل، والكذب، والزيف "False"، والوهم والبهتان، والخيال، والمجاز، فأفلاطون على سبيل الذكر عندما أخرج الشعراء والمنسدين والمغنيين من المدينة والجمهورية الفاضلة إنما كان مقصوده عدم إلغاء وجودهم وغنمته كان مبتغاه التأكيد على أن العقل والفكر وحياة التأمل هي أساس بلوغ اليقين، وليس الخيال أو الأوهام ذلك أن الخيال والمجاز يسوقنا إلى إدراك الأشياء والأمور بطريقة خادعة وأسلوب مغلوطة، بينما الفكر وحده هو من يقودنا إلى حياة ندركها فيها طبائع الأشياء والمفاهيم على النحو الذي هي عليه أو وجدت عليها ندركها كما هي في حد ذاتها، فحقيقة الشيء تعني في اللغة "خالصه، وكنهه، ومحضه، وحقيقة الأمر يقين شأنه، وحقيقة الرجل ما يلزمه حفظه والدفاع عنه"²، فحقيقة الشيء هي ماهيته وجوهره، وما به هو هو لذا قال الشيخ الرئيس ابن سينا "لكل أمر حقيقة هو بما هو"³. فالحقيقة والحقيقي اللغة العربية، فنجدتها في باب: (حق)، فقولنا "حق الأمر - حقاً، وحقه، وحقوقاً: أي صح وثبت وصدق. وأحق فلان قال حقاً، وحقق الأمر، أثبتته وصدقته، يقال حقق الظن وحقق القول والقضية"⁴، ومن خلال هذا ندرك أن معنى الحقيقة هنا يشير إلى وجود خصائص عامة وثابتة في الشيء، وهي لا تتغير بتغير أعراضه، وإدراك هذه السمات الكلية المشتركة في الشيء أو أفراد النوع يعني معرفة حقيقته.

أما في اللغة الإنجليزية فإن لفظ الحقيقي "يرتبط في علاقة مع جذر كلمة "Loyal" بمعنى الولاء وجذر كلمة "Trusty" بمعنى الثقة"⁵، والحقيقي هنا يدل على ماهو ليس بزائف أو خاطئ، فالكلمة الإنجليزية "True" تأخذها أصلها الاصطلاحي من الكلمة الإنجليزية القديمة "Treawe" والكلمة الإنجليزية الوسيطة "Trewa"، ويبدو أن اللفظين "Loyal Trusty" تجمع بينهما صلة وطيدة وعميقة بالمفردة

¹-Oconnor. DJ: The Correspondence Theory of Truth. HUTC. Hinson. University Library. London. 1975. P7.

* المعجاز: في اللغة يجري التمييز بين التعبير المجازي الذي يعتمد على خصوبة الخيال وصيغ المبالغة، وبين التعبير الحقيقي الأمين الذي يعبر عن الحقائق أو الأشياء أو الأشخاص على النحو الذي هم عليه دون زيادة أو نقصان. أي أن هناك تعبير حقيقي، وآخر مقابل له غير حقيقي نصلح عليه بأنه مجازي.

² - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 485.

³ - المرجع نفسه، ص 485.

⁴ - المعجم الوسيط: نخبة من اللغويين العرب، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، ج1، 1985، ص 194.

⁵ - أمل مبروك: مفهوم الحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، دط، 2011، ص 121.

الانجليزية القديمة "Treow"، ولفظة "Treo" ومن هذا المنظور اللغوي تشير الكلمة إلى أصل الشجرة "Tree"، والتي تستعمل وتوظف الآن بمعنى الشجرة، وهذا يعني أنّ الحقيقة تدل على الاستقامة والثبات وما يمكن أن نثق به¹.

رحلة الفكر الإنساني مع الحقيقة بدأت أسطورية ميتوسية، ثم أصبحت لوغوسية منطقية مع الكثير من فلاسفة اليونان، فالحقيقة عند أغلبهم، هي البحث في حقيقة الوجود، وربطت في العصور الوسطى (عصور لأديان السماوية الكبرى) بالجانب الثيولوجي المطلق والمقدس، فهي عند جلهم دراسة لحقيقة الدين أو حقيقة صلة العقل بالدين، بينما في الفلسفة الحديثة ربطها العقلانيون بالعقل، ووصلها التحريبيون بالحس، وربطها العلماء بما يمكن مشاهدته إمبيريقياً، وصارت مرتبطة بالعلم، بينما في الفلسفة المعاصرة، فأمر الحقيقة قد انتهى إلى النسبية، والتأويل، والاحتمال، والإيمان بأن الحقيقة مقاربة للأشياء والأمور، وليست وصولاً أو إمتلاكاً لها، وبأننا نبحت عنها، ولكن لا أحد يملكها، وتم ربطها بالإنسان مع الاعتراف بحقيقة التنوع، والإختلاف، والتعدد والكثرة كحقيقة بديهية يتم الاعتماد عليها كحقيقة مرجعية، وكمناطق فلسفي للتأسيس للعلاقات الإنسانية والاعتراف بالآخر والمغاير، وذلك من أجل تحقيق أغراض ومكاسب دنيوية، اجتماعية، إنسانية، أخلاقية لا تمت لعالم السماء بأية صلة.

2- الذرائعية: الحقيقة والواقع النسبي الانسيابي

بادئ ذي بدء نشير إلى أنّه من أهم النظريات التي انتشرت في العصر الحديث حول طبيعة الحقيقة ومعياريها يمكن أن نذكر:

1- نظرية الترابط "The Coherence Theory".

2- نظرية التطابق "The Correspondence".

3- النظرية البراغماتية "The Pragmatic Theory"، والتي نحن بصدد تحليلها الآن من خلال تحليل موقف أحد روادها منها ألا وهو موقف وليام جيمس، فهل نظر هذا الأخير للحقيقة بوصفها جوهرًا "Substance"، وهنا تكون الحقيقة قوام ذاتها، ومفارقة للواقع ومستقلة عنه، ومغايرة له، بما يتيح لها التوشح بصفة الثبات والأبدية والخلود، أما أنّه ينظر إليها باعتبارها صفة أو كيفية "Quality" يمكن أن نتلمسها أو نجدتها في معطى جزئي ظاهر في الطبيعة كالون مثلاً؟ أم أنّه يعتبرها علاقة "Relation"، ونحن نقصد هنا علاقة التناظر "التطابق" أو علاقة الترابط.

الواقع أن موضوع الحقيقة من أكثر المواضيع التي تطرق إليها جيمس، ووصل به الحال إلى حد كتابة مؤلف خاص بها ألا وهو "معنى الحقيقة"، وحتى كتابه البراغماتية تكلم فيه عن الحقيقة بإسهاب، حتى أنّ

¹-The Oxford English Dictionary: On Historical principles Oxford.at The Clarendon press.Volume XI.Under*True*.1933.P3407.

القارئ قد يخال نفسه يطلع على كتاب حول الحقيقة، وجيمس هنا لم يختلف عن باقي البراغماتيين الذين اهتموا بمسألة الحقيقة، والمعنى، وقد اتسم تناولهم لها بالطرافة والجدّة، فخاضوا في موضوعات الحقيقة وفق رؤية جديدة متميزة عن تناول التجريبيين أو العقلانيين، وقد أولى البراغماتيون أولوية لمسألة كيفية التمييز بين الصحيح والخطأ " Truth and error".

الحقيقة لم تعد مستقرة عند جيمس في العقل أو ماكنة في الطبيعة بشكل نهائي وجاهز. بل هي ذات صلة بخبرات الأفراد، وغير متعالية عليهم بمعنى أنّها ليست مُشكلة بل تتشكل وتنمو باستمرار، تبعاً للتجارب، فليست الحقيقة نسخة فتوغرافية للواقع بقدر ما هي إضافة، كما أنّها ليست إنشاء نسخة باطنية من حقائق كاملة من قبل. إنّما تعني الحقيقة لدى جيمس: "المشاركة والمعاونة مع الحقائق لكي تحدث نتيجة أوضح وأجلى"¹. توحى هذه العبارات أنّه ينظر للحقائق على أنّها ليست شيء معطى. بل شيء يبني وينجز، وقابل لإعادة البناء باستمرار، وعلى نحو نسبي لأنّه لا يُلزم الآخرين بها، فأية الحق تظهر عند الحادثة أو أثناء العمل، والوضع الذي نكون فيه، فوحدها "الأحداث - الوقائع العملية والخبرات الميدانية- من تحدد إذا ما كان أمر ما أو فكرة معينة صائبة أم خائبة"²، فالصدق ليس حالاً في الأفكار بشكل قبلي. إنّما يحل بها على نحو عرضي ومتغير، ويحدث لها إكتسابياً، وأثناء الحدث، وليس قبله، ومعنى أنّ يحدث الصدق للأفكار، فإنّ هذا يشير إلى إعتبره طرف وجزء من الخبرة في حد ذاتها.

الحقيقة جزء من الخبرة يلتحم أو يتصل بجزء آخر لتصير بذلك حدث أو صفة طارئة على الأشياء، وليست صفة قارة وثابتة في عالم الأشياء أو الوقائع. ذلك أنّ الحق والصدق مستقبل، وليس ماضي، وهذا معناه أنّ الفكرة أو القضية أو الجملة أو العبارة أو الكلمة لا تحمل معنى، وليس لها دلالة إلا عندما ننزلها لليومي. أي عالم الخبرة والممارسة، التي تحدث في الحياة، فعن طريق الخبرة المحضة والممارسة الواقعية الميدانية لأي فكرة أو مفردة في ميدان الحياة نصل إلى الحكم عليها بأنّها صادقة أو كاذبة أو صحيحة أو لاغية ومغلوبة. أي أنّنا عندئذٍ نثبتها أو ننفیها، وهذا السلب أو الإيجاب هو حكم نسبي لأنّ الخبرات تتغير ما دمنا نعيش في عالم يتغير باستمرار لأنّه عالم يتكون، وليس عالماً متكون في اعتقاد جيمس، فكأنّ الحقيقة هنا هي مثل الفرض أو الفكرة التي يضعها العالم في مشروعه البحثي ذلك أنّ الفرض إذّ أيدته وعززته التجارب والوقائع الملموسة كان حقاً، وقانوناً علمياً أما إذا ما فندته وألغته التجارب الميدانية المخبرية، فإنّه فرض باطل ومستبعد، فكذلك الحق هو حق لحظي وبعدي، وليس قبلي، ويتعزز بفعل ما تثبته الأيام، ويتبدل بتبدلها، فالحق والنفع طرفان لخيطة واحد، أحدهما داخل العقل والآخر خارجه، فعندما تكون الفكرة نصفها بكلمة حق، حتى إذا ما

¹ - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 430.

² - William James: The Meaning of the Truth. the University of Michigan Press. 1970. P 2.

خرجت لعالم الخبرة عملاً، وصفناها بأنها نافعة¹. فالكلمة في أي قضية "Proposition" أو العبارة "Statement" في أي جملة "Sentence" لا هي بصادقة ولا بكاذبة في حد ذاتها، فالصدق لا يتحدد براغماتياً بمقدار تطابقه مع الواقعة التي يصورها أو اتساقه مع غيره من الأفكار بل يتعين على ضوء المفاعيل والآثار التي نلتبس عواقبها النافعة والمفيدة في وجود، وحياة الفرد العينية الآنية والمستقبلية، وعليه براغماتياً الحق والصدق يتصلان رأساً ومباشرة بالإعتقاد النافع المشروط أي المقيد².

في اعتقاد وليام جيمس الحقائق تنتخب وتختار عملياً وإجرائياً من خلال مسرح أو محك الأحداث في الحياة اليومية. فما أثبت نجاعته اعتبرناه حقيقي وصادق، وما فشل في معترك ومعرفة الحياة من فروض وتصورت ما هو إلا باطل، فما هو صادق هو ما كان نافعاً لمصالحنا الشخصية، وما نعينه بقولنا إننا نملك أفكار صادقة أو صحيحة بالنسبة لجيمس هو أننا نقصد أننا نملك وسائل وأدوات "Instruments"، وقواعد للعمل والممارسة، وبهذا يُبعد جيمس تصور الصدق والحق عن الشمول* أو تلك الرؤية الانكماشية الضيقة ليرمي الحقائق بذلك في نحر الخبرة والتجارب الإنسانية بما يسمح ويتيح لنا القول، بأن الحقيقة معه ليست قبل الإنسان، وليست سابقة لوجوده، فهي براهنية مستقبلية، وليست أولية قبلية كما ظن العقلانيون والمثاليون، لأنهم على رأي جيمس يتصورون الحق صفة وخاصة لبعض الأفكار التي نملكها، وبالتالي بمجرد أن يصل العقلاني لتلك الخصائص والسمات الكامنة في الأشياء والأفكار يتوقف لأنه يحسب أنه بلغ اليقين وصار مالك وحائز لحقيقتها انطلاقاً من كون تلك الخصائص والسمات التي أدركها تدل على علاقات هامة وجامدة لن تتغير، فحقيقتها. هي ما هي عليه، والذي كانت عليه وستؤول إليه بصورة أبدية لا تتبدل.

إنّ المقاربة البراغماتية الجيمسية للحقيقة تنطلق من الأثر العملي أي ما يمكن التحقق الفعلي منه، وما يكون مفيداً في نفس الوقت، وهذا ينتهي بجيمس لرفض فكرة الانسجام "Harmony" أو فكرة الاشتمال "Inclusiveness" أي الشمول في مقارنته لثيمة الحقيقة، وبالتالي هو لا يقول بنظرية الترابط كميّار أو أساس للحقيقة، لأنه ينظر للأمر الصادق أو الصائب على أنه صفة أو سمة لإعتقادنا، وليس ميزة أو خاصية ملتصقة بالأشياء، وعلى نحو دائم، بمعنى أنّ القضية التي تخبرنا أو تعلمنا بواقعة أو وقائع معينة هي التي تحتمل الصدق، وليس الواقعة في حد ذاتها.

¹ - زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد: مرجع سابق، ص 106.

² - Larwence. E. Johnson. Focusing on Truth. London and New York. 1992. P1.

* الشمول: يعني الشمول عند القائلين بنظرية الحقيقة كترابط أن الواقع نسق مترابط، ومنه الشمول يفيد أن أكبر عدد ممكن من العناصر في النظام العام أو النسق باعتبار العلاقات التي تجمع بين الأشياء علاقات داخلية، فالعلاقات هي أساس معرفة أو فهم الأشياء، فحقيقة الشيء تعني إدراك علاقته بغيره من الأشياء بوصفه علة أو نتيجة له، أما الانسجام، فيعني أن هنالك تناغم بين عناصر الأشياء ما يعني إلغاء التنافر أو التناقض الذي قد يبدو للوهلة الأولى، والنظر للحقيقية كترابط يعكس موقف المثالية، وعلى رأسهم موقف الفيلسوف الإنجليزي المثالي برادلي.

يسوق لنا وليام جيمس مثال "يوليوس قيصر" إذ أنّ وجود هذا الأخير في مرحلة أو فترة معينة من التاريخ لا يمكن أن يتأتى لنا وصفه بأنه أمر صادق إلا أنّ القضية التي تشير إلى أنّه لم يكون موجوداً يمكن نعتها بالكاذبة. ولكن من جهة أخرى لا تكون القضية الأخرى والتي مفادها أنّ يوليوس قيصر كان موجوداً صادقة بفضل ما تحملها رموز الكلمات المستعملة من معاني ودلالات في القضية سالفة الذكر بل هي صادقة إنطلاقاً من التطابق مع الواقع أو التناظر مع الحقيقة الواقعية، والتي هي خيرة مباشرة، فلا ينبغي أنّ نفهم أنّ جيمس يقول بالتطابق الحرفي لأنّه يقبل بالتطابق، ولكنه لا يتوقف، ولا يكتفي به لوحده، فالتناظر بالنسبة له يعني علاقة بين جزء من الخيرة "التجربة" وجزء آخر، فـجيمس يعتبر الحقائق الواقعية لا يمكن عدها صائبة وصادقة، وإنما هي موجودة، والاعتقادات هي التي تصدق وتصلحعليها، فالفكرة صائبة لأنّ الأحداث جعلتها صائبة، فتصورات "صائبة بقدر إعانتها لنا على إقامة ارتباطات موفقة بين أجزاء مختلفة من خبراتنا، وبهذا يغدو الصدق جزء من خبراتنا الحياتية"¹، وهذا ما يدعم ويعزز اعتقادنا بصحتها، ويبدو أنّه حتى يتلافى ويتجنب تلك الذاتية المفرطة والمشيئة، التي إهمه نقاده بها، لاسيما المثاليين منهم في موقفه من الحقيقة حاول أنّ يربط الصدق بالواقع والتجربة من خلال الإقرار بمبدأ التحقق "principle of verification" أي أنّ كوّن اعتقاد ما مرضي لا يعني بالضرورة أنّه حقيقي ونافع ما لم يتطابق مع اعتقادات تم التأكد والتحقق منها من قبل أو ما لم يثبت نفسه إجرائياً، ومباشرة عن طريق الخيرة المباشرة، ولاشك أنّ هذا يعني بالنسبة لنا أنّ جيمس، وهو يصوغ ويبنى موقفه من الصدق والحقيقة كان يحاول أنّ ينأى بنفسه من الوقوع في حالة من العدمية أو الفوضوية، فهل معنى هذا أنّ جيمس يقول بنظرية الحقيقة كتطابق أي تعبير الفكر عن ما هو مائل أمامه حسياً فقط.

جيمس لا يرفض هذه النظرة التجريبية التقليدية. لكنه يعدلها ويتجاوزها من خلال ربط الحق والصدق بالآثار النافع للفكرة في دنيا الواقع، فهذا هو معيار الصواب أو عدمه، فإذا كانت نتائج فكرة ما نافعة مفيدة كانت حقيقة بما يعني أنّ التحقق الحسي لوحده لا يكفي للاعتقاد بأنّ "س" صائب أو باطل أي أنّ شرط الحكم هو التحقق وأساس الحكم على التحقق هو الأثر النافع، فالحقائق إنسانية تنمو وتتغير وتتطور بنمو وتحول متطلباتنا ومنافعنا، والأفكار الصحيحة حسب جيمس هي "تلك التي يتسنى لنا أنّ نتمثلها وندفع بمشروعيتها وصدقها وصحتها ونعززها ونوثقها ونؤيدها ونحققها بأنّ نقيم عليها الدليل والأفكار الباطلة هي تلك التي لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها"²، وبهذا نستشف بأنّ الصدق عنده هو صدق عملي، وبأنّ الصدق صدق لأنّه نافع، وبأنّه ينسف التصور العقلاني الذي تصور الحقيقة على أنّها بمثابة حقائق موضوعية وكائنات

¹-Samuel Enoch Stumpf: Socrates to Sartre "A history of Philosophy", fifth edition, MC Grow-Hill, Inc. New York, 1993, P390.

²- وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 237.

مفارقة لوجودنا الإنساني، وبأنها مستقلة عن عواطفنا ومصالحنا، وأنّ العقل يدركها ويستنبطها، ولكنه لا يصنعها أو يخترعها، ولقد رأينا وتبين لنا أنّ جيمس يفكر في الحقيقة بالضد لهذا التصور، لأنه حرر الحقيقة من القطعية "dogmatic" والموضوعية الخالصة، لذلك يقول "لقد أصبح عقلنا متسامحا ومحملاً للرمز بدلاً من النقل والإعادة، وللتقريب بدلاً من الضبط والمطابقة والإحكام، وللمرونة بدلاً من الصرامة والتزمّت"¹.

تحدي جيمس لتلك الهالة المقدسة للحقيقة يتمثل في جعله لها نسبية لا مطلقة، جزئية لا كلية، إنسانية بشرية وليست إلهية إفاكية، إذ يتعاطى جيمس مع الحقيقة بروح سيكولوجية عملائية فلسفية. مما حدا به إلى اعتبار الحق تحقق، بما يفيد أنّ الحقيقي ما أمكن التأكد من صحة مشروعيته من خلال الامتحان العملي له، فحين أشير إلى حبات الرمان الموجودة في السلة مثلا، وأقول أنّ عدد الرمان الموجود فيها 28 رمانة، فإنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن أعنيه بقولي أنني أقول الحقيقة، هو عندما يقوم أحدهم بحصر عدد حبات الرمان، فيجدها 28 رمانة، بما يفيد أنّه لا يوجد حقائق في ذاتها تستمد صدقها من ذاتها، وبالتالي لا يمكن الإعتماد على مقياس الوضوح "obviousness" كما زعم ديكار. إذ لا وجود لحقائق بينة وبديهية بذاتها عند جيمس.

لا غرو أنّ الحقيقة الجيمسية هي حقيقة لينة مرنة مطاطية انسانية لأنّه يدفع بها إلى بوتقة التجربة العملية، ونهر الخبرة الإنسية، ويجعل من فعاليتها في الحياة المحك الرئيس لمشروعيتها وصحتها الظرفية، وهذا ما يفهم من المثال الذي يعرضه علينا، والذي يتصور فيه أنّه إذا حدث وإنّ تاه أحدنا في إحدى الغابات التي يتحول فيها وأوشك على الهلاك لتضوره جوعاً، فإذا أصبر على حين غرة طريقاً مطروقاً للبقر، فإنّ اعتقاده بأنّ إتباع هذا المسلك سيقوده نحو مأوى من شأنه إنّ فعل ذلك أنّ ينقض حياته، وهاهنا نستشف أنّ قيمة الافكار والاعتقادات إذ تكون صحيحة بموجب ما تُدرّهُ علينا تلك الاعتقادات من عواقب ومصالح مفيدة، ولاغرو أنّنا بالعودة للمثال الذي قدمه جيمس نفهم أنّ الفرض صحيح في حالة ما لأنّه نافع، ولكنه من الممكن أن يكون بلا فائدة في موقف وظرف آخر، فلو كُنّا في الغابة، وفي وضع مريح، فلا حاجة لنا بأنّ نلهث وراء هذا الطريق المطروق من طرف البقر "وعندئذ ففكرتي عنه، مهما تكن محققة، ستكون من الناحية العملية، فكرة منفصمة وغير مرتبطة وأولى بها أنّ تظل كمينة"².

نلاحظ أنّ جيمس قال عنها أولى بها أنّ تظل كمينة، ولكنه لم يقل يجب إلغائها فلماذا؟ الإجابة بالنسبة لجيمس بسيطة، وهي أنّ تلك الأفكار أو الاعتقادات قد تنفع مع شخص آخر أو تنفعنا في موضع مستقبلي آخر. أي أنّ الحكم على صحة وصواب أو بطلان فكرة ما، هو حكم نسبي، انسيابي، انساني، مؤقت وظرفي فقط، ومقصود جيمس من وراء هذا أنّه لا وجود لحقيقة مطلقة، ولا لاعتقادات باطلة بشكل

¹ - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 431.

² - المصدر نفسه، ص 240.

نهایی، لأنّ ما أفاد في موقف ما قد يصبح فيما بعد خارج الخدمة، وما وضعناه خارج الخدمة قد يفيد في لحظة أو موقف ما في قادم تجاربنا، ومشاكلنا العملية، وهذا ما قصده بقوله "إننا نخزن حقائق إضافية وندخرها في ذاكرتنا، ثم تملأ مراجعنا بالفائض، وكلما أصبحت حقيقة من تلك الحقائق الإضافية مرتبطة عملياً بمطلب عاجل من طالبنا أو بضرورة ملحة من ضروراتنا، فإنّها تنقل من مخزن التبريد حيث كانت قابضة لكي تؤدي عملاً في العالم ويزداد نشاط اعتقادنا بها"¹.

معنى هذا أنّ الحقيقة تعيش في الواقع السیال والمتحرك فتكون سیالة ومتحركة وهي "مستندة إلى رأس مال ضامن Credit system وأفكارنا ومعتقداتنا تظل في رواج طالما لا يتصدى لها ما ينافسها ويتحداها" لذا تحدث جيمس عن القيمة الفورية "Cash Value" للأفكار والمعتقدات وشبهها بالقطعة النقدية الورقية فما يثبت صحتها وسلامتها هو استخدامها واستعمالها وتداولها بين الناس وقضائها لحاجاتهم على نحو فوري ومباشر، وذلك هو حال الأفكار مع جيمس لا معنى ولا قيمة لها في ذاتها إنما قيمتها في ما تعطيه من آثار ونتائج وآثار وعواقب محمودة، لكن وليام جيمس لا يرفض الأفكار والمعتقدات التي تكون لها عواقب مستقبلية حسنة، مثلما هو حال المعتقدات الدينية أو النفسية أو التاريخية.

التحقق غير المباشر عند جيمس له ما يبرره، لأنّه براغماتياً يقودنا إلى ربح الوقت والاقتصاد في الجهود. كما أنّ الشيء ينتمي إلى نوع ما، وما اتصف به ووجدانه فيه يوجد في أفراد النوع الذي ينتمي إليه، لذا لا ضير عقلياً في قبول التحقق غير المباشر، ومؤداً هذا أنّ جيمس لا يشترط في الفكرة تحقّقها المباشر فقط، إنّما يأخذ بها أيضاً في حالة ما كانت تتصف بقابلية التحقق غير المباشر، وبالتالي التحقق الجيمسي مغاير للتحقق الذي قالت به الوضعية المنطقية، لأنّه أوسع وأرحب، ومشروط بالعواقب الحسنة، والتعبير عن الحاجيات الحيوية للفرد، وفي هذا يقول وليام جيمس "العقل الذي يعتاد التنقيب عن نوع الشيء المائل أمامه ويتصرف بمقتضى قانون النوع مباشرة، دون أنّ يتوقف لتحقيق وإقامة الدليل سيكون عقلاً صحيحاً أو -حقيقياً- في تسع وتسعون حالة من حالات الطوارئ الأمر الذي يثبت أنّه كذلك، بدليل مسلكه الملائم لكل شيء يصادفه دون أنّ يلقة نقداً أو دحضاً"، والمعرفة التاريخية مثلاً لا تخلو من المعرفة عن طريق التحقق غير المباشر. لكنها لا تخلو من التحقق نهائياً إذ من الممكن أنّ تكون خبرات عشناها في الماضي أو إختبرها وعاشها غيرنا، فمادم التحقق غير المباشر لا يدخلنا في تناقض، ولا يتعارض مع مصالحنا، ويساعدنا في ربح الوقت والجهد فلا ضير فيه، والمثال الذي يسوقه لنا جيمس، هو مثال اليابان، فنحن نسلم بوجوده دون أنّ نكون قد رأيناها أو زرناها مثلاً" ففي وسعنا أنّ نمضي بدون مشاهدة عياناً². نمضي لأنّ إعتقدنا تظل منسجمة، ومكاسبنا لا تكون عرضة للخطر، فإذا" سار كل شيء على مايرام وفي تناغم، فنحن نستيقن بأنّ التحقق

¹ - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص ص 240، 241.

² - المصدر نفسه، ص 244.

ممكن، لدرجة تجعلنا نسهو عنه ونحذفه، وعادة ما تثبت الأحداث مايسوغ ذلك¹، فمادام التحقق غير المباشر قد يكون مثمرًا لنا على أصعدة شتى، فهو مقبول من طرف جيمس.

بهذا المعنى لا تكون الحقيقة تطابقاً تام لذا كتب جيمس " لا نعني بالحقيقة المحاكاة وإنما الإضافة. لانبي صوراً داخلية لوقائع تكون كاملة بالفعل، وإنما نتعاون مع الوقائع حتى نصل إلى نتيجة أكثر وضوحاً"²، فالحقيقة بهذا الفهم هي حقيقة تشاركية تحدد قيمتها بالنظر لمفاعيلها اللحظية أو المستقبلية.

3- الحقيقة الذرائعية كحقيقة إنسية نفسانية

الصدق أو الحق مع جيمس لا هو مطلق، ولا هو قضية ارتيائية لا أدرية لا يمكن مقاربتها من أي جانب، فالفرد وإن كان لا يصل إلى حقائق مطلقة فإنه يستطيع أن يحدد انطلاقة من معايير عملية وشخصية ما قد يكون صادقاً أو كاذباً بالنسبة إليه، وهنا تصبح الحقيقة أو الحق "Truth" حدث أو حادثة عرضية، وتكون الحقيقة تجارب حية وحيوية متفاعلة مع المستقبل، ومع الذات باستمرار، ولا تكون مجرد ماضي جاهز، فالحقيقة ليست تاريخاً، ولا ثراثاً. لذا تفهم الحقائق بالماضي قدماً للأمام، وليس بالتراجع للخلف وللوراء. هذا فيما يعتقد جيمس، لأن الحقيقة لا تقبع في الموضوع الخارجي، ولا تسكن ولا تستقر في الذات. إنما هي حاصل التفاعل بينهما. ذلك أن جيمس يعتبر "أن التجربة البحتة لا تستجيب لشيء، وإنما تظهر الحقيقة فقط، من خلال الواقع باعتباره- في وقت واحد- دليلاً صادقاً لطالب المعرفة، من جهة، وتصويراً حرفياً لذات الشيء المراد معرفته، من جهة أخرى، بحيث يشيع الجو التأثيري لهما فالحقيقة تقع بين طالب المعرفة، والشيء المراد معرفته، من خلال هذا التبادل البيئي بينهما"³، والحق أن جيمس لا يتردد في إبداء وإظهار غله الشديد وفائق سخطه على رؤية العقلايين المثاليين للحقيقة، لأنه يرى فيه موقفاً تصويرياً خالص، يجرّد الحقيقة من الحيوية والحميمية الإنسانية التي يفترض حسبه أن تكون دعامة أساسية في تصورنا للحق، لأن حيازة الحقيقة ليست غاية تطلب لذاتها بل حيازتها في نظره أبعد ما تكون هنا عن كونها غاية في ذاتها، بل هي لا تزيد عن كونها "وسيلة أو أداة أولية لبلوغ ضروب أخرى من الإشباع والرضى والسرور والحيوية"⁴. بهذا المعنى لا تكون الحقيقة غاية مطلقة، لأنها لا تطلب لذاتها، وإنما هي لا تعدو أن تكون إلا دريماً يقودنا إلى تحقيق، واشباع حاجاتنا. لا سيما الحاجات ذات الطابع الحيوي (البيولوجي، والنفسي).

إن ربط الحقيقة بمفردات من قبيل (الرضى، السرور، الحيوية، الإشباع) يثبت إقحام جيمس للجانب السيكولوجي للفرد في عملية صناعة أو إدراك الحقيقة لأنها مفاهيم نفسية بدرجة عالية، وهذا ما يجعلنا نشاطر

1 - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 245.

2 - وليام جيمس: معنى الحقيقة، مصدر سابق، ص 63.

3 - بيتر كاز وآخرون: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، مرجع سابق، ص 208.

4 - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 239.

هربرت شنيدر الرأي عندما أكد أنّ جيمس اثناء معالجته لمشكلة الحقيقة بدأ يصوغ الحقيقة ذاتها صياغة سيكولوجية. هذه الصياغة السيكولوجية تجلت في ردمه لتلك الهوة والفجوة السحيقة التي وضعت بسم العقلانية أو الموضوعية أو العلم، ففصلت بين الذات الموضوع، فجيمس ينظر للذات والموضوع بعين واحدة وبمعزل عن الثنائية التي يقضي عليها من خلال الآثار العملية الشخصية، فهو حينما يتكلم عن العلاقة بين العارف "knower" والمعروف "known" نراه يلاحظ أنّ كثيراً من الفلاسفة دأبوا على اعتبار الذات والموضوع كائنين منفصلين، وأنّ وجودهما معاً ينطوي على التناقض. ولكن هذا التناقض سرعان ما ينجلي حين ندرك أنّ المقصود بالموضوع هو "القيمة العملية التي له في تجارنا"¹، وبهذا المعنى تكون الفكرة هي العارف والاعتقاد بواقعية الموضوع هي المعروف، وهنا تصبح الذات والموضوع كيان واحد، وتغدوا الحقيقة أمراً لا يمكن فصله عن النافع أو المفيد "Usefulness" لأنّ المعيار أو الأساس الذي نخضع له الحقائق ويقودنا للحكم على صوابها أو تحافتها في نظر جيمس يتمثل في " أنّ تصلح وتلاءم كل جانب من جوانب الحياة خير ملائمة"².

يشترط جيمس في الشيء المراد معرفته أنّ يكون أدائياً قابلاً لتحقيق. كما لا يتصور الذات الطالبة للمعرفة أو الحقيقة دون رغبات سيكولوجية، ولا يعزلها عن الظرف الموجودة فيه أو المحيط الذي يحيط بها، وهذا معناه أنّ حدث الحقيقة يتشكل ويظهر ويتحدد بناءً على أحوال الذات الشخصية، ومنافعها، وقابلية تلك العواقب لتحقيق الفعل الواقعي، والمنعكس إيجابياً على الذات الفردية، ودلالة هذا أنّ "الحقيقة وتجربة الرغبة مرتبطان داخلياً. ثمة عنصر يتعلق بما نريد أنّ تكون الحال عليها تحديداً... والذي يدخل في أحكامنا على ما تكون عليه الحال بالفعل"³. هنا نجد أنفسنا أما حقيقة أو حقائق هجينة، فلا الذات الطالبة للحقيقة هي الحقيقة، ولا الشيء المراد إدراك حقيقته هو الحقيقة. بل ما يمكن وصفه بالحقيقة هو التبادل البيني بينهما، وهنا نجد أنّ فكرة الحقيقة المطلقة التي هيمنت على الفكر الفلسفي تتحول إلى وثن وصنم لا طائل ولا جدوى منه، ويتحول البحث من بحث عن الحقيقة بالمفرد إلى الحديث عن الحقائق بالجمع، لأنّ جيمس يتطرق للحقيقة من منطلق أنّها اسم جمعي، وبأنّ الحقائق تصنع، ولا تنفصل عن المكاسب، ومشاعر الرضى النفسي، وبأنّها تنبثق من الوقائع العملية التي نصطدم بها في تجارنا الفعلية، فالصادق هو ما يتماشى وعواطفنا الذاتية، والباطل هو خلاف ذلك، فمشاعرنا السيكولوجية ومنافعنا في لحظة ما، وظرف معين. قد تبين لنا بأنّ هذا الأمر حق، ومن ناحية أخرى غاياتنا النفعية ورغباتنا الحسية، وأحاسيسنا النفسية في موقف آخر، وظرف آخر. قد تبين لنا أنّ الأمر باطل، ولو كان الأمر نفسه، وبالتالي مشاعرنا النفسية ومنافعنا مشروطة بالقابلية للتحقق، والتحقق

¹ - محمد فتحي الشنيطي: المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1980، ص 214.

² - William James: Selected papers on philosophy. London. 1947. P217.

³ - روبرتو مانغايرا أونغر: يقضة الذات: ترجمة: إيهاب عبد الرحيم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، دط، 2010، ص 43.

مقيد أيضاً بالنفع من أجل أن يكون لتحقيقه قيمة، فجيمس لا يقول بمبدأ التحقق من أجل التحقق في ذاته. بل يقول به ليثبت مشاعرنا ورضانا النفسي كأساس للحقائق دون الوقوع في العدمية. جيمس هنا تأسيساً على نزعة السيكولوجية، والبعد النفسي الذي يضيفه على الحقيقة يساير أصحاب النزعة الإنسانية- وهو واحدٌ منهم- في اعتبار الصدق يكمن في "تعويض الآراء الأقل إرضاء بالآراء الأكثر إرضاء"¹. معنى هذا أنه لا وجود لأسس خارجية ومستقلة عن الإنسان تضبط وتحدد ما هو حقيقي أو غير حقيقي على نحو مطلق. بل وحدها التجربة أو الخبرة الإنسانية القابلة للتحقق والحاملة لمشاعر الرضا والنفع من تتحكم في اعتبارنا لأمر ما صادق، وشيء آخر باطل بطريقة سلسلة ومرنة ومتغيرة بتغير الأحداث التي تطرأ على عالم التجربة الإنسانية، وهي منغمسة في وجودها اليومي في عالم الحياة.

البراغماتية إذن على خلاف الفلسفة التقليدية، فإذا كانت هذه الأخيرة تميل إلى أن تجعل الحقيقة تنظر دائماً إلى الخلف، فإن الفلسفة العملية تجعلها تنظر دائماً إلى الإمام، وقد لخص برغسون في المقدمة التي كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب وليام جيمس المسمى البراغماتية وجهة نظر جيمس في الحقيقة فقال: "بينما ترى المذاهب الأخرى أن أية حقيقة جديدة إنَّ هي اكتشاف *Découvert* ترى الفلسفة العملية أنَّها اختراع *Invention*"²، لكن كيف تكون الحقيقة اختراع؟ تكون الحقيقة اكتشافاً عندما ننظر إليها من زاوية عدم تجردها من الأبدية، والخلود، والثبات، فتكون بذلك شيئاً كامل ومنتهي نصل إليه بفعل البحث بينما تكون اختراع عند جيمس بمعنى أنَّها شيء غير كائن إنَّما نحن نكونه. أي نبدعه باستمرار حسب ظروفنا، وتجاربنا الإنسانية، فجيمس يزدري النظر إلى الحقيقة على أنَّها كونية. أي مرتفعة عن لحظتها التاريخية، والوضع الذي تكونت فيه وانبثقت منه، ويزدري القائلين بأنَّ الحقائق ثابتة رغم تغير الأوضاع والأزمان، لذا لا يلجأ على الحقيقة تلك الهالة التي أضفاها عليها أفلاطون. أي النظر إلى الحقيقة "كشيء أبدي أما الواقع فشيء مؤقت، وبناءً عليه، فهو غير دائم، ووهي، ففي العالم الغربي" اتشحت كلمة الحقيقة بأردية الألوهية لمدة طويلة والآن يتحدى جيمس هالتها المقدسة"³، وجعل لكل الحقائق (الدينية، التأملية، العلمية، الفلسفية الصوفية) أساس ومبدأ واحد ألا وهو ترقب وانتظار ما سيترب عنها من أثر عملي ملموس قابل للتحقق عن طريق الخبرة المباشرة التي تبرز ما فيه من جانب عملي أو لا.

إنطلاقاً من هذا الفهم يكون الصدق بهذا علاقة بين أفكارنا البشرية وبقية تجاربنا الإنسانية باعتباره ليس شيئاً جاهزاً موجوداً أمامنا هنا في العالم الخارجي، فالصدق عكس ذلك أي أنه "شيء يحدثه الإنسان،

¹-William James:Essays in Radical Empiricism.op .cit..P255.

²- زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، د ط، 1968، ص ص 34، 35.

³- هيننج كوهين وآخرون: معالم الثقافة الأمريكية، ترجمة: نبيل راغب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، دط، 2010، ص 311.

فهو توافق ناتج بين أغراضه وبين العالم¹، فالصدق لا يرتبط بالماضي بقدر ما يرتبط بالمستقبل، فلماضي يتغير فكثير من الأمريكيين يفسرون أسباب دخول الولايات المتحدة الأمريكية الحرب العالمية بطريقة تختلف أتم الاختلاف عما فعلوه عام(1917م)، ونظرة الجزائريين لتاريخ ثورة أول نوفمبر المجيدة تغيرت في الكثير من حيثياتها، فالحقائق نسبية ومتبدلة تخضع لتقلبات الحياة، وما يجري من سيرورة على الأرض، وهذا مؤداه أنّ الحقيقة تصنع باستمرار، فهي مخلوق إنساني لا ينفصل عن ظروف وشروط انتاجه التي تحيط بالشخص. كما لا تنفصل الحقيقة عن إرادتنا ومشاعرنا الإنسانية والنفسية، فهو على نقيض العقلانيين الذين لا يرتاحون إلى وسط التجريدات، وهذا من بين ما قاده لرفض فكرة الحقيقة الكونية الخالدة، لأنه أقر أنّ صحة فكرة ليست صفة أو خاصية راكدة كاسدة متوقفة عن التقدم أو النماء، ووليدة ذاتها، وفحوى هذا أن الحقائق لدى جيمس تتصف بالنماء والتغير، بالضد للتصور العقلاني، فالحقيقية بالنسبة له موجود ومولود انساني، وما يجعل الفكرة صحيحة أو باطلة هو الأحداث التي تجعلها صحيحة أو مجانبة للصواب، وفي هذا يدلي جيمس بما يلي: "إنّ صدقها أو حقاها يكون في الواقع حدثاً، سبباً: ألا وهو سبيل إقامة الدليل على تحقيق نفسها. وصدقها هو سبيل الدفع بالمشروعية وتصحيح نفسها"².

جيمس لا يأبه بصناعات اللفظية أو الحسابات المنطقية، لذا يدعوننا أنّ نفهم القضية كما شئنا، فسواء قولنا عن أفكار ما إنّها صادقة لأنها نافلة "It is true because it is useful" أو نافلة لأنها صادقة "It is useful because it is true"، فذلك عند جيمس بيان.

يمكن اختصار واختزال موقف جيمس من الحقيقية في القول بأنه يرى أنّ الحقيقي ما يجب أن نعتقد به. أي الذي يجب أن نعتقد به هو أصلح ما نعتقد به بالنسبة لنا. فالحقيقي هو الذي يكون الاعتقاد به أصلح، ورغم أنّه لم يتبع في نظريته أثر الفكر الإغريقي عن الحقيقة، والتي تنحصر في أنّ الشيء يكشف عن ذاته فإنّ عدد من النقاط التي أثارها تطرح "رأياً مشابهاً لرأي هيدغر في تفسيره لهذه الفكرة إنّنا نعرف الشيء حينما تنشأ علاقتنا عن اقتناع به، والافتناع لا يعني التسليم بأي تعريف له إزاء نماذجه العديدة، وهنا يطرح فكرة هيدغر التي تقول: أنّ الحقيقة تتكشف من خلال كل الاعتبارات التي ترتبط بها، فتكون بذلك انكشافاً"³. وهذا ما يتيح بالنسبة لجيمس تجريد الحقيقة من تلك الهالة والقداسة، والآثار اللاإنسانية التي ارتبطت بها، وبهذا ينزع ويزيل الفهم الميتافيزيقي لهذا المفهوم، ويضفي عليه الحساننفسى والديناميكي. إذ في

¹ - وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 495.

² - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 237.

³ - بيتر كاز وآخرون: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، مرجع سابق، ص 219.

تقديره" كل عملياتنا الفكرية الرئيسية، والفصل بين الموضوعات والمحمولات، وعمليات النفي، والأحكام الشرطية المتصلة عبارة عن عادات إنسانية"¹.

لم يتعامل جيمس مع الحقيقة مثل هيدغر من حيث التنقيب عن دلالات كلمة الحقيقة والعودة بها للسان اليوناني، لأن جيمس لا يحب البحث في الأصول أو الجذور، ولا يلقي بالألوان للاصطلاحات الفنية، أما هيدغر، فهو على عكسه، وهذا ما يظهر من خلال تمييزه بين حقيقة الشيء، وبين كونه موجوداً فعلياً أو واقعياً، فمثلاً: الذهب الأصيل الحقيقي يختلف عن الذهب المزيف حسب هيدغر لأن الذهب المزيف ليس في الواقع كما يبدو لنا من مظهره إذ انه مجرد مظهر لا غير، ولهذا هو ليس بالأمر الواقعي لكن ما وجب أن نلتفت إليه أن هذا الذهب المزيف أي النحاس الأصفر المطلي بالذهب يعتبر أيضاً أمراً واقعياً، وهذا ما يدفعنا لأن نعتبر بتعبير أفضل فنقول الذهب الواقعي، هو الذهب الأصيل غير أن كليهما واقعي، وبالتالي "حقيقة الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعته، ولكن السؤال يعود مرة أخرى، ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقي؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعي الذي تنطبق واقعته على التصور الذي نستحضره دائماً في أذهاننا عندما نفكر في الذهب، وعلى العكس من ذلك فإننا نقول عندما نشبهه في وجود ذهب مزيف: هنا شيء غير صحيح أما ذلك الذي يكون كما ينبغي له أن يكون فإننا نعلق عليه بقولنا: صحيح أي أن الشيء متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له"².

وعليه نحن عندما نحكم على النحاس الأصفر المطلي، بأنه ليس بذهب خالص أو أصيل، فإننا لا نعني تبعاً للفهم الهيدغري أنه غير واقعي. بل ما نعنيه يتمثل في أنه لا يعبر عن حقيقة الذهب كما نفهمها أو نعرفها. أي أن حقيقة الشيء وكنهه بالنسبة لهيدغر يتمثل في تطابق واتفاق الشيء مع حقيقته "ماهيته"، ومنه الحقيقة عند هيدغر هي "علاقة بين الشيء الذي يتم إدراكه والشخص الذي يُدركه، أعني أن أدرك الذهن للشيء هو الذي يقرر حقيقته أو عدم حقيقته أما الشيء نفسه فهو واقعي فحسب"³. إن مارتن هيدغر يكاد يكون أول فيلسوف غربي لم يطرح سؤال: متى يكون شيء حقاً "Vrai". أي أنه لم يلقي سؤال الأساس أو المعيار الذي تبنى عليه الحقائق، وإنما طرح سؤال الحقيقة في حد ذاتها، أي ماهي الحقيقة أو ماذا تكون الحقيقة بالذات، بما يعني أنه قام بطرح سؤال الماهية بما يفيد أن هيدغر لم يبحث في أسس الحقيقة أو ماهيتها الثابتة بقدر ما بحث في ظاهرة الحقيقة.

¹ - وليام جيمس: معنى الحقيقة، مصدر سابق، ص 61.

² - مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1977، ص ص 252، 253.

³ - فؤاد زكريا: مشكلة الحقيقة، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، مصر، 1956، ص ص 3، 2.

البحث في الحقيقة كظاهرة من شأنه أن يُجلنا رأساً" إلى منطقة الإشكالية الأساسية للحقيقة بوصفها ظاهرة أنطولوجية"¹، ومفاد هذا أن نعت الحقيقة بأنها تطابق ما هو إلى كلام فارغ وعمام أو قول لا يفي بالغرض، لهذا يسوق لنا هيدغر مثال لشخص يقول العبارة الآتية: إنَّ اللوحة المعلقة على الجدار مائلة، وهذا الشخص يتلفظ بهذه العبارة، وهو مولياً ظهره إلى الحائط، وتبعاً للشرح الهيدغري، لهذا المثال فإنَّ هذا القول يصدق ويحق فقط عندما يستدير الشخص الذي تلفظ بهذه الجملة، ويشاهدنا حقاً أنَّ اللوحة مائلة ومعلقة على الجدار، وإذا تسألنا: ماهو الشرعي "Legitime" من خلال عملية الإدراك هذه؟ فإنَّ الرد مع هيدغر يأتي هنا بسيطاً. أي لا شيء إلا هذا الشيء. أي تلك اللوحة التي أشرنا إليها بذلك القول " وإذا طبقنا القاعدة الفينومينولوجية التي تقول:الذهاب إلى الأشياء ذاتها، أو بتعبير هيدغر: الذهاب إلى اللوحة ذاتها، ففعل الكلام يعني وجود الدازين بالقرب من الشيء الذي يوجد.فالكائن يظهر وينكشف. وهكذا فإنَّ عبارة القول حق تعني أنه يكشف الكائن في حد ذاته.يظهره.لذا ينبغي فهم الكينونة -الحقة(الحقيقة) على أنَّها الكينونة -الكاشفة"، وكل هذا يفيد بأنَّ الحقيقة عند هيدغر هي انكشاف "آليثيا".

إنَّ الدازين* ورغم كونه وجد دون أن تكون له رغبة في الإنوجد، ودون أن يختار أو أن يكون حراً، وبوصفه موجوداً ملقى ومقدوف به في هذا العالم، فلا مناص له أن يمارس الإنفتاح على العالم، وعلى نفسه لبلوغ المعنى والتخلص من الحالة الانطولوجية التي تتصف بالابتدال، والتي وجد نفسه عليها في هذا العالم، وهو بهذا الإنفتاح يحقق الإنكشاف "الآليثيا"، وهنا تعدوا الحقيقة ظاهرة تتجلى في أفعال وممارسات الدازين، وبالتالي وجود الدازين في هذا العالم يشير إلى إنفتاحه عليه كما يعني في ذات الوقت أنه "متخارج " en dehors" عن ذاته.فالحران ex من كلمة exister والتي نترجمها نحن إلى كلمة(وجد)يعنيان الخروج عن...، كون خارجاً...وكلمة extase بالمعنى الفينومينولوجي تعني الإنفتاح على العالم أي الوجد والتجلي، فلما نقول الدازين هو extatique فنحن نقصد excentrique أي يوجد خارجاً عن مركزه، أي يتجلى"²، وما تجلي الدازين إلا آليثيا"انكشاف" بالنسبة لهيدغر، وهنا نفهم أنَّ الرؤية الأصيلة لظاهرة الحقيقة عند هيدغر هي إنفتاح الدازين على العالم باعتبار ذلك الآلية الوحيدة لإنكشاف الكائن "اللا تحجب".وهكذا تكون الحقيقة ليست قولاً خطاياً أو برهانياً، أي أنَّها ليست حكماً منطقياً بقدر ما هي حقيقة الأشياء ذاتها، وهي تنفتح وتنكشف وتتكشف، فالحقيقة كظاهرة أصيلة لا تتمثل في الفكر أو المنطوق، لأنَّها كظاهرة انكشاف،

¹ - نعيمة حاج عبد الرحمن: الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مجلة، أيس، دار الأخبار للصحافة، القبة، الجزائر، العدد3، 2008، ص26.

* الدازين: مصطلح فلسفي هيدغري يتكون من الدا وزاين أي الكينونة-هنا ويراد به أيضا وجود الكائن الإنساني في هذا العالم، وأخص خصائص الدازين عند هيدغر الإنفتاح، فهو ما لا نهاية من القدرات والإمكانات، وهو ما سيكونه إذ أنه مشروع يتحقق باستمرار، وأهم التركيبات الانطولوجية التي يتميز بها الدازين عند هيدغر هي: الوجدان، والفهم، والكلام.

² - نعيمة حاج عبد الرحمن: الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مرجع سابق، ص 27.

وحرية، وانفتاح على الواقع "العالم" وتهيأ واستعداد لتقبل صور العالم التي تنكشف أمام الأنا على النحو الذي تنكشف به، وبالتالي على الرغم من التقاطع القائم بين جيمس وهيدغر للحقيقة، فإنّ مقارنة هيدغر لها أنطولوجية لغوية، بينما رؤية جيمس لها عملية وسيكونفعية.

إذا كان نيتشه يعتبر الحقيقة وهماً، فإنّها عند جيمس اعتقاد. لكن ما يتقاسمه جيمس مع نيتشه، هو رفض الإقرار بحقيقة مطلقة ذلك أنّه لا توجد حقيقة بل توجد تأويلات فقط عند نيتشه، وعند جيمس لا توجد حقيقة بقدر ما توجد اعتقادات، وإنّنا لا نرى فرقاً بين ما قصده نيتشه بالتأويل، وما قصده جيمس بالاعتقاد إلا من جهة المحتوى الذرائعي للاعتقاد، والمحتوى الايديولوجي والعقدي الذي يتضمنه التأويل دون أنّ يعني هذا إقرارنا، بأنّ الاعتقاد لا يحتوي على أي عنصر من الايديولوجيا، فالاعتقاد قد يكون ايديولوجياً أيضاً، والتأويل قد يكون ذرائعياً. ووفقاً للفهم التشاوي لا وجود لحقائق تطابقية يتماها فيها التصور والواقع تمام التماهي، وهو هنا على غرار جيمس لا يقول بأنّ الحقيقة تطابق. إذ أنّه لا وجود لحقائق حيادية من الممكن أنّ تتطابق معها نظرياتنا أو نظرتنا، وبالتالي ما يصطلح عليه بأنّه وقائع خالصة أو أوصاف حيادية محضة إنّ هو إلا تأويلات، وبالتالي لا يعبر إلا عن وجهة نظر، ووجهة النظر هذه تنزل منزلة ما يُصطلح عليه عند جيمس بالاعتقاد، ولكن ما الذي يضمن لنا بأنّ تلك الأفهم أو التأويلات أو الاعتقادات بلغة جيمسية ليست مجرد وهم أو خيال أو أباطيل؟ أو بصياغة تساؤلية استفهامية أخرى: من أين تستمد تلك التأويلات قيمتها وأهميتها ومصداقيتها؟ لا يتوان ولا يتردد نيتشه هنا في اخبارنا بأنّ الذي يضمن على تلك التأويلات مشروعيتها هو مدى ومقدار خدمتها لقيمة الحياة. أي أنّها مفيدة لحياتنا وتوكيد وتعزيز لها، وهنا نجد أنفسنا نلاحظ أنّ الحقيقة كتأويل عند نيتشه، والحقيقة كاعتقاد عند جيمس يسيران جنباً إلى جنب من حيث أنّ مصداقيتهما مستمدة من قيمة النفع في الحياة لهذا يقول نيتشه "الحقيقة ضرب من الخطأ إذ لا يمكن لأي شكل ما من أشكال الحياة عند البشر أن يعيش من دونه، ففي نهاية الأمر، قيمة الحياة هي القول الفصل"¹، ومن هذا نفهم أنّ الفلسفة النيتشوية قد حملة في جنباتها تصوراً براغماتياً للحقيقة.

نستنتج أنّ موقف بيرس من الصدق والحقيقة حمل دقة أكثر ونزوعاً نحو الموضوعية أكثر من نزوع جيمس. ذلك أنّ تشارلز بيرس ألح على أنّ "تصور الحقيقة يجب أنّ يُفهم على أساس طريقة إيجادنا للحقيقة (أي التأييد)، وإنّ ذلك التأييد يجب أنّ يُفهم على أنّه الإجماع الذي يتوصل إليه الكفوئين من البشر، إذا سمح لهم بالعمل في بحثٍ مفتوح وحر ومن دون قيود زمنية. وليست الواقعة التجريبية لحصول الاتفاق هي

¹-Friedrich Nietzsche: The Will to power. Translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York. 1968. P513.

التي تؤوي الحقيقة، وإنما الاتفاق الذي يتحقق بين باحثين مقتدرين في مُتحد اجتماعي لا يُجده زمن¹، فالحقيقة لها سمتها الموضوعية لدى بيرس، لأنّ البحث فيها بأدوات العلم وأساليبه يجعلها قابلة لأنّ يشاهدها من يريد ذلك، وهذا ما يجعلها حقيقة جمعية. يمكن أن يلتقي فيها أو يتفق عليها الناس، فكأنّ الحال هنا أشبه بتصور الحقيقة في العقلانية التواصلية ليورغن هابرماس*.

ثالثاً- الأخلاق منافع تحددتها دوافع وحاجات نفسية

1- البعد العملي والنفعي للأخلاق

لطالما كانت الأخلاق بمثابة تاج فلسفة الفيلسوف لما لها من شرف وعظمة في عيون الناس، ولما لها من تأثيرات في حياة الأفراد، وانعكاسات على صعيد العلاقات بين الأمم والشعوب، فالأخلاق بمثابة الحاسة القيمة للفيلسوف. هي جزء لا يتجزأ من مبحث الإكسيولوجيا. الذي يعني بما يجب وينبغي أن يكون لا بما هو كائن، لذا نُظِر لها دائماً من منطلق أنّها علم معياري، وبصورة عامة وموجزة الأخلاق، جملة من الضوابط والقواعد التي تضبط السلوك، فإذا وفقها عد خيراً، وإذا خالفها وزاغ عن هداها عد شراً، وتجدر الإشارة إلى أنّ أساس ومصدر القيمة الخلقية. قد شكل اختلافاً بين المذاهب والمدارس الفلسفية، لأنّ هناك من رد القيمة الخلقية للدين، وهناك من أرجعها إلى المجتمع، وهناك من عاد بها وعزاها إلى العقل، في حين ردها آخرون إلى المنفعة، وآخرون إلى العاطفة، فما عساها تكون الاخلاق عند جيمس؟ وكيف فسرها؟ وإلى أين ردها وأرجعها؟ وهل القيمة الخلقية بالنسبة له من طبيعة ثابتة مطلقة أم أنّها من طبيعة نسبية متغيرة؟

لم يترك جيمس كتاباً كاملاً في الأخلاق مثل كانط، ولم يكن فيلسوف الذرائعية الأول في القيم، باعتبار أنّ جون ديوي، هو الفيلسوف الذرائعيفي الأخلاق دون منافس ولا منازع، فـجيمس لم يقدم نظرية قائمة بذاتها في الأخلاق، وذلك في كل ما تركه من مصنفات، وإمّا نجده يتحدث عن الأخلاق في كتبه من خلال نتف وشذرات، وبالتالي جيمس صاحب موقف أو نظرة قيمية، وليس منظر قيمية، ولا بصاحب نظرية أخلاقية قائمة بذاتها. وهو متفق من حيث المبدأ مع البراغماتيين لأنّه يعتبر مثلهم مقياس الخيرية أو الشر في الأخلاق، هو نفسه معيار الحق والباطل أو الصواب والخطأ في مجال المعرفة. أي منفعة الإنسان، ولكن البراغماتيين خالفوا "السفسطائية في جعل الإنسان وليس الفرد معيار هذه القيم فقصدوا بهذا التجربة

¹ - غنارسكيريك، ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 751.

* العقلانية التواصلية ليورغن هابرماس: لا نعتقد أن موقف يورغن هابرماس من الحقيقة في عقلانيته التواصلية المنفتحة على الفضاء العمومي بعيد عن موقف بيرس منها. ذلك أنّ هابرماس أيضاً في عقلانيته التواصلية يؤكد أنه لا مناص لنا من المناقشات العامة المنثورة والمتحررة والندية، والتي تكون بين أناس عاقلين متنورين، ورغم أن هذه العملية معرضة للوقوع في الزلل والخطأ، فإنها أمر لا بد منه، لأن هذا هو الأمر الوحيد الذي في مقدورنا أو في حوزتنا الإتيان به.

الإنسانية، وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية¹، ووصل الأخلاق بالتجارب الإنسانية الاجتماعية كانت أو فردية يؤدي إلى قيم أخلاقية لا يمكن أن تكون دفعة واحدة فالعلم الخلقي من منظور معياري حسب جيمس مثل علوم الطبيعيات بحيث لا يمكن أن تستنبط كلها دفعة واحدة، ومرة واحدة انطلاق من مبادئ عقلية معينة إذ لا بدى " أن يخضع للزمن، وأن يكون مستعداً لأن يغير من نتائجه من آن لآخر"². ومعنى هذا أن جيمس يحكم على القيمة الخلقية من خلال التأكيد على أنها لا تحتوي على حق مطلق مثلما لا تنطوي قضايا العلوم الطبيعية على يقين مطلق أيضاً.

نقطة بداية ونهاية الأخلاق لدى جيمس تتمثل في تجاربنا العملية في الحياة فما نفهمه منها، وما تثيره فينا من مشاعر، هو ما يجعلنا نعتبر سلوك ما خيراً، وتصرف ما شراً. فالأخلاق ليست سلعة جاهزة تشتري وتستلك إنما هي معطى حيوي وعملي ونفسي يبني باستمرار فلا أخلاق دون ممارسة "ومن المستحيل تكوين فلسفة أخلاقية ووضع قواعد نظرية لها قبل وجود التجارب الفعلية"³، ويعتقد جيمس أن المعالجة الفلسفية للمشكلة الأخلاقية تتحدد على ضوء ثلاثة مسائل كبرى متميزة، ويجدر بنا أن نتركها متميزة ألا وهي: المسألة السيكولوجية، والمسألة الميتافيزيقية، والمسألة المعيارية وفي تقديره "تهتم الأولى بالأصل التاريخي لأحكامنا ولنظرياتنا الأخلاقية، وتهتم الناحية الثانية بشرح حقيقة كل من الحسن والقبيح والواجب، وأما الناحية المعيارية فتسأل عن مقياس الحسن والقبيح"⁴.

ليس هناك مجال داخل الأخلاق للحديث عن أخلاق بلغة الأوامر الموجودة في أخلاق كانط أو أخلاق الخير المتعالي على الوجود كما هو الشأن لدى أفلاطون، فجيمس يتحدث عن سلوك أخلاقي يتفق مع ظروف محددة أو مواقف معينة من الممكن أن يجد الإنسان نفسه فيها، فيتصرف وفقاً لما يتوافق مع مصالحه، ووفقاً لتكيف مع مصالحه، وما الخير والشر إلا نتاج تجارب أفضة إليها، بمعنى أن التجارب الإنسانية أدت إلى اكتشاف فائدة سلوكيات ما، تختلف عن سلوكيات أخرى فكانت التجارب النافعة دالة على الخير والفاشلة دالة على الشر لا غير، وجيمس يعني هنا أن القيم الأخلاقية مرتبطة بلحظتها التاريخية والاجتماعية بما تحتويه تلك اللحظة وهنا يقول: "إنه من حماقة حقاً، بالنسبة لكثير منا، أن يحاول وحده التجديد في الأخلاق أو في العلوم الطبيعية ولكن الزمن لا يخلو أحياناً من أن يوجد فيه بعض الأفراد الذين لهم هذا الحق من التجديد، وقد يكون لآرائهم وأفعالهم المجددة بعض الأثر المحمود، فقد يضعون مكان القديم من قوانين الطبيعة أخرى

¹ - توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 263.

² - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 101.

³ - المصدر نفسه، ص 78.

⁴ - المصدر نفسه، ص 80.

خيراً منها، وقد يوجدون بمخالفتهم القواعد الخلقية القديمة في ناحية ما، حالة أكثر مثالية وكمالاً من تلك التي كانت تكون تحت تأثير القواعد القديمة"¹.

اللافت للانتباه في هكذا طرح أنّ جيمس أراد وضع جذور الفردية في الفعل الخلقى لكونه ذهب للتأكيد على أنّ بعض المحطات التاريخية تظهر فيها قامات وشخصيات فردية عظيمة وخرافة تشرع للأفراد قيمهم، ولكن يبين كلامه السابق من جهة أخرى أنّ هذا بمثابة خروج عن المؤلف لأنه أقر بحماقة كل من يتبع التحديد في الأخلاق أو العلوم الطبيعية دون أنّ يعضده غيره، فالمسألة إذن تحتاج الى تراكم وبناء جماعي، وهذا يدل أنّ القيم الخلقية متجددة ومتغيرة بما يفيد رفض جيمس لتلك الأخلاق المطلقة التي ترى في المبادئ الأخلاقية أنّها قبلية ومستقلة بذاتها، بمعنى أنّ فهمها يقتضي الأخذ بها، وهذا راجع لكونها خالية من التناقض. هذا الفهم للأخلاق لا يأخذ به جيمس لأنّ الأخلاق لديه ليست نموذج أو مثال من السماء، إنّما قيم ومبادئ تحدد إنطلاقاً من تجارب وخبرات البشر على الأرض ما يعني أن ماهية الخير تقوم في " مجرد إشباع المطالب الإنسانية وتحقق الخير إنّما يكون بالنجاح في تجربة من تجاربنا في الحياة"².

يعنى هذا أنّ الأخلاق إنسانية متعلقة برغبات الناس، وهي عنده سلوك وفعل، وليست مثال أو نموذج الهي أو عقلائي. فوحده الإنسان صانع القيم ومبدع الأخلاق، وهي تصدر عنه، وبالتالي هو أساسها ومرجعها ومصدرها، فالقيم عنده مرتبطة بواقعها العملي لتكون الحياة الأخلاقية بذلك" في نمو متصل ولا ينبغي للفرد أنّ يحاول حصرها في مذهب مغلق صارم"³. يبدو أنّ استعمال مصطلح نمو أخلاقي قد يبدو للبعض غريباً للوهلة الأولى لكن مرد ومسعى جيمس من هذا هو فتح المجال لقبول التعددية الأخلاقية باعتبار الأخلاق تنمو أي أنّها تتمتع بصفة التغير والسيرورة، فلا توجد أخلاق واحدة، ولا أخلاق ثابتة بل هي تنمو أي تتغير وتتطور من وقت لآخر تبعاً لحاجات، ورغبات، وظروف، ومصالح، واعتقادات الناس النفسية، وهذا النمو والتغير ينطبق وينسحب على كل القيم الخلقية أو المنطقية أو الجمالية. هذا وقد ميز البراغماتيون بوجه عام بين القيم " فمنها العليا ومنها الدنيا، وفي ضوء هذه التفرقة ميزوا بين قيم الأفعال وفق اختلافها فيما يترتب عليها من وجود النفع"⁴. وجيمس يذهب إلى حد اعتبار الأخلاق من الوجهة المعيارية على أنّها لا تختلف تماماً عن علوم الطبيعة بما يشير إلى عدم القدرة على فهم واستنتاج المثل الأخلاقية على نحو ذهني دفعة واحدة، لتكون الأخلاق وفق التجلي المعيارى الجيمسى لها قابلية للتغير من وقت إلى وقت آخر لأنّها خاضعة لسلطة وسلطان الزمن، والناموس المعيارى الأصوب هو ما يعتقده الذوق العام.

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 101.

² - توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة في الأخلاق، مرجع سابق، ص 265.

³ - محمد فتحي الشنيطي: وليام جيمس، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ط1، 1957، ص 184.

⁴ - توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 263.

رؤية جيمس الأخلاقية تحيلونا في بعضا منها إلى إستذكار الأخلاق الديكارتية القائلة بوجود احترام العرف والقوانين الاجتماعية ذلك أنّ جيمس ينصح الفيلسوف بالاستفادة من التجارب الانسانية الحية، ولأنّ الحق غالباً ما يميل إلى كفة العامة، ولصالح ما يعتبره جمهور الناس فضيلة لذا ينصح جيمس الفيلسوف ويحثه على " أنّ يكون محافظاً ومراعياً تقاليد البيئة وعرفها عند وضعه معايير التقديرية"¹. وهذا الطرح يبرز الوجه البراغماتي جيمس من خلال حرصه على مصلحة الفرد إذ أنّ صدام الفرد مع الجماعة من شأنه أنّ يعرقله ويؤثر عليه سلباً. يكشف كما أنّ الواقع يكشف أنّ ما نؤمن به اليوم من قيم ومبادئ يختلف عن قيم وعادات الماضي فكما إنتصرت قيم اليوم عن قيم الأمس فكذلك ستتصير قيم الغد عن قيم اليوم وهكذا دواليك، والأمر اشبه بما يمكن أنّ نسميه بالدورة الخلقية التي تتجدد ولكنها لا تتبدد، فلا وجود لمثل لها الأحقية المطلقة على ما عداها من المثل، وهذا ما يفسر الليونة والمرونة التي يتصف بها التصور القيمي لوليم جيمس.

2- الأخلاق بوصفها رغبات ومنافع ومشاعر نفسية

لا تحمل الأفعال والسلوكيات في ثناياها صفة الخير أو الشر بصفة ثابتة وملازمة لها بشكل دائم، فالأمر نسبي والحال أنّنا نحن البشر من نضفي عليها سمة النبل أو الخساسة تبعاً لظروفنا أو حاجاتنا أو رغباتنا النفسية، وفي هذا الصدد يرى جيمس " أنّ الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في هذا العالم وليس للأشياء من قيمة خلقية إلاّ باعتباره هو"²، فلو لم يكن هناك إنسان في هذا العالم لتفتت إمكانية وصف شيء ما بأنّه خير أو شر أي أنّ تقدير أو وصف شخص ما لفعل ما أمر أساسي في إضفاء سمة القيمة الخلقية عليه، ووصف أو تقدير الإنسان لفعل ما لا ريب أنّه يصدر عن مقدار ما حققه ذلك الفعل له من إشباع لرغباته وميولاته، مع جيمس لا يمكن المفاضلة بين فضيلة وأخرى من منطلق أنّ الفعل لا يحمل قيمة موضوعية ومستقلة بل تقدير الانسان لفعل أو سلوك ما هو الذي يضفي عليه القيمة وبطبيعة الحال لا يتأتى تقدير الانسان لفعل ما إلاّ إذا حقق هذا الأخير رغباته، وما يصبوا عملياً إليه، فحين تحقق ممارسة معينة رغبة شخص فهذا لا يعني أنّ تلك الممارسة بمقدورنا أنّ نجعل منها فضيلة عامة ثابتة لأنّ تلك الممارسة قد لا تكون رغبة لفرد آخر أو لا تعبر عن حاجة، ولا توجد فيها منفعة لذلك الشخص، وهنا نفهم قول جيمس " لا تفضيل لرغبة على رغبة فالرغبات من حيث هي رغبات سواء"³

ربط القيم بالنوازع السيكولوجية ورغبات ومنافع ومشاعر الناس ليس بالأمر العرضي والعابر في الفكر الأنجلو ساكسوني، ولا بالتفسير والتحليل الجديد كل الجدة إذ هناك ما يعرف بأخلاق العاطفة، وديفيد هيوم ينتمي الى هذا التصنيف لذا موقف جيمس الأخلاقي يتماشى مع البراغماتية، ويدور من جهة ثانية في فلك

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 99.

² - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 183.

³ - زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص 149.

التجريبية الانجليزية، فمنذ أيام هيوم قد أعلن عن تسيد العاطفة واعتبار العقل عبداً للعاطفة وخادماً لها وباتت المشاعر والرغبات والاحساسات الوجدانية القلب النابض للسلوك الأخلاقي متراجعاً العقل بذلك خطوات للوراء ليفسح المجال بذلك لميلاد تصور قيمى انساني يجعل من القيمة الخلقية أرضية وزمنية وإنسانية وشعورية، وكلما توسعت وتعمقت البحوث النفسية في مسائل الأخلاق والطبائع الإنسانية كلما تبين لها وجود آثار من الرغبات والميول الثانوية " التي تربط تأثيرات البيئة بعضها ببعض أولاً، وبمبولنا ودوافعنا ثانياً ولكن بشكل مخالف كل المخالفة لمجرد الارتباط الناشئ عن التصاحب في الوجود أو الناشئ عن تعاقب الموجودات الذي هو كل ما يعترف به أرباب المذهب التجريبي من الناحية العملية"¹.

إذن مذهب الحاسة الخلقية لدافيد هيوم Dvid Hume (1711-1776م) رسخ ورسم الحضور النفسي والدافع الوجداني في مقارنة السلوك والتصرفات الأخلاقية بشكل عميق في الفكر الانجليزي والانجلو ساكسوني بشكل عام، وهذا مجال عام لم تخرج عنه تبصرات لوليم جيمس الخلقية رغم الاختلاف في تفاصيل وجزئيات كثيرة بينه وبين هيوم، وجيمس قلص من دور العقل في الأخلاق، وهذا ما ذهب إليه هيوم من قبله، فهو لوحده لا يكفي في التمييز بين النافع Useful أو الضار Pernicious في الأفعال والتصرفات فمدام العقل من طبيعة نظرية ومسائل الأخلاق من طبيعة عملية فإنه لا يمكن له أن يقدم أحكامنا في مجال استحسان أو استهجان فعل ما، لذا تقاس مسائل القيمة بالذوق، فالحكم الأخلاقي قائم على العاطفة الخلقية وليس العقل " وكل ما يقوم به العقل يتمثل في بيان تفصيلات الموقف لكي يتاح للإنسان أن يميل بعاطفته أو ينفر"². معنى هذا أن دور العقل ثانوي وعرضي في المجال القيمي وأن العاطفة Sentiment هي الشعور feeling الذي يرشدنا نحو اللذة والسعادة، والنفور من شعور البؤس والحمران والخذلان، ومن هذا المنطلق يعتبر هيوم الفضيلة Virtue، والرذيلة Vice متميزان بفعل العاطفة الخلقية. فالشعور الانساني، هو الذي يميز بين النافع والضار. أي الفضيلة والرذيلة، وبهذا لا يمكن حسب رأي هيوم أن يكون المنظار الإستدلالي المنطقي معياراً للتمييز بين الأخلاق الطيبة "الخيرة" والأخلاق الخبيثة "الشريرة" لأن قضايا الأخلاق ترتبط بالعمل، وقضايا العقل ترتبط بالتأمل والنظر المجرد، وبالتالي لا يمكن للعقل أن يقدم لنا لوم أو إستحسان، ولا ثناء ولا إستهجان أخلاقي لأن هذا لا يتوافق مع طبيعته، ويخرج من نطاق عمله.

تتميز وتختلف السيكولوجية الأخلاقية الجيمسية عن السيكولوجية الهيومية في كون جيمس يعتمد على الإرادة الحرة، والانتباه، والحق الذاتي في الاعتقاد بينما وجهة النظر السيكولوجية لهيوم تنظر للأفعال بما فيها التصرفات التي نحكم عليها بأنها أخلاقية بأنها قائمة على مبدأ وقانون الضرورة والاطراد Uniformity فهناك تلازم بين البواعث والسلوك ومعرفة البواعث تسمح بالتحكم في السلوك والقدرة على التنبؤ به لذلك لا

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 81.

² - زكي نجيب محمود: دافيد هيوم، دارالمعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1958، ص 140.

يعتقد هيوم بالإرادة الحرة، وهو في هذا يختلف عن جيمس فهوم يصبر على أنه " ليس في النفس الإنسانية سوى مجرد تعاقب بين الظواهر ولا مجال للحديث عن جوهر مريد أو عن علة محددة"¹.

يذهب جيمس للقول بأنّ هناك شعور نفسي ذاتي باطني يميل بنا نحو الهدوء والسلام، والصدق والبساطة، وهذا الشعور يضيف عليها القيمة والأهمية، وعلى النحو نفسه هناك شعور نفسي بالنفور والقبح من الضجيج والأحزان والمشقة، ومثل هذه الأمور والأحوال الشعورية" لا يمكن فهمها إلاّ على أنّها راجعة إلى ميول طبيعية"². إنّ المفردات الأخلاقية من قبيل الحسن والقبيح، والواجب لا معنى لها في عالم يخلو من الحياة الشعورية هكذا يعتقد جيمس مما يسمح لنا بالتأكيد على عمق البعد النفسي في تصور جيمس للمثل الأخلاقية العليا والبصيرة الخلقية والحسن أخلاقيا عند جيمس هو تجسيد الرغبة العضوية والنفسية لذا يعتبر جيمس أنّ " اشباع المطالب هو ماهية الحسن"³. وكما أنّ الظواهر الطبيعية لا ترد كلها إلى قانون واحد فكذلك الرغبات لا يمكن أنّ تفسر بنوع واحد من البواعث النفسية العامة حسب إقرار جيمس.

ولكن من الممكن أنّ نجد في الفرد الواحد رغبات متصارعة فكيف السبيل للأخذ بهذه أو تلك أو التشبث بواحدة وإهمال الأخرى، وهاهنا يأخذ جيمس بالقاعدة الأخلاقية الآتية" تغليب الفعل الذي يشبع الرغبة الأقوى، على أنّ نفهم الأقوى بمعنى الأمد الطويل، وما قد يظهر فيه من نتائج للفعل الذي أديناه، الفضيلة بهذا المعنى هي اشباع الرغبات، والفضيلة المثلى هي اشباع الرغبات جميعاً، ولما كان هذا محالاً، كان الأفضل دائماً هو الأكثر اشباعاً لأكبر قدر مستطاع من رغباتنا"⁴.

لا يضع جيمس الفرد في عزلة خلقية لأنّه عالم نفس ويعرف نزوع الانسان الداخلي لإقامات صلوات مع الغير، ولكنه يعزل أخلاق الغير عندما يمنعها ولا يعطيها المشروعية في أنّ تفرض على أي ذات كمثل أو نموذج جاهز وناجز يجب وينبغي أنّ يحتفى ويحتذى به والأصح والأصوب عنده أنّ التجارب الخلقية، ونظراً لما يترتب عنها عملياً، ونفسياً هي المحدد الخلقى الرئيس لأخلاق وقيم الشخص. أي أنّ جيمس يقر بالندية الأخلاقية فلا يوجد معيار عقلائي أو ديني يحدد ويعين ما هو أفضل أو أسوأ وعليه" لا يوجد رأي أسمى خلقياً من رأي الآخر. وباختصار، ليس هذا العالم عالماً واحداً خلقياً، ولكنه تعدد أخلاقي". مؤد هذا أنّه لا وجود لشبكة قيمة نموذجية ثابتة وواحدة يحكم بها ومن خلالها على قيمة وقيم الأشياء والأمور والتصرفات بل ولا يجب ولا ينبغي أنّ يكون ذلك لأنّ ذلك مدعاة لوضع أخلاق منغلقة لا تساير حركية وديناميكية أحداث

¹ - زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص 53.

² - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 82.

³ - المصدر نفسه، ص 95.

⁴ - زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص 107.

الحياة وبما أنّ جيمس فيلسوف تعددي وانساني ومؤمن بالعالم المنفتح فإنّه ينادي بالأخلاق المنفتحة التي تتشكل باستمرار وعلى نحو دائم دون أنّ تكون أخلاق دائمة.

يقوم تصور جيمس الأخلاقي على ثلاثة مفاهيم هي: الإلزام الخلقى، مذهب التفاؤل الخلقى ويسميه جيمس المليونزم Meliorism، وحرية الإرادة.

أ- الإلزام الخلقى

الإلزام الخلقى فيما يذهب إليه جيمس سمة ملازمة لسلوك الإنسان دون غيره باعتبار الأخلاق تقوم في عالم به كائنات لها مطالب ورغبات وإحساسات ومشاعر فكل " رغبة أمر، حسب قيمتها"¹، ومنه السلوك الأخلاقي معبر عن رغبات بيولوجية وسيكولوجية كامنة في بنو الإنسان، فعلم الأخلاق "قائم إذن في عالم إنساني"²، ليكون بذلك الإلزام الخلقى غير متعالي، وليس مصدره كائنات مفارقة أو متعالية على الإنسان، وما ينتهي إليه جيمس فيما يتعلق بالإلزام الخلقى هو القول بأنّ "المطالب الملزمة والرغبات المشروعة هي الحاصلة على إجماع شعبي وما ينكره الإجماع فهو قبيح"³.

ب- التفاؤل الخلقى (Meliorism)

التفاؤل الخلقى* عند جيمس مفهوم قيمى من حيث أنّه متأسس على الإرادة الحرة ونقدي من حيث أنّه يدل على نقد التصور العقلي المثالي المفرط في مثاليته وميتافيزيقاه، وهو بديل أيضاً عن التشاؤمية الحسية، وميتافيزيقي في نفس الوقت لأنّه يعكس رؤية جيمس للعالم الدائم التكوين، وليس العالم المنتهي التكوين. أيّ تعبير عن العالم الذي يصنع باستمرار بدلاً من العالم المصنوع منذ الأزل، وهو مصطلح سيكولوجي بامتياز من حيث أنّه يشير إلى حالة نفسية وجدانية داخلية تتصف بالإيجابية إزاء العالم، وما يحدث من ظواهر اجتماعية وإنسانية في الحياة.

في فكرة التفاؤل الخلقى تظهر النزعة العملية لجيمس لأنّه يرى أنّه عندما نسلم من أول الأمر بأنّ العالم مليء بالشور، ولكن هذه الحقيقة هي بعينها ما يجعل لحياتنا قيمة، وذلك لأنّ وجود الشر يمنحنا أعز ما نملك "الأمل"، فالأمل هو ذلك النشاط الروحي الذي يحفزنا إلى تحديه وغلبته، وهو الذي يهبنا الشجاعة على أنّ نأخذ الحياة وليس "الفلاسفة القائلون بأنّ العالم يتحسن بغض النظر عن إرادتنا أقل خطأ من القائلين بأنّ

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 89.

² - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 164.

³ - المرجع نفسه، ص 164.

* التفاؤل الخلقى: اصطلاح يصطنعه جيمس للدلالة على الموقف القائل بأن العالم ليس خيراً في ذاته، وليس شراً في ذاته، وإنما نحن من نجعله خيراً بمكافحتنا الشر الذي فيه.

العالم سيظل على قذارته رغم إرادتنا، فنحن وحدنا الذين نستطيع ترقية العالم وفي وسعنا أن نأمل بترقية له بفضل إرادتنا"¹.

مجانِب للصوب إذن من يعتقد بميتافيزيقا الشيء في ذاته لأنّ العالم ليس خير في ذاته، وليس شراً في ذاته إنّما أمر الخير فيه يتوقف على إرادتنا في تحسينه، وفي فكرة التفاؤل الخلقى عند جيمس تظهر الجماعة لأنّ تحسين العالم أمر يحتاج إلى تناغم إرادات الجميع نحو مسعى واحد، وهنا يفترض جيمس أنّ خالق الكون قد وضع الأمر بين يديك قبل الخلق، وقال أنّه يريد خلق عامل يتوقف كماهله على شرط، وهو أنّ ينهض كل فرد من أفراده على اختلافهم بحجر ما يستطيع ومن الجيد أنّ أمنحك الفرصة في أنّ تأخذ نصيبك في هذا العالم، إنّ سلامته كما ترى غير محققة إنّها لمغامرة حقه، محفوفة بخطر جدي، ولكنك قد تنجح فيها"² فهل تنظم إلى الموكب؟ وهل لك ثقة بنفسك وبغيرك تكفي لمواجهة هذه المغامرة؟

جيمس يختار الانخراط في هذه المغامرة لأنّ الوجود أفضل من العدم، ولأنّ الجانب الإنساني والنبيل الموجود في هذه المغامرة كافي حتى إذا فشل الفرد، ولكن أليس هذا الشعور مثالي ومتعالي على الطبيعة البشرية؟ هل يمكن فعليا وعمليا أنّ تتحد إرادات البشر حول مسعى كهذا؟ فكرة التفاؤل الخلقى تفيد أنّ الإنسان لم يخلق ليتصارع مع إنسان آخر وإنّما خلق ليتحد مع إنسان آخر لتحسين العالم فهل حدث هذا عملياً في يوم ما؟ هل تجاهل جيمس، وهو السيكولوجي ذاتية الفرد وأنانيته؟ أليست فكرة التفاؤل الخلقى ميتافيزيقا حاملة بعالم أفضل؟ وستظل مفهوم في الأذهان دون أنّ تكون حقيقة فعلية في عالم الأعيان؟

ج- الإرادة الحرة

الإرادة الحرة من المصطلحات الراسخة في أدبيات علم النفس قديمه وحديثه وها هو جيمس يوظف هذا المفهوم النفسي في تصوره الأخلاقي إذ لا قيمة لفكرة التفاؤل الخلقى، ولا أهمية للإلزام الخلقى بل ولا فائدة من الأخلاق، ولا فائدة من الإنسان ذاته، ولا جدوى منتصرفاته في ظل غياب الإرادة الحرة، فالسلوك الخلقى فعل إرادي انطلاقاً من الوجهة السيكولوجية والعملية الجيمسية، والتصرف البشري كونه فعل إرادي، هو ما يخلع ويضفي عليه صفة القيمة الخلقية والإنسانية، وهو ما يجعله جديراً بالاحترام والتقدير كسلوك.

1- من سيكولوجيا أخلاق المنفعة إلى سيكولوجيا أخلاق البطولة

لا يوجد في فلسفة وسيكولوجيا جيمس إنسان كامل، ولا يوجد شيء نهائياً طولوجياً، ولا كوسمولوجياً، ولا معرفياً، ولا اجتماعياً، ولا إكسيولوجياً، لهذا ذهب جيمس إلى أنّه "لا يوجد إنسان عنده بصيرة بكل المثل

¹ - محمود زيدان، وليام جيمس، مرجع سابق، ص ص 362، 363.

² - هنري نومس: تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، د ط، 1955، ص 384.

العليا¹. غياب هذا الاستبصار الخلقى المطلق والشامل يعني لدى جيمس عدم كمال الإنسان أخلاقياً، فكما أنّ الإنسان متناهي انطولوجياً وأبستمولوجياً، فهو متناهي قيمياً كذلك، وهذا يقتضي منا أنّ لا نفرض مثال أو نموذج قيمي على الناس عند محادثتنا لهم، فكل شخص له أساليبه في تحصيل وتدبير السعادة، وله ورؤيته الخاصة حولها، والضابط الوحيد للعلاقات الخلقية بين الناس في التواصل والمحادثات، هو تجنب الفرد لفرض قيمه وطرائقه في السعادة على غيره بالقوة والعنف، فجيمس يؤسس لقيم أخلاقية مبنية على الفعل، وإرادة التغيير، ولا يرى في حياة الترف والبدخ السعادة التامة، وما تنطلق منه سعادة الفرد، هو السعي والعمل لتغيير صورة العالم نحو ما هو أفضل وأحسن له ولل بشرية" ففي اللحظة التي نقتصر فيها على مجرد جني الثمر وأكله، فإنّ الأمور تصبح خسيصة دنيئة لا تليق بإنسانية الإنسان"².

بالرغم من الطابع العملي لفلسفة جيمس والروح البراغماتية في تصوره الأخلاقي إلا أنّ روح الأخلاق الكانطية تفوح منها في بعض الأحيان، فحين نغوص في تأمل بعض العبارات المبتوثة في ثنايا كتبه، فهو عندما يعتبر تحصيل المكاسب والمصالح والتلذذ بمتاع الحياة فقط استنقاص من قيمة إنسانية الإنسان، فهو إنّما يجيى في ذاكرتنا الفلسفية من جديد دعوة كانط القائلة بأنّه كان يسعى إلى وضع أخلاق لا تجعل الإنسان سعيداً، وإنّما تجعله جيداً بالسعادة. بيد أنّ جيمس يختلف مع كانط في النفور من فكرة اختصار الأخلاق في قواعد ومبادئ عقلية ثابتة، فبينما يسعى كانط إلى وضع قواعد تتعدى وتتخطى حدود الزمان والمكان، ويخلع على تلك المبادئ صفة القداسة والخلود نجد جيمس على النقيض لذلك يدعوا ويسعى إلى تجاوز وتحطيم تلك القواعد الذهنية الثابتة، وينزع عنها ومنها صفة القداسة، ويعتتها بأنّها بالية وتتصف بالضيق، ولا يعتبرها إلى مجرد عظام ميتة، فهو عكس كانط لا يرى مجالاً للقول، بأنّ هناك خير مطلق أو شر مطلق، ويرى أنّ "أعلى نوع من الحياة الخلقية يتكون دائماً من مخالفة القواعد التي أضحت من الضيق بحيث لا تتسع لكل الحالات الواقعية. وليس هناك من الأوامر المطلقة إلاّ أمر واحد، وهو أنّه يجب علينا أنّ نبحث ونعمل لنوجد أعلى مقدار نتصوره من الحسن"³، فأخلاق البطولة تتطلب منا أنّ نبحث ونعمل، وليست أخلاق تلذذ ومتاع من أجل التلذذ والمتاع. إنّها أخلاق بحث عملي من خلال الانخراط في التجارب المعيشة، والعمل على ضوء نتائجها الملموسة، وما تثيره من مشاعر نفسية في قلوبنا وأرواحنا فتدفعنا دفعاً للانخراط في عملية التحسين في القيم، وفي العالم. وفي أنفسنا

يذهب جيمس لافتراض العيش في عالم كامل. عالم يخلو من الشر، ويتصف بالجمال نجد فيه كل شيء، ولا نبذل فيه أدنى مجهود. عالم ينعدم فيه الظلم، وينتشر فيه العدل. أي أنّه عالم كامل أنطولوجيا، وكامل في

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 311.

² - المصدر نفسه، ص 318.

³ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج 1، مصدر سابق، ص 102.

مثله ونموذجه الأخلاقي فكأنّ هذا العالم عالم الجنة بلغة المؤمنين، ويذهب إلى رفض مثل هكذا عالم. فهل هذا الرفض سقوط في العدمية أو دافع ودعوة إلى الوقوع في اللاأخلاقية؟ الحقيقة أنّ الأمر يتعدى هذا وذلك لأنّه دعوة إلى أخلاق الفعل والإرادة أو لنقل دعوة إلى أخلاق البطولة. بطولة الإنسان، وهو يكافح وينافح ويناضل باستمرار من أجل أنّ تكون له بصمة في هذا الوجود ومن أجل تحسين الوجود، فوحدها أخلاق الفعل من تجعل الإنسان جدير بالاحترام ومستحق لتقدير، وهنا يقول جيمس " دعوني أغامر أكافح وأنافح وأسعى وأنطلق ثانية في أرجاء العالم الفسيحة بكل ما فيه من آثام وآلام"¹. إنّها أخلاق البطولة. بطولة الإنسان الذي يضفي على العالم قيم وأشياء جديدة، وجميلة، ونبيلة رغم الوجود في عالم الآلام والآثام. إنّها أخلاق الإرادة، وبذل المجهود الذي يغير فيما سيكون قادماً ومستقبلياً من خلال فعل التحسين في العالم، وهذه هي الأخلاق الجيمسية في صورتها العملية، والمثالية، والإنسانية من جهة أخرى.

يرى جيمس أنّ المثل العليا نسبية بالقياس إلى حياة من يدينون بها ويعشقونها. فما يندرج تحت المثل العليا عند شخص في لحظة معينة قد يكون من الأمور العادية والمألوفة في حياة شخص آخر، فالمثال الخلفي لا يكون مثال خلقي إلاّ إذ تمتع بصفة الجدة لدى الفرد المعتنق به، وهذا معناه أنّ جيمس يبقي باب صناعة، وصياغة، وإبداع نماذج أخلاقية معينة مفتوحاً، ومستمرّاً، وجيمس لا ينكر أنّ من بين ما يمنح للحياة وللوجود قيمة ومعنى وجود نماذج عليا، ولكن ما يستنكره هو الذهاب إلى التسليم بنموذج خلقي واحد ووحيد، ونهائي بل يرى أنّ مثلنا العليا متعددة، ومختلفة والمزوجة بينها هو السبيل الأمثل، فهل قيم وأخلاق الأغنياء بما تحمله من فن وتعلم ونظافة وشهرة هي الأفضل والأصح أم أنّ قيم الفقراء رغم البؤس والفاقة والحرمان بما فيها من صبر، وشجاعة، وبساطة، وتضحية هي الأفضل؟ جيمس يدعونا هنا إلاّ تجنب العمى بحيث لا نبصر ما هو قيم وثمين في قيمنا، ونبخس قيم غيرنا، وهو يدعوا غيرنا لأنّ لا يصابوا أيضاً بعمى سلفي أو خلقي بحيث لا يرون ما هو قيم وثمين في حياتنا لكون حياتنا مختلفة جذرياً عن حياتهم.

ندرك من خلال هذا التحليل أنّ النماذج الأخلاقية انسانية وحاشاها أنّ تكون مطلقة في نظر جيمس، وبأنّ البصيرة الخلقية التامة لا يمكن أنّ تتوفر في شخص واحد مما يعني واجب ووجوب الجمع والمزاوجة بين النماذج الأخلاقية العليا باستمرار، فكما أنّ حياة الأغنياء والنبلاء بقيمها (مجد، شهرة، تعلم، فن، سلطة، حرية... الخ) فإنّ حياة الفقراء لها معناها وقيمها (صبر ببساطة، تضحية، عدالة، مساواة، تعاون... الخ). فليست العظمة والنبيل والشرف في من يحكمون ويقومون بالمعارك أو يعلمون ويتعلمون فن الشرف، لأنّ النبيل أيضاً في حياة الفلاحين، ومن يعملون تحت الأرض، وفي حياة هؤلاء الذين يعملون فوق أعلى البنيات، وينجزون أشق الأعمال دون كلل أو ملل، وهذا ما يفسر حسب جيمس أنّ تولستوي في رائعته الخالدة " الحرب والسلام" أعطى دور البطل الجنودي صغير، وبسيط يدعى (كاراتاييف) "karatieff"، وفي كتابه " اعترافاتي" يقول

¹ - وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، مصدر سابق، ص 316.

تولتسوي" كلما عشنا بعقولنا وفكرنا قل فهمنا للحياة"¹، وهذه المقولة تذكرنا بما قاله سيرن كيركجارد أيضاً " كلما ازداد تفكيري كلما قل شعوري بوجودي". لكن جيمس رغم إعجابه بأفكار تولتسوي إلا أنه لا يسايره في نظرتة التشاؤمية والسوداوية المتعلقة بالحياة، ولا ينخرط في العدمية، والفوضوية، واللامبالاة المطلقة التي يتبناها تولتسوي.

ما أردنا ايصاله هو أنّ أخلاق البطولة عند جيمس. هي أخلاق ترتبط بالحياة، وهي قيم نؤمن بها بصدق، ووفاء، وإخلاص، فننهض لنحققها ونجسدها رغم ما يعترضنا من معيقات وحوادث. إذ نشعر بالمجد والفخر والاعتزاز والمسرة، ونحن ندلل تلك المشقات لأنّ العرقوالكفاح والطبيعة الإنسانية في أقصى طاقات جهدها واحتمالها- مصهورة على السفود- ماضية على جسر من التعب والعذاب، ولكنها مع ذلك شامخة نابضة حية تسير إلى غايتها. وكلما أحرزت نجاحاً أولته ظهرها لكي تحرز نجاحاً آخر يتطلب جهداً آخر وعرقاً أغزر وكفاحاً أشد، هذا هو بالذات الذي يبعث وجوده فينا روحاً وثابة ويوحى إلينا بجلائل الأعمال"². يفهم من هذا أنّ الشعور بالبطولة وتحقيقها لا يتم إلى من خلال الإحساس بالحياة وقيمتها من خلال الشعور بجلوها ومرها، ولو كانت حاجات ومطالب الإنسان كلها متوفرة دون أي جهد أو عطاء فإنّ شعور الإنسان بالفاعلية والحيوية والحماس يضمحل ويتلاشى مع مرور الوقت من هنا يدعوا جيمس كل واحداً فينا أنّ يكون بطلاً في مجاله وتخصصه لأنّ كل شخص سواءً كان فلاح أو أستاذ أو طبيب أو مهندس، أو بناء أو كان أي شيء آخر. إذ تميز ببذل الجهد والإيمان بما يفعل انطلاقاً من قيم أخلاقية عليا يؤمن بها فإنه بطل ويستحق أنّ يكون بطلاً، فالبطولة بحسب جيمس "لها ثمنها في الفشل والنجاح"³.

4- الأخلاق وعلاقتها بالدين

سار وليم جيمس على منوال إيمانويل كانط عندما قام بعلمنة القيمة الخلقية. إذ ذهب لحد التأسيس والتأصيل للدين من داخل الأخلاق، وجيمس على غرار كانط لم يجعل من القيمة الخلقية تابعة أو نابعة من الدين. إذ لا يرى في الدين لب الأخلاق وجوهرها، لذا وردت معالجته للمشكلة الخلقية مستقلة كل الاستقلالية عن اللاهوت أو فلسفة اللاهوت، فهو لا يعتبر الدين مصدر أو منبع القيمة الخلقية، وهو هنا يخالف الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون الذي لم يفصل الأخلاق عن الدين، وهذا ما يعكسه عنوان أحد كتبه ألا وهو "منبع الأخلاق والدين"، ففي هذا الكتاب ذهب برغسون إلى الإقرار بأنّ الأخلاق والدين يشتركان في وحدة الغاية والمصدر، فبالنسبة له من الممكن أنّ " نستدل على الربط الوثيق بين غاية الدين وغاية الأخلاق في اشتراكهما في رسول القيم، ففي الموقعين، ننجذب نحو سيرة حية هي سيرة المسيح، وهي

¹ - وليم جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، ص 326.

² - المصدر نفسه، ص 318.

³ - محمد فتحي الشنيطي: وليم جيمس، مرجع سابق، ص 185.

التي تمد الإنسانية بمثال أعلى هو نفسه عقيدة المحبة المسيحية، لذلك فإنه من الصعب التمييز بين حدود الأخلاق وحدود الدين اللهم ما كان من تجلي الإله في الدين صراحة كقدرة للحب¹، والحياة حسب برغسون لا يمكن النظر إليها بمعزل عن الدين والأخلاق، وإذا كان المرام الأقصى للأخلاق هو تحقيق أو تجسيد فكرة العدالة الإنسانية، فإن برغسون يعتقد أنه وراء الأخلاق، وطموحها في العدالة الإنسانية، وبناء العلاقات السليمة بين الأنا والنحن يوجد الدين الذي يكملها ويتممها، ف وراء العدالة الإنسانية عدالة إلهية مطلقة، وهذه العدالة الإلهية الكونية الشاملة هي أساس عدالة الإنسان، وبالتالي العدالة الإلهية لا يمكن بأي حال أن تفصل عن عدالتنا، وليس أدل على ربط ومزج برغسون بين الأخلاق والدين من كون تقسيمه للأخلاق جاء منسجماً مع تقسيمه للدين، فالدين أما ساكن أو متحرك، والأخلاق أيضاً هي الأخرى إما ساكنة "مغلقة" أو مفتوحة "متحركة".

برغسون من خلال ربطه للأخلاق بالدين "الله" أراد أن يغرس ويزرع في نفوسنا قيم مثالية وكونية مطلقة، وجميس أراد أن يزرع القيم في نفوسنا كذلك، ولكنه أراد أن يزرع فينا القيم الإنسانية اللامثالية" القيم العملية التي لا تتعالى عن الحياة والواقع"، وأراد أن يغرس فينا القيم الإنسانية النبيلة التي تنبع من داخل الإنسان لا من خارجه ولم يعمل على أن يقدم تبريرات أو تفسيرات لاهوتية للأخلاق. أي أن الأخلاق لا تستمد نبلها وعظمتها من مصدر خارجي "الله" كما فعل برغسون. بل تستمد بريقها وقيمتها من الحياة نفسها، ومن الإنسان نفسه، وهنا نجد أن جيمس أقرب إلى نيتشه منه إلى برغسون.

جيمس مثل برغسون لا ينكر التأثير الجماعي والاجتماعي على القيمة الخلقية، لكنه لا يعتبر الأخلاق الاجتماعية هي الأخلاق الحقيقية، فبرغسون يصفها بأنها أخلاق منغلقة، فهي أخلاق تقليد، ومحاكاة ولا جديد، ولا تجديد فيها، لذا لا تعبر حسب برغسون عن التطور، ولا تعبر عن الأنا العميق في شيء، فهي "أخلاق الجماعات المغلقة، وهي تلك المجتمعات التي تشبه في بعض الوجوه خلايا النمل أو بيوت النحل"². معنى هذا أن الأخلاق المنغلقة"الاجتماعية بالنسبة لهما أخلاق بدائية تتسم بالجبر، والحتمية، وليست أخلاق حرة. بينما جيمس أو برغسون ينتصران في النهاية لأخلاق الفرد "الأخلاق الحيوية والديناميكية"، فبرغسون يذهب إلى أن الأخلاق الفردية الذاتية. هي الأخلاق الحقة، لأنها تتجاوز حدود الزمان والمكان، وتتصف بالصلابة والتغير المستمر، فهي "أخلاق تتجاوز حدود الجماعة، وهي أخلاق مليئة بالحركة والخلق والإبداع، وعليها يتوقف مصير الإنسانية؛ لأنها هي التي تفتح أمام التطور البشري أفقاً واسعاً لا نهائياً"³.

¹ - نورة بوحناش: إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2010، ص 167.

² - زكريا إبراهيم: برغسون، دار المعارف، القاهرة مصر، ط3، دت، ص 188.

³ - المرجع نفسه، ص 188.

لأنّ فلسفة جيمس فلسفة مفتوحة، وتتوحي التعدد والتنوع، وتناً بنفسها عن الضيق والانكماش فإنّ جيمس لا ينكر أنّ من بين الأسباب التي تجعل الأخلاق الواقعية غير قطعية هو ارتباطها بالميتافيزيقا والدين، والإيمان بالمتعالي في نظره فردي، فالدين شخصي وإنساني، وهذا ما يجعل الأخلاق نسبية، وغير قطعية حتى عند ارتباطها بالدين في اعتقاد جيمس، فالكثير من الناس، وبالرغم من خبراتهم وتجاربهم، ورغباتهم فإنّهم يغلبون صوت الإيمان الذي يسكن قلبهم فيختارون من القيم الخلقية ما يتماشى مع تلك القناعات الدينية والإيمانية، ولا ينكر جيمس مدى قوة وصلابة النماذج والمثل الأخلاقية عند هؤلاء الذين يصلون خبراتهم وتجاربهم بمشاعرهم الدينية الداخلية. أي أنّ الدين يلعب دور المحرك والمحفز القوي الذي يجعل الذات لا تخشى المخاطر، ولا تأبه بالمتاعب، ولا تهاب الصعاب أياً كان نوعها. إذ يخلق الإيمان بالقوة المتعالية طاقة جوانية وجدانية عظيمة وهائلة، فتزول وتنقش الغشاوة التي كانت تكدر صفاء النفس بفعل هذه القوة العجيبة، لهذا السبب بالذات فإنّ كل نوع من الطاقة والتحمل، ومن الشجاعة والقدرة على التغلب على الشرور، فهو غير محدود عند هؤلاء الذين لهم عقائد دينية. لهذا السبب نفسه كانت الغلبة دائماً في جميع المعارك للخاطر القوي، وكان الدين دائماً متغلباً على اللادينية¹.

ينتهي جيمس إذن إلى نتيجة مفادها أنّ العالم الخلقى والمنظم والمستقر الذي يمكن لأي فيلسوف أن يبحث عنه لا يمكن أن يوجد بطريقة تامة وكاملة إلى في حالة وجود "قوة مقدسة ذات مطالب عامة شاملة. فإذا وجد مثل هذه القوة، فإنّ منهجه في إخضاع أحد المثل للآخر يكون المنهج الصحيح لتقدير القيم، وتكون مطالبه أبلغ أثراً، ويكون عالمه المثالي أكثر العوالم ممكنة التحقيق شمولاً"².

¹ - وليام جيمس: إرادة الإعتقاد، ح1، مصدر سابق، ص 106.

² - المصدر نفسه، ص 106.

الفصل الرابع:

من فلسفة الدين إلى السيكولوجية الدينية

أولاً: المقاربة السيكو براغماتية للاعتقاد الديني

1- في المعاني والدلالات العامة للدين

لا مشاحة أنّ الأديان موعلة في القدم، وقد تنوعت وتعددت التصورات الدينية، وهي في مجملها تترنح بين البساطة والتعقيد، وسواء كان الباحث مؤمن أو ملحد فإنّه لا مناص له من دراسة الدين ليس لإثبات صحته أو بطلانه، لأنّ هذه مسألة ذاتية وشخصية في نهاية المطاف، ولكن لتبين مدى تأثيره على حياة الناس بالسلب أو الإيجاب فلا يمكن استبعاد الدين من الناحية الثقافية، والفكرية، والفلسفية، والانتروبولوجية، فالدين لازم الوجود الإنساني عبر حقه التاريخية المختلفة، ولا يزال إلى اليوم رغم ولوجنا إلى عصر الآلة، والتكنولوجيا، والعلم. فمن يرفض دراسة الدين بوصفه ظاهرة وحقيقية انطولوجية فله ذلك، ولكن لا يمكن رفض دراسة الظاهرة الدينية كحقيقية تاريخية بما لها وما عليها، وبما فيها من طقوس وشعائر، وعقائد، ومشاعر، وانعكاسات على واقع، وحياة الناس، والأجيال التي مرت، فيمكن أنّ نتخيل شعوباً في الماضي دون علم أو فن أو فلسفة. لكن لا يمكن أنّ نتخيل شعوباً دون دين حسب برغسون، فالدين سابق للعلم. بل إنّّه سابق حتى على الفلسفة على حد تعبير هيغل، فإذا كان العقل دليل الإنسان عند المناطقة، والتأنس والاجتماع عنوان الانسان عند السوسولوجيين، والنطق واللسان أساس الإنسان عند النحويين واللغويين، فإنّ التخلق والتدين عند الكثيرين، هو عنوان تفرّد لإنسان وشرفه، لذا نجد أنفسنا مجبرين على طرح التساؤل الآتي: ما الدين، وبما يتميز عن التجربة الدينية عند وليم جيمس؟ وكيف يفهم ويفسر ويصف جيمس الظاهرة الدينية انطلاقاً من كونه عالم نفس، وانطلاقاً من براغماتيته، وتجربته الراديكالية؟

الأديان ومفردها دين، وهذا الأخير يعبر بوجه عام عن الإيمان بوجود قوة عليا وخارقة - الإله - يعتقد بأنّها مصدر وجود الإنسان والطبيعة، ومنها بدأ كل شيء، وإليها يرد ويرجع كل شيء، وطبعاً يترتب عن هذا التصور العبادة، والطاعة وفق طقوس مختلفة تختلف باختلاف الأجناس، والثقافات، والعادات، والأديان بهدف نيل الخير والرضى أو تجنب شر الغضب والسخط، الإلهي، ولعل هذا ما يبرره المعنى اللغوي للدين " الطاعة، والخضوع، والانقياد والجزاء، والمكافأة"¹. فلا شك أنّ الدلالات اللغوية للدين تتنوع، والعادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعاً وذليلاً أمام دائته ينتظر الجزاء منه بحسب عمله"²، وكلمة الدين في الفرنسية والانجليزية مأخوذة من الكلمة اللاتينية (Religio) أي " الإحساس المصحوب بخوف أو تأنيب ضمير بواجب ما تجاه الآلهة". الإحساس بالخوف وتأنيب الضمير متولد عن الإيمان بفكرة الثواب والعقاب الرباني.

¹ - ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث عشر، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت، بتصرف، ص 166.

² - غيضان السيد علي: فلسفة الدين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص 24.

Religion (الدين) لا يكون عند بعض أصحاب الديانات إلى من خلال الوحي الذي يكون بوساطة (الأنبياء) الذين يختارهم، ويصطفاهم الله عن سائر عباده. أما تصور الإله، فهو متباين حسب كل دين، فهناك ديانات قديمة قامت على فكرة تعدد الآلهة، وهناك ديانات قامت على أساس فكرة وعقيدة التثليث، وهناك أديان توحيدية لا تقر إلاً بالإله الواحد، فالدينايمان واعتقاد مقدس ينجر عنه العبادة وفق طقوس وسلوكيات مختلفة، وعليه الدين اصطلاحياً، هو " جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق العبادة " ¹. يشير الدين بهذا المعنى للاستسلام، والخضوع والطاعة، والإيمان، والعبادة لتلك القوة - الإله - فالمخلوق (الموجود الأدنى) يخضع للخالق (الموجود الأعلى)، وعليه الدين بوجه عام هو " مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها مجموعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء، أساسه الوجدان، وللعقل فيه مجال " ².

2:- الفهم النفساني للدين

يعلن جيمس في كتابه العقل والدين صراحة أنه يدعونا " لنبحث العقيدة الإنسانية من ناحية نفسية " ³، ودراسة الدين نفسانيا ليس من السهل، ولا اليسر فيها القبض على مفهوم دقيق جامع مانع للدين عنده إذ يرى هذا الأخير أنّ الدين مستعصي عن امكانية الضبط والتحديد المنطقي والأكاديمي، وكلمة دين تتسم بالعموم والشمول إذ تحوي في ثناياها مجموعة كلية من المعاني والأحاسيس والعواطف والمشاعر، فهي ملتصقة وملتحمة بالإرادة، وبالتالي يصعب ضبطها، لأنّ الإرادة إرادات، فلكل فرد إرادة خاصة. لذا ليس من السهل أن نمسك بتعريف واحد أو قانون عام للديني نظر جيمس، فمن المتعذر حسب اختصار لفظ الدين في مبدأ واحد، أو ماهية ما، بل كلمة الديناسم عام. كما يصعب التمييز بين الاعتقاد، والإيمان، والدين، والعقيدة في فلسفة جيمس، لأنّه يستعمل هذه الكلمات بمعنى واحد، ولا يميز بينها، وهذا لا ريب يرجع إلى فلسفة جيمس التي لا تحب التنظير، ولا تحتفي بالبحث في الماهيات، فإنّما فلسفته فلسفة تسعى وراء النتائج والآثار. أدرك بفضل ذهنه المتقدم، وذكاءه الفذ أنّ ميدان الدين خصب، وبأنّ مجاله شاسع وواسع، ولا يمكن أن يعبر عنه بتعريف واحد، وإيقن أنّه من البلاهة والساذجة أنّ نؤمن بمفهوم غيبي وميتافيزيقي ومجرد للدين، ونحاول الدفاع عنه واثباته بأساليب وطرائق عقلية بالية، وهذا الفهم يبين مدى امتعاض وإعراض جيمس عن اللاهوت العقلي والكلامي الكلاسيكي من جهة. كما يبين من جهة أخرى إعراضه ومعاداته للمؤسسات الدينية الكلاسيكية، وفهم رجال الإكليروس للأديان السماوية القديمة. أي أنّه ضد دين رجال الكنيسة بوصفه دين ثنائي كما يطلق عليه هو، فجيمس مع ما يصطلح عليه دين الأخلاق والضمير أي مع دين النقاء والصفاء،

¹ - محمد عبدالله دراز: الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان -، مطبعة الحرية، بيروت، لبنان، ط1، دت، ص 52.

² - المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، مصر، ط1، 1983، ص 86.

³ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 6.

ودين الارادة، والاعتقاد الفردي. أي أنه مع دين الديانة الشخصية "The Personal Religion"، فمن المعاني العامة للدين والمشكلة لعمق ولب الدين بالنسبة لجيمس أنّ الدين "أحاسيس وأفعال وتجارب أفراد في عزلة... ليقفوا في ارتباط مع ما يعتبرونه الإلهي (the divine)"¹. وإتّنا نجد وايتهد Whitehead (1861-1947) متأثراً بهذا التصور الجيمسي الذي يربط الدين بعزلة الأفراد، لذا ذهب وايتهد إلى اعتبار الدين الحق، هو ما يقوم به الأشخاص في تفردهم وعزلتهم بذواتهم، ولا ريب أنّ العزلة الفردية تصور أساسي " في الدين العقلي العملي"².

الملاحظ على هذا التعريف العام أنه يضيف على الدين بعداً نفسياً، ويجعله على ارتباط وثيق بالصوفية، لأنهم هم من يجذون العزلة والانفراد، ويؤمنون بالحدس (Intuition). كما أنّ هذا التعريف لا يتماشى مع تجريبية جيمس الراديكالية Radical Empiricism التي لا تؤمن إلا بما يمكن أنّ يكون موضوعاً قابلاً للتحقق الفعلي والتجريبي. لكن التعريف يعبر عن الفلسفة البراغماتية في إيمانها بالنسبية والفردية.

ينظر جيمس للدين كذلك على أنه إيمان واعتقاد. فالدين ليس عقيدة تفرض من الخارج، وليس طقوس يجب أنّ تقام حتى يثبت الفرد براءته من تهمة الكفر أو الإلحاد أو ولاءه لجماعة معينة من أجل شراء سلم اجتماعي وهمي مبني على النصب والاحتيال والنفاق. إنّما هو اعتقاد، وإرادة اعتقاد أو اعتقاد حر وفردى، فهو اعتقاد، وليس حقيقة موضوعية أو انطولوجية مطلقة. بل هو تجارب انسانية فردية تتسم بالنسبية والتعددية والجوانية السيكولوجية، فالدين على حد تعبير وليم جيمس هو "الإيمان أو الاعتقاد بقوة أو نظام خفي غير مرئي، وأنّ عاطفتنا الأسمى تكمن في الانسجام أو التناغم، وتواصلنا معه"³.

يكشف هذا التعريف عن إدراك جيمس للاختلافات والتميزات القائمة بين الأديان من حيث حيثياتها وتفصيلها، وهذا ما جعله يتناول الظاهرة الدينية في عمومها وشموليتها وتعدد وتنوع أصناف تجاربها معتبراً بذلك أنّ الدين اسم جمعي (nameCollective). ومعتبراً الدين اعتقاداً شخصياً لسنا ملزمين بتبريره لغيرنا، ولا غيرنا في حاجة الى اقناعنا بصحة ما يعتقدون به، فالاعتقاد مسألة ارادة، وليس مسألة حجج وبراهين، لهذا يقول جيمس في هذا الشأن "إنّنا في الواقع نجد أنفسنا معتقدين، ولكننا لا نكاد ندرك كيف؟ ولماذا؟"⁴. هذا الاقتباس يضمن الرغبة المعلنة والخفية لجيمس، والمتمثلة في جعل الاعتقاد الديني خارج دائرة المحاكمة المنطقية، والمسائلة العقلية.

2-William James: The Varieties of Religious Experience.op.cit. P 34.

² - اريك فروم: الدين والتحليل النفسي، ترجمة:فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، مصر، ط1، 1977، ص 24.

³ -William James: The Varieties Of Religious Experience, Op. Cit. P 32

⁴ - وليم جيمس العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 11.

يرز الاقتباس السابق كذلك التأسيس الفلسفي والسيكولوجي للدين عند جيمس، فمادام الاعتقاد إرادة فردية حرة تخضع لما نميل له، وما فينا من مشاعر وعواطف سيكولوجية، فإنه يكون فلسفياً، وتبعاً لهذا المنحى السيكولوجي يغدو الإيمان قضية تتعدى وتتخطى حدود الاقناع والتبرير والبرهنة. والاعتقاد يعني لجيمس "الإيمان بشيء يمكن الشك فيه من ناحية نظرية، وبما أنّ معيار الاعتقاد هو الرغبة في العمل، فإنه يمكن أنّ يقال أنّ الاعتقاد هو الاستعداد، والتأهب للعمل في كل الحالات التي ليس لدينا برهان سابق على صحة نتائجها، إنه يشبه تلك الصفة الخلقية التي نسميها شجاعة في المسائل العملية، وكما أنّ المخاطرة تولد القوة، والحماس في الأعمال الدنيوية، فكذا في المسائل الدينية"¹. يبدو أنّ رؤية جيمس للدين تنبني على دعامتين أساسيتين ألا وهما: الاعتقاد والوجدان. أي الميل الغريزي، فهما من يثبت الإيمان الديني في داخلنا، وهما من يقود إليه، لذا يرى جون ديوي أنّ جيمس أدخل في اعتباره دوافع المزاج والميل الغريزي التي يكون لها بالغ الأثر في اختيارنا لهذا المذهب الفكري أو ذاك، وبشكل أهم من الدور الذي يمارسه الاستدلال الصوري.

هناك قضايا لا يمكن أنّ يشملها شرط التحقق الحسي الفوري المباشر. كما لا يستوعبها مجال قدرات العقل النظري، وهي التي يشملها ميدان الاعتقاد، وبرز القضايا التي يشملها منطق الاعتقاد القضايا الدينية، ويعتبر جيمس العمل دون اعتقاد علامة عبث وإمارة تدل على التيه والضياع، وفقدان البوصلة ذلك أنّ الاعتقاد إذا لم يكن هو الفعل، فإنه الجسر أو القنطرة الموصلة إليه أو هو ما سيكون فعلاً بعد حين. إذ لا بدى من قوة دافعة نحو الفعل وصوب الممارسة العملية، وهذه القوة المنشطة والمحفزة للإرادة لإنجاز فعل ما، وهذه القوة التي تحرك قوة الإرادة ليست إلا قوة الاعتقاد من هنا يقول جيمس "إنّ إرادة الإنسان بحاجة ماسة ودائمة إلى قاعدة تعمل وفقاً لها، فإذا لم تجدها اخترعتها"². فأى شخص يجدر به أنّ يتبع إيمانه إرادته التي يحركها اعتقاده - خاصة في المسائل التي لا يشملها مجال الخبرة الحسية المباشرة- لأنّ القضايا التي لا يستوعبها منطق الحس والمشاهدة العينية المباشرة هي مركز الإيمان، لهذا يفهم جيمس الدين بمعنى خاص على أنه "ما هو فوق الطبيعة، مقررّاً بذلك أنّ ما يدعى بنظام الطبيعة الذي يتضمن عالم التجربة ليس إلا جزءاً من مجموعة الكون وأنّ هنالك وراء هذا العالم المشاهد عالماً آخر غير مشاهد لا يعرف عنه الآن شيئاً إيجابياً ولكننا ندرك أنّه ليس لحياتنا هذه من قيمة إلاّ في علاقتها وارتباطها به. وليس للعقيدة الدينية عندي من معنى (مهما يكن شأن ما تضمنته من تفاصيل) إلاّ الاعتقاد في وجود نظام خفي غير مشاهد، يمكن أنّ توجد فيه حلولاً لطالما سم ذلك النظام الطبيعي"³.

1 - وليام جيمس العقل والدين، ج2، مصدر سابق، 60.

2 - المصدر نفسه، ص 58.

3 - وليام جيمس، إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص ص 127، 126.

يفهم من خلال هذا الاقتباس، وما سبقه من عرض وتحليل أنه تبعاً للمقاربة الجيمسية للدين أنه لكل فرد الحق في أن يعتقد بحسب قدراته، وعلى قدر حاجاته، وتبعاً لمزاجه النفسي "فالدين يتصل بالحياة وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص وبمقتضى مواهبه الخاصة"¹، فجيمس ينظر لمسألة الاعتقاد على أنها ليست مسألة برهانية استدلالية، ولربما يقربه هذا من كانط كثيراً، لأنه لا يمكن أن نقدم دليل قاطع ونهائي عن صحة أو بطلان قضايا الاعتقاد الديني بطريقة برهانية، وهذا ذاته ما أقره كانط فيما يتعلق بقضايا الشيء في ذاته "Noumena" فكأن الدين، وفكرة الإله عند جيمس هي الشيء في ذاته عند كانط، فكما أن العقل غير قادر، ولا يستطيع أن يبرهن عن مشروعية أو عدم مشروعية قضايا الميتافيزيقا، فكذلك العقل بالنسبة لجيمس لا يستطيع أن يكون أساس الصحة، ولا معيار البطلان، فيما تعلق بالله وفكرة الدين، وإتينا نجد أنه كانطياً كذلك في جدلية الدين والأخلاق، فهو يسير على خطى ونهج كانط، لأنه مثله يرفض تأسيس الأخلاق على الدين، وإنما يؤسس للدين انطلاقاً من الأخلاق، وهذا التأثير الكانطي على جيمس يتجلى من خلال قول هذا الأخير "هل لي أن أحكي كانط ويتعين على القول بأن نقد القداسة الخاصة يجب أن تكون مذهبنا"². ويبدو لنا أن هذا المسلك قد سلكه جيمس عندما برر عملياً وسيكولوجياً محدودية العقل وعجزه عن الوصول إلى حقائق يقينية ومطلقة في القضايا الدينية. بل سمح لنفسه أن يذهب لأبعد من هذا عندما عد قضايا الدين لا تتوافق مع حقيقية وطبيعة المواضيع التي تتماشى مع طبيعة العقل وقدراته، فكأن لسان حاله يردد ما قاله كالفرن من قبل "ما من عقل نظري يستطيع أن يقتحم قلعة الذات الإلهية"³.

يعالج الدين حسب جيمس مسألتين أساسيتين المسألة الأولى تتمثل في أن خير الموجودات هي أكثرها أبدية، وأعمقها مدلولاً، وأطولها بقاءً، أما المسألة الثانية التي يتحدث عنها الدين، فهي أنه من الخير لنا في حياتنا والحيوات الأخرى أن نؤمن بصدق القضية الأولى. واضح بأن الإيمان أي الاعتقاد هو قوام وعماد فلسفة وليام جيمس وجوهر فلسفته الدينية، فجيمس بحق هو فيلسوف الاعتقاد، وفيلسوف ارادة الاعتقاد الديني، فليست الحقيقة إلا اعتقاد. أي فرض نافع، وليس الدين كذلك إلا اعتقاد نافع من الناحية الفردية السيكولوجية، فالاعتقاد بهذا المعنى فرض مريح، لأنه يجلب السعادة وهو "واحد من الطرق التي ينال بها الإنسان السعادة بسهولة فهو ينقل البؤس الذي لا يهتم إلى سعادة دائمة"⁴. الاعتقاد إذن يثبت نفسه بنفسه، لأننا في مضمار الدين نملك اعتقادات ذاتية تحركها ميولات ورغبات شخصية، والعقل لا يملك القدرة، ولا الشرعية، وهذا يفرضي لوجوب وضرورة أن لا يبت فيها تأملياً فقط، فجيمس يرسم للاعتقاد طريقين لا

¹ - نيراس زكي جليل، فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، ضمن الكتاب الجماعي فلسفة الدين: منشورات ضفاف 2012، ص 223.

² - William James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit. P 255.

³ - جيمس كولنيز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط، 1973، ص 28.

⁴ - William James, Variétés of Religions Experience. op.cit.p. 175.

طريقاً واحداً، لذا يصرح في كتاب العقل والدين قائلاً¹ إنَّ اعتقادنا في بعض المسائل التي آمنا بها أثر بفعل طبائنا الوجدانية والاختيارية، وأنَّ اعتقادنا في بعض آخر منها أثر لمجهوداتنا العقلية¹، وطريق الاعتقاد الصائب في الدين بالنسبة له، هو طبائنا الغريزية والاختيارية.

وفق رؤية جيمس للدي نتبرز الأديان للعيان على نحوين مختلفين، فالذهن الذي يستقري تاريخ الأديان، وكيفية نشؤها ونموها وتطورها في التاريخ يلاحظ بلا أدنى شك أنَّ الدين له مظهر سطحي براني "خارجي"، ومظهر داخلي باطني "سيكولوجي". المظهر الأول يعكس اللاهوت الكلاسيكي الكنسي كما يعبر عن الدين الفلسفي العقلاني المبالغ في عقلايته، والذي يجعل من الله حقيقة منطقية ورياضية أو كسمولوجية، وانطولوجية تارة باسم السببية، وتارة أخرى بسم الغائية. هذا النوع من التدين والإيمان أي المظهر الخارجي للدين لا يشفي غليل جيمس، ولا يأخذ به، لأنَّه قد تغيب فيه النزاهة ويفتقد للصدق والصفاء. إنَّه دين تبعية وتقليد، فمثلاً: العظماء من الرجال مثل بوذا، وكونفوشيوس أسسوا أديان أصبحت أديان كنسية متصلة ومؤسسية وأضحت أديان محتكرة من طرف منيبيها، وسرعان ما تتحول الأديان المؤسسية إلى أديان منغلقة تنصب وتكيل العداة لباقي الأديان، ويشرع أهلها في التكفير والتحريم والتجريم مدعين أنَّهم أصحاب الحق، وقولهم الحق، وما عداهم، ومن خالفهم على باطل، وفي ظلال مبين، وهكذا تفرق الأديان أكثر مما تجمع، وقد تترتب عنها وبسببها الحروب والويلات للإنسانية، والحرب الصليبية أكبر دليل على ذلك بل حتى في يومنا هذا مازالت الصراعات الدينية التي تنشب هناك، وهناك بسبب الدين المؤسسي تتسبب في نشوب نار الكثير من الصراعات والنزاعات، والفتن بين الناس والأمم سواء اتضح الأمر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

كل هذا يجعلنا نعجب من قول جيمس عن الدين الكنسي المؤسسي أنَّه مثير للاشمئزاز، فالأنبياء، والعباقرة، والعظماء، وكبار المصلحين عندما أسسوا أديان معينة إجتمع حولهم اتباع وموردين، وعندما يشتد عودهم، وتزيد قوتهم، ويعلوا صيتهم يخدمون أنفسهم حتَّى سماع كلمة دين في الغرب بالنسبة لجيمس أصبح يعني الكنيسة، فالمظهر الخارجي للدين لا يترتب عنه في نهاية المطاف إلى جماعة تلتف وتتعاطف مع المؤسسين الأوائل فيؤسسون بذلك لعقيدة وملة التقليد، وكلمة الكنيسة باتت بالنسبة لجيمس تشير عند البعض الرياء، وكثرة النفاق، والبطش والاستبداد، وتدل على الدناءة، ومواصلة الوقوع في الخرافات، وحتى عندما ننخرط في كنيسة معينة، فإنَّ هذا لا يعفي تلك الكنائس المختلفة من معادتنا، ولا من إدانتنا، فـجيمس يريد إستبعاد الدين الكنسي من دائرة الدين الفعلي والحقيقي، لأنَّ الدين الكنسي قائم على الجبرية، والقهر، والتبعية والتقليد بينما الدين الحق في نظره قائم على الاعتقاد الذاتي، والارادة الحرة، والتجربة الباطنية التي تتم معاشرتها ومعايشتها.

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 6.

التحلي الباطني السيكولوجي للدين هو العقيدة الحققة في نظر جيمس، فحتى الدين المؤسّساتي بالعودة إلى أصوله وجذوره نجد أنّها تفتقت وانبجست من الفردية ذلك أنّ المؤسّسين الأوائل وهم عباقرة، وعظماء، ومصلحين دينيين، واجتماعيين حقيقيين هم من كان لهم السبق في إقامة الدين على نحو فردي وروحي قبل أنّ يلتف الملتفون من الجماعات التابعة والمريدة، فالمظهر الجواني السيكولوجي للدين يتميز بالصدق، والنزاهة والحميمية، والعواطف والمشاعر الجياشة. إنّ لب الدين يكمن في الشعور والعاطفة الدينية التي يمتلكها صاحبها، وتخصه لوحده فالعاطفة الدينية بالنسبة للشخص هي انفعال فريد من نوعه يتصف بالأصالة، وعمق وقوة خصوبته، وتتميز العاطفة الدينية بسعة عجيبة، فلا يستطيع أنّ يتحدث عنها إلاّ من جربها، فالدين بهذا المعنى ليس مفهوماً ثابتاً، ولا عقيدة جافة ومتعالية بل الدين تجربة وعبارة أدق الدين تجارب أفراد مختلفين ومتميزين إنّّه تجربة مبنية على المعاشرة والمعاشية.

نالت المسألة الدينية اهتماماً بالغاً من طرف وليام جيمس، ولا شك أنّ هذا يعزى الى جملة من المبررات، ولعل أبرزها حالاته النفسية والمرضية التي أثرت على صحته الجسمية والفكرية، وكذا التربية الدينية والروحية والصوفية التي عرف بها والده، فلا شك أنّ روايتها بقيت تعتمل في داخله واثرت عليه على نحو مباشر أو غير مباشر، وأول ما يلاحظه القارئ لفكر جيمس والمتتبع لفلسفته الدينية هو اعتمادها على الفرضيات ذلك أنّه يطلق العنان لخياله ليقدم جملة من الافتراضات الدينية، وهذا يعزى لإيمانه بأنّ الدين مبني على حق وإرادة الاعتقاد، فهو في النهاية يتحدث عن الديانة الشخصية (The Personal Religion)، كما يكشف هذا من جهة أخرى وجود بعض الابهام والغموض والالتباس في تصوراته الدينية سواء المتعلقة بالإله أو صفاته، وهذا يرجع لعدم تشكيله وصياغته لفلسفة دينية كاملة ومتكاملة مرة واحدة ودفعة واحدة، فقد نمت وتطورت فلسفته مع الوقت، وبحسب تطور فكره، وبحسب حالاته النفسية المرضية التي كان لها بالغ الأثر في إقامته لسيكولوجيا دينية على نحو عملي براغماتي. فلم يكن تعاطيه وتعامله مع الظاهرة الدينية فلسفياً تقليدياً، ولا لاهوتياً دغمائياً. بل تعاطى مع الظاهرة الدينية، وكأنّه فيلسوف فينومينولوجيما بعد حدثي (Post Modernism). فهو يتناول موضوع الدين بأحاسيسه ومشاعره، ويمأى عن العقل الجمعي، وقيود الفكر الموروث، فلا يمكن لسطة العقل أو سلطان المنطق أنّ يثبت أو يفند اعتقاد ديني معين. وفي نظر جيمس التأسيس العقلاني للدين ما هو إلاّ افتراء، ومزاعم كاذبة، وهنا يصرح جيمس "أنا أنكر حق أي منطق مزعوم في أنّ يبطل إيماني"¹.

يؤسس جيمس للاعتقاد الديني من خلال الوجدان، والإرادة الحرة بدلاً من العقل، رافضاً بذلك مسلك العقلانيين الذين يتصورون إمكانية إقامة فلسفة للدين على أركان منطقية متينة متجاوزاً في الوقت نفسه ضيق وحدية الرؤية المادية التجريبية، المنكرة لكل ظاهرة لا تلتقطها عدسة الحس، وجيمس في تجاوزه لهذا التصور

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ج1، مصدر سابق، ص 5.

الحسي إستفاد من علم النفس وتخصصه فيه، ودرايته بالأبحاث الجارية في علم النفس الأمر الذي جعله يقر بأنّ "الشعور مصدر الدين الفعلي وما الرؤية الفلسفة والدينية إلاّ نتاج عرضي"¹، ولا شك أنّ هذا التصور وربط الدين بالشعور والنفس يلغي المقاربة الحسية والعقلية للإيمان الديني، فالسنوات التي قضاها في مرتع علم النفس كانت وراء تكوين تصوّره حول الأساس الذي ينبع الاعتقاد الديني منه، وفي هذا يذهب جيمس إلى القول "إتني لست لاهوتياً، ولا رجل دين كي أبحث في تاريخ الأديان، ولا أنثروبولوجي، وإنما أبحث من منطلق تخصصي في علم النفس؛ ومن ثم فإنّ الاتجاهات الدينية للإنسان يجب أنّ تكون مثيرة لاهتماماتي شأنها في ذلك شأن أية حقائق تتعلق بالطابع العقلي للإنسان"².

إنّ الحالات التي اطلع عليها جيمس، والمتعلقة بالحالات الصوفية وتجارب التنويم المغناطيسي، بالإضافة إلى اطلاعه على نتائج أبحاث البحوث النفسانية التي كان عضواً فيها سمحت له من التأكد أنّ القديس يشعر بوجود كون فسيح أكثر سعة من العالم الأرضي، ويشعر أنّ بينه وبينه علاقة إنجذاب وتعاطف، وصدقة بل يشعر أنّه خاضع له، وينبغي أنّ يكون خاضعاً له، ومن المحال أنّ يكون الشعور العقلي مصدر الوعي بهذا الكون، وبالتالي "فمن الملائم أنّ تفترض وجود مناطق خفية من الشعور يمكنها الاتصال بهذا الكون العظيم"³. وبالتالي رؤية جيمس لدين جاءت رؤية شخصية وروحية، وفردية تحمل أبعاد سيكولوجية ذات انعكاسات جسمية "فيزيولوجية"، فهو لا يتطرق للدين المؤلف ذا الطابع الجمعي - الدين السماوي - بل يتحدث عن صور عديدة لتجارب دينية عددها بعدد المتدينين.

إنّ جيمس يذهب إلى الإقرار بوجود مناطق خفية في الشعور يمكن تسميتها بما دون الشعور أو اللاوعي. هي الأساس الذي ينبجس منه الإيمان بعالم غير منظور، وجدير بالبيان أنّ منطقة اللاوعي التي يتأسس عليها الاعتقاد الديني لم يستمدّها جيمس أول الأمر من فرويد بل كان يؤمن بوجودها قبل فرويد إنّما اطلاعه على ما كتبه فرويد عزز اقتناعه بوجود تلك المنطقة في النفس لذلك يذهب بول ودرينج في بداية تقديمه لكتاب جيمس "أحاديث إلى طلاب علم النفس" إلى أنّه مما هو جدير بالذكر والتنويه أنّ جيمس قبل أن يقرأ فرويد بمدة طويلة كان واعياً بوجود وقيام حياة باطنية لا يعيها الفرد وعياً كاملاً، فلما قرأ بعض مقالات فرويد الأولى وجد مفهوم فرويد للاشعور كما يعتمل في نفسه فأولاه اهتماماً خاصاً، ولكنه لم يجد دليلاً مقنعاً لمساندة مفهوم فرويد للرمزية المطلقة، وساوره الشك والارتياب في تفسير فرويد للأحلام.

¹-William James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P431.

²- محمد عبد الحفيظ: الفلسفة والاعتقاد الديني "وليام جيمس نموذجاً"، دار الوفاء لدنيا الطبع والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2005، ص 165.

³- محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 149.

ما ينتهي إليه جيمس في مقارنته السيكولوجية للدين، هو الإقرار بأنّ هناك منطقة لا وعي في الإنسان تختلف من شخص لآخر، وتكون أكثر عمقاً وثراءً عند الصوفيين، والقديسين، لذلك نجد في صنوف التجربة الدينية بيدي امتعاضه من النظرة الطبية الآلية في دراسة النفس البشرية، ذلك أنّ المتدينين والمتزمتين كالصوفيين، والقديسين الذين جسدوا بحق معاني العبقرية الدينية هؤلاء¹ في نظر الأطباء العقليين والمحللين النفسانيين، أشخاص يعانون العصاب، فالطب ينظر لإيماءاتهم وعبارتهم وشطحاتهم على أنّها أعراض وهلاوس مرضية¹. لكن جيمس يرجعها لإفتاحهم على منطقة اللاوعي الكامنة في النفس، لذلك يرفض جيمس تأويل العقلانيين، وبعض المحللين النفسانيين للتجارب الدينية، ويرى بأنّها دون معنى لأنّ التجربة الدينية "تعتبر ممارسة حية ناطقة"²، أي أنّ التجارب الدينية انفتاح واقعي على منطقة اللاوعي فالجزء الغريزي غير العاقل هو الأكثر حيوية والمأثر الفعلي في الدين، وهذا ما بينه جيمس في مذكراته التي أعدها لمحاضرات جيفورد تحت عنوان "الإيمان" إذ جاء فيها "في الدين تصدر الحاجات الحيوية والمعتقدات الصوفية العلوية. من منطقة وراء أو أبعد من أو فوق العقل. وهي مواهب أو منح. والمسألة مسألة حياة. حياة في هذه المواهب أو عدم حياة. وهنا تعرض فرص لعمل شيء قوي ولكن الأمر من الصعوبة بما كان"³

لا يرتبط الإيمان فحسب بما هو نفسي. الإلحاد كذلك يتغدى من ثلة من الاعتبارات النفسية، فهو عند جيمس كالإيمان. أي أنّه يخضع كذلك لإرادة الاعتقاد، وفي هذا الإطار يقول جيمس "كل من يقول البقاء بلا عقيدة خير من الاعتقاد في الكذب، لا يظهر بذلك إلاّ خوفه النفسي وكرهه الشديد لأنّ يكون مخدوعاً. قد يكون ذلك المرء ناقداً لكثير من رغباته وميوله، ولكنه عبد مطيع لهذا الميل وهذا الخوف"⁴، فالملحد وإنّ لم يشعر ينقد الدين ويتهجم عليه ويحاول تقديم أكبر قدر ممكن من الأدلة على بطلان الأديان وفساد فكرة الدين ليشعر هو كذلك بالراحة والطمأنينة والسكينة الروحية إزاء ما يعتقد به فيبدد الخوف والقلق الذي قد يساوره سواء صرح بذلك أو لم يصرح فجيمس لا يرى وسطية بين الإلحاد والإيمان، فلا توجد منزلة بينهما، وليس هناك حد وسط بين الاعتقاد واللاعقاد، فإما أنّ نعتقد ونؤمن أو نعتقد بالإلحاد، فلا وجود للحياة في الدين فالقضية لا تحتل إلاّ "إما" و"أو"، وفي هذا الصدد يقول جيمس "أي شخص يتظاهر بأنه محايد إنّما يدمغ نفسه هنا بالحرق والتمويه الكاذب والتدليس"⁵.

3:- علم الأديان الجيمسي

¹ - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 70.

² - محمد عبد الحفيظ: الفلسفة والاعتقاد الديني، وليام جيمس نموذجاً، مرجع سابق، ص 168.

³ - رالف بارتون بيرري: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 433.

⁴ - وليام جيمس: العقل والدين، ج 1، مصدر سابق، ص 22، 23.

⁵ - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 332.

أدرك جيمس ما يعتري الظاهرة الصوفية والقداسة من حدود بوصف الأولى، وإنّ مثلت الدين الحقيقي، بفعل حضور الفردانية فيها، وتحررها من الأغلفة التاريخية، والاجتماعية، فإنّها تبقى حبيسة صاحبها. أما القداسة فعلى ما يكتنفها من محبة وإحسان وتضامن، فهي لا تخلو من المغالات والتعصب، وتماشياً مع تكوينه العلمي إرتأى جيمس التفكير في علم للأديان يكون مسائراً للمنهج، والروح العلمية لأنّ جيمس يشترط في علم الأديان النقدي أنّ يصل إلى مبدأ عام كما يصل العلم الطبيعي إلى قوانين عامة.

علم الأديان الجيمسي دراسة واقعية للاعتقاد الديني الناتج عن تجارب دينية*، وممارساته العملية والفعلية في كافة العصور. لكن لا يمكن لعلم الأديان أنّ يحل محل التجارب الدينية، ولا أنّ يبطلها إذ يصبوا جيمس من خلال هذا العلم إلى فهم مقاصد وغايات، وعناصر الأديان، وفق طريقة أساسها النقد، والبحث الاستقرائي. ما يعنى أنّه يحاول استبعاد وعزل المضامين الميتافيزيقية في علم الأديان، وذلك من أجل الواقع. لذا يعمل علم الأديان الجيمسي على استبعاد الأفكار الدينية الغيبية، التي هي موضع ومحل اختلاف وسجال، ويبقى على ما هو مشترك وجوهري في المعتقدات الدينية، كما يبقى على المعارف والمعتقدات الدينية التي تتصف بالمعقولة، وبالتالي التجربة الدينية، والواقع العملي هما أساس ولب علم الأديان، وهدف علم الأديان الرئيس، هو القبض على ما هو مشترك بين الأديان بعد مقارنتها فيما بينها عملياً، ومن جهة أخرى إستخلاصاً يتناغم ويتسق مع عالمنا الروحي الغني بالعواطف والأحاسيس والمشاعر التي تتفاوت من حيث قيمتها الانفعالية من فرد لآخر.

ولأنّ علم الأديان الجيمسي يتصف بالموضوعية في اعتقاده، فإنّه يطالب الجميع بقبول نتائجه سواء كانوا مؤمنين أو ملحدين إذ "ينبغي حتى لمن لا يكون متديناً أن يتقبل نتائج هذا العلم في ثقة، مثلما يتقبل العميان وقائع البصريات"¹، وهذا يفيد حرصه على خلع بعد موضوعي على علم الأديان، وحرصه على تقديم فهم مغاير لفهم اللاهوتيين، والعقلانيين في آن واحد. ما يعني أنّه لن يتحول إلى لاهوتي أو ميتافيزيقي، ولكنه ظل أميناً لمنهجه العلمي، وليس أدل على ذلك من أنّه يريد لعلم الأديان الذي يمثل لديه "الديانة الحقيقية أن يربطه بالعلم الطبيعي. هذا الارتباط يقع على مستوى النتائج أيضاً، فإذا كانت العلوم التجريبية نسبية وتقريبية، فكذلك يريد جيمس لعلم الأديان أن يعترف بالعجز والقصور، وأنّ، يؤكد هذا العلم بأنّ ما يذهب ويصل إليه لا يكون إلاّ تقريبي، ويتعد عن الإجابات التعسفية الجازمة التي لا يأتيها الباطل، فعلم الأديان الذي يقول به لا يدعي أنّه يحيط بالمطلق، ويضع جيمس مقدمات وأسس لهذا العلم، وفيما يتعلق بالمقدمات يضع جيمس مقدمتين هما:

* التجربة الدينية: هناك من ترجم المصطلح الإنجليزي إلى الخبرة الدينية أو الحالة الدينية أو الواقعة الدينية أو الشعور الديني، ولكن مصطلح التجربة الدينية، هو الأكثر والأوسع انتشاراً من حيث الاستعمال والتداول بين الباحثين.

¹ - هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 393.

1 - الرغبة في إثبات الأفكار العامة المشتركة في كل الأديان بلا استثناء واستبعاد الأفكار الموجودة في دين، والساقطة في دين آخر حتى لا يتهم بالتناقض ولا يكون مطية للاختلافات، كما يحرص جيمس على التقليل من محتوى علم الدين، ويعمل على حصر عناصره في أقل عدد ممكن لكي يخلصها من المغالات أو التطرف الفردي، وينتج عن هذا أننا "نستبعد ما في الأديان من أساطير وخرافات وعقائد متحجرة جامدة"¹.

2 - الأخذ بمنهج تجريبي محض. أي أنّ التجارب الدينية المعاشة. هي موضوع دراستنا، ومنها نستنتج النتائج، وانطلاقاً منها نفهم ونذكر القواسم العامة والمشاركة.

يضع جيمس أساسان: أساس وجداني، وآخر ديني، وتركيزه على الأساس الوجداني راجع لإيمانه أنّ الشعور مصدر الدين الحقيقي لأنّ التجارب الصوفية الذاتية. هي المنع الأصيل لكافة الأديان في نظره، وما الرؤية الفلسفية والدينية إلّا نتاج ثانوي وعرضي لا أكثر ولا أقل، " وهذا إستنباط يستمدّه من تاريخ الأديان. إذ أنّ الدين يدلنا على أثر الوجدان لا الفكر في توطيد العقائد، وجيمس يعتقد الاعتقاد الجازم الذي لا شك فيه أنّ الدين يولدنا على أثر الوجدان لا الفكر في توطيد العقائد، وجيمس يعتقد الاعتقاد الجازم الذي لا شك فيه أنّ كبرى التفسيرات التي تنشأ لتدعيم الدين سواء كانت في شكل كتب مقدسة أو في صورة فلسفات حجاجية ما هي إلّا أشياء ثانوية في تدعيم الدين. أما الأساس الذهني "العقلاني"، فهو ثانوي في علم الأديان "فالذهن وظيفة ثانية بعد الوجدان - في ترتيب العقائد وتنظيمها - فإذا كان لعلم الدين أساس ذهني فإنّ ذلك الذي يجعله علماً موضوعياً إلى حد كبير"².

رغم هامشية الذهن في علم الأديان مقارنة بالوجدان، فهو ضروري لأنّ مقدمات علم الأديان التي نصل فيها عن طريق الاستقراء إلى ما هو ثابت في جميع الأديان لا تخلو من عمل الذهن، أما تصور جيمس لله والصلاة داخل فكرة علم الأديان، فهو نفسه لم يتغير، فجيمس تحدث عن الصلاة، وتحدث عن القدسية بالإضافة إلى التصوف الذي قال به كتوسيع لنطاق المعرفة الإنسانية، وتوسيعاً لمدارك الإنسان، واعترافاً بمجمل قدراته سواء العقل أو الحس أو العاطفة أو الخيال أو الحدس في التجارب الروحية والصوفية، فقدرات الإنسان لدى جيمس تستطيع أن تتجاوز الحس ولا تقتصر عليه، أما القدسية فتتلخص عنده في الخطوات الآتية³:

1 - الشعور بكونك في حياة أرحب من حياة اهتمامات هذا العالم القليلة والذنيئة - وإقتناع - ليس فقط ذهني ولكنه إحساس بوجود قوة مثلى فالقدسية المسيحية تجسد هذه القوة ولكن يمكن أنّ نشعر بمثل أخلاقية معنوية وعوالم مثالية أو رؤى داخلية للقدسية أو للحق باعتبارها المهيمينات الحقيقية لحياتنا.

2 - الشعور بالاستمرارية الحميمية للقوى المثلى في حياتنا الخاصة والاستسلام الذاتي التلقائي

لسيطرتها.

¹ - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 157.

² - المرجع نفسه، ص 158.

³ - محمد عبد الحفيظ: الفلسفة والاعتقاد الديني، مرجع سابق، ص 141.

3 - زوال العجب بالنفس لدرجة كبيرة.

4 - تحريك المركز العاطفي نحو الحب والمشاعر المنسجمة نحو الإيجاب، وبعيداً عن السلب، فقارئ جيمس يلحظ إعجابه بما يجسده القديس من قيم، ووثام وسلام، فالقديس لا يغسل الدم بالدم أي لا يواجه الشر بالشر، وفي ذلك يقول جيمس: "القديس يرقى بالمجتمع، ويجعله نشط... القديسين طاقة خلاقية"¹، فبحكم المحبة والإحسان المتصفين به يقدمون للمجتمع أسمى القيم، وقيم القيم لكن ألم يعد القديسين في يومنا، وفي عصر جيمس مجرد كيان وواقع عرضي في المجتمع؟ جيمس يدرك هذا، ويشير إلى أن سمات بعض العصور تجعل القديسين أشبه بالغريب في المجتمع.

جيمس وفقاً لهذا يحترم القدسية كبراغماتي لما لها من أثر على حياة المجموعة لأنها تغرس المحبة والتضحية والتعاون والتضامن المشترك بين الأفراد، مما يسمح بتحسين الحياة على أنه يقر أن القديسين بفعل ما فيهم من تطرف في العواطف يحتاجون إلى إرادة قوية من أجل عدم الوقوع في تطرفهم، وهذا غير متوفر لدى القديسين بسبب الاتجاه الروحي القوي الطاغي على كافة الاتجاهات الأخرى فيهم، وهذا يساوي ضعف العقل وعجزه لديهم.

ثانياً: في التصوف والمقاربة البراغماتية للاعتقاد الديني، ومشكلة الإله

1:- المقاربة البراغماتية النفسية للمسألة الدينية

فلسفة الدين والسيكولوجيا الدينية الجيمسية وإن بدت فيها هنات ومطبات، وربما تناقضات كثيرة يكتنفها الغموض من كل جانب، ولعل هذا راجع لأسلوبه وإلى الطابع العام اللانسقي لفلسفته، ولكن مهما قيل عنها فإنها براغماتية مؤمنة إذ يمكن القول بأن النظر للبراغماتية على أنها فلسفة إلحادية هو ما حدى بجيمس إلى تبرة نفسه وبراغماتيته من ذلك وفي هذا الإطار يقول جيمس "عندما أقول لكم أنني كتبت كتاباً عن خبرت الناس الدينية، اعتبر إجمالاً بمثابة تأكيد لحقيقة وجود الله، فرما تبرئون براغماتي من تهمة كونها نظاماً إلحادياً"².

تركنا جيمس كتاب إرادة الاعتقاد "The will to believe"، والحق أن الكتاب يمكن أن يحمل عنوان "حق الاعتقاد" بوصف الفرد في فلسفته من حقه أن يعتقد فيما شاء، إذا كان ذلك نافعاً له، لكن الاعتقاد عند جيمس مرتبط بمسائل لا يستطيع أن يقف منها موقف المتفرج أو موقف اللامبالاة أو الشك

¹ - William james: the varieties of religious experience.op.cit. P358.

* القدسية: تعني عند جيمس المتدين الذي تكون القوى الروحية أكبر فاعل ومؤثر في وجوده الداخلي، ورؤيته للعالم الخارجي.

² - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 348.

لأنّ هذا الموقف " سيؤدي كما يقول إلى مساعدة هذا الجانب أو ذاك، لكنها مسائل لا يستطيع أنّ يجزم فيها بأمر قاطع ولكن الإيمان بها سيشتع نوراً من حولنا"¹.

صاحب التجربة الأصيلة يربط الدين بالاعتقاد ويربط صدق الإيمان الديني بالأثر وما يترتب عنه من نتائج عملية في دنيا الواقع، واعتبر أنّ تناول قضايا الدين من باب إقامة حجج عقلية لا معني له لأنّه يجعل من الدين قضايا صورية حاوية من هنا سيستعيز عن القياس المنطقي بالاستقراء الواقعي، وعن اللاهوت المدرسي والفلسفي القطعي المتزمت بعلم أديان يستند إلى المنهج الوصفي، فالمعتقد الديني مقبول ومستساغ ما دام يخلق في نفس المؤمن الشعور بالسعادة والسكينة والطمأنينة والراحة والهدوء والاتزان الداخلي ويمنح الفرد جرعة معنوية تمنحه القوة والطاقة والجلد في مواجهة ومواجهة تحديات وعراقيل الحياة، فالكيان الديني مشروع طالما ينزع القلق والخوف من نفس الفرد ومن هذه الناحية يكون مقبول تماماً لما له من أثر فعلي في واقع حياة المؤمن لهذا يقول جيمس: "المطلق لا يعني شيئاً إلاّ مانح الإجازات وطارد الخوف الكوني"²، بما يدل أنّ لإيمان بقوة مقدسة أمر مشروع عندما يكون كالإجازة. أي عندما يكون مؤدياً إلى الراحة ولولا هذا التأثير الفعلي على حياة الفرد في وجوده الحسي والنفسي لما كان للإيمان الديني معنى، وفي هذا يذهب جيمس إلى التأكيد أنّه: "لولا الدلالة العملية لكلمات الإله، الإرادة الحرة، الخلق لا معنى لها، فلديها أي هذه الكلمات معنى خاص، وهو أنّها تعد بوجود عالم أفضل مما يعيش فيه"³. مؤد هذا أنّ جيمس يقر بحق المرء في أنّ يؤمن بالشكل الذي يراه مناسباً، وبالطريقة التي يرى أنّها صحيحة مادام هذا الاعتقاد الديني مثمر لكونه يسهم في حل مشاكل المرء اليومية، ويساعده في الارتقاء في حياته افتراض أنّنا سنجنح من وراء أتباعه -أي الدين- خيراً كثيراً نحتاج إليه في حياتنا، وسنخسر بالإعراض عنه ذلك الخير الحيوي. فالدين يقدم لنا نفسه على أنّه تختيار ملزم ضروري، لأنّ ذلك الخير الحيوي مرتبط به ومتوقف عليه. فلا يمكننا أنّ نتخلّص من المشكلة ببقائنا في حالة شكّ وتردد مرتقبين اليوم الذي تأتي فيه أدلة أكثر وضوحاً وأقوى إلزاماً"⁴.

الدين مرتبط بمنفعة الفرد لذا ليس من الغريب أنّ يذهب جيمس إلى الإقرار بأنّ الأديان هي بعدد المتدينين، ففي خطاب وجهه لصديقه جريس نورتون سنة (1904 م) من ضمن المعاني التي وردته فيه أنّه يؤمن بأنّ المسألة كمشكلة عملية للفرد، تفرض أنّ الدين الذي يظاها المرء يجب أنّ يكون الدين الذي يجده أحسن وخير دين بالنسبة له هو، على الرغم من أنّ هناك أشخاصاً أحسن منه ودينهم أحسن بالنسبة لهم.

1 - محمد عبد الحفيظ: الفلسفة والاعتقاد الديني (وليام جيمس نموذجاً)، مرجع سابق، ص 77.

2 - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 341.

3 - تشارلز موريس، رواد البراغماتية، مرجع سابق، ص 47.

4 - وليام جيمس العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 30.

الدين يمنح الفرد الشعور بالأمان والثقة، ومن ثمة يغرس هذا الشعور في النفس الأمل بأنّ القادم قد يكون أفضل، وبأنّ الصعوبات والعوائق والعراقل. قد تنتهي وتزول. هذه الإيجابية الدينية تكشف عن منفعة وذرائعية الدين في الحياة وتبين لنا كيف أنّ الدين يساعدنا في التغلب على بعض مشاكلنا، ووفق هذه الرؤية البراغماتية السيكولوجية يمكن القول بأنّ الدين لم يعد مشكلة نظرية يتم البحث فيها بل أصبح حلاً للعديد من المشاكل التي قد نقع فيها. إنّ الدين مسألة عملية يمكن للفرد اختبار فاعليتها ومعاينتها والتحقق منها من خلال الشعور والعاطفة الدينية التي تترتب عن معايشة تجربة دينية معينة إذ يخرج الفرد من بعض التجارب الدينية بتأثيرات حيوية وذات صدى إيجابي في حياته وفهمه للحياة والوجود، وفي هذا تفهم وتستشف مكانته ودوره، وليس في البحث في طبيعته جوهرية إزليه له أو البحث في كيفية نشوئه، وأسباب ظهوره، فالأهم جيمسياً النظر للدين من خلال ما ينتجه الدين لنا، فالحكم على الشجرة ليس من خلال طول عمرها ولا متى أصبحت شجرة، وإنما من خلال ما تنتجه من ثمار، وهو نفس الأمر الذي يصدق على الدين وما يقدمه لنا من آثار، فجيمس يرى أنّ من آثار الحياة الدينية ومظاهرها: الإخلاص والمحبة وقوة النفس والطهارة والتقشف والطاعة والطمأنينة، فالذي يهم ليس السبب أو المبدأ بل الأثر ما إذا كان إيجابياً أو سلبياً (نافعاً أو ضاراً). أي أننا نملك الحق والمشروعية في أنّ نعتقد بعالم آخر "عالم روحي خفي" مادام علمنا المحسوس "العالم الطبيعي الدنيوي" عالم يتسم بالنقصان فلا ضرر أو لا مناص من افتراض وجود العالم الروحي اللامنظور إذ أنّ "افتراضه يجب إلينا هذه الحياة ويجعلها تبدو مستحقة لأن يظل المرء منغمساً فيها"¹.

الديناذون يُمكن الشخص المعتقد به من تخطي العديد من العراقيل المرتبطة بأمور وشؤون العالم الدنيوي فمن خلاله يسمو الانسان عنها ويتفوق عليها، فالشعور الديني والانفتاح على عالم غير منظور والتعاطي مع موجود فوق بشري والإحساس بمساعدة وعون قوة أقوى يخلق في النفس الشعور بإمكانية النجاح والتفوق ويقلل هذا الشعور كذلك من الإحساس بالخوف والكدر، وهنا تبرز قيمة وأهمية فكرة ما تحت الشعور التي كان جيمس من السابقين للإشارة لها والحديث عنها فما تحت الشعور "يمكن الإنسان أن يجي تجارب معنوية وذوقية ودينية، كالخلاص والتسامح والمحبة وإصلاح الخطأ وبذل النفس، وهذه أهم نقطة يلتقي فيها الدين والعلم"².

جيمس يرفض الكونية الدينية "الدين الواحد"، ويؤكد على البلورية الدينية (التعددية الدينية) وعلى قيمتها عندما تكون ترياق يزيل القلق والاضطراب من نفس المؤمن، والإيمان ذاتي لأنّ الدين الحقيقي، دين

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 128.

² - TH. Flournoy: La Philosophie de William James «publié par l'Association Chrétienne d'Etudiants. Saint-Blais, Foyer Solidariste, Genève. 1911. P 141.

شخصي وليس الدين السماوي فيما يذهب إليه جيمس، وتظهر الفردية والنسبية والمنفعة في الإيمان الديني في السلم الذي سماه في كتابه بعض مشكلات الفلسفة " بسلم الإيمان " وخطواته:

- ليس ثمة تناقض في كون وجهة نظر خاصة بالعالم المصادفة فليس ثم شيء متناقض في ذاته.
- فقد تكون وجهة النظر هذه صادقة في كنف شروط معينة.
- وقد تكون صادقة حتى الآن.
- وهي صالحة لأن تكون صادقة.
- ينبغي أن تكون صادقة.
- يجب أن تكون صادقة.
- ستكون صادقة على أية حالة بالنسبة لي.

جيمس يقر بأن هذه الخطوات ليست استدلالات عقلية واستنتاجات مترتبة عن مقدمات منطقية إنما هي مرتبطة بالإرادة الطيبة.

2- من الإله الانطولوجي الميتافيزيقي إلى الإله السيكولوجي الذرائعي

مشكلة الإله وصفاته والبحث في قضايا الألوهية وعلاقة الله بالعالم وصنوف تحليله في الوجود من أقدم وأبعد القضايا الفكرية والميتافيزيقية والعقدية التي خاض فيها الفكر البشري قديمه وحديثه على قدر إستطاعة الطاقة الإنسانية، وجيمس يتناول فكرة الله بالشرح لكن دون أن يتخلى عن ذرائعيته، فالله بالنسبة له فرض نافع، ومادام كذلك فهو حقيقي، وقد كتب جيمس إلى صديقه توماس دافيدسون يقول أنه: " ليزيد كل يوم عجز عن أن يعيش بغير الله"¹، وما لفظ العيش هنا إلا دلالة من طرف جيمس على أن قيمة تصور الله تكمن في الاعتماد عليه في تجاوز عجزنا ومساعدتنا على تحقيق عيش يسوده السكينة الروحية، وقيم المحبة، فهو يربط تصور الإله بالمنفعة، ويعتبر أن طرائق البرهان على وجود الله بطريقة العقلية الميتافيزيقية القديمة المعتمدة على الدليل القائم على دقة النظام والتصميم الكوني والغائي لا طائل منها إذ لا يسلم بوجود تدبير وعناية إلهية تقف وراء النظام الموجود في العالم، وهذا الاقتناع ساق جيمس لعدم الاهتمام بقضية تبرير مسألة الخلق الإلهي للكون إذ لم يناقش مسألة قدرة وإرادة ومشئئة الإله المطلقة أو اللامحدودة، ولا ما إذا كان العالم قدس أو محدث.

فكرة الغائية والنظام بالنسبة له خرافة كما أن فكرة العناية الإلهية، والتدبير الإلهي مجرد خرافة كذلك، وهو هنا متأثر بالتطورية الدارونية ويعزى سبب رفضه لمبدأ العناية والتدبير الإلهي لشؤون الكون لاعتقاده بأن العالم يعمل ضمن اطار الصدفة. وبهذا المعنى لا يكون الله هو الفاعل في التاريخ منذ الأزل ولا علة حركته ولا

¹ - هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1975، ص ص 389، 390.

الملجأ للفهم والتفسير عند عجز العقل، وهذا ما جاء في رسالته إلى صديق توماس دافيدسون (T.Davidson) " لا أشعر بالحاجة إلى تصور وجود الله باعتبار نموذج الكمال أو الخير المطلق، أو الكائن الأسمى والأعلى، فلا يمكنني إعتبار هكذا تصورات بأنها فطرية في الذهن أو وليدة تأمل وتدبر ذهني"¹، والحصلة هي أنّ جيمس لم يبحث في قضية الأدلة التي تبرر وجود الله، وهو يرى أنّها أدلة أثبتت فشلها وعدم نجاعتها لأنّ المؤمن بوجود الله يقبلها لأنّها تشفي غليله بينما الملحد يرفضها لأنّها تتعارض مع قناعاته ومزاجه، وبالتالي براهين وجود الله المبنية على الدليل الكسمولوجي والدليل الأخلاقي، ودليل النظام والتدبير ليست الفيصل في إثبات وجود الله أو عدمه، بل الرجوع إلى الذات وأعماقها واستشعار تأثيرات الايمان بالله على نفوسنا وحياتنا العملية هو أساس الإيمان بالله ودليل وجوده وهذا ما قصده جيمس بقوله " إنّ القول بوجود إله - بصرف النظر عن الأدلة الخارجية له مكان طبيعي في نفوسنا... ولهذا تم لهذه الفكرة البقاء والدوام"².

السيكولوجية الدينية لجيمس تنسجم مع فلسفته في الكون ورؤيته للعالم، فالعالم عوالم ممكنة ومحتملة تنجز بصورة دائمة ومستمرة فإذا كانت فلسفته تقول بعدمكمال وعدم نهائية العالم فإنّ سيكولوجيته الدينية تقول بعدم كمال الإله وإذا كان قوام العالم الصدفة فإنّ قوام فكرة الإله هو فكرة الاعتقاد كفرض نافع من هنا تنطوي فلسفته الدينية على تعددية لاهوتية، فالدين بعدد المتدينين والله بعدد المتدينين كذلك، فلكل فرد إله خاص به، ولا شك أنّ هذا التصور يعود بنا إلى أساطير ومعتقدات الشعوب القديمة التي كانت تؤمن بإله متعدد ومتكثر. إنّ جيمس يرى أنّ الإيمان بعالم واحد أو دين واحد يجعل الإيمان ميت والعالم مخزي ومقيت، فهو ينتهي إلى الإقرار بإلهة متعددة بتعدد الأشخاص المتدينين، وربما كان يعتقد أنّ " الأقدمون أعقل منا وأحكم. وقد يكون تعدد الألهة اصدق وأحق من وجود إله واحد... لقد كان الاعتقاد بتعدد الألهة الدين الحقيقي بالنسبة لعامة الناس دائماً ولا يزال كذلك، والناس على صواب والفلاسفة على خطأ" فلا وجود لعالم كامل بدفعة واحدة ولا مكان لدين متكون مرة واحدة وبدفعة واحدة هذا ما تنتهي إليه فلسفة وليم جيمس الدينية بفعل دعائمها ومقوماتها السيكولوجية الذرائعية، فالوجدان والإرادة هما طريق الإيمان وليس العقل ويربط جيمس فكرة الإله بالنفع مثل بليز باسكال (1623-1662)، ويعتبر أنّه يتوسع فيما يعرف بـ "رهان باسكال" ورهان باسكال يقوم على فكرة محتواها هو الآتي:

إما أنّ يكون الله موجوداً وإما ألا يكون، ولكن إلى أي جانب ننحاز إلا أنّ العقل لا يستطيع أنّ يعيننا، فهناك هوة سحيقة بين المخلوق والخالق، فعلى أيهما تراهن؟ إنّ الأمر أشبه بقطعة نقود قد تظهر فيها صورة أو كتابة، فليس بسهل تأكيد أحد الاحتمالين على حساب الآخر، ولن نستطيع أنّ نقدم حججاً تؤيدها دون ذلك، وقد يقال أننا اذا لم نعرف هذا ولا ذاك فإنّ المسلك الصحيح هو ألا نراهن على الإطلاق

¹ رالف بارتون بيري: أفكار وشخصية وليم جيمس، مرجع سابق ص 285.

² وليم جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 85.

غير أنّ المراهنة أمر لا مفر منه فهي شيء لا يتوقف على إرادتك إنّما عملية أصبحت مندجماً فيها بالفعل، فماذا تختار؟

ينتهي باسكال مختاراً وجود الله على حساب عدمه، فإذا كان الله موجوداً تحقق الربح وإذا لم يكن موجوداً لم نخسر شيئاً، وكل ما في الأمر أنّنا أديننا بعض الصلوات وتنازلنا عن بعض ملذات ومغريات الحياة فمصلحتنا تقتضي أنّ نسلم بوجود الرب والربح في هذا الخيار وأكبر وأفجع خسارة هو عدم الإيمان بالرب في ظل احتمال أنّ يكون موجوداً لأنّنا في هذه الحال حسب باسكال نفقد "الحصول على نعيم الحياة الأبدية وجازفنا بالوقوع في اللعنة الخالدة"¹، فالإيمان بالله هنا عملية براغماتية، وهذا لب تصور جيمس لله فهو على شاكلة باسكال يربط وجود الله بالمنفعة في عالم الآخرة، ويرى أنّ العقل غير مجدي في إثبات أو تفنيد وجود الله.

جيمس يختلف عن باسكال إذ رغم قوله أنّ الإيمان بوجود الله مستمد من الجانب العملي فإنّه يرفض رهان باسكال، وفي ذلك يقول جيمس: "يشعر المرء بأنّ العقيدة الدينية إذا عبرت عن نفسها هكذا بلغة المراهنين فقد رمت بآخر سهم من سهامها، ولا شك من أنّ عقيدة باسكال في الماء المقدس وفي الصلوات إعتدت على براهين غير هذه البراهين، وفي أنّ رسالته هذه لم تكن إلّا برهاناً يقصد به إلزام الآخرين وإقناعهم، ولم تكن إلّا حركة اليأس الأخيرة"². جيمس يستعمل رهان باسكال بطريقة نقدية أي أنّه أوردّه لا ليأخذ به كما يبدو للوهلة الأولى وإنّما لينقده ويتجاوزّه باعتبار رهان باسكال في نهاية المطاف سيأخذنا إلى مضامين الدين الكنسي التقليدي الجمعي الذي يؤمن به باسكال، وإلى إله الأديان السماوية التوحيدية، فحسب جيفري جوردن (Jeffery Jordan) قد حمل عرض جيمس للرهان الباسكالي صورة نقدية هدفت لفضح الجشع والطمع والتملق وعدم الصدق مع الإله وإخلاص النية له.

هذا الرهان الباسكالي يفصح عن نصب واحتيال غير مباشر على الإله، والأجدر أنّ يعاقب لا أنّ يثاب من يراهن على الله بهذه الطريقة والإله إذا كان حقيقياً لا ينبغي أنّ يكافئهم بنيل الجنة لأنهم غير صادقين ولا بمخلصين له فلا يجدر أنّ يكافئوا على احتيالهم وعدم صدق نواياهم"³. فالمعتقد بالله وفقاً للسيكولوجية الجيمسية سيجزى بصورة أفضل سواء ثبت وجود أو عدم وجود الإله والجزاء الجيمسي هو جزاء أرضي "دنيوي". ولا يآبه بمنطق أو علم حساب بل يرى أنّ كل من يتعامل مع قضايا الاعتقاد الديني بمنطق الحساب لا يستحقّ الخير والنعيم الإلهي، وفي هذا يصرح جيمس قائلاً "نشعر بأنّ كل اعتقادناشئ عن عملية

¹-Nigel Warburton: Philosophy The Basics, 2nd Ed., Routledge, London, 1995, p. 30

²- وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 67.

³-Jeffery Jordan: Pascal Wagers and James's Will to Believe, an Essay in The Oxford Hand Book of Philosophy of Religion, ed., by William Wain Wright, Oxford University Press Inc. N.Y.2005, P. 180

حسابية ميكانيكية مثل هذه يفقد المعنى الحقيقي للاعتقاد، وإذا كان لنا أن نحكم على أمثال المعتقدين على هذا النحو فقد نجد سروراً نفسياً في حرمانهم من النعيم الأبدي"¹.

الفرق بين باسكال وجيمس يكمن في أنّ باسكال أراد الإقناع واعتبر الإيمان بوجود الله شكل من أشكال المخاطرة والرهان والمغامرة المرهقة، ومن طبيعة الرهان أنّه قد يثير القلق والخوف بطريقة ما أو في لحظة ما، وبالنسبة لجيمس الإيمان بوجود الله منفعة تسمح بإزالة الخوف والقلق، وليس في إمكانية زرع هذا الإيمان للخوف والقلق ناهيك أيضاً أنّ الإله الذي يتكلم عنه باسكال "خارجي" أما إله جيمس "فداخلي بوصفه شخصية حقيقية متناهية توجد في الزمان أعني أنّه ذات إلهية، أو هو بالأحرى "أنت"²، ولا شك أنّ هذا يوحي بأنّ جيمس يتصور الله موجوداً ينبع من داخلنا وليس حقيقة موضوعية مستقلة وقائمة بذاتها. كما أنّ باسكال يضعنا في رهان نكون مجبرين فيه بينما براغماتية جيمس الدينية مبنية على الحرية وحق واردة الاعتقاد كما أنّ باسكال يتحدث في رهانه عن دين جمعي بينما جيمس يتحدث عن دين فردي. فلا مجال للحديث عن الإله كما كان في الفلسفة المدرسية أو الكلامية أو العقلانية أو التجريبية فمع جيمس فرض الإله موجود وهنا يخالف الإلحادية والمادية المتطرفة في الفلسفة التجريبية المادية، ولا مجال مع جيمس للبرهنة عن الإله وهنا يختلف عن المتكلمين والعقلانيين المثاليين، ولا مكان لفكرة الإله القهار الجبار القادر المقتدر الذي يقوم بكل شيء، ويعلم كل شيء، ويحيط بالجزئيات والكلّيات، والذي يدرك الظاهر والباطن بعلم إزلي كما هو دارج في الفلسفة المدرسية لأنّ إله على هذا النحو يجعل من الإنسان منزوع الحرية دون إرادة ومجبر على إداء أفعال قدرتها السماوات وسطرتها قوة أبدية وأزلية وسرمدية خارجة عن الإنسان ومتحركة في مصير الإنسان.

جيمس يذهب إلى أنّ الله متناهي ومحايث للعالم إي أنّه لا يتصف بالكمال المطلق، فالله يمتلك القدرة والعلم، ولكن قدرته وعلمه لا تسع كل شيء، وهو لا يحيط بكل شيء لأنّ جيمس لو سلم بأنّ الله لا متناهي العلم والقدرة لوجود نفسه قد تورط فيما تورطت فيه الديانات التقليدية والفلسفات الموحدة للوجود، ونحن هنا نقصد مشكلة الشر، فلو كان هناك مثل هذا الإله الشامل للزم أنّ يكون مسؤولاً عن كل ما يقع والشر بعض ما يقع فإما أنّ يقول أنّ الله عندئذ مسؤول أو أنّه عاجز عن درئه وجيمس يفضل البديل الثاني ويكون العجز عندها معناه أنّ الله لا يشمل كل شيء في الوجود"³، كما أنّ هذا التصور لله، وعدم درايته بكل شيء يسمح بالقول بالإرادة الحرة، وبأنّ الإنسان فاعل تاريخي لأنّه تصور يُقيى باب الإمكان والاحتمال مفتوح دائماً.

¹ - وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 8.

² - زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص 158.

³ - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 52.

الإله الذي يشير إليه جيمس يتصف بكونه ليس في غنى عن العالمين لأنّ الله نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظيمة وجوده ومقومات بقاءه ومعنى هذا أنّنا بإيماننا بالله نؤدي لله أجل خدمة وأعظمها، إذ نساهم بذلك في تثبيت دعائم ذلك العالم المثالي على أنّ هذا لا يعني عدم تقديم جيمس لصفات إيجابية لله، إذ يصفه بأنّه خير وخيريته ترجع إلى كونه معين لنا باعتباره طاقة وقوة نؤمن بها أو نتوجه إليها بغية تحقيق السعادة، والله قوة حال اعتقادنا بها نؤمن بأنّ التشاؤم والظلامية ليست النهاية الحتمية للعالم رغم ما فيه من شروء، الله حسب جيمس هو أحد العاملين على تشكيل مصير العالم الأعظم " لكنه فذ في الأنداد، إنّه أستاذنا وقائدنا وصديقنا في الصراع المجيد في سبيل عالم خير من عالمنا¹. فالإله الجيمسي كما نحتاج إلى مساعدته يحتاج إلى مساعدتنا لذا لم ينظر بتاتا لله على أنّه العلة الخالقة للكون والإله الذي يقبل به هو إله فاعل ومتناهي وغير خلاق بالمعنى الكسمولوجي وأنّه إله مبدع وخلاق بالمعنى الأخلاقي والإنساني، وهو ما دفعه وحده إلى استهجان الصفات الميتافيزيقية لله كالعالم الشامل، والقدرة المطلقة، ولا ماديته، ولا تناهيه، فهذه الصفات الميتافيزيقية لا تحدث أي أثر عملي وحيوي على حياتنا، ومنه صدقها أو كذبها لا يقدم ولا يؤخر بالنسبة لنا. أما كمالات الله الأخلاقية التي تمس خيريته ورحمته ومساندته للبشر فهي من الأمور التي لها انعكاس في واقعنا العملي، فأنّ يكون هناك شخص قادر رحيم يؤزر أهدافنا الأخلاقية فإنّه مما هو نافع ومجدي لنا" غير أنّ هذه الصفات لا تتم البرهنة عليها عن طريق أي استنباط منطقي... وهي تستمد قدرتها على إنتزاع تصديقنا من تجربتنا عن الله، أو من اعترافنا بحاجة أخلاقية إلى إله هذه هي صفاته².

واضح أنّ الله بهذا المعنى مختلف عن الله الموجود في الكتب المقدسة أو دين الشائيات كما ينعتة جيمس من منطلق أنّ اللاهوتيين يتصورون الله كيان مغاير للإنسان لا يجب على الإنسان إلاّ الامتثال لأوامره ونواهيته حتى ينجو من عقابه وسخطه، فالله الذي يؤمن به جيمس لا يتم التواصل معه من أجل ضمان السكينة والسعادة في عالم آخر بل فرض صادق، وإله دنيوي لا يعرف لغة التهيب، وهو وإنّ كان شخصية خارجة ومختلفة عنا فإنّه يتصل بنا وتتصل به، وقيمه كامنة في منفعتنا لنا، والله متعدد، وليس واحد ما دام الدين الحقيقي هو الدين الشخصي الذي يعتقد به كل فرد. ووجب أنّ ننوه إلى مسألة في غاية الأهمية والمتمثلة في تفرقة جيمس بين الله والمطلق لأنّ الكثير يخلط بينهما في نظر جيمس لا سيما الفلاسفة المثاليين مثل هيغل، وبرادلي، ورويس، فالإله يعني عند جيمس " إله عامة الناس والأديان بصفة عامة... وليس هناك شيء يختلف تمام الاختلاف عن المطلق أكثر من إله داود وأشيعا³، وما يقصده جيمس هنا أنّه يؤمن بالله كمقولة عملية لها صلة بالناس، والناس على علاقة بها أيضاً. أما المطلق، فهو مقولة عقلانية يترتب عنها القول بعالم ثابت

1 - هنري نومس، تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 358.

2 - جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 433.

3 - وليام جيمس: عالم متعدد، مصدر سابق، ص 67.

وحتمي وأبدي بينما القول بفكرة الإله حسب المقاربة الجيمسية لا يترتب عنها إنكار التغيير، فالمطلق كما يرى جيمس في كتابه عالم متعدد مقولة منطقية فرضت علينا، ومن الصعب تحملها أو قبولها، وبالتالي يبدو لنا جيمس هنا قريباً من سبينوزا¹ لأنه يعترف بوجود إله متحد بالوجود (الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة) ومن ثم يخالف القول بوجود إله مفارق لذلك الوجود، وهو من ناحية أخرى يعتقد بوجود إله واحد، ويرفض القول بالتثليث الذي يجعل من يسوع إلهاً في الكون بطبيعته الإنسانية وإلهاً مفارقاً مجرداً بطبيعته الإلهية¹. مفاد هذا أن تميزه بين الله والمطلق إنما قصد به التخلص من الرؤية اللاهوتية لله والابتعاد في الوقت نفسه عن الرؤية الفلسفية المثالية الواحدية لله أي التخلص من إله الفلاسفة وإله رجال الدين لأن فهمهم للإله لا يعبر عن معنى عملي له.

يمكن القول أن تصور جيمس للإله قد مر بعدت مراحل وتطورات، وأهمها مرحلة الشك واللاأدرية (Agnosticism) التي عاشها في شبابه من (1868 إلى 1882م)، وفي هذه المرحلة قطع صلته بممارسة الدين وفق الطرائق الدينية القديمة، وأعلن امتناعه عن أداء الصلاة بأسلوب الكنيسة، ففي العشرينيات والثلاثينات من عمره وجد نفسه أكثر ميلاً لللاأدرية منه للإلحاد التام أو الإيمان الساذج، لكن هذا الحال لم يبق طويلاً، ففي هذه المرحلة لم يعد مقتنع بتعاليم الكنيسة، ولم يعد له موقف واضح من الدين، فهو مصاب بالحرية والتردد، وهذا ما تكشف عنه رسالته التي بعثها إلى صديقه أوليفر وندل هولمز (Olive Wendell Holmes) عام (1868م). وقد ورد فيها قوله "مات الإله مع نيتشه، وإله أرسطو معزول عن عالمنا، لذا فقد أصبح من الطبيعي أن أنتكر لإيماني التقليدي وما صاحبه من إيمان بوجود الإله وجميع الأمور الغيبية... ويجدر بنا الإعلان بذلك لإنقاذ الناس من الوهم الذي يعيشون فيه، وعلينا أن نبين لهم بأن ما ندين به من أخلاق ما هو إلى أفكار بشرية خالصة، وبأن الغائية والعناية الإلهية التي نعتقد بها ماهي إلا مشاعر وعواطف تتغير وتتحول تبعاً لحالاتنا النفسية، فكل فرد هو إله حقيقي لجنسه يعظم أو يصغر وفقاً لتصوراته الفردية"². الإله هنا ليس إلا مجرد فرض نابع من الإنسان فإذا اعتبر نيتشه الإله وهم ووثن بشري فإن جيمس يعتبره فرض واعتقاد بشري وشتانا بين الوهم والفرض.

في مرحلة ثانية انتقل من الشك والارتيابية إلى اعتبار الله فرض صادق لأنه نافع وتميزت رؤيته هنا بالتعددية. إذ أنه يؤمن بدين الشرك إذ إستعملنا مصطلح المؤمنين على الطريقة المؤسسية التقليدية. أي أنه لا يعتقد بدين التوحيد بمعنى أنه أضحى يعتقد بتعدد الآلهة، ولا يقول بإله واحد، وخير ما يعبر عن هذه المرحلة، هو كتاب إرادة الاعتقاد، وهذه المرحلة تشمل الفترة التي تبدأ من (1881 م)، وتنتهي تقريباً في

¹ - علي حسين قاسم: مفهوم الدين وقضية وجود الشر عند وليام جيمس، مجلة هرمس، المجلد 9، القاهرة، مصر، العدد، 34، 2020 ص ص 461، 462.

² - رالف بارتون بيرري، أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 181.

حدود (1901م)، ففي إرادة الاعتقاد تحدث جيمس عن ضروب مختلفة من الفروض، ومن بينها فروض عقلية حية أو ميتة، وفروض اضطرارية أو ممكنة التجنب، وفروض مهمة أو غير مهمة من حيث القدرة، واعتقد أنّ أهم أنواع الفروض هو الفرض الحي لأنّه يبدو ممكناً الحصول عليه. كما يذهب جيمس لدعوة الناس إلى اعتناق فرضيين أساسيين ألاّ وهما فرض الاعتقاد بوجود الله وفرض خيرية العالم، وهذا من شأنه أنّ يمنحنا ترشيداً أخلاقياً يدعمنا في هذه الحياة، وهنا يكون فرض الإقرار بالإله فرضاً حي وصحيح لأنّه يعضد أرواحنا ويساندها في التغلب عن القسوة والخشونة الموجودة في الحياة والعالم، وهذا ما يفسره قوله "نريد بكل مالنا من مثل عليا، وعقائد، وإخلاص أنّ نخضعه، ونجعله أليفاً ولكن لا بد لنا أولاً أنّ نجعل قلوبنا أليفة وأنّ نطهرها من الإلحاد والخوف"¹.

وفي مرحلة ثالثة من حياته تمتد من (1902م) إلى غاية وفاته (1910م)، وهي المرحلة التي شهدت تأليفه لأعمال عظيمة مثل تنويعات التجربة الدينية، والبراغماتية، وعالم متعدد نصب العداء للملاحدة وإنخرط في الايمان العملي واعترف بفرض وجود الله، واتسمت هذه المرحلة بنقده العنيف للاهوت التقليدي، والمثاليين مثل جوزيا رويس، وبرادلي، ولجميع الفلاسفة المثاليين القائلين بالواحدية (Monism)، فهو يضيق ذرعاً من الرؤية الواحدية للعالم أو للإله أو للحقيقة أو للأخلاق، فهو فيلسوف تعددي بامتياز.

3- العلم والدين: الاتصال أم الانفصال؟

احتلال الظاهرة الدينية مكانة سامقة في أعمال جيمس لا يعني بالضرورة انتصاره للدين على الظواهر الأخرى كالعلم مثلاً، فـجيمس صاحب حس تجريبي في فلسفته، وفي تكوينه، لذا لم يعلي من شأن الظاهرة الدينية على حساب العلم، ولم يقيم بالعكس إنّما عمل على تقديم تصور ديني لا يدعي الإمساك بالموضوعية الموجودة في العلم، وصاحب التجربة الأصلية، يختلف عن بيرس في كون مشكلة بيرس الرئيسية الموجهة لفكره كانت بناء صرح فلسفة عملية علمية، أما رسالة جيمس القدرية فكانت بالنسبة إليه وطبقاً لما يذكره رالف بارتون بيرري "إيجاد صدق فلسفي يمكنه من تبرير إقامة الدين دون التخلي عن العلم"².

رفض بيرس تناول جيمس للدين بصفة عامة انطلاقاً من أنّ الدين والعلم من وجهة نظره لا يلتقيان بأي حال من الأحوال، وفي تناولنا لأحدهما علينا التوضيح بالآخر، وبيرس لم يكن يجذب أنّ تتجاوز براغماتيته نطاق العبارات العلمية. لكن جيمس لم يعتقد أنّ الدين، هو العلم أو أنّ العلم نقيض الدين، فلا طرف يمكن أنّ يكون بديلاً للطرف الآخر، فالدين دربه، وللعلم طريقته الخاصة أيضاً، لذلك العلم ليس معياراً نهائياً للحكم على صحة الدين أو بطلانه، لأنّ انتشار العلم، وهيمنة المنطق والثقافة العلمية لا يجدر أنّ يفهم منه موت أو نهاية الدين أو أنّ الدين وصل إلى أجله المحتوم، وجيمس في هذا يتفق مع منسل حين يذهب

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق ص 138.

² - تشالز موريس: رواد البراغماتية، مرجع سابق، ص 46.

للتصريح بأنّ " العلم ما دام نسبياً فهو لا يملك الاعتراض على الوحي"¹، فمن غير المجدي في رأي جيمس الاعتماد على العقل والعلم في حل المسائل العقائدية الهامة كقضية الإيمان بالله فمثل هذه المسائل لا يمكن حلها إلاّ بالاعتماد على الشعور والإرادة"²، وجيمس على وعي بالحدود الفاصلة بين الدين والعلم من حيث ارتباط الدين بالإرادة والوجدان، وقيامه على ما هو ذاتي، في حين يتسم العلم ببعده الموضوعي. لكن هذا لا يعني أنّ العلم معيار للدين بقدر ما يعني استقلالية كلاهما على الآخر، ولا يعني هذا وجود عداوة بينهما بل حتى موضوعية العلم ليست بالموضوعية التامة أو المطلقة، فالدين والعلم لا يخلوان من الأبعاد السيكولوجية في تقدير جيمس.

فكما أنّ العلم من خلال أدواته واختراعاته يهيئ لتحقيق منفعة الإنسان وراحته من خلال علاج أمراضه وتسريع انتقالاته يمكن للدين كذلك أن يحقق الارتياح، وزوال الشقاء الداخلي للفرد محققاً للفرد الراحة في الحياة، فالعلم والدين "مفتاحان أصيلان يصلحان لفتح كنوز الكون بالنسبة لمن يستطيع استخدام كل منهما استخداماً علمياً... إنّنا نرى علماء الرياضيات يعالجون نفس المسائل العددية والهندسية بالهندسة التحليلية تارة وبالجزر تارة أخرى، أو بحساب التفاضل والتكامل فيظفرون بنتائج نافعة بواسطة هذه الطرق فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الطريقة العلمية والطريقة الدينية"³.

الدين والعلم بالنسبة لجيمس سيان من حيث منفعة كليهما، ومن حيث أنّ تعدد النتائج في العلم يؤدي للنسبية، فكذلك التجارب الدينية هي تجارب ذاتية تختلف وتتمايز بتمايز الأفراد، وهذا ما يقتضي نسبيتها هي الأخرى لأتمها متعددة، ومن ثمة فهي نسبية، ونقطة البداية في العلم المحسوس عند جيمس هي الواقعة في أوسع مداها، والتي تشمل على العاطفة مع الفكرة، وقد تشمل كذلك الإحساس الحقيقي بالمشاركة في حياة الكون، ونقطة البداية في العلم. هي مجرد أي العنصر المستمد من الواقعة المعطاة، وجيمس واعى بهذه الفوارق والحدود، ولكنه كما أسلفنا لا يستنتج من خلالها أنّ العلم أو الدين بديل للآخر، وإنّ كان البعض يرى أنّ الدين مرحلة ميتافيزيقية انتهت، ووجب أنّ يحل محلها المرحلة العلمية المتسمة بموضوعيتها، فإنّ جيمس لا يسير في هذا الدرب لأنّه يقول بإمكانية التقاطع بينهما في الغايات، وحول الاتفاق بين العلم والدين يذهب إميل بوترو إلى أنّ " العلم والدين مرحلتان في حياة الإنسان وإحدى هاتين المرحلتين هي هذه الحياة في امتدادها نحو العالم الخارجي والأخرى هي هذه الحياة نفسها وقد إتجهت بالعكس نحو مبدئها نحو مبدأ كل حياة تستمد منها القوى على التسامي إلى ما لا نهاية، ولا اختلاف بين هذين النوعين بحيث لا يمكن بأي

1 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 339.

2 - جماعة من أساتذة سوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص 626.

3 - إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الاخواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1973، ص 256.

شكل أنّ يعارض أحدهما الآخر، فكل منهما يمكن أنّ يتصور على أنّه مستقل وقائم بذاته¹، ولا ريب أنّ هذا يعني أنّ جيمس رغم تبريره للتجارب الدينية لم يفقد حسه العلمي الذي كان حاضراً معه في تصوره للدين.

العلم والدين لا يعبران عن مفهوم واحد، ولكنهما ليس بالضرورة ضدان أو مفهومان متناحران. إذ أنّهما يلتقيان في الغاية النفعية، وهما على صلة وطيدة وراسخة بالجانب الجواني للإنسان فلا العلم، ولا الدين يملكان الحق أو الشرعية في أنّ يكون أحدهما قاضياً على الطرف الآخر، لذا سعى جيمس للإقرار، بأنّ أسس ومسايطير العلم. هي عينها معايير الدين، فمنطق تبرير الاعتقادات أياً كانت فلسفية، دينية، أخلاقية، علمية بالنسبة لجيمس، هو منطق واحد. أي أن مقارنته الذرائعية التي "تعتمد على قبول نتائج تجاربنا حتى تدحضها تجارب أخرى أكثر أصالة. ولهذا فإنّ النزعة الطبيعية المادية ما هي إلاّ حكم جواني، وليست حقيقة تجريبية. أما محاولاتها للتعامل مع التجارب الذاتية من خلال استخدام العلم الموضوعي لوصف العناصر الذاتية للخبرة، فستكون مثل تقديم فاتورة مطبوعة لسعر الوجبة كبديل مساو للوجبة الحقيقية نفسها"².

وليام جيمس يأخذ بمفهوم واسع وفضفاض للتجربة مما مكّنه من اعتبار أنّ التجربة ليست حكراً على العلم الطبيعي فقط لأنّ الممارسة الدينية هي تجربة، وهي أقرب للمرء من التجربة العلمية لأنّ التجربة العلمية تدرس وتشاهد وتعايش من الخارج بينما التجربة الدينية تعايش وتحيها من الداخل ونفتح فيها على عالم أكثر خصوبة وثراء من عالمنا المرئي، فعالم التجربة الخارجية أي العلم "لا يمكن أنّ يكون برهاناً على الدين لأنّ جزءه من كل هو عالم آخر توجد فيه حلول لطلاسم هذا العالم الطبيعي أو عالم التجربة. والجزء لا يمكن أنّ يبرهن من خلاله عن كل"³، فمع جيمس لم يعد العلم أمر أرضي دنيوي، والدين أمر غيبي سماوي إذ يتصور جيمس الدين على أنّه إنساني، ونفساني، ونفعي منفتح على عالم غير منظور. غير أنّه ليس مقطوع الصلة بعالم الأرض أيضاً، ويذهب إلى أنّ التجربة العلمية أقل فردانية وذاتية من التجربة الدينية لأنّ التجربة الدينية عند شخص، وإنّ كانت هي نفسها عند شخص آخر، فمن الممكن أنّ تعايش بطريقة أخرى وأسلوب وشعور مختلفين، ومن الممكن أنّ يعيش الفرد ولا تتكرر له التجربة نفسها أو لا يتكرر نفس الشعور بها حتى وإنّ تكررت هي "فإذا كانت التجربة العلمية تتشابه ومن الممكن أنّ تتكرر، فإنّ التجارب الدينية لا تتماثل ولا تتشابه عند كافة الناس"⁴. والتجارب العلمية إذا كانت تلقى الاجماع بين الناس فإنّ التجارب الدينية ليست مطالبة بتحقيق هذا الاجماع في نظر جيمس بفعل أصالتها الذاتية، لكننا لسنا متفقين مع جيمس حينما يرى

¹ - إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 258.

² - وليام جيمس: تنوعات التجربة الدينية، مصدر سابق، ص 42.

³ - هبة عادل العزاوي: تجربة وليام جيمس الدينية، مجلة كلية الآداب، القاهرة، مصر العدد، 77، د ت، ص 435.

⁴ - Emille Boutroux: William James, Librairie Armand Colin, Paris. 1911. P 56.

بأنّ جوهر التجربتين العلمية والدينية واحد ذلك أنّ التجربة العلمية وإنّ كانت لا تخلوا من أبعاد نفسية فإنّها ترتبط بعالم مرئي بينما التجربة الدينية وإنّ كانت تجربة تعاش في عالم الأرض ولا تخلوا من البعد السيكولوجي فإنّها تبقى تتجاوزاً لعالم الحس شغنا أو أئينا بوصفها انفتاحاً على عالم غير مرئي.

يدرك جيمس جيداً أنّ القول بعالم غير منظور انطلاقاً من نقصان عالمنا وتأسيساً على إفتراض مساعدة الإيمان بهذا العالم لنا على العيش في سلام يبدو لبعض النقاد على أنّه ضرب من ضروب الصوفية اللاعلمية. إلا أنّ جيمس لا يرى في هذا حرقاً للعلم أو تناقضاً صريحاً معه أو استنقاصاً له إذ لا ينكر ولا يخفي جيمس بأنّ العلم في الثلاثمائة سنة الأخيرة قد قفز قفزات جبارة وعظيمة إذ مد أفق معرفتنا بخفايا الطبيعة ونواميسها. لكن جيمس لا يساير أصحاب النزعة الطبيعية المادية الوضعية في غرورهم ونرجسيتهم إذ لا يقبل مثلهم بفكرة أنّ "العلم قد وجد الأصول والقواعد النهائية للحقيقة، ولم يترك للمستقبل إلاّ النظر في التفاصيل " إذ أنّ هذه القناعة سرعان ما تكشف عن سداحتها عند أول تدبر وتأمّل إذ لا يمكن أنّ تصدر إلى عن شخص يفتقد للخيال العلمي تبعاً لظن جيمس لهذا ينتهي جيمس للتسليم بأنّ العلم لا يمكنه أنّ ينفى وجود العالم الروحي الخفي "الإيمان الديني" وأنّ "عالم المشاهدة "عالم العلم" محاط بعالم أحر أكبر منه "عالم التجارب الدينية"، ولكننا لا نعرف في الوقت الحاضر شيئاً عما يتصف به من صفات إيجابية¹. وإذا كانت اللأدرية الوضعية لا تقبل الإيمان بهذا بدعوى أنّ اعتقاداتنا يجب أنّ تكون محسوسة، وبالتالي ليس لنا الحق أنّ نعتقد أو نفترض وجود ذلك العالم الروحي الخفي لمجرد أنّنا نظن أنّ ذلك العالم الافتراضي أو الوهمي ينسجم مع مطالبنا العملية العليا، وعليه وجب أنّ لا نؤمن بهذا العالم اللامنظور رغم أنّنا لا ننكر إمكانية وجوده، وجيمس يرفض هكذا رؤية لا أدرية وضعية لأنّ باب الحياد في قضايا الاعتقاد في نظره موصل لذا يقول "الحياد، على الرغم من أنّه صعب المراس من ناحية نفسية، هو كذلك غير ممكن التحقيق في هذه الحالة، حيث أنّ الأمر المخير فيه أمر حيوي وعملي بالنسبة لنا"²، وفي خاتمة قراءتنا لعلاقة الدين بالعلم عند جيمس نجد أنفسنا مدفوعين للإقرار، بأنّ العلم ينطلق من فروض وأحكام مسبقة كذلك، وهو في هذا لا يتعد عند الدين.

ثالثاً: - في قيمة التفاؤل والتجربة الصوفية وحدودها

1: - مشروعية التصوف وقيّمته العملية والنظرية

يبدو للكثيرين أنّ الظاهرة الصوفية، وحالات الوجد مما لم يكتب فيه فلاسفة البراغماتية وروادها. ذلك أنّ الثقافة العامة غير المتخصصة التي اكتسبها الكثير من الناس البراغماتية تفيد، بأنّ أقطاب البراغماتية ورجالها كانوا فلاسفة ذرائعيتين، وماديين، فيبدونا بذلك أبعد الناس عن الإيمان بالتصوف، وإنّ خاضوا فيه،

¹ - وليام جيمس، إرادة الاعتقاد، مصدر سابق، ص 130.

² - المصدر نفسه، ص 130.

وفي مسأله المتعددة والمتشعبة، فهم لا محالة يخضون فيها بغية انتقاده، وتسفيهه، والنيل منه، والقول تالياً أنه بلا مشروعية، وفاقد لأي جدوى، ولكن هذه النظرة السريعة سرعان ما تزول عندما يتخصص أي واحداً فينا في الفلسفة الأمريكية البراغماتية. ذلك أنّ المتعمق المختص في أعمال بيرس، جيمس، ديوي) يجد أنهم تكلموا عن الدين، ولا سيما جيمس الذي يمكن اعتبار فلسفته الذرائعية فلسفة دينية بامتياز. بل يعتبر جيمس أول فيلسوف غربي اهتم بدراسة التجربة الدينية دراسة خاصة ومستقلة وقائم بذاتها، ووفق منظور فيلسفائي (انساني، نفساني فلسفي، عملي).

بادئ ذي بدء إننا لن نتكلم عن ماهية أو مفهوم أو هوية التصوف وحقيقته، ولن نعوص في أعماق البحث عن أصول وجذور متشعبة له مع وليم جيمس، وذلك لأنّ جيمس لم ينظر للتصوف بمنظار ديني متزمت ومتطرف، ولم ينظر إليه كذلك بمنظار ميتافيزيقي مثالي، فلم يكن مهتماً بما إذا كان التصوف الغربي المسيحي؟ إبداع إم اتباع، ولم يكن يعنيه البحث عن ماهية وكيان مطلق للظاهرة الصوفية، وما كان يشغل باله هو السؤال عن القيمة أي دراسة قيمة التصوف من منطلق إيمانه بالخط البراغماتي كمنهج وأسلوب حياة لذلك نتساءل: هل يمكن لوليم جيمس، وهو صاحب فلسفة عملية أنّ يقر بالتجارب الصوفية المتعالية؟ وفي حالة إقرارها بما كيف يتسنى له إضفاء لمسة عملية عليها رغم طابعها فوق الحسي؟ وكيف يفهم جيمس التعالي والتسامي الذي تتسم به التجارب الصوفية؟

بالنسبة لوليم جيمس التصوف هو لب وجوهر وأساس الدين، فهو الدين الحقيقي عنده، وجيمس يعالج المسألة الصوفية من منظور سيكولوجي وفينومينولوجي، وإنساني، وفلسفي، وذلك بمعزل عن مقولات فلسفة الدين ذلك أنّ قوالها المجردة لا يمكن أنّ تنفذ الى باطن الروح، ولا يمكن أنّ تستشف فيض المعاني والمشاعر النفسية كما يعيشها ويشعر بها المنخرط في تجربة صوفية إنسانية متوجهة نحو المقدس، وهذا ما يكشف جيمس من خلال قوله " إنني أومنبأً من المستحيل على ما يسمى فلسفة الدين أنّ يمكنها أنّ تبدأ أنّ تكون ترجمة وافية لما يجري في دخيلة الانسان الفرد حالة كونه يعبر عن نفسه - حيا يرزق- بإيمان وتصوف ديني"¹، فوليام جيمس يأخذ بالمعنى الواسع والأكثر شمولية لدلالات التجارب الصوفية، والتصوف في السياقات الفلسفية الغربية أو العربية مفهوم يكتنفه الغموض وتعدد التعاريف*، ومن الممكن أنّ نحصر دلالات استخدام الكلمة فلسفياً وعلى نحو نسبي وتقريبي في معنى ضيق وأخر واسع" المعنى الأول هو المعنى الديني الحصري الذي يشير إلى الاعتقاد في فعالية بعض التجارب، التي وصفت من الناحية النفسية بدرجة كافية تحت

¹ - رالف بارتون بيرس: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 356.

* تعدد تعاريف التصوف: كتب في هذا الشأن القشيري في الرسالة القشيرية قائلاً: " تكلم الناس في التصوف: وما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكل عبر بما وقع له". أي أنّ ذاتية التجربة الصوفية واختلافها من فرد لأخر سبب في عدم تقديم تعريف جامع مانع للتصوف، فمن عاش تجربة روحانية يصفها ويفهمها على النحو الذي عاشها عليه، لذا يكون التعريف متعدداً لا واحداً.

اسم حالات الوجد، والغاية منها تحقيق اتحاد حميمي مباشر يستعصي على التعبير بينه الذهن البشري والإله الذي هو المبدأ الأعلى للوجود على الإطلاق. أما المعنى الثاني - وهو اشد اتساعاً ولكنه أقرب أيضاً من تجربتنا العامة - فيتعلق بالمعتقدات القائلة بقوة وتأثيرات وأفعال لا تدركها الحواس ولكنها واقعية¹. هذا المعنى الثاني الواسع هو الأقرب لاستعمالات وتوظيف جيمس لمفردة للتجارب الصوفية، وإن كان لا ينفي ولا يلغي المعنى الأول للكلمة.

الممارسات الصوفية ليست في مجملها ذات تأثير إيجابي. بل لها حدود تتوقف عندها رغم أهميتها، وهذا ما يذهب إليه جيمس، ويعتبر كتاب صنوف التجربة الدينية، ومقال صوفي متعدد من أهم أعماله التي أضفت بعداً دينياً على فلسفته. وفي ما يتعلق بمقال صوفي متعدد، فإنه جاء بفعل اطلاعه سنة (1874م) على كتاب بنيامين بول بولد "الوحي المخدر" وهو أحد الأركان الأساسية لكل تفكيره فيما بعد وقد كان آخر ما كتب ونشر إطرأ لهذا الكتاب وجعل عنوانه "صوفي متعدد"². ولا يقبل ولا يأخذ جيمس بنظرة المادية الطبية Medical Materialism، التي ترى أنّ مشاعر وتجارب الصوفيين وحالاتهم الروحانية مجرد ادعاءات، فالمادية الطبية تعتقد أنّ الحالات الصوفية ما هي إلا أعراض وأمراض عقلية. بينما يرى فيها جيمس تجارب انسانية فردية تعبر عن الديانة الحقيقية، ويرفض قول المادية الطبية، بأنّ رؤية القديس بولس Saint Paul على طريق دمشق لا فائدة منها وليس لها أي قيمة روحانية وبأنها مجرد ادعاء وبأنها مترتبة عن مرض الصرع في حين يرى جيمس أنّه مهما كانت الحالات الفيزيولوجية المصاحبة للشعور الديني بما هو إلهي فإنّ معيار محاکمتها هو المشاعر والأفعال وليس ما هو مجرد ونظري بحث فالجانب الممارساتي والعملي في الأديان يكاد يكون واحداً، وكتاب أنواع التجربة الدينية بمثابة رد وابطال لادعاءات المادية الطبية، وهذا ما كشف عنه سنة (1902 م) بقوله "أعتبر كتاب الأنواع المختلفة للخبرة الدينية- في معنى معين- بمثابة دراسة في علم النفس المرضي، يقوم بدور الوسيط والمفسر للماديين شارحاً لهم الكثير مما كانوا يحتقرونه وينذونه"³.

يعطي جيمس أهمية قصوى للعزلة، فهي من بين الأمور التي ينطلق منها المتصوف في تجربته الصوفية والدينية، ومن خلالها يتأتى للصوفي تنظيف روحه من الشوائب السلبية وبها يحقق الانفراد بالذات والابتعاد عن ضجيج المجتمع، وهي من تسمح له بالتفرد بما هو مقدس وإلهي إذ أنّ التجربة الصوفية تتأسس على العزلة، وهذه الأخيرة تمنح التجربة الصوفية التلقائية والأصالة، وهي شرط ضروري لمعرفة واكتشاف ما يحققه الخلاص، ويلي مرحلة العزلة الصوفية مرحلة التأمّلات الروحية التي تشمل الصلاة، وهي في نظره مناجاة لله في ظل استشعار وجوده، وتفاعل وتواصل باطني عميق مع حضرة جلالته، وبالصلاة يتحقق التواصل الحقيقي مع الله

¹ - جيل جاستون جارنجي: العقل، مرجع سابق، ص 31.

² - هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 391.

³ - رالف بارتون بيرري: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 428.

إذ لا يرى جيمس في الصلاة إضاعة للجهود وإهدراً للزمن أو أداء لحركات عبثية لا يفهم سببها. بل يرى فيها لب التجربة الدينية، وأساس الممارسات الصوفية، ففي الصلاة "Prayer" يستشعر المرء وجود قوة خفية لها سلطة وسطوة على أعماق الروح، ويدرك أنّ قادم أيامه بيد تلك الروح اللامرئية، فالصلاة بالنسبة لجيمس في تجارب القديسين. هي الدين في شكله الفعلي والعملي، وبفضلها يمكننا أنّ نميز " التجربة الروحية عن ما سواها من التجارب الإنسانية أو الأخلاقية أو الجمالية أو العاطفية"¹. وبها يتحقق إستيعاب ما هو إلهي في قلب المعتقد وبالتالي الصلاة في التجارب الدينية لا سيما الصوفية منها تعني عند جيمس " تفاعلاً اجتماعياً حقيقياً بين الموجودات الإنسانية والإله، فالتواصل يتم تحقيقه بواسطة الصلاة"².

رغم أهمية التجربة الذوقية فإنّها فيما يذهب جيمس تبقى حبيسة الفرد ورهينة بجانبه الجواني والغير غير ملزم بأنّ يصدق ما ينقله إليه المتصوف، فالتصديق بالحقائق الصوفية يبقى محصور بين المتصوفين، لأنّ معارف الصوفي ليست منطقية، ولا برهانية، وماتصديقنا له إلا نتاج التعاطف والميل الذاتي، ومنه يمكن للأخر أنّ لا يقبل ولا يصدق بحقيقية التجارب الصوفية التي يعيشها الصوفيين كما أنّ الصوفي لا يهتم بالحجاج العقلي بل لا يمنح الصوفي أي وزن أو إعتبار لما يُعرف بالعقل أو المنطق، فما يطلق عليه الصوفي حقائق يعتبره غيره وهماً يفتقر إلى الأدلة العقلية، وقد أشار جيمس إلى نماذج عديدة من التجارب الروحية الصوفية في كتابه " أشكال التجربة الدينية".

جيمس يعترف بأهمية نظرية وعملية للتصوف على صعيد الذات الفردية المتغذية من ثدي الإشراقات الصوفية، فالصوفي يشعر بالأريحية، واتساع النفس في تجرته الوجدانية، فيشعر بالهدوء والطمأنينة، ففي ظل المعايضة الصوفية "توجد طمأنينة المرء وقوته التي يرغب فيها، وتفتح له أبواب الحياة على مصراعها، فتمر منها التيارات بقوة وشدة"³، فالقيمة العملية للتصوف تبرز من خلال تحقيق السعادة والأمان وهذا الشعو متأتي من صلة الصوفي بكون واسع وفسيح وفائق للطبيعة، أما فيما يخص القيمة النظرية في التجربة الصوفية فتبتدى في إلمام الصوفي بحقائق لا يتسنى الإلمام بها في مواقع أخرى، ولا يمكن لغيره أنّ يحيط بها، أي أنّ الصوفي يكتسب حقائق ومعطيات متصلة بهذا العالم، ويدرك أمور عن المستقبل، ويكتسب فهم سريع دقيق للنصوص والحقائق الدينية والدنيوية. ولكن هذه المعطيات تبدو لا شيئاً إذا ما قارناها بحقائق أخرى يصل إليها الصوفي عن طريق الإلهام

التصوف قيمة عملية ونظرية تتحقق فيها معارف للمريد، وهنا جيمس يظهر كميثافيزيقي لتسليمه بوجود عالم غير منظور، والصلاة أهم وسيلة لتحقيق الاتصال به، ودين المتصوف في اعتقاده، هو التعبير عن

¹-William James: The Varieties of Religious Experience.op.cit.p.359.

²- علي حسين قاسم: مفهوم الدين وقضية وجود الشر عند وليام جيمس، ص 451.

³- وليام جيمس: العقل والدين، مصدر سابق، ص 103.

الدين الحقيقي لأنّ صاحب التجربة الصوفية يتحرر من قيد الدين وسلطة المعرفة الزمنية الفيزيائية، فالتصوف "تجربة يشعر فيها الفرد بأنّه وحده مع الله"¹، وهذا ما ينتهي إليه جوزايا رويس، وهو يؤول موقف جيمس من التصوف، فالتجربة الصوفية هي عينها التجربة الدينية الأصيلة والحقيقية، وجوهر التصوف بالنسبة لجيمس يتمثل في فرديته الفريدة من نوعها، فالخبرات الصوفية ليست بحقائق تدرس، ولا بشهادات تكتب أو تحكى إنّما هي حدس وإلهام، فكأنّ بلسان حال جيمس يقول لنا ما قاله المتصوفة العرب والمسلمين "من ذاق عرف" وبأنّ تجربة الصوفين والقديسين هي خبرة الإنسان المتفرد "experience of a singular personthe".

عمق التصوف وأصالته كامن في التلقائية والعلاقة المباشرة الحالية من الوسائط الاجتماعية أو الاستدلالية باعتباره تجربة يبحث فيها الفرد عن خلاصه "وإذا أردت اكتساب البصيرة الدينية عليك أنّ تحصل عليها وحدك مثلما تواجه الموت وحيداً"²، فجوهر التصوف ولبه في كونه مغامرة ذاتية ومخاطرة باطنية والمتدين الحقيقي لديه هو القديس (Saint)، وكلما كانت آثار القديس حسنة وحمودة العواقب كلما كان تدينه صائباً ومشروعاً، وللقداسة لدى جيمس تجليات كثيرة ابرزها نقاء القلب وصفاء البصيرة، والزهد، ومحبة الإله وتعلق الروح به، والإخلاص له وتحميد ذلك الاخلاص من خلال الطاعة ومن تجليات القداسة أيضاً "الشعور بوجود حياة أخرى أكثر سعة من هذه الحياة التي نعيشها، مما يترتب على ذلك وجود قوة عليا والشعور بالخضوع لها"³.

جيمس رغم تشديده على هذا الجوهر الذاتي للتصوف لم ينفي ويعدم الجانب الاجتماعي. إذ هو حسب رويس لا يعتبر الجانب الاجتماعي هو الأصل واللب في التصوف، فالتصوف يمكن أنّ يحتوي على قيم عملية ذات بعد اجتماعي مثل العمل على تنشئة الجماعة وتربيتها، وهو هنا يدخل براغماتيته على التصوف أي إدخال الأثر على التصوف، فالقديس لا يسعى للحفاظ على فضيلته الذاتية، وإنّما نشرها بين إخوانه من البشر. ومع ذلك لا يجب أنّ نخلط بين المصادر الدينية والنتائج الدينية، فجيمس يؤكد على أنّ المصادر أو البواعث "لا بد من أنّ تنبع من داخل الفرد وقد تصبح اجتماعية بصورة عرضية"⁴، وواقع الحال أنّ جيمس اسقط الرؤية البراغماتية، والبعد النفسي على الظاهرة الصوفية عندما اعتبر أنّ "التجارب الصوفية بفضل ما تزودنا به من انطباعات، وعواطف تعزز فينا القدرة على العيش إذ أنّها تأسس في داخلنا لحقيقة يقينية مفادها أنّ هناك وجوداً مفارقاً للطبيعة، وهذا العالم فوق الحسي تعشقه وتدوب فيه قلوبنا، ويضفي المعنى على أي

¹ - جوزايا رويس: مصادر البصيرة الدينية، ترجمة: أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2007، ص 53.

² - المرجع نفسه، ص 53.

³ - أميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 247.

⁴ - جوزايا رويس: مصادر البصيرة الدينية، مرجع سابق، ص 53.

شيء وكل شيء، فهذا العالم اللامنظور يجعلنا سعداء¹، فالعاطفة الصوفية خاصة وفريدة من نوعها من حيث طريقة تلقيها ومعايشتها لأنها ظاهرة فردية خالصة، فمن الممكن أن يعيش أشخاص نفس التجربة الصوفية ولكنها من الممكن بحسب وليم جيمس أن تثير فيهم مشاعر متميزة لأنهم أشخاص مختلفين بل قد يترتب عن التجربة الصوفية الواحدة، وعند الشخص الواحد مشاعر متباينة ومتغيرة في أوقات مختلفة بوصفها تجربة تعددية، ونفسية ذاتية، وبراغماتية.

يذهب جيمس إلى نفي الاتحاد النهائي بين الذات والله نظراً للاختلاف بين الطرفين وفي ذلك يقول: ذلك الشعور بالاستسلام النفسي وبالاتحاد المطلق، من ناحية عملية، بين المرء وموضوع تدبره المقدس، يختلف كل الاختلاف عن أي نوع آخر من أنواع الاتحاد في الجوهر، إذ لا يزال الموضوع هنا الذي هو الإله والذات المدركة الذي هو أنا شخصيتين متميزتين²، يفيد هذا إنكار جيمس لفكرة الحلول والاتحاد النهائي بين المحب ومن يجب على أن إنكاره لا يخلو من الاعتماد على الاستدلال المجرد، والذي يرى أنه ليس طريقاً إلى موضوع التصوف؟ وهو من جهة يذكرنا بأبي حامد الغزالي الذي أنكر نظرية الحلول من خلال الاعتماد على استدلالات منطقية في كتابه المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.

2:- خصائص التجارب الروحية الصوفية وضروبها

وضع جيمس أربعة خصائص ملتصقة بالتجربة الصوفية تميزها عن غيرها وهي:

- 1 - الحالة الصوفية حالة إدراكية أي أنها أحوال معرفية وإضاءات معنوية، إذ يكتسب فيها الصوفي معارف موضوعية بالنسبة لمن يجيها لأنها تأتي من عالم مفارق إذ يكون معينها حدس وإلهام، ولا يصلح أن يكون المنطق البرهاني أساساً لها ولا معياراً للحكم عليها أو محاكمتها.
- 2 - الحالة الصوفية حالة مستعصية على التعبير أو الوصف. لأنها أحوال ذوقية وجدانية مما يجعلها مستعصية عن الصيغ اللغوية والقوالب اللفظية، وتصورات المنطق والعقلانية، لذلك يقول جيمس عن المتصوفة: "أهم كانوا هناك ويعرفون أن العقلانية لا يمكنها أن تقول كلمة بخصوص هذا"³، وعجز اللغة عن استيعاب حرارة تجربة الصوفي أمر أقره متصوفة الإسلام الذين كانوا يقولون أنه كلما اتسعت الإشارة ضاقت العبارة أو كما قال المتصوف الإسلامي النفري بأن الظاهرة الإشراقية الحدسية تندرج ضمن "ما لا ينقال"، فكأن بالحالة الصوفية لغز يصعب فككه للأخرين.

¹- Henry James Ed: Letters of William James. Boston. Atlantic Monthly Press. 1920. P149.

²- وليام جيمس: العقل والدين، ج2، مصدر سابق، ص 102.

³- William James: The Varieties of Religious Experience. op.cit P 423.

3 - الحالة الصوفية حالة انفعالية: فهي حالة سالبة لأنّ من ينخرط فيها في لحظة ما يجد نفسه منفعلًا لا فاعلاً، فالصوفي يكون خاضعاً لقوة خارجية عليا سامية تسيطر عليه وتقيدته إذ أنّه في توجهه نحو مراده "يفقد إرادته ويستسلم لهذه القوى التي ينهل منها إضاءاته الروحية ومعارفه الحدسية"¹.

4 - الحالة الصوفية عابرة: أي سريعة الزوال، فهي لا تتصف بالبقاء والثبات الدائم، لكنها كأثر "لا تزول لأنّها تبقى في ذاكرة صاحبها"². معنى هذا أنّ التجربة الصوفية تخرج عن الزمن الفيزيائي، فيعيشها صاحبها في لحظة خاطفة وسريعة وعلى حين غرة، فكأنّ بها لم تكن إذ ما نظر إليها بمنطق زمننا الميكانيكي. هذه الخصائص مجتمعة تعني أنّ التجربة الوجدانية لا تخضع لسلطة الزمان والمكان الفيزيائيين لأنّ حالة الوجد لا ينفذ إلى صميمها إلاّ الحدس إذ هو طريق المعرفة الحقيقي والنهائي عند الصوفيين "أصحاب العرفان". ولقد كان لهذه الخصائص التي وضعها جيمس أثر بالغ على من تحدث عن التجربة الصوفية إذ نجد أنّ أغلب الباحثين في فلسفة الدين قد أخذوا بهذه الخصائص التي وضعها ومن بينهم مثلاً: دافيس فرانك كارولين الذي وضع خمسة خصائص للتجربة الدينية السماوية، والتي هي مطابقة تماماً لتلك التي وضعها وليم جيمس ألا وهي:

- 1- يشعر فيها صاحب التجربة بأنّه في مشاركة وتشارك مع معطى خارجي (موجود مفارق لذاته).
- 2- مفاجئة قصيرة وخاطفة من حيث المدة الزمنية، فكأنّها تجربة في لحظة وبرهة خاطفة، فمن يعيشها يشعر بأنّها كأنّها لم تكن عند استيقاظه منها.
- 3- تأتي بمعارف غير معهودة "جديدة" دون منطق أو تفكير عقلي.
- 4- اعتقاد صاحبها القطعي والجزمي بصدقها ويقينها وعدم شكه فيها، وفي الكشوف المنجرة عنها.
- 5- البصيرة العرفانية "الصوفية" لا يمكن أنّ تختصر أو تختزل في ألفاظ أو عبارات أي أنّها تتعالى على الوصف والتوصيف، وهذه الخصائص المشتركة في التجربة الصوفية من الممكن أنّ نجملها ونختصرها في تعبير المتصوفة الإسبانية سانت تارايز دافيللا "SAINTE THERESE D AVILA" إذ تقول " فكل الحواس مغمورة ومنشغلة بهذه البهجة إلى درجة لا تقدر معها أنّ تنكب على أي شيء، باطنياً كان أو خارجياً... حين يكون الله هو الذي يعلق نشاط العقل ويعطل وظائفه، فإنّه يمدّه بمواضيع ينشغل بها، فتفتنه وتجعله يفهم دون كلام ولا استدلال، وفي لحظة إيمان، أشياء أكثر مما نستطيع تعلمه في شأنها بواسطة الدراسة خلال سنوات عديدة"³.

¹ - I bid , P 380.

² - I bid , P 382.

³ - جيل جاستون جارنجي: العقل، مرجع سابق، ص ص 32، 33.

يعتقد جيمس أنّ هناك جانب عميق في الذات له صلة بالذات الواعية وهو أكبر جزء من الذات انفتاحاً على العالم غير المنظور، وفي هذا الشأن كتب جيمس "إني أصل الإحساس الصوفي بجانب لا واعي في الأنا، وهذه الأنا لاشعورية، وهي ممتدة بحيث تتصل بنطاق عالم ما فوق الحس، لهذا ندرك بصورة مقنعة أنّ هناك نطاق حياة أشمل وأوسع وأقوى من نطاق حياتنا المعهودة والمألوفة"¹، فجيمس يتحدث عن حالات واعي صوفي متقطع وحالات واعي صوفي أخرى تتسم بالتهذيب المنهجي، ويستشهد على الوعي الصوفي المتقطع من خلال عالم نفس كندي، والذي يذهب إلى أنّ أقل الناس تصوفاً لا بد أنّ يكون مقتنعاً بوجود اللحظات الصوفية كحالات من الوعي ذات سمة مميزة تماماً، وذات الانطباع العميق الذي تسببه على هؤلاء الذين يمتلكونها، والعالم اللامنظور هو المعين العظيم والأصيل الذي تفتح عليه منطقة اللاوعي فينا لذا يتعرض صاحب التجربة الصوفية لفتوحات عجيبة وكشوفات هائلة تتجاوز منطق المألوف، وهذا ما قصده جيمس بقوله "ليست ذواتنا المباشرة من يؤثر في وجودنا بل هنالك أمر ما يفعل فعله فينا"². فالفلسفة أو اللاهوت ليسا إلا مجرد تأويلات وأفهم برانية للتجارب الصوفية الجوانية الناطقة والمفعمة بالحياة فيما يعتقد جيمس.

إنّ عالم النفس الكندي دكتور بوك DR. BUCK يسمى الظواهر الأكثر تميزاً بالوعي الكوني لذا يقول د. بوك "إنّ الوعي الكوني في حالاته الأكثر من صارخة ليس ببساطة توسعاً أو امتداداً في العقل الواعي بذاته أي المألوف والمعناد ولكنه الإضافة المتراكمة لوظيفة مميزة عن الرجل العادي"³، ويذهب جيمس إلى اعتبار المخدرات والمسكرات خاصة الكحول أو أكسيد النيتروز من مسببات الوعي الصوفي المتقطع، ولعل هذا الرأي الغريب مرده أنّ هذه الكحول تجعل الفرد يسلك سلوكيات تتقاطع مع جوهر التصوف إذ يكون السلوك هنا غير منطقي ولا عقلائي، وغير مثقل بهموم ومشاغل الأرض، وجيمس يذهب إلى أنّ الكحول والنيتروز تؤثر في منطقة اللاوعي الموجودة في الإنسان، ويتحدث جيمس عن الحالات التي يصبح فيها الوعي الصوفي منهجياً ومهذباً، فيذهب إلى أنّه في الهند عرف التدريب في البصيرة الصوفية في وقت باسم اليوجا YOGA. واليوجا تعني الاتحاد التجريبي للفرد مع السماء. أنّه قائم على المثابرة مع التمرين والموقف العقلي والتنفسي والتركيز العقلي والانضباط الأخلاقي⁴، وهذا التصوف المنهجي والمهذب موجود في دين البوذيين والهندوس حسب إشارة جيمس أما التصوف الإسلامي فلم يشير إليه جيمس إلا في ثلاث أو أربع فقرات على الأكثر، ولم يذكر من المتصوفين في الإسلام إلى "أبو حامد الغزالي من خلال كتاب مترجم عن الإسبانية في سطور قليلة، وذلك في كتابه تعدد التجارب الدينية"⁵. لكن لماذا هذا التجاهل أو المرور السريع على التصوف

¹ - Henry James: Letters of William James.op.cit.P149.

² - Iibd: P150

³ - محمد عبد الحفيظ: الفلسفة والاعتقاد الديني، مرجع سابق، ص 155.

⁴ - المرجع نفسه، ص 150.

⁵ - المرجع نفسه، ص 157.

الإسلامي من طرف جيمس؟ هل له علاقة بفلسفة جيمس أو ديانة جيمس؟ أو هل مرور جيمس المقتضب والسريع راجع لعدم تمكنه من تاريخ الثقافة الإسلامية؟

ربط التصوف بأبعاد سيكولوجية ومعنوية له ما يبرره، ولكن ربط جيمس للتصوف بأبعاد براغماتية دنيوية أمر من الصعب فهمه أو تصديقه لأنه يتعارض مع مقاصد من عاشوا تلك التجارب الصوفية إذ طمحو من وراءها إلى الفوز والنجاة في عالم ما بعد الموت وليس تطبيق عالم ما قبل الموت، وجيمس يريد للتصوف والدين بوجه عام أن يحقق مغام نفسية وأخلاقية أرضية، فهل يمكن أن يكون سعي كهذا موجوداً في تصوف الأديان السماوية المختلفة؟ وهل قال من ذاق حلو ومر التجارب العرفانية بهذا أم أن جيمس حمل التجارب الصوفية ما لا يتماشى وحقيقتها ومقاصدها؟ وكموقف ذاتي وشخصي أعتقد أنه لا مجال للحديث عن تجربة صوفية دونما إيمان قطعي وجازم بعالم لا منظور، وبإله مطلق، والقول بإله مطلق وعالم ما فوق حسي إزلي ليس من الأمور اليقينية في فلسفة وليم جيمس لأنها فرض نافع أكثر منها حقائق انطولوجية، وليست معطيات موضوعية مستقلة عن إرادتنا البشرية، كما يبدو لنا بأنّ انفتاح جيمس لا يعبر عن قناعاته وإيمانه التام بالعالم اللامرئي بقدر ما يعبر عن رغبة جيمس في البحث عن مجالات من الممكن أن تحتضن فكره لذا وجد في الظاهرة الصوفية المجال الخصب الذي يسمح له بتعميق مقولات فلسفته البراغماتية الأساسية لا سيما الفردانية "الذاتية"، والخبرة المباشرة "التجربة" إذ يترتب عن تفعيل الخبرة المعاشة والفردانية تهميش العقل - ولا نقول إلغائه - والتقليل من سلطة المنطق.

نستنتج من خلال هذه الرؤية العامة للتصوف لدى جيمس، ومن خلال تعرضنا للسمات المشتركة للتجربة الصوفية كما بينها جيمس أنّ مواقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين من التجارب الدينية، ولا سيما الصوفية منها يمكن تقسيمها إلى قسمين بحيث يرى القسم الأول مثل شلاير ماخر، وليم جيمس، ورودولف أوتوا بالإضافة إلى ولتر ستيس وآخرين. أنّ التجارب الدينية وبصرف النظر عن نوعها تلتقي في خصائص عامة مشتركة "الإقرار بوجود وحدة أو نواة مشتركة فيما بين التجارب الدينية". بينما "ستيفن كتر، وفيين براودفوت، من الذين يقولون بأنّ التجارب الدينية متنوعة ومتعددة ولا يمكن انبثاقها من صنف واحد"¹. إذ أنّ هناك من لا يحدّد التجربة الدينية الصوفية في البعد الروحي والنفسي فقط بل يربطها بما هو سابق عليها من تاريخ، ومن أحوال، ويصلها بما أحاط بها من ظروف، وما يكتنفها من أبعاد ثقافية واجتماعية، فالتجربة الدينية الصوفية في نظر أنصار هذا الفريق "لا تملك خصائص ثابتة، ولا تعتبر شكلاً معرفياً مستقلاً بذاته، وبالتالي هي مشروطة بسياق ثقافي معين من حيث منابع صحتها وصوابها"².

¹ - علي شيرواني: التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: 51-52، بغداد، العراق، 2012، ص 98.

² -John Morrison Moore: Theories of Religious Experience. with Special Reference to James, Otto 1. and Bergson. New York: Round Table Press. Inc. 1938.P 4.

لا يفوتنا أنّ نشير إلى أنّ هناك من المفكرين الغربيين بل حتى من العرب والمسلمين المعاصرين مما لا يعترفون بإمكانية تجلّي الإله في أي تجربة دينية كانت صوفية أو غير صوفية نظراً لاعتبارات ابستمولوجية ومذهبية شتى، ومن بين ركائز منطقتهم أنّ تجلّي الله هو إقرار بالتحسيد، لهذا يقول أحدهم "التجارب الدينية التي تدعي أنّ الإله يتجلّى فيها ما هي إلى مجرد أسطورة خالصة"¹.

3:- التصوف بين فيلسوف سيكولوجيا الديمومة، وفيلسوف سيكولوجيا التجربة الدينية

هنري برغسون "Henri Bergson" (1859-1941).^{*} فيلسوف قادته اهتماماته وانشغالاته الفلسفية، وأهمها الديمومة، والحدس، والشعور، والفكر واللغة، والذاكرة إلى الانخراط في عالم علم النفس، والكتابة حول مواضيعه. إذ أنّه فيلسوف أكثر منه عالم نفس. أما جيمس، فهو عالم نفس ساقته القضايا الميتافيزيقية التي ترك جليها معلقة في مؤلفه مبادئ علم النفس بدعوى أنّها ميتافيزيقية، وفلسفية إلى معالجتها فيما بعد كفيلسوف مسلح بخبرات سيكولوجية هائلة، فهو عالم نفس أكثر مما هو فيلسوف، ولكن الفلسفة البرغسونية أو الجيمسية في لبها فلسفة حيوية "ديناميكية".

اتسمت العلاقة التي جمعت بين جيمس وبرغسون بالاحترام والتقدير والتأثير الفلسفي المتبادل، والشاهد على هذا وجود مراسلات عديدة بينهما، فرغم أنّ جيمس يكبر برغسون بحوالي سبعة عشر سنة، فإنّ أفكارهما تلاقت، وكانت متقاربة جداً رغم اختلاف المدرستين التي ينتمي إليها الفيلسوفان ذلك أنّ الفلسفة لا تعترف بالمسافات الجغرافية أو المسافات الزمنية بين الأفراد، ولا يمكن نفي التأثيرات البرغسونية على جيمس بأي حال من الأحوال، فـجيمس مثلاً" انتهى إلى الاعتقاد - تحت تأثير برغسون - بأنّ ثمة أشياء، لم يكن من الممكن وصفها رياضياً"². وبطبيعة الحال من بين هذه الأشياء غير القابلة للوصف الرياضي المعتقدات الدينية، والروحية، والأخلاقية، والنفسية، ومجمل حالات الوعي الذاتي، ولا يقبل برغسون تماماً أنّ ينظر للفرد أو يعامل الإنسان كما يتم التعاطي مع الأشياء أو الحيوان أو النبات - الموجودات الطبيعية بشكل عام- ذلك أنّ الحيوان أو النبات يعيش في نعيم الآن أو في نعيم اللحظة الأبدية الراهنة والحاضرة، وفي طمأنينة وسكينة، وسلام، ودون لهفة أو قلق أما الإنسان، ولأنّه كائن عقلائي، وروحي فإنّه يقلق، ويأمل، ويرغب، ويطمح ويريد

¹-Nick Zangwill. The Myth of Religious Experience in Religious studies, vol 40. n^o1. March. 2004. P 1.

^{*} هنري برغسون: ولد في باريس من عائلة يهودية برجوازية من أب بولوني وأم بريطانية، وعاش حياته بكاملها في باريس، انتخب استاذاً في الكوليج دو فرانس عام(1900)، وتحصل على جائزة نوبل للآداب في العام(1928)، ومن أشهر كتبه نذكر: مبحث في معطيات الوعي المباشرة(1889)، والمادة والذاكرة(1896)، والتطور الخلاق(1907)، ومنبع الأخلاق والدين(1932)، ينظر، روجه بول دروا، أساطين الفكر، ص 28.

²- بيتر كاز، وأخرون: الفلسفة الأمريكية في 200 عام، مرجع سابق، ص 398.

مما يضيف على وجوده وواقعه طابع خاص، ومؤدا هذا أنّ كينونة الإنسان ووجوده ينطوي على "قيم ومفاهيم جوانية في غاية العمق والأصالة"¹ وهذا ما سارت ذرائعية جيمس في فلكه فعززته وأكدته.

كان صدور عمل برغسون العظيم التطور الخلاق تقريباً، هو نفس تاريخ صدور كتاب جيمس "البراغماتية"، فجيمس لم يخفي تماماً إعجابه الشديد بكتاب التطور الخلاق. إذ أرسل إلى برغسون قائلاً "أنت ساحر، وكتابك روعة، وأعجوبة حقيقية في تاريخ الفلسفة. جمال شكله سيحمله نموذجياً"². بل حتى بعد وفاة جيمس بسبع سنوات ظل برغسون محافظاً على حبه، وفائق احترامه لجيمس. إذ قال، وهو يكتب مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب البراغماتية عام (1917م) "ما من أحد أحب الحقيقة بمثل هذا التوقد. ولا أحد بحث عنها بمثل هذا الشغف. كان يثيره قلق عارم، فيمضي من علم لأخر، من التشريح إلى علم وظائف الأعضاء، ومن علم النفس إلى الفلسفة، ينصرف إلى المشكلات الكبرى، فينسى نفسه غير مكترث بالباقي"³.

أبرز ما يلتقيان فيه يتمثل في مسلك التمسك بالواقع وتقديس التجربة الحميمية، والميل إلى علم النفس، والحق أنّهما من الأصوات الفلسفية المعاصرة التي تناهض المثالية والعقلانية الجافة كما أنّ إيمانها بالتجربة الواقعية لم يمنعها من رفض آلية ورتابة وميكانيكية الحياة المادية، ورفض التجربة الخشنة. وإنّنا نجد لدى برغسون أو جيمس فلسفتان ترفضان أنّ تترينا بأفكار جافة وخشنة أو صورية، فهما أصحاب فلسفة ذات صلة حميمية بالحياة لا تنزع من الفرد جانبه الروحاني، ولا تعدم إمكانية وجود عالم غير منظور، فليس جيمس فقط من يرى بأنّ العلم ليس معياراً يثبت أو ينفي صواب اعتقاد ديني ما، فكذلك برغسون لا يسمح للعلم بأنّ يقتلع جذور كل ما هو روحي بل يمتعض برغسون أيما امتعاض من الحياة المادية اللإنسانية التي نجحت عن تطور الصناعة والعلم. بل ويذهب إلى إعادة بناء، وتشيد الميتافيزيقا من جديد، وفي عصر العلم والتقنية، فهو بحق فيلسوف الروح، لذا يقول شارل بيغي عن برغسون أنّه "أعاد إدخال الحياة الروحية في العالم"⁴. إعادة إدخال الروحية للعالم من لدن برغسون وأكبه إدخال جيمس للشاعرية والذاتية في البراغماتية أيضاً.

فيلسوف الديمومة، وشاعر البراغماتية يقدمان لنا فلسفة ذات صلة حميمية بالحياة لا تنزع من الفرد جانبه الروحاني ولا تعدم إمكانية وجود عالم غير منظور، وما يشكل لبنة أساسية وفق تصورنا بينهما يتجلى في الدعوة إلى ضرورة العودة إلى التجربة الحميمية، وما تركيز برغسون على فكرة الديمومة إلاّ دعوة إلى وجوب إدراك أنّ وعي وإكتناه عنصر الزمن يختلف جذرياً عن طريقة إدراك عقلنا للزمن أو لقياسه وحسابه، وواقع الحال أنّ إيلاء برغسون لمكانة سامقة ورفيعة للديمومة ما هو إلى عودة ورجوع للمعطى المباشر بوصف الديمومة

¹ - Henri Bergson: Créative Evolution, tr: Arthur Mitchell, The modern Library. New York.1944 P3.

² - روجه بول دروا: أساطين الفكر، ترجمة: علي نجيب ابراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 43.

³ - المرجع نفسه، ص 43.

⁴ - روجه بول دروا: أساطين الفكر، مرجع سابق، ص 30.

كذلك. أي أنّ الديمومة وعي مباشر بالحياة. هذا إنّ لم تكن هذه الأخيرة هي العنوان الأول والأخير للحياة عند برغسون، فالديمومة باعتبارها اللا مادية، وكحركة ديناميكية باطنية أنطولوجية. هي الحياة الروحية الفعلية لوجودنا الحقيقي.

يترتب عن هكذا تصور إعادة مراجعة قيمة العقل، ودوره، لذا لا يتردد برغسون، بالإشارة إلى أنّ العقل لوحده لن يتأتى ولن يتسنى له امتلاك الحقيقة، ولا ضمان الوصول إليها بل من الممكن في بعض الأحيان، ولربما في أكثرها وأغلبها أنّ "يموهها، ويشوهها، ويسد المنفذ إليها"¹. ولا يخفى عنا أنّ هذا من بين المخارج التي توصل إليها جيمس، وهو يعالج قضايا الاعتقاد الديني، فقد رأينا وتبين لنا أنّ جيمس لا يرى في العقل المرشد الحقيقي، ولا يرى في طريق العقل الديدن الصائب لمعالجة قضايا الاعتقاد الديني، فالعقل عنده ليس مرجع نحكم به، ومن خلاله على صحة أو بطلان دين ما. بل ذهب جيمس الى أبعد من ذلك عندما أقر بأنّ العقل عند إقحامه في مسائل الاعتقاد الديني قد يشوه الحقائق أكثر مما يوضحها ويشرحها، وهذا عين ما اختاره برغسون حينما جعل من الحدس أساس البحث، والتقصي في قضايا الأخلاق، والجانب النفسي إذ يقول برغسون "وجب أنّ يكون هناك قوة حدسية تكشف عما هو نفسي وعما هو حيوي عموماً وأنّ يكون نطاق هذه القوة أوسع من نطاق العقل"². فجيمس يتبنى رؤية برغسون ويضم صوته إلى صوته فيما يخص محدودية وفشل الفكر التصويري الجرد في التعبير عن الواقع إذ أنّه لا يُغييه حقه تماماً، فالمفاهيم والتصورات بالنسبة لهما كيان ثابت، وهذا لا يؤهلها لأن تعطي للواقع الحي والسيال والمتغير حقه. إذ أنّ العالم ديناميكي بطبيعته بينما المفاهيم التصويرية تجعل العالم عالماً ساكناً فتعطينا بذلك صورة خادعة بدلاً من أنّ تصور لنا العالم تقوم بخدشه وتشويه حقيقته.

نحن أمام فلسفتين لا تخلوان من البعد الديني، وتتسمان بنزعة شخصية وإنسانية ونفسية، ويوجه عام يتشابه البراغماتيون الأمريكيون والإنجليز مع برغسون كذلك في الأخذ بموقف يتسم بالطابع الشخصاني والإنساني³. مع وجود جملة من الاختلافات لعل أبرزها كامن في أنّ ممثلي البراغماتية يختلفون عن الفيلسوف الفرنسي، والفرق في أنّ برغسون يعتبر أنّ "دور الحدس دور نظري في الأصل، في حين يعتقد البراغماتيون أنّ أي معرفة هي معرفة إجرائية بموجب مفهومها. ذلك أنّ الحدس عند برغسون "ملك متوج على عرش المعرفة

¹ - روجه بول دروا: أساطين الفكر ص 26.

² - هنري برغسون، التطور المبدع، مرجع سابق، ص 323.

* **الفكر التصويري**: إذا كان برغسون يعزو للعقل وظيفة عملية، فإن وليام جيمس لا ينفي عنه الوظيفة النظرية، وهو يميز بين المعرفة النظرية، والمعرفة التأملية العميقة، والمعرفة الأولى سطحية لا تنفذ إلى صميم الأشياء والحقائق بل تكتفي بتقديم الواقع في صورة تجريد أو وضع استنتاجات كتصورات عامة عن الواقع، بينما المعرفة التأملية العميقة هي معرفة نغوص فيها إلى قلب الحقيقة وننفذ إلى باطنها وصميمها بتظافر الحس، والفهم، والوجدان، في عالم الحياة التي هي عالم خبرة سيالة وسيارة على الدوام.

³ - إم، بوشينيكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، ط 1، 1992، ص 158.

الإنسانية، يملك القدرة، ويملك الوجود والحياة"¹، وهذا بفعل إعتبار برغسون للحدس قدرة نعي بها الباطن، فهو وسيلتنا في إدراك الزمن الحقيقي أي الديمومة، فالحدس لوحده هو الألية المعرفية التي تتجاوز بها رتبة الزمن الفيزيائي، ونلج من خلاله وبه إلى الزمن الباطني الحقيقي، وبه نتخطى تلك العوائق والحواجز العقلية، والمادية التي تحول بيننا وبين ادراك الحقيقة، وبهذا يخلص برغسون في كتابه "الفكر والمتحرك" إلى أنّ الحدس في صميمه فعل بسيط، وبأنّه أعلى من العقل، ومختلف عن الإدراك الحسي، فالحدس إدراك باطني مباشر ننفذ من خلاله إلى صميم وعمق الديمومة، فالحدس يعني عند برغسون المباشرة والمشاركة دون الحاجة إلى وسيط مفاد، وبهذا تكون الديمومة كزمن فعلي وحقيقي، وكصيرورة وحركة، وباعتبارها لا مادية لا يمكن النفاذ إلى صميمها وإدراك حقيقتها إلا من خلال الحدس.

يفهم من خلال هذه المعاني الواردة في الرؤية البرغسونية أنّه هو، وجيمس يلتقيان في مناهضة الفلسفة العقلية، وتمجيد فلسفات الحياة، فالبرغسونية، وإن كانت تعلن تمسكها بالعقل فإنّها رغم أنّها فلسفة ديمومة، وحركة، وحدس، فإنّها في الوقت نفسه تسير الفلسفة الجيمسية وتتماشى معها جنباً إلى جنب لأنّها هي كذلك قد أسهمت في التأسيس لبداية ميلاد" تيار فكري قوي ينزع إلى إفراد العقل بقسط زهيد في منظومة يكون فيها للوجدان والاندفاع الحيوي الأدوار الأولى"²، وهذا التيار الفكري يسعى جاهداً أيضاً إلى التغلب على التيار الوضعي لأنّ هذا الأخير كما وصفه برغسون في واحدة من رسائله إلى جيمس سنة (1908 م) يستند بالأساس على هدم وتقويض الديمومة بوصفها لا مادية، والحق أنّ جيمس سار على ركب برغسون عندما حارب التغول الذي بلغته النزعة الوضعية.

برغسون على شاكلة جيمس أكد على الطابع الحيوي للظاهرة الدينية وحاجة الإنسان إليها على نحو طبيعي، وهذا ما صاغه برغسون في عبارته القوية"من الممكن أنّ توجد مجتمعات في الماضي أو في الحاضر لا علم ولا فن ولا فلسفة لها، ولكن لم يسبق أنّ عرفنا مجتمعا لا دين له"³، فالنبتش والحفر في أسباب إيمان الإنسان منذ القدم بالخرافات، والأوهام، والأساطير، وعبادته لقوى عظمى مفارقة لطبيعة يكشف لنا أنّ الدين نتاج حاجة إنسانية، قد تكون نفسية أو مادية نفعية أو اجتماعية ذلك أنّ الإنسان، ومنذ الوهلة الأولى لوجوده، وبفعل المشاكل الدنيوية التي واجهها، وبفعل قصوره وعجزه في مواجهتها وحلها اضطرت لتسليم والإيمان بالقوى الغيبية وتعبدتها، وقدم لها القرابين ليتحقق أمله ورجائه في انفتاح مشاكله، وهنا نجد أنّ جيمس

¹ - مجاهد عبد المنعم مجاهد: مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د، ط)، ص 129.

* الحدس: يختلف معنى الحدس عن الفهم عند برغسون لأن الفهم عند برغسون قوة نستطيع أن نصنع بها الأدوات سواء كانت مادية أو عقلية، ولكننا لا نستطيع أن ننفذ بها إلى باطن الأشياء، ينظر:

François Meyer: pour connaitre la pensée de Bergson. P2.

² - جيل جاستون جارانجي: العقل، مرجع سابق، ص 30.

³ - هنري برغسون: منبع الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة لتأليف والنشر، القاهرة، ط1، 1971، ص 113.

وبرغسون يرجعون حقيقة الدين وأساسه إلى الحاجات الإنسانية لاسيما النفسية والنفعية منها إذ أنّ برغسون مثل جيمس توجه لدراسة "الطبيعة النفسية، والمصادر الحقة للدين الساكن، كما أنّ محاولة الغوص في طبيعة الدين الحركي يكشف عن تصور نفسي للحقيقة الدينية"¹.

إذا كان جيمس يعلن عداؤه للدين الكنسي المتزمت ذا الطابع الثنائي، وينفتح على الدين الإنساني المتحرر، فإننا نجد هنري برغسون يقوم بنفس الشيء ذلك أنّ برغسون ينظر للدين من زاوية الدين الساكن الذي تتميز به المجتمعات البدائية بل وحتى مجتمعات الحاضر المغلقة فالدين الساكن دين منغلق وجامد، ويشير إلى "كل تلك المنظومات الدينية المغلقة بما تتضمنه من عقائد وتشريعات، وعادات وتقاليد، وخرافات وأساطير"²، فذا النوع من الديانة هو ديانة قوامها الخضوع للعرف ومنطق المجموع وأساسها التقليد ويبدو أنّ غاية الديانة الساكنة هي الحفاظ على مكاسب ومصالح وتوازن كيان اجتماعي معين لا أكثر ولا أقل، وبرغسون يخرج الديانة المسيحية من دائرة الديانة الساكنة "الإستاتيكية" بينما باقي الأديان (يهودية أو إسلام) أو غيرها هم أديان منغلقة وساكنة، وهذا موقف يبدو لنا ايديولوجيا وعقديا أكثر منه فلسفي أو ابستمولوجي.

يمكن أنّ نفهم مما سبق أنّ الدين المنغلق "Religion Statique" بمثابة ضرورة في المجتمعات البدائية بحكم أهدافه وغاياته، ولا ينبغي أنّ نفهم أن الدين الساكن دين معقول بحكم أنّ الإنسان موجود عاقل بل يعني أنّ الجماعات الإنسانية العاقلة وحدها من يمكنها أنّ تكون كائنات متدينة وتؤمن بالأساطير والقصص الشعبية والخرافات والأوهام أو ما يشبهها، فالدين الساكن ليس ديناً عقلائياً بالنسبة لبرغسون وهذا ما يفسره قوله: "إذا نظرنا إلى ما كانت عليه الأديان في السابق وإلى ما لا يزال بعضها حتى الآن، رأينا مشهداً يُججل العقل الإنساني ونسيجاً من الضلالات وعبثاً تقول التجربة هذا خطأ، وعبثاً يقول التفكير هذا مستحيل، فإنّ الإنسانية موغلة في تعلقها بأديان الخطأ والمستحيل"³، وما يستنبط من هذا الاقتباس يتمثل في اقرار برغسون بأنّ قيم ومبادئ الديانات المنغلقة متنافية ومتعارضة مع منطلقات وركائز العقل من هنا لا يمكن لديانة الإستاتيكية أنّ تعبر عن القيم الإنسانية الكونية، فهي حاملة لمبادئ جماعية اجتماعية ضيقة لا غير، فبطريقة ما هي أديان قهر وجبر، وسمع وطاعة إذ ينبثق من الدين الساكن الولاء لقيم الجماعة بحكم العيش معها أو الإنتماء إليها. لذا يمكن النظر لهذه الديانة على أنّها دينة ليست ديانة فعل بل رد فعل يصدر عن الطبيعة لمقاومة أو مواجهة ما يمكن أنّ ينتج عن نشاط العقل من تسبب في إنحلال تماسك المجتمع.

¹ - نورة بوحناش: إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 268.

² - صادق جلال العظم: دراسات في الفلسفة الغربية، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1، 2012، ص 151.

³ - هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، مرجع سابق، ص 113.

يفهم من هذا أنّ الدين الساكن، هو نفسه ما قصده جيمس بالدين الكنسي المتكلس الذي يتصف بالرتابة والجمود والجفاف، فالدين السكوني دين مشترك بين أفراد معينين، فهو أشبه بالغريزة التي نبجدها واحدة ومشاركة عند جميع أفراد النوع الواحد، فإذا كان الكائن الحيواني يحافظ على ذاته، ونظام العيش الجماعي المشترك من خلال الغريزة فإنّ الطبيعة زودة الإنسان بالغريزة، والعقل معاً، وأي شخص من خلال العقل من الممكن أنّ يغلب المصلحة الفردية "الأناية" على المصلحة الجماعية، وهنا يحدث الشرح بين العقل والغريزة، لأن توجهات وخيارات العقل من الممكن أنّ تكون ضارة بالفرد، وبالمجتمع، وهذه نقطة توافقية بين جيمس وبرغسون الذي يرى أنّ الوظيفة الأسطورية للدين الساكن، هي المسئولة عن حالة الطمأنينة التي يعيشها الفرد المؤمن. إذ أنّ هذا النوع من الدين يضمن سكون وثبات، واستقرار المجتمع، وهذا النوع من الدين هو رد فعل من الطبيعة "الغريزة" إزاء المخاطر والمخاوف التي تنشأ من استعمال العقل*، فالمعتقدات الأسطورية والخرافية الثاوية في الدين الساكن هي رد فعل دفاعي "تقوم به الطبيعة لتحارب تثبيطاً مصدره العقل"¹.

معنى هذا أنّ الدين السكوني يأتي حسب برغسون ليزيل ذلك الشطط والانقسام والتصادم الذي يحدث بين الفرد والجماعة بسبب اليقظة العقلية، ومفاد هذا أنّ برغسون يشاطر جيمس الرأي الذي مؤداه أنّ الإفراط في العقلانية ينقص من وهج الصفاء والنقاء الروحي سواء كان فردياً أو إنسانياً جماعياً، وهذا ما حدا ببرغسون إلى اعتبار الدين الحركي المفتوح هو الدين الفعلي والحقيقي لأنّه تواصل واتصال حدسي، وشعوري بالله مباشرة، وأبلغ وأدق أشكاله وضروبه نبجدها عند المتصوفين الذين بلغ بعضهم التصوف الكامل "الدين الكامل" حسب برغسون، ومن النماذج التي وصلت إلى تمام التصوف "تمام الدين" يذكر برغسون (القديسة تيريزا، القديس بولس، وغيرهما)، ويتقاطع برغسون مع جيمس في التأكيد على فردية التجارب الصوفية، والقول بأصالتها وما فيها من حرية وإرادة، كما يتقاطع مع جيمس أيضاً في الإشارة إلى إمتناع وتعالى الظاهرة العرفانية الصوفية عند التحديد والوصف، لكن وليم جيمس لا يقول بفكرة الاتحاد بين الخالق، والمخلوق التي يدعوا أنّ برغسون قريب جداً إليها ومؤمن بها إنطلاقاً من اعتقاد برغسون أنّ هدف التصوف الجوهري هو "إتصال بالجهود المبدع... ومن ثم اتحاد جزئي به، وهذا الجهد هو شيء من الله، إنّ لم يكن هو الله ذاته"².

* **العقل**: لا يوافق هنري برغسون ليفي برويل في حديثه عن عقلية ما قبل منطقية "عقلية الشعوب البدائية"، و"عقلية منطقية" أي عقلية الشعوب المتحضرة والتمدنية، لأن برغسون يعتقد أن عقلنا لا يختلف من حيث الطبيعة والجوهر عن عقل الشعوب التي سبقنا، فعقلنا أيضاً في نظره يحيل الحركي إلى السكوني، ويجمد الأفعال في الأشياء، ولهذا يفسر برغسون ظهور الخرافات في المعتقدات القديمة بطبيعة وتركيبية العقل في حد ذاته، والمتمثلة في تجميده للاتصال وتمكينه للزمن، وتثبيته للحركة، وبالتالي الفرق بين العقليتين ليس فرقا ماهوياً بل هو نتاج التجارب التي يتم اكتسابها، وتعلمها مرور الوقت، فمتطلبات ومقتضيات البشرية اليوم ليست نفسها التي كانت بالأمس، فالتراكمات الحضارية، وتراكم التجارب والخبرات هي المنطق الذي يفسر به برغسون الفرق بين عقل البدائي، وعقل المتحضر

¹ - هنري برغسون: منبع الأخلاق والدين، مرجع سابق، ص 164.

² - هنري برغسون: منبع الأخلاق والدين، ص 236.

ينجر عن الاعتقاد بالدين السسكوبي إيمان الشخص بالخرفات والأوهام والأساطير، فالديانة السكونية تغذي روح الجهالة، وتجذ الديانة المنغلقة سندها في الغريزة والخيال حسب تفسير برغسون لها إذ بفعل الدين الساكن يتخيل المرء قوى وشخصيات وهمية يثق فيه رغم لا واقعيتها ويتجاهل واقعه ويؤمن بالسحر والشعوذة، ويؤا أنّ الطبيعة الإنسانية "الغريزة" بحسب برغسون قد ساعدة على الايمان بهذه الديانة الجامدة واعتناقها، فالدين المنغلق ما هو إلا مجرد إلزام ينتج عن الإكراه والضغط الذي تفرضه الجماعة أو تمارسه الجماعة على الفرد، وهذا ما يعرف بالضمير الجمعي، فالديانات حبيسة نفسها والمكتفية بذاتها لها علاقة بالغريزة، وبالتالي هي على علاقة بالحياة، لتكون بذلك على صلة بالمجتمع، فتبنى بذلك على مبدأ الإلزام "Obligation"، والذي هو بمثابة العادة، فحتى وإن كانت النفس تريد التخلص منه فإنها تقوم به لإدراكها أنه ضرورة، لأن المجتمع يفرضه ويجعل منه بمثابة نظام من العادات التي لا يجب الخروج عنها أو التملص منها بدعوى أنّ هذا الإلزام يجعل من المجتمع كلاً موحداً متحداً واحداً ومتزود بقابلية الدفاع عن هذا النظام ضد أي عدو أجنبي محتمل.

يدعوا برغسون الإنسانية لتجاوز الدين الساكن لأنه مبعث الحياة المتحنطة ومنع الإنحطاط والتعصب، وهذا التجاوز أو الإلغاء مبني على البديل المتمثل في الدين الحركي أو الدين المفتوح والمنفتح "Religion Dynamique" لأنه دين إبداع وخلق، وحرية وتجديد وتغير ويعبر عن قيم إنسانية كونية وعالمية، وفي هذا النمط من الدين تعبر الذات عن ذاتها وعن خياراتها بحيث تشعر بذاتها وبفرديتها لأننا تبعاً للتحليل البرغسوني في الدين المفتوح نعيش تجربة باطنية عميقة يعجز فيها منطق العقل وقوالب الإستدال أو قوة الغريزة عن النفوذ إلى لبها أو ماهيتها، ولا نجد إلا الحدس كسبيل واحد ووحيد لفهمها وإستبطان حقيقة كينونتها الأصيلة نظراً لكون الحدس دليل على اللاتوسط، وعنوان المعرفة المباشرة، ولا غروا أنّ امتلاك الشخص لحدس ديني مفتوح قوي وأصيل لا ينم إلى عن جهد نفسي مضني وشاق، ومكابدة ومعايشة ذاتية لتجربة العيش مع الله أو العيش في الله بعمق وصدق، فمن خلال الحدس في الدين يمكن أنّ نصل إلى المطلق أو نبلغ درجة اكتناحه وتحقيق الإتصال المباشر والدائم مع الرب، فالدين الحركي البرغسوني ما هو إلى الدين الإنساني التعددي الحر الجيمسي.

وفي تناوله للظاهرة الصوفية لم يختلف عن جيمس لأنه مثله يرى أنّ جوهر التصوف هو الاتصال بالله، وليس الانتماء إلى جماعة أو التمسك بقيم مجتمع بعينه، وهذا عينه جوهر التصوف عند جيمس، وبرغسون على غرار جيمس لا يفسر الظاهرة الدينية بالمجتمع، لأنه فسر الدين الساكن بالطبيعة "الغريزة"، وأرجع الدين المتحرك إلى القدرة والطاقة الخلاقة الكامنة في الإنسان، لهذا يقول برغسون "الدين الساكن... تفرضه الطبيعة، ونرى أنّ الثاني قفزة خارج الطبيعة"¹. نعم قفزة خارج الطبيعة لكون الدين المتحرك "الدين الصوفي" منفتح على

¹ - هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، مرجع سابق، ص 239.

العالم اللامنظور بوصفه عالم وثبة حيوية و"خلاقة" الله¹، ويعتبر فيلسوف الديمومة التصوف خاصة الأشخاص المتميزين والقدسين والعظماء، والتدين الحقيقي، هو تجربة الصوفي عند برغسون، لأنّ دين الصوفي دين يرفض القيود، والحدود الاجتماعية الجاهزة والناجزة، وفيه أكبر تعبير عن فردانية التجربة الدينية، ففي دين الصوفي. أي الدين الحركي تصبح الظاهرة الدينية ظاهرة فردانية وشخصية. وبهذا يلتقي برغسون مع جيمس في أنّ الدين الحقيقي فردي، فبرغسون شأنه شأن جيمس يعتبر القديسين مبدعين وعظماء لا يخضعون إلى القيود الزمكانية، ويصنعون قيم جديدة للإنسانية، وإذا كان جيمس يعتقد أنّ حالات التصوف تتجاوز العقلانية، فبرغسون ينسج على منواله. إذ يعتبر تجارب الصوفي وتوجهه ومحاولة اتحاده مع الله تتجاوز المنطق، والفلسفة. بل يعتبر أنّ طريق التصوف أوضح في الوصول لله مقارنة بطريق الفلسفة، لأنّ الصوفي كما يعرفه برغسون: "الصوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويكمل بهذا فعل الله¹."

إنّ التصوف بهذا إمارة وعلامة على اكتمال النوع البشري لكونه حاسة إنسانية أو عاطفة فوق عقلية ما يعني أنّ مسألة الدين والتصوف عند جيمس أو من وجهة نظر برغسونية مسألة عاطفية وجدانية سيكولوجية تتسم بالحرارة والشوق أكثر منها مسألة عقلية أو منطقية، وقد مر بنا أنّ الصوفية عند جيمس دعوة للمحبة، وهي كذلك عند برغسون، فالحب عند برغسون: "يستغرق النفس كلها، ويبيت فيها الحرارة²، فالحب له حظوة كبيرة في حديث برغسون عن التصوف لأنّ هذا الأخير دليل على البطولة، وعلى الفردية، وعلى الخلق، وعلى التأخي، والعدالة، والكونية، والإنسانية، والحرية، وقد وجدنا سابقاً أنّ التجربة الصوفية تحمل كل هذه القيم، وتزخر بكل هذه المبادئ بالنسبة لوليم جيمس، لكن التصوف مربوط بالمسيحية عند برغسون، لأنه قيمة كبرى في المسيحية لإعتبارها لله محبة، والتصوف قائم على حب الله، ومحبة الإنسانية ككل بعيداً عن الإثبات، وكنتيجة للموازنة بين صوفية الرجلين نفهم أنّ التصوف بالنسبة لبرغسون مربوط بالمسيحية، فلا يمكن أنّ يكون التصوف الفعلي والحقيقي عنده إلا مسيحياً باعتبار المسيحية عنده الفضاء الأنسب والنموذج الأفضل لحياة التصوف الحقيقي، فنحن لا نجد التصوف الحقيقي عند اليونان القدماء أو الهنديين القدماء. بل عند أفراد قليلين مسحين عظماء وغير عاديين في نظر برغسون لهذا يقول هذا الأخير "الصوفية الكاملة فهي في الحق صوفية كبار المتصوفة المسيحيين ولندع مسيحياتهم جانباً، ولننظر فيهم إلى الصورة دون المادة، مما لاشك أنّ معظمهم قد مر بأحوال شبيهة بالمراحل التي انتهت عندها الصوفية القديمة، ولكنهم مروا بها مروراً وحين انطوا على أنفسهم يتحفزون لجهود جديدة كل الجدة، إنّما حطموا سداً، إنّ تياراً واسعاً من الحياة قد إجتاحتهم، فانطلقت من حيويتهم قوة خارقة في التفكير والعمل"³.

1 - هنري برغسون: منبع الأخلاق والدين، مرجع سابق، ص 236.

2 - المرجع نفسه، ص 62.

3 - المرجع نفسه، ص 243.

بينما يتكلم عن تجارب صوفية بالمعنى الجمعي، ولا يشترط في التجارب الصوفية لكي تكون نافعة الإلتواء إلى ديانة ما، فهو لا يفاضل بين دين ودين، ولا يميز التجارب الصوفية الباطنية إنطلاقاً من عقيدة ما. بل ينظر إليها وإلى قيمتها إنطلاقاً من طبيعة الشعور بها، وكيفية عيشها، وأثرها على نفس صاحبها، وعلى الإنسانية، ونستنتج أنّ برغسون وجميس وظفا الدراسات النفسية في دراستهما للتصوف، وأنّ برغسون يعلي من شأن التجارب الصوفية كما فعل جميس، فهما يعتبران أنّ قيم التصوف. هي قيم روحية إنسانية، وكونية لا تعترف بالحدود الزمانية الفيزيائية، ولا تعترف بالقيود والسدود الاجتماعية ذلك أنّ الخلاص والتحرر أو الانفتاح، والإبداع لن يتأتى لنا إلا بالرجوع إلى أعماق تجاربنا الباطنية الذاتية في نظر برغسون أو جميس.

كما أنّنا نجد برغسون يرفض اعتبار الحالات والتجارب الصوفية حالات مرضية ووهمية كما إدعة النزعة المادية الوضعية وهو هنا يقتفي أثر جميس الذي رفض هذا الفهم المادي لتجارب الروحية المعنوية، فبرغسون يذهب لحد الإيمان والتسليم بأنّ التجارب الصوفية تحمل في باطنها أرقى وأنقى أوجه الفعل، والنشاط الإنساني الذي يمكن عده بمثابة واسطة بين الإله والأشخاص المختلفين، فدين الصوفي، هو الديانة الكاملة تبعاً للفهم البرغسوني، وبه ومن خلاله يمكن للإنسانية جمعاء أنّ تتأخى وتتخلص من الخرافات وتتخطي الأوهام، وقد مر بنا سابقاً أنّ جميس كذلك يعتبر التجارب الصوفية. هي الديانة الحقيقية، فليست تجارب الصوفيين شذوذ وأمراض وهلوسات لا معنى لها. بل الصوفيين في نظر برغسون يتصفون بسلامة وصحة عقلية سمحت لهم بالقيام بواجبهم نحو الله والبشرية جمعاء، ولا يفوتنا أنّ نوه هنا إلى أنّ مقارنة برغسون للظاهرة العرفانية مقارنة نفسية، وهذا ما وطنت له ضروب التجارب الدينية لوليم جميس، كما أنّ التصوف عند كليهما يتمتع بطابع الفردي، وهو إنّ كان فردياً فإنّ هذا لا يمنع ولو على نحو عرضي وثانوي أنّ تكون له فوائد ومنافع اجتماعية وإنسانية، وهذا أمر نجد في مقارنة برغسون للتصوف، وقد وجدناه أيضاً عند جميس وهذا ما يكشف عنه قول برغسون "فما يكاد الصوفي يهبط من السماء إلى الأرض حتى يشعر بالحاجة إلى أنّ يمضي إلى الناس يعلمهم يجب أنّ يبلغهم أنّ العالم الذي ندركه بالأعين، وإنّ كان حقيقياً، فإنّ ثمة عالماً آخر غيره. وليس هذا العالم بالمحتمل أو الممكن فحسب، كما قد يؤدي إلى ذلك البرهان العقلي، بل إنّه يقيني يقين التجربة"¹.

فالصوفي من خلال حب الله، والتواصل معه يأخذ منه حب البشرية جمعاء، ليكون منطق معرفة الله منطق داخلي نفسي لأنّ الله بهذا المعنى البرغسوني موجود في أنفسنا وأعماقنا، لذا تقف الأدلة العقلية والمنطقية عاجزة عن معرفته معرفة كلية أو حقيقية، فهي أدلة غير كافية لتأكيد وجوده. بل من خلال الحدس، وكلما توجهنا نحو أنفسنا أكثر كلما عرفنا الله واقترنا منه أكثر، فبرغسون على شاكلة جميس لا يعتقد أنّ مبدأ العلية

¹ - هنري برغسون: منبع الدين والأخلاق، مرجع سابق، ص 243.

العقلي كما تشكل منذ أيام أرسطو أو مبدأ العناية والغائية العزيز على أصحاب الديانات المغلقة كافيًا لإثبات حقيقة وجود الخالق. بل النفس وباطنها الواعي واللاواعي، هو منبت ومنع الإقرار بوجود الإله، وإن كان جيمس يزيد عليه أثر هذا الشعور الداخلي من الناحية العملية والبراغماتية.

يمكن أن نستخلص في النهاية أن الأمر المتعلق بالدين والتصوف بالنسبة لبرغسون جيمس أنهما يذهبان للإقرار بأن المسلك العقلي أو الثيولوجي التقليدي يعجز عن حل مشكلة الإله وأن التجربة الصوفية هي الطريق الأوضح لحل مشكلة الله حلاً تجريبياً... وهي مشاهدة عيانية، ورصد روحاني، ومثول في مواجهة الحضرة الإلهية¹.

3:- من ظنك التشاؤم والانتحار إلى خلاص العالم بخيرية التفاؤل

إذا كانت الأمهات تلدن أولادهن مرة واحدة، فإن الحياة تلدهم مئات المرات حسب الروئي المكسيكي العالمي غابريال ماركيز، أما جيمس فيتحدث عن ولادتان إثنان لبني البشر. إذ هناك المولدون مرة واحدة "The once born"، وهم أصحاب نفوس وعقول سوية وسليمة "Healthy Mindedness"، وهناك من يحتاجون إلى بعث وولادة ثانية "Twice born". إذ أنهم أصحاب نفوس مريضة وعقول غير سوية، والمولدون مرة واحدة يتصفون بالإيجابية، فهم متفائلون على الدوام، مأمون ومتدينون، يتعاطون مع أمور الحياة بهدوء وطمأنينة، ويرونها خيراً، وما في العالم خير، ويمضي إلى الخير، فكأن الخير لديهم عنصر ثابت وقار، وجوهري في الوجود، والشر عندهم أمر عارض. بل يكاد يكون بالنسبة لهم غير موجود، بالرغم من إدراكهم لوجوده، فههمتفائلون، لذا تجدهم مؤمنون، بأن الله. هو واهب الحرية، وأن السعادة ممكنة وليست مستحيلة. وهم يسعون ويعملون على التغلب على مظاهر الشر ومحاوله إستأصالها على قدر طاقتهم لثقتهم في هذا العالم، ولإعتقادهم أن هناك قوى أكبر ستكون سند وعون لهم في مسعاهم النبيل، لذا يعملون بشكل دائم على محاولة إيجاد الخير ولو من وراء مواجهة الشرور في حد ذاتها

أما أصحاب الطباع السلبية، فيتمتعون بنزعة سوداوية وتشاؤمية يترتب عنها العيش دون أمل، فما الحياة عندهم الى مجرد هم وغم ونكد لا ينتهي، ولا قيمة ولا معنى لما هو موجود فيها، فكلها بئس ولا خير فيها، فهي مجرد شقاء وشر لا يترتب عنه إلى الشر، وهؤلاء المتشاؤمون يطلق عليهم جيمس مصطلح أصحاب النفوس المريضة "Sick Soul"، وهم في نظره غير مؤمنين، وجلهم حتمي. أي أنهم يؤمنون بالضرورة والآلية، وعندهم لا معنى للوجود، وبالتالي لا معنى لوجودنا في نظرهم، فأهل الأمزجة التشاؤمية المنكمشة "يشعرون أن هبة الحياة بهجة لا يستمتع بها إلى الصفوة المختارة"².

¹ - محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، دط، 1996، ص 423.

² - إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 243.

للخروج من هذا الوضع المأساوي الذي يعيشه هؤلاء المتشائمون و، وتحقيق وثبة وطفرة في حياتهم يدعوهم وليام جيمس للولادة الثانية أو للإنجاح ثانية، فهم في تقديره في أمسي الحاجة إلى ولادة ثانية Twice born حتى يحققوا نوعاً من الأريحية والسعادة، وهذا لن يكون، ولن يتأتى إلا بالتفاؤل والابجابية، والإيمان. هذا التفاؤل الذي سيكون قوة وطاقة دافعة نحو التعاطف والإخلاص، وحب الحياة، والتعاون والعمل المشترك الصادق مع الغير، فالمولود مرة ثانية يولد في نفوسهم دافع قوي ملهم، ومرشد ألا وهو التفاؤل والأمل، فيشعرون بالسلام والسكينة، ويسعون فيما بعد إلى تحقيق هذا السلام كههدف وغاية اجتماعية وإنسانية، فبدلاً من الانغلاق والانطوائية، وحياة العزلة والعزوف، وما كانوا عليه قبل ولادتهم الثانية. أي عندما كانوا متشائمين، وكان شعارهم لا لكل شيء، فإنهم بهذه الولادة الجديدة يصبحون منفتحين وإيجابيين، وشعارهم نعم لكل شيء. أي نعم للحرية، ونعم للحياة، ونعم للإيمان، ونعم للعمل... إلخ، وحسب جيمس يمكن لمن ولد ولادة ثانية - أي الانتقال من التشاؤم إلى التفاؤل - أن يبلغ درجات ورتب معنوية وإنسانية لم يبلغها من ولدوا متفائلين" فقد يبلغون كمالاً أعظم مما استقروا في الطريق الصحيح منذ الولادة"¹.

لا يغيب عنا هاهنا إدراك الجانب النفسي في هذا الطرح الفلسفي أو وجود جانب فلسفي في هذا الطرح السيكولوجي، فرغم أن جيمس يعالج مقولات سيكولوجية أصيلة "التفاؤل والتشاؤم" وهما مقولتان تعبران عن طبائع نفسية أصيلة وحيوية ملازمة لوجود الإنسان بشكل طبيعي وعفوي إلا أنه عالج التفاؤل والتشاؤم معالجة فلسفية، فالموضوع سيكولوجي ولكن طريقة معالجته والتفكير فيه جاءت فلسفية بامتياز، فما هو نفسي هو فلسفي، وما هو فلسفي يكاد يكون نفسي في براغماتية جيمس، فالنفسى والفلسفي يمتزجان بطريقة عجيبة ورهيبية، وهذا ما يجعلهما يتماهيان مع بعضهم البعض لدرجة يصعب فيها على قارئ جيمس أن يضع حدود فاصلة بين بداية أو نهاية الفلسفة أو علم النفس في الارث الفكري والعلمي لوليم جيمس. فإطلاقاً من مقولتين سيكولوجيتين (التفاؤل والتشاؤم) ذهب جيمس لتصنيف الناس إلى مولود مرة واحدة، ولمن يجب أن يولد مرة أخرى. كما أنه سيربط هاتين المقولتين (التفاؤل والتشاؤم)، برؤيته للخير والشر، وسبل خلاص العالم، ويستحضر هاتين المقولتين كذلك في موقفه من مسألة الإنتحار وآليات علاجه (سبل تجنبه).

الانتحار "Suicide" بوجه عام، هو وضع الفرد حداً لحياته ووجوده الدنيوي الأرضي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بالاعتماد على ذاته أو بالاستعانة بالآخرين. وظاهرة الانتحار التي تزداد وتتوسع بشكل رهيب داخل الدول المتقدمة أو المتخلفة موضوع شائك وملغم، وخطير لما يرتبط به من مسائل نفسية واجتماعية، واقتصادية، وعقدية، وميتافيزيقية، لذا فإن الانتحار من المواضيع التي تحتاج إلى أبحاث علمية، ونفسية، وفلسفية لا سيما في عصرنا الراهن الذي يشهد أرقام قياسية لهذه الظاهرة، وجيمس من الفلاسفة الذين تناولوا هذه

¹ - إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 245.

الظاهرة المركبة والمعقدة، وهو لا يدعي أنه وجد حلاً وعلاجاً لمشكلة الانتحار، وهو لا ينكر الأسباب الموضوعية المادية المتمثلة في الفقر والحرمان، فالوضع الاقتصادي للفرد، وحالاته الاجتماعية والأسرية، قد تكون من عوامل ومسببات الانتحار، لكن الانتحار إذا كان سببه العوامل الموضوعية، فمن الممكن إيجاد حل له بإصلاح، وحل تلك المشكلات أما إذا كان سببه عاطفي نفسي، فمن الصعب معالجته، وفي هذا يصرح جيمس بكل تواضع فلسفي قائلاً: "وليس لي إلا أن أعترف صراحة بأن اقتراحي عاجز كل العجز عن علاج غالب هذه الحالات. فإن أسباب الانتحار إذا كانت ترجع إلى حالة جنونية أو دوافع نفسية مفاجئة حادة، فإن التدبير يعجز عن أن يقف في سبيله"¹.

ويتساءل جيمس أثناء حديثه عن الانتحار طارحاً السؤال الآتي: ما الذي يمكن أن نلجأ إليه من الأدلة والبراهين لنجعل هذا الفرد راغباً ومتقبلاً لتحمل أعباء الحياة ثانية؟ جيمس لا ينكر أن هناك مخرج ديني* يتمثل في الخطاب الديني، فالإيمان به منذ الطفولة من شأنه أن يغرس في شعور ولا شعور الفرد، بأن نفسه ليست ملكاً له بل ملكاً لله وحده، ولكنه كسيكولوجي، وكفيلسوف يريد أن يبحث عن مخرج أكثر إيجابية من الممكن أن نقنع به المعتقد أو غير المعتقد على حد سواء، لذلك يبرر جيمس تجاوزه لطرح الديني في مسألة الانتحار بالرغبة في البحث عن المخرج الأفضل والأحسن، وليس هذا التجاوز بسبب اقتناعه أو عدم اقتناعه بالحل الديني، وفي هذا الصدد يتساءل جيمس قائلاً: "هل يمكننا أن نجد شيئاً خيراً من هذا وأكثر منه إيجاباً، وهل نجد نوعاً من التدبير والتأمل نثيره في كل من يريد الانتحار، ليرى بالفعل، ويشعر حتى في أشد الحالات بؤساً، أن الحياة لا تزال ذات قيمة ترغبه هو في البقاء فيها"².

يرى جيمس أن حياة التأمل، والمبالغة في الفكر النظري المجرد من الناحية النفسية من الأسباب التي تنقص وتنقص من متعة ولذة الحياة أو انتشاء وامتلاء الفرد بما فيها من ملذات ومسرات، وهاته الروح النظرية تبعث على تأجيج رغبة الفرد في الانتحار، لأنها تؤجج مشاعر الضجر، والتشاؤم في أعماق النفس، فحياة الإفراط والمبالغة في الأسئلة المجردة من الأمور التي ينشأ منها وعنهما الروح النكوصية والسلبية، وهي تزرع حالة الشك والارتياب، واللايقين مما يعجل، ويساهم في فشوا اليأس والقنوط والاحباط، وفقدان الإحساس بقيمة الحياة أو الشعور بقيمتها أو معناها، لهذا يقول جيمس "يؤدي الإكثار من الأسئلة مع الإقلال من المسؤولية العملية، في غالب الحالات كما، يؤدي الإفراط في مذاهب الإحساس، إلى حافة منحدر، يوجد في نهايته

وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ج1، مصدر سابق، ص 115، 114.

* **المخرج الديني للانتحار**: الانتحار من الوجهة العقديّة المسيحية أو اليهودية أو الإسلامية يعد فعلاً محرماً لأن الديانات السماوية الثلاث ترى أن الله هو من وهب الحياة للفرد، وهو الوحيد الذي يملك حق أخذه ونزعها حينما يريد، فيتحقق بإرادة الله قضاءه وقدره، ولكن وليام جيمس لا يشير إلى مسألة الانتحار ولا يناقشها من الناحية العقديّة والدينية نهائياً. إذ أنه يبحث عن مخرج عملية لهذه المعضلة بمعزل عن الحل الديني.

² - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، مصدر سابق، ج1، ص 114.

الدنيا تشاؤم وأحلام وخيالات مزعجة أو النظرة الانتحارية"¹. معنى هذا أنّ الحياة العقلية التأملية والإكثار منها من الأمور التي تزرع في النفس فقدان الإحساس بمتعة وقيمة الحياة. كما أنّ المبالغة في حياة الأحاسيس والعواطف قد تجر وتجرف الفرد إلى الهاوية والمنحدر حسب جيمس، ويبدو أنّ نسبة الانتحار التي عرفتتها الولايات المتحدة الأمريكية من الأسباب التي قادت جيمس للحديث عن ظاهرة الانتحار. إذ صرح جيمس أنّ نسبة الانتحار في أيامه في الولايات المتحدة الأمريكية لاتقل عن ثلاث آلاف حالة كل عام.

حسب جيمس النظر للكون على أنّه شر أو على أنّ الشر من الطبائع الجوهرية والماهوية للعالم من شأنه أنّ يخلق السلبية في نفوس الناس اتجاه الحياة، فالتأكيد على الطابع الجوهري للشر يفقد الفرد شغفه أو حبه للحياة كما يفقده الطمأنينة والهناء أثناء التواجد فيها، لأنه يفقده الثقة في الإله، ووجوده أو قدرته، ومن ثمة يفقد الرغبة والثقة في الحياة، وفي هذا الشأن كتب جيمس " ويرجع مثل هذه الحالات (يقصد حالات الانتحار) إلى اللغز المطلق في العالم، إلى لغز الشر"². معنى هذا أنّ مقارنته لظاهرة الانتحار جاءت على نحو سيكولوجي، وبروح فلسفية أصيلة. ذلك أنّه أثار هذا الموضوع ذا البعد السيكولوجي، بروح فلسفية من خلال معالجته، لهذه الظاهرة الجزئية - الانتحار - في نطاق أعم وأوسع ألا وهو الحياة، فجيمس من خلال البحث والتساؤل عن معنى وقيمة الحياة، والإشارة إلى فكرة الشر في الوجود يبحث عن تفسير الظاهرة من خلال البحث في مسبباتها، ومحاولة وضع بعض الحلول لها، وإنّ كان يعلنها صراحة، كما ذكرنا أنفاً أنّه لن يقدم حلول تشمل أي منتهر لكون الظاهرة معقدة ومتشابكة، وما يحرص على تأكيده من خلال تكراره عدة مرات يتمثل في قناعته الراسخة، والمتمثلة في أنّ حياة التدبر والتأمل والنظر في المجردات، والإغراق في ذلك بحثاً عن جملة أو حفنة من القوانين والقواعد الذهنية العامة، التي تفسر الكون أو الحياة أو تصرفات الناس من شأنها أنّ تعكّر مزاج صاحبها، وأنّ تدفع بصاحبها نحو السلبية والتشاؤمية المفرطة، والملل والضجر، والإلحاد، فالحياة التأملية في اعتقاد جيمس مدعاة لأثارة العديد من الأمراض الصحية النفسية، ومن بينها مرض الملانخوليا*.

الإيمان الديني وإنّ كان من مسببات السكينة، والشعور بالأمان، فإنّه من أسباب الإصابة بالتشاؤم "Pessimism"، ومحرض على الإنتحار في تقدير جيمس، ذلك أنّ العقيدة التي تعتقد أنّ ما يحدث مقدر منذ الأزل، ولا سبيل لنا من الفكاك منه، ماهي إلى دعوة للفشل والسكون والإستسلام، وخيانة

¹ - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، مصدر سابق، ج 1، ص 114.

² - وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، المصدر نفسه، ص 115.

* الملانخوليا: مرض مصنف من طرف منظمة الصحة العالمية ضمن الأمراض النفسية، وهي تعني السوداوية. أي الإصابة بالاكتئاب الشديد الذي يدفع بصاحبه لشعور بالذنب والمرارة وعدم الانتشاء بالمظاهر المحيطة به ولو كانت جميلة ومدعاة لسرور، فذا المرض العقلي مدعاة للإقدام على الانتحار.

لمبدأ الحياة. أي مبدأ الفعل والعمل، ومدعاة لزعة الثقة، وغرس الإحساس بالشك والريبة، لهذا يرى جيمس أنّ التشاؤم الذي يدفع للانتحار، هو مرض ديني يتولد عن "مشكلة دينية لم تجد لها جواباً دينياً معقولاً"¹. تنشأ الروح التشاؤمية الإستسلامية التي تقذف بالفرد في حميم الانتحار في تقديره كذلك عن التعارض الذي يكون بين ما يعتقد المرء وما يرغب فيه وبين مجريات الطبيعة وحوادثها، فقد يعتقد المرء مثلاً: أن هناك قوة غير طبيعية روحانية توجد وراء الطبيعية و، وهي مغايرة لها، وهو يعتبر أنّ ما يعرف لدى الفلاسفة باللاهوت الطبيعي "إلاّ طريقاً من طرق تسكين تلك الرغبة وتهدئتها"². ففي قناعة جيمس التفاؤل قوة محرّضة على العمل، وبهذا يكون التفاؤل خير لأنّه فرض نافع "Working Hypothesis" يقود لتذليل الصعوبات، والقضاء على بعض الآلام والشور في هذا العالم، فالتفاؤل قوة نفسية بدئية للإنفكاك من الانتحار، وقوة ذاتية تقود لتخليص العالم وتحسينه والإرتقاء به، واعتقادنا بأن العالم خير هو من يجعله على ذلك النحو، فالعالم في حد ذاته لاهو بالخير ولا هو بالشرير، فنحن البشر صناع الخير، وصناع الشر فيه في ذات الوقت، فالأمر متوقف على إرادتنا، وفي هذا الشأن يرى جيمس "أنك ستجعل أحد العالمين الممكنين حقاً وحقيقةً واقعيةً بثقتك أو عدم ثقتك، وليس لكل واحد من العالمين في تلك الحالة وقبل أن تقوم أنت بدورك إلاّ احتمال الوقوع"³.

إنّ خلاص الفرد، وخيرية العالم "Goodness of the world" ينطلق من إدراك الفرد لمعنى ما في الحياة أو للحياة، فإدراك أنّ هناك معنى ما للحياة مدعاة لتمسك والتشبث بها، وخلق للأمل والتفاؤل، وهذا ما يقود بدوره للفعل والعمل، وهنا، وبفضل هذا الاعتقاد التفاؤلي يبدأ العالم في تحقيق الخلاص "Salvation" من الشور والآلام والآثام بشكل نسبي، لأن التفاؤل يقود للعمل فيتحى العالم ويرتقي وتقل شروره، وفي هذا خلاص للعالم من مرض التشاؤم والإقدام على الانتحار، فبفضل خيرية التفاؤل، والعمل يصبح الإمكان واقع وحقيقة.

الوجود بهذا المعنى ليس خيراً مطلقاً. أي أنّه ليس خيراً في ذاته، وليس شر محض. أي أنّه ليس شراً بموجب طبيعته ومنذ الأزل، فالخير والشر ليس أمرين واجبي الوجود بصورة مسبقة سابقة على الوجود الإنساني. بل العالم هو ما نريده نحن أنّ يكون عليه، وبالتفاؤل، والعمل نمضي بالعالم نحو الإرتقائية والتحسين بشكل دائم ومستمر، وانتفاء الشر يعني عند جيمس عدم وجود الخير، لهذا يؤكد جيمس على الطابع الحقيقي والفعلي للخير والشر على حدّ سواء، فو لا يرى أنّ الشر نقص في الخير كما كان يعتقد أوغسطين، كما أن العالم ليس جحيم ونار فطرية لا مهرب منها كما تصوره شوبنهاور في مقارباته التشاؤمية، بالعالم إمكان في

¹ - وليام جيمس: إرادة الإعتقاد، مصدر سابق، ج1، ص 115.

² - المصدر نفسه، ص ص 117، 116.

³ - المصدر نفسه، ص 135.

نظر جيمس، ونحن من نضفي عليه صفة الخير بتفاؤلنا، وعملنا أو نضفي عليه صفة الشر بتشاؤمنا وإستسلامنا، فموت ومنتحر قبل موتنا أو قبل إنتحارنا، فجيمس عندما يطلب منا أن نكون متفائلين لا متشائمين، فإنما هو بهذا لا يريد منا أن نكون الأموات الأحياء.

إنّ عملية خلاص العالم من الشرور. عملية استمرارية ارتقائية تقتضي في تقدير جيمس أن يؤمن كل فرد بأنه مادام هناك أمل طفيف ولو كان هشاً مثل هشاشة بيت العنكبوت، فإنّ هذا يكفي للتفاؤل، والأمل، والعمل من منطلق هذا الإمكان، لأنّ الفعل أفضل من اللافعل في النهاية، وعندما تتصف الإرادات بالتفاؤل، وتمضي للعمل يتحسن العالم، ويصبح الإمكان أمر واقع، فجيمس لا يتحدث عن عالم كامل أو عالم خير أو عالم شرير. بل يتحدث عن عالم قابل للنمو والتحسين والإرتقاء، فكما أنّه لا يمكن بلوغ عالم كامل في خيريته، فكذلك لا يمكن الحديث عن عالم شرير بشكل كامل، فالشرور أمر واقع، وكل ما نقدر عليه نحن البشر، هو التقليل منها، وفي هذا خير وخلاص للعالم، وتطوير له من وقت لآخر، وما يقدر عليه البشر هو محاولة "فهر الشر والتغلب عليه باستخلاص الإنسان الخير من العالم"¹.

الموقف الداخلي "Innerattitude" من بين المخارج التي حددها جيمس لمواجهة الشر والتغلب عليه، ويبدو أنّ ما يقصده من الموقف الداخلي، هو ذلك التبدل والتحول الداخلي الذي ينجم عنه تغير في النظر للأشياء، وطريقة التعاطي والتعامل معها، فالموقف الداخلي، هو أن نستعد ونهياً أنفسنا لتقبل وأستقبال ألون وأشكال من الآلام. مع اعتقادنا وتفاؤلنا المسبق بقدرتنا على مواجهتها، وأننا قادرين على تخطيها، فالكثير مما نحسبه شر يرجع إلى طريقة تعامل البشر معه. إذ في أغلب الأحيان يمكن تحويل ما نحسبه شر إلى دعامة للخير إنطلاقاً من " تغيير بسيط لمعانة الموقف الداخلي النفسي بالنسبة لأولئك الذين يعانون من الخوف وذلك بالتحول أو الانطلاق، والتحليق بعيداً، ومن ثم تتحول لدغة الشر غالباً إلى متعة أو لذة وتصبح لدى الإنسان سعي، ورغبة لتجنب الشر"²، وفي هذا الشأن كتب جيمس " بعض أشكال الألم تمد يد العون لصنوف من الخير في المستقبل... وإنّ بعضاً من الخوف والخطر قادر على أن يشحذ هممتنا على نحو سائغ مقبول، ويجعلنا نناصر بعضنا بعضاً في الضراء وحين البأس"³. لكن كيف يتأتى لنا تحويل الطاقات الشريرة إلى طاقات خيرة؟ جيمس يدعوا الإنسان لأنّ يسموا بذاته حتى يتمكن من مقارعة الشرور والتغلب عليها وهو عند هذا الحد يكون قد وضع نفسه أمام الباب المناسب الذي يسمح له ببلوغ الخير والعيش في نوعاً من السعادة، فليست أنواع المصائب والعذبات التي تعيشها الإنسانية بمزيلة للمحبة والمودة. بل أثبت الواقع أنّ المحن والشدائد تزيد من الود وتقويه، فوفقاً للمنظور الجيمسي ما عاشته الولايات المتحدة الأمريكية من محن ما هو

¹ - زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 46.

² - علي حسين قاسم: مفهوم الدين وقضية وجود الشر عند وليم جيمس، مرجع سابق، ص 468.

³ - وليم جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، بتصرف، ص 174.

إلّا بيان طويل من السرور نشأ عن الجهاد ضد الخطايا والأمراض النفسية. أي أنّ الصعوبات والعراقيل - والتي هي شرور - التي عرفتها الولايات المتحدة الأمريكية في مسارها التاريخي هي سبب تطورها وازدهارها، فأهات اليوم قد تكون هي سبب أفراح الغد وأجيال المستقبل، فالشر في حد ذاته هو الحافز على العمل والكفاح من أجل إحتيازه مادام أمراً واقعياً منغساً للحياة، والحق أنّ جيمس لا يتوانا في إبداء إعجابه بموقف سبينوزا* من الشر في العالم، بينما يستهجن تفاعلية لبينتز لأنه إذا كان لبينتز يرى أنّه ليس في الإمكان أكثر مما كان، فإنّ جيمس يرى أنّه بالإمكان جعل العالم على نحو أفضل من النحو الذي كان.

يفهم من كل هذا أنّ جيمس دراسة مشكلة الشر والخير دراسة فلسفية عملية سيكولوجية، وحاول قدر الإمكان أنّ يتعد عن المقاربة الميتافيزيقية لهذه القضايا، وذلك بالإعتماد على مفاهيم سيكولوجية وفلسفية أصيلة أهمها التفاؤل "optimism" والتشاؤم، وقد وجدناه مؤمناً بأنّ المرء، هو من يحدد مصيره، وفي هذا التحديد تحديد لمصير العالم كذلك، وعلاقة الإله بالشر والبشر من القضايا التي خاض فيها جيمس. إذ أكد أنّه في بعض المواقف، وهي قليلة أنّه من الممكن أنّ يسمح الإله بالشر الطبيعي، وأنّ يخلقه كآلية يراد بها ومن خلالها تحقيق خير أسمى منها، ولكن الشر الأخلاقي لا علاقة لله به لا كغاية ولا كوسيلة بل هو محدد بإرادة الإنسان الحرة، والتي هي مصدره، ومن ثم يكون الإنسان مسئولاً عنه " فالإله عندما خلق موجودات حرة ليس ملزماً بمنع من وهبهم تلك الحرية من فعل الشر أو سواء استخدامهم لتلك الهبة"¹.

والتناول الجيمسي لقضية الشر والخير لم يكن تناولاً مثالياً ميتافيزيقياً لاهوتياً على طريقة أوغسطين أو لبينتز. إنّما عالج جيمس المعضلة بروح عملية وواقعية عندم اعتبر أنّ وجود الشر لا يعني نقص في الخير. بل أكد أنّ الشر له وجود حقيقي، والخير له وجود فعلي، وعليه الشر حقيقي على الرغم من استهجاننا أو مقتناً له، والمطلوب من في وضع هكذا، هو مقاومة الشر ومحارته وبهذا يكون الشر في العالم قضية واقعية وعملية يتعاون فيها الإنسان مع الإله من أجل تحسين العالم انطلاقاً من إرادة إنسانية طيبة وخيرة دون أنّ يعني وجود الخير أنّ الشر زال وانتفى. أي أنّ وجود الخير ليس ابطال نهائي للشر، وهكذا رؤية ما هي إلى دعوة من لدن جيمس للإنسانية قاطبة إلى ثقافة وفلسفة الفعل، وترسيخ لقيمة الإنسان كقيمة للقيم، فجيمس بهذا المعنى يؤمن أنّ "الذات الإنسانية صانعة لقرارها ومجددة لوجودها إذ الإنسان هو المعنى بتحديد ووضع قيم لذاته بذاته"²، فجيمس يرى أنّ التفاؤل قوة وشجاعة بينما التشاؤم ضعف وجبن.

* موقف سبينوزا: يرى سبينوزا أنّ الإنسان هو من يضفي صفة الخير أو الشر على الأفعال، وأنّ الإنسان هو من يضفي صفة الجميل أو القبيح على الأمور الجمالية، وجيمس يبدو إعجابه بهذا الموقف.

¹ - William James: The Varieties of Religious Experience, Op. Cit. P 342.

² - Ellen Flanagan Mc Gee: An American Approach To The Problem Of Evil "A Study Of The History Its Development and its Articulation as a Philosopher by W. James, Ph.D, in Philosophy, Fordham University, N.Y, 1969, P.: 97.

رابعاً: - حضور السيكولوجيا والفلسفة الجيمسية في أمريكا وأوروبا

1-: تأثيرات علم النفس الجيمسي على مدارس علم النفس في أمريكا

1-1:- المدرسة السلوكية "Behaviorism"

إذا كانت الذرائعية هي فلسفة الولايات المتحدة الأمريكية الرسمية، فإن السلوكية "Behaviorism" التي أعلنها واطسون "John B. Watson" عن ميلادها في 1912. هي السيكولوجية الرسمية، والأقوى في الولايات المتحدة الأمريكية. إذ اتجهت السلوكية نحو محاولة بناء قوانين عامة ذات طابع موضوعي من خلال دراسة السلوك الظاهر الذي يقبل الملاحظة والمشاهدة، ويقبل التجريب، والقياس، وأنكرت إنكاراً تاماً وجود الشعور، ففي نظر أصحاب الاتجاه السلوكي "The Behaviorist Perspective" أمثال واطسون، وبورس سكينر "Skinner"، وكلاارك هيل "Hull"، وثوراندايك "Edward Lee Thorndike". السلوك سواء كان فعل أو قول. ما هو إلا رد فعل إزاء منبه "مؤثر"، ومنه على الدراسات النفسية أن تقتصر على السلوك الظاهر "العياني" دونما اعتماد على الاستبطان الذي دعا واطسون إلى إلغائه تماماً، لأن ما نصل إليه بالاستبطان لا يمكن أن نثبتته أو ننفيه، بدليل أن استبطان حالة معينة من طرف شخصين لحالة واحدة، وفي نفس الوضع قد يفضي إلى استبطانيين مختلفين، فالسلوك تبعاً للنظرية السلوكية "Behaviour Theory" لا يعدوا أن يكون إلا مجرد مثير واستجابة "Stimulus and Response"، فمثلاً: الشخص عندما يرى طعاماً لذيذ "مثير خارجي" يجوع "استجابة"، أو عندما يفقد شخصاً عزيزاً وقريباً "مثير" يشعر بالحزن والتعاسة "استجابة" أو عندما يشتمه ويسبه شخص آخر "منبه خارجي" يغضب أو يضرب "استجابة"، وهكذا دواليك فيما تعلق بباقي السلوكيات. فليس هناك حد فاصل بين الإنسان، والحيوان، حيث أن سلوك الإنسان، بكل ذكائه وتعقيداته، لا يتعدى عن كونه مجرد جزء من البرنامج الاستقصائي الشامل لعالم النفس السلوكي¹، وهذا الاقتباس يبين لنا وجه آخر من أوجه رفض واطسون للاستبطان، وإقراره بمحدوديته لأنه منهج لا يمكن أن نطبقه على الحيوان عند دراسته، كما أنه لا

* واطسون: (1878-1958). ولد في كارولينا الأمريكية، فهو عالم نفس أمريكي تلقى دراسته للفلسفة على يد جون ديوي، وحصل علي الماجستير من جامعة فورمان عام 1900، ونال درجة الدكتوراه من جامعة شيكاغو في العام، 1903، وكان موضوعها الرئيس يدور حول التعليم الحيواني قام بالتدريس بجامعة جونز هوبكنز، والتي أصبح فيما بعد رئيساً لقسم علم النفس بها. من أهم مؤلفاته: علم النفس من وجهة نظر السلوكيين (1913)، وهذه الرسالة تعرف باسم البيان السلوكي، وهي بمثابة إعلان رسمي عن ميلاد السلوكية، وعلم النفس المقارن (1914)، والرعاية النفسية للمولود وللطفل (1928)، وق د طلبت منه إدارة جامعة جونز هوبكنز تقديم طلب استقالته بسبب علاقته العاطفية والجنسية مع تلميذته ومساعدته روزالي راينر التي تزوج بها بعد تطليقه لزوجته الأولى "ماري اركس" في عام 1921، وظل معها إلى غاية وفاتها عن عمر ناهز الخمسة وثلاثون سنة.

¹-Watson.J.B: Psychology as the Behaviorist Views it.Psychological.New York.Holt.1913.P158.

يصلح على الأطفال الصغار، وبالتالي جاء واطسون بثورة نقدية هائلة أراد من خلالها تجاوز الفكر السيكولوجي السابق لفونت، والذي جاء بعد فونت "الوظيفية" لأنّ الظواهر العقلية أو العمليات، والوظائف الداخلية إذا لم تُربط، ولم ينظر لها من خلال السلوك ستبقى معقدة وغمضة، فالنظر للغة أو الفكر، أو مختلف ألوان الانفعالات على أنّها سلوك. هو أساس تحرير علم النفس من النزعة الكيفية التي تجعل من الظواهر النفسية تجري في الزمان، وليس لها مكان، والنظر إلى الظواهر على أنّها سلوك موضوعي تحدد بفعل مؤثرات بيئية محطة به يجعل من موضوع علم النفس يجري في الزمان، وله مكان محدد بما يتيح لنا إمكانية ضبطه، وتحديدده، وتغييره، والتحكم فيه، والتنبؤ به من خلال قانون الاشراف أو الاقتران.

السلوكية تعتبر أول سيكولوجية وضعية تجريبية تقدم نقداً عميقاً وجذرياً لكل السيكولوجيات السابقة عنها لأنّها رفضت كل ما يتضمن بأية طريقة فرض الحياة الداخلية¹، وهذا يفيد أنّ السلوكية أنكرت أنّ تكون الحياة النفسية الداخلية حياة حقيقية أو واقعية. لذا تعاملت مع الظواهر النفسية تعامل الفيزيائي أو عالم الطبيعة مع عالم الأشياء، فخلصت علم النفس من أي شائبة ميتافيزيقية قد تشوبه، وإتجه علماء السلوكية، وعلى رأسهم زعيمهم واطسون إلى إنشاء المخابر وإنجاز التجارب المعملية بهدف صياغة الظواهر السيكولوجية الظاهرة للعيان صياغة رياضية تكيفية تعميمية من منطلق قابليتها للتجريب، فبلوغ قوانين عامة تسمح بالتحكم في السلوك وضبطه، والتنبؤ به. كان مطمح بارز في المدرسة السلوكية، وهذا ما فتح الباب على مصرعيه " أمام النزعة الطبيعية (الفيزيائية)، في علم النفس، تلك النزعة التي ترى أنّ الإنسان ما هو إلا شيء من أشياء الطبيعة وينبغي أنّ تحكمه قوانين علم الطبيعة (الفيزياء)"². معنى هذا أنّ السلوك حتمي، ويخضع للضرورة، وهنا تبين السلوكية عن وجهها الفيزيولوجي، المادي، الآلي (الميكانيكي) الصارم، وفي هذا تختلف عن السيكولوجية الجيمسية لأنّ جيمس فيلسوف لا حتمي، ولم تذهب السيكولوجية التي أقامها جيمس في كتاب المبادئ إلى القول بهذه الحتمية والآلية المطلقة، فعلى الرغم من أنّ السلوكية جاءت من بعد جيمس. إلا أنّنا نجزم بأنّه لو عاصرها لأدائها، لأنّه يدين التطرف والانغلاق أين كان نوعه. بل لقد أدان في حياته سيكولوجيات مختلفة مثل ترابطية سبنسر، وبين، وهكسلي، وغيرها لمغالاتها في النزعة المادية، كما أدان الترابطية الإنجليزية لمغالاتها في النظرة الذرية التجزئية. فسيكولوجيا واطسون هي سيكولوجية سيكوميكانيكية بينما سيكولوجيا جيمس هي سيكولوجية سيكودينامية.

الوصل والربط بين المدرسة الوظيفية، وسلوكية واطسون ليس بالأمر المثير للاستغراب لأننا نعلم أنّ واطسون أمريكي، والوظيفية مدرسة أمريكية ساهم في ميلادها وتطورها فلاسفة أمريكيون على غرار جيمس، وديوي. لذا ليس من الغريب أنّ تمتد أفكارها وتصل إلى واطسون الذي "تدرب في البداية مع المدرسة الوظيفية

¹ - جورج بولتزر: أزمة علم النفس، ترجمة: لطفي فطيم، دار شهدي، القاهرة، مصر، ط1، 1968، ص 30.

² - محمود عبد الحليم منسي، وآخرون: مدخل إلى علم النفس التربوي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص 5.

وأبقى على هذا التوجه الوظيفي حيث تتلمذ على أيدي أحد أساتذتها عند حصوله على درجة الدكتوراه في علم نفس الحيوان. لكن ما تميزت به سلوكية واطسون عن الوظيفية هو حرصه، وتأكيده التام على الموضوعية "Objectivity" في علم النفس، وهذا ما حدا به إلى رفض الاستبطان الذي كان منهجاً للبناءية أو لوظيفية جيمس، فكما أنّ علم النفس انطلق بدراسة الروح ثم عزف عنها، فكذلك من الضرورة بما كان أنّ يعزف، ويمتنع عن دراسة الوعي "الخبرة الشعورية" حتى يتسنى له أنّ يكون علماً موضوعياً لا يختلف عن سائر وباقي العلوم الطبيعية في شيء، وعليه رفض منهج التأمل الذاتي، واستبعاد الخبرة الشعورية من حيث المضمون أو الوظيفة يعتبر من بين أهم العناصر التي انتقدها واطسون في المدرسة البنائية أو الوظيفية، فسيكولوجيا جيمس فردية وذاتية "Subjective" بينما سيكولوجيا واطسون توخت الموضوعية، وحثت على الدقة العلمية. لكن من التناقضات أنّ تشاء الأقدار والصدف " أنّ يكون جيمس الاستبطاني الكبير سبباً في تحريك إتجاه بلغ ذروته فيما بعد بالنظرية السلوكية والتمرد على الاستبطان، فلم يكون كافياً بالنسبة لجيمس أنّ يصل باستبطانه إلى تلك النتيجة التي أصبحت اليوم نتيجة كلاسيكية، والتي يقول فيها إنّ ماهية الحياة العقلية أمر نراه في الخبرة " تياراً دافقاً" تتشبت فيه كل لحظة تالية باللحظة السابقة عليها وتستولي عليها"¹.

هذا الحرص، والحث هو ما استدعى من واطسون استبعاد الشعور رغم أنّه لا ينكر وجود الخبرة الشعورية، ولكنه يعتبر الوعي أو الشعور إحساساً خاص لا يقبل التحقق، ولا الدراسة العلمية، وموضوعية علم النفس لن تتسنى إلاّ من خلال الاهتمام بدراسة ما هو عام ومشترك، وهنا يبتعد واطسون عن جيمس، لأنّ سيكولوجية جيمس فردية، ولا تتوخى التعميم "Generalization"، فالسيكولوجيا وجب أنّ تدرس الظواهر السلوكية الظاهرة والبارزة للعيان مثل ظاهرة الكلام، والصراخ، واللعب، ومختلف أنواع الانفعالات المرئية والمحسوسة التي تعبر عن نفسها في سلوك ما، والتي تتصف بكونها عامة وشائعة، ومعروفة عند الجميع. أي أنّ السيكولوجي هنا يحاكي رجال العلم، وعلماء الطبيعة، لأنّهم يدرسون مواضيع خارجية يلاحظها الجميع، وهذا من بين أسباب توافقهم، وقلة فرقتهم، ومعنى هذا أنّ جيمس، ومن قبله كان يركز على ما يحدث في داخل الفرد، بينما واطسون ركز جل اهتمامه على دراسة ما يحدث خارج جمجمة الفرد، ويؤثر على الفرد" فما يسعى إليه واطسون هو النظر إلى الخارج على شاكلة علوم الطبيعة المختلفة، وبالتالي دراسة الإنسان كموضوع خارجي شأنه في ذلك شأن عالم الأشياء الموضوعية"². والأشياء الموضوعية مستقلة عن إرادة، ووعي الأفراد، والظواهر النفسية السلوكية في نظر واطسون هي كذلك أيضاً، فالتعلم، والفروق الفردية، ونمو وتنطور الطفل موضوعات يمكن مقارنتها دونما اعتماد على طريقة التأمل الذاتي. كما أنّ موضوع علم النفس عند

¹ - جون ثاي رى، وج.أو.أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص ص 131، 132.

² -Mum.N.L.Fernald.L.D.Fernald.P.S:Introduction to psychology (7th ed).Boston.Houghton Mifflin Company.1989.P251.

واطسون هو سلوك الإنسان أو الحيوان بينما موضوع علم النفس عند جيمس يتلخص ويختصر في دراسة الحياة العقلية "النفسية" للإنسان، ولعمري أنّ هذا لبون شاسع بين جيمس وواطسون الذي كانت له تجارب ودراسات عديدة على الحيوان في حين افتقرت سيكولوجيا جيمس لمثل هكذا تجارب، ولم يثبت قط أنّ جيمس قام بأي تجربة على أي حيوان.

إذا كان وليام جيمس قد أنكر وجود الشعور بمعناه الروحي التقليدي، فإنّ السلوكية امتداد له في هذا الشأن. بيد أنّها زادت عنه أو تجاوزته لما ذهبت إلى إلغاء الشعور نهائياً، فـجيمس لم يلغي الشعور نهائياً، وإنما رفض التسليم بطابعه الميتافيزيقي والفلسفي المتعارف عليه سابقاً بوصفه حدساً. أما السلوكية، فقد إحتسته إحتثاً، فالسلوكيين يعتقدون، بأنّ المدرسة البنائية لفونت لم تأتي بجديد، ولم تتجاوز الطرح السيكولوجي القديم في شيء لأنّها بدلت وحولت "كلمة الروح الميتافيزيقية (القديمة) بكلمة الشعور الغامضة وغير المحسوسة وغير القابلة للقياس مما يجعلها غير قابلة للدراسة العلمية، ولا تصلح لإقامة علم قوي بجانب العلوم الطبيعية"¹، لذا أنكر واطسون ومن نحي نحوه أنّ يكون للحوادث النفسية العقلية وجوداً في علم النفس باعتباره علماً تجريبياً وموضوعياً في نظره، فالعقل، والتفكير، والشعور من المسائل النظرية التأملية التقليدية الميتافيزيقية التي وجب أنّ تغادر علم النفس العلمي ودون رجعة، لأنّها لا تقبل الملاحظة ويمتنع قياسها، وقد ذهب واطسون بعيداً حين اعتبار أنّ "التفكير هو سلوك داخلي يقوم به اللسان والحنجرة فهو نوع من الحديث الصامت بين الفرد ونفسه"². معنى هذا أنّ علم النفس يدرس الاستجابات، ولا يدرس الحالات الشعورية، ويعني هذا أيضاً أنّ واطسون يماهي بين اللغة والفكر، ويعتبرهما شيئاً مادياً، وخارجياً، وموضوعياً واحداً أي أنّ الظاهرة أو الحادثة النفسية هي ما يظهر، وليس ما هو داخلي أو متخفي، وبالتالي أمكن تحليل وفهم الفكر، وتقسيمه وقياسه، فاللغة فكر، والفكر لغة بهذا المعنى، وقد ترتب عن هذه النظرة المادية الفيزيولوجية المنكرة للحقائق النفسية الداخلية، ولوجودها الواقعي والفعلي، بالمعنى المستقل والقائم بذاته أنّ ذهب واطسون إلى حد عدم الاعتراف بالعمليات العقلية كوسيط بين المنبهات والاستجابات، وهذا ما جعل البعض ينعت سيكولوجيته السلوكية بأنّها "سيكولوجية الصندوق الأسود الذي تزود به الطائرات فهو يسجل الأحداث تسجيلاً موضوعياً"³.

الشغل الشاغل للسلوكية انصب حول السلوك من حيث البحث في آلية نشؤه وتغييره، وقد أكد واطسون أنّ أغلب وجل السلوك متعلم ومكتسب، وهذا ما يفسح المجال لإمكانية تصحيحه وتعديله من حين لآخر، ومنه يمكن تغيير التصرف غير السوي "غير المتوافق" إلى سلوك سوي "سلوك متوافق مع الموقف" بمعنى إذا كانت الرابطة والصلة التي تجمع بين المثير والاستجابة سليمة وصحيحة، فإنّ السلوك يعد سلوكاً سوياً. أما إذ

¹ - محمود عبد الحلیم منسي، وآخرون: مرجع سابق، ص 37.

² - معاوية أبو غزال: علم النفس العام، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، 2015، ص 26.

³ - المرجع نفسه، ص 26.

لم يتوافق، ولم ينسجم السلوك "رد الفعل" مع المنبه "المؤثر"، فإننا نجد أنفسنا أمام سلوك غير سوي، وهنا نكون حسب السلوكيين في حاجة ماسة وضرورية لتعديل هذا السلوك غير السوي. يقابل هذا الطرح أنّ العلاقة والرابطة بين المتعلم والمعلم إذا كانت سليمة، فإننا أمام عملية تربوية سوية، وإذا كانت العلاقة بين المثير "المعلم" وصاحب الاستجابة "المتعلم" غير سليمة، فإننا أمام عملية تعليمية غير سوية ولا سليمة، وهذا ما نجد في سيكولوجيا جيمس التربوية وإن كان بطريقة غير مباشرة أو بالأفاز ومصطلحات أخرى ذلك أنّ التوافق بين المعلم والمتعلم هو أساس النجاح، والنجاح في العملية التعليمية التعليمية في نظر جيمس، وغياب التوافق بين المثير "المعلم" وصاحب الاستجابة، ورد الفعل "المتعلم" يتولد، وينشأ عنه ومنه عملية تربوية فاشلة، وغير سوية في نظر جيمس.

حسب فهمنا وتحليلنا للوظيفية والسلوكية، فإننا نعتقد أنّ الوظيفية هي سلوكية فاترة أو سلوكية أولى، وبأنّ السلوكية هي وظيفية ثانية ومتطورة. ذلك أنّ التركيز على الوظيفة هو بمعنى غير مباشر تركيز على السلوك، لأنّ كل وظيفة نفسية عقلية تقود إلى سلوك أو يترتب عنها عمل وفعل ما، كما أنّه يمكن عدّ نظرية جيمس في الانفعالات بمثابة تمهيد أو إرهاب "لما قد ظهر بعدئذ من تطرف في المذهب السلوكي"¹. لهذا لم يخفي واطسون العلاقة والصلة بين السلوكية والوظيفية، وهذا ما أشار إليه في كتابه "السلوك: مقدمة في علم النفس المقارن" الصادر عام 1914. إذ جاء فيه "إنّ السلوكية هي المدرسة النفسية الوحيدة المنطقية والتي تنسجم وتتناغم مع المدرسة الوظيفية"². والسلوك بالنسبة لواطسون هو ردود أفعال غددية وعضلية ليس إلّا، ولا دخل للقوى الخيالية والميتافيزيقية والفلسفية فيه من قبيل الإرادة أو الفكر أو الوعي، وعلم النفس عندما يدرس السلوك يكون علماً يستحق صفة العلمية، لأنّ دراسة السلوك تسمح بفهمه، وبالتالي ضبطه، والتحكم فيه، وإمكانية التنبؤ به.

هذه المغالاة، وإنّ كانت تحمل نوعاً من النزعة الفيزيولوجية التي تتسم بها سيكولوجيا جيمس، وإنّ كانت علاوة على ذلك تشير إلى دور البيئة الخارجية وتأثيرها على السلوك، وإنّ كان هذا موجوداً في وظيفية جيمس التي جعلت العقل منوطاً بتحقيق عملية التكيف مع البيئة، والعالم الخارجي. إلّا أنّنا نلاحظ دون ريب أو شك أنّ سلوكية واطسون أفرطت في التركيز على دور البيئة، والظروف الموضوعية في تكوين أو تغير السلوك، وأنّ سيكولوجيا جيمس الدينامية لم تصل إلى مثل هذا الحد. ذلك أنّ جيمس رغم اعتماد سيكولوجيته على أسس ومقدمات فيزيولوجية لم تسحق إرادة، وحرية الشخص على النحو الذي وجدناه في سلوكية واطسون التي سلبت الفرد مشيئته وإرادته، وجعلت منه كيان مصنوع، ولا يصنع هو ذاته، وهذا ما

¹ - جون ثاي رى، وج.أو.أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 132.

² - Watson, J. B.: Behavior. An Introduction to Comparativ psychology. New York. Holt. 1914. P9.

يظهر لنا في عبارة واطسون الشهيرة "أعطوني اثني عشر من الأطفال لأصحاء، واختاروا أي واحداً منهم على نحو عشوائي، وأتعهد وألتزم لكم بأنني سأعطيكم من أي واحد منهم الطبيب أو المحامي أو التجار أو الفنان أو اللص أو الشحات أو الرئيس... حسب الطلب الذي تريدون، وبغض النظر عما لديه من مواهب أو ميول وقدرات أو ما أخذه من أسلافه"¹.

يستفاد من هذا الاقتباس أنّ السلوك في السيكولوجية الواطسونية مكتسب ولا أثر، ولا دور للوراثة فيه، وبأنّ سلوك الفرد آلي مكتسب، وحتمي يخضع لتأثيرات البيئة الموضوعية الخارجية، وهنا نلمس أهم فارق بين واطسون وجيمس، لأنّه إذا كان واطسون يعلي من شأن البيئة الخارجية في تحديد سلوك الفرد، فإنّ جيمس ينتصر لإرادة الفرد، ويقلل وينقص من دور العوامل الخارجية، وينتصر للإرادة والمشية الحرة، بالرغم من البعد الفيزيولوجي لتصوره للعادة أو الإرادة، وبالرغم من أنّه لا يلغي دور المنبهات الخارجية بشكل نهائي، وفي هذا يقول جيمس " النظريات السيكولوجية والسيكو جسمية التي أومن بها لا تكره بالضرورة الرجل منا على أنّ يكون قديراً أو مادياً بالقوة"². بينما سيكولوجيا السلوكية تجعلك قديراً، وحتماً ميكانيكياً بالقوة، وبالفعل، وهذا ما يتجلى لنا في تجارب واطسون، ومنينها التجارب التي قام بها على الطفل الصغير الذي دعى آلبرت "Albert" عام 1920 إذ علمه الخوف من الأرناب، أو الفأران البيضاء " من بعد أنّ كانت تربطه علاقة ألفة وحب وقبول لهذا الحيوان الأليف"³.

تلتقي السيكولوجية الجيمسية الوظيفية مع السيكولوجية السلوكية بشكل عام في الاهتمام بمسألة التعلم والتعليم، وإيلائها أهمية قصوى، والنظر للعملية التعليمية من خلال السلوك، وتكوين عادات جديدة ونافعة، والعمل على تعزيزها، فإذا كان جيمس يربط التصرف والفعل بما ينتظر منه من آثار عملية نافعة، ويرى في الوقت نفسه أنّ الآثار العملية للفعل من الدواعي المحرّضة على النشاط والسلوك، فإنّ السلوكية عززت وأيدت، وأكدت هذا الطرح، وهذا ما يظهر من خلال قوانين التعلم التي صاغها وقدمها ثورندايك، والتي من أبرزها وأهمها قانون الأثر "Low of effect" والذي أساسه أنّ السلوك يقوى ويتعزز "يدعم" عندما يتبع بنتائج إيجابية ومرضية، وبأنّه يضعف ويصيبه الفتور عندما يتبع بآثار غير مرضية وسلبية. وقد ساهمت تجارب الفيزيولوجي الروسي بافلوف "Pavlov" في تقدم المدرسة السلوكية، والدفع بها قدماً صوب إقامة تجارب أخرى لا سما ما عرف عند إيفان بافلوف (1849-1936)* بالاستجابة الشرطية "Conditional

¹-Ames.C.Classrooms:Goals.structures. and student motivation.Journal of Educational psychology.1992.P84.

²- وليام جيمس: أحاديث سيكولوجية للمعلمين والمتعلمين، ص ص 240، 241.

³- محمود عبد الحلیم منسي، وآخرون: المدخل إلى علم النفس التربوي، مرجع سابق، ص 40.

* إيفان بيتر وفيتش بافلوف: ولد في مدينة ريزان، فهو عالم فيزيولوجي روسي. حاز على جائزة نوبل للطب عام 1904 وذلك نظير دراساته الفيزيولوجية المعقدة والتجريبية عن المنعكس الشرطي عند الكلاب، والجهاز الهضمي بشكل خاص وقد أقبّل في البداية على الدراسات الدينية من

Response". إذ بين وأثبت بافلوف تجريبياً ومخبرياً أثناء دراسته الفيزيولوجية للجهاز الهضمي أنّ الكلاب يسيل لعابها حتى قبل وصول الطعام عندها وإلى أفواهها" وحتى في حالة سماعها وقع أقدام بافلوف أو فتح باب المختبر، كانت تحدث استجابة سيلان اللعاب. إنّ سيلان اللعاب في مثل هذه الحالات تسمى استجابة شرطية "متعلمة" إذ حدثت بعد مثيرات ليس لها صلة بالاستجابة، في حين تسمى استجابة سيلان اللعاب عند تناول مسحوق لحم استجابة طبيعية "غير شرطية" أو استجابة غير متعلمة¹. معنى هذا أنّ السلوكية وجدت في تجارب بافلوف منطلقاً قوياً لها، ومن خلاله نظرت للسلوك على أنّه نتيجة حتمية لمؤثرات بيئية، وبأنّه ردود أفعال فيزيولوجية، وهذا ما جعل السلوكيين يعتقدون أنّ السلوك في معظمه متعلم ومكتسب، وهذا بدوره ما دفعهم إلى ربط التعلم والتعليم بفكرة الاشتراط "Conditioning" المستمدة والمستلهمة من فكرة الأفعال المنعكسة الشرطية "Conditioned Reflexes" لبافلوف، ومعنى هذا أنّ العادات ما هي إلاّ عبارة عن سلسلة من الأفعال أو المنعكسات الشرطية، وهذه الرؤية الفيزيولوجية للعادة "Habit" كانت حاضرة، وبقوة في تصور جيمس للعادة، وفي سيكولوجيته بوجه عام.

التعزيز "Reinforcement" أي التدعيم الإيجابي أو السلبي (الثواب أو العقاب) في نظر السلوكية من أهم، وأبرز الآليات والميكانيزمات التي تسمح وتتيح لنا إمكانية، وفرصة تعديل أو تغيير السلوك التعليمي، والحديث عن هذا المبدأ كان موجوداً في سيكولوجيا جيمس الوظيفية الدينامية ذلك أنّه أشار إلى وجوب تعزيز العادات بعادات أخرى مما إستدعى منه دعوته للمربين من أجل غرس العادات الحميدة في نفس المتعلمين كغاية محورية، ومفصلية في عملهم. بل إنّ الغاية والهدف من مبدأ التعزيز عند السلوكيين. هو تحويل السلوك الذي يثبت نجاعته، وفعاليته العملية إلى عادة راسخة من خلال المكافئة المالية والمادية بما يسمح بالاستمرار فيه والميل إليه، لذا جعل واطسون من قانون التكرار "العادة" القانون الرئيسي للتعلم، لأنّه من الأساليب والطرق التي تقوي، وتعزز، وتثبت المعلومات، والمهارات، ولقد أوضحنا أثناء حديثنا عن علم النفس التربوي لدى جيمس كيف أنّ جعل من غرس العادات المفيدة في نفوس المتعلمين ضرورة قصوى كما أكد أنّ الميول الشخصية "الدوافع الذاتية النفسية والفيزيولوجية" قوة، وطاقة محرّضة على الإبداع، والابتكار، واكتساب المهارات، وبأنّها قوة دافعة نحو اكتساب السلوك، وهذا ما أكدت عليه السلوكية في مواقفها التعليمية التربوية ذلك أنّها أشارت إلى أنّ الحاجات "Needs"، والتي هي منافع بلغة جيمس أساس للسلوك لأنّها بمثابة روافد، ودعائم تقود إليه- أي السلوك فالدوافع دورها في علم النفس التربوي الجيمسي أو السلوكي.

منطلق أنّه ابن كاهن، ولكنه سرعان ما تركها، وتوجه نحو البحث في العلوم الطبيعية، وفي حياته اشتغل بافلوف استاذاً ورئيساً لقسم الفيزيولوجيا بالأكاديمية الطبية العسكرية الروسية التي نال منها درجة الدكتوراه في علم الأعضاء عام 1878، وبفعل قدراته العظيمة، وتأثره بتطورية دارون، وعلم وظائف الأعضاء عند أبو الفيزيولوجي الروسي سيتشينوفاستطاع بافلوف أن يجعل من الفيزيولوجيا علماً تجريبياً، ويعتبر بافلوف من مصادر السيكولوجية السلوكية لاسيما الواطسونية منها.

¹ - معاوية أبو غزال، علم النفس العام، مرجع سابق، ص 27.

السلوكية أشارت إلى أبعاد مختلفة للدافع، وعلى رأسها أنه "يجر الطاقة، ويوجه السلوك وجهة معينة ليشبع حاجة معينة عند الفرد"¹، وهذا من بين ما أكدته وظيفية جيمس النفسية أي أنّ السلوكية الواطسونية والوظيفية الجيمسية تتفقان، وتلتقيان في التأكيد على ضرورة أنّ يكون الهدف والغاية السامية من الفعل التعليمي. هو أنّ ينشأ عنه سلوك نافع، وأنّ يعبر عن حاجات "Needs" معينة. كما ألح جيمس على المواصلة والاستمرارية أثناء العزم على اكتساب مهارة، وعادة جديدة، وأصر على الاستمرارية، وعدم القطيعة أثناء العزم على الإقلاع عن عادة ضارة أو سيئة "غير نافعة"، وهو الأمر عينه الذي ألحت عليه السلوكية إذ من أهم مفاهيمها مفهوم الإنطفاء "Extinction"، والذي يفيد بأنّ السلوك ما لم يعزز، ويدعم فإنّه يصاب بالفتور ويتلاشى، وهذا ما نجده عند جيمس عندما يؤكّد بأنّ الشروع في العمل على إزالة عادة غير سوية "غير نافعة" إذا ما عرف فترات توقف، فإنّ الإرادة في الإزالة تتناقص وتتضاءل وتطفأ، وهذا ذاته ما أشار إليه بورهوس سكينر حينما أكد أنّ أي سلوك يتم تعلمه يقسم إلى وحدات "خطوات" صغيرة تتبع بعضها البعض، بحيث تثبت، وتقوى الخطوة اللاحقة الخطوة السابقة، وتعدّ وتحمي هاته الأخيرة للخطوة التي تليها وتعبها، وهكذا يحدث الدعم والتقوية، وفي اعتقاد سكينر الاشتراط الإجرائي يثبت أنّ مبدأ الإثابة، والمكافأة على التصرف السليم يعزز هذا التصرف بينما مبدأ العقاب والحرمان على التصرف غير السوي أو التعلم غير الصحيح ليس له نفس الأثر الإيجابي الذي يحدثه التعزيز الإيجابي، وهذا الطرح السلوكي ليس بعيد عن الطرح الجيمسي، بحيث رأينا ونحن نتحدث عن موقفه من العادة أنه يدعونا للاعتماد على الإبدال الإيجابي "استبدال عادة بعادة" بدلاً من الاعتماد على مبدأ السلب والمثمل في محاولة تعطيل واعتقال العادة بل يظهر لنا التقارب أكثر في دعوته للمريين إلى عدم قهر، وسجن إرادات المتعلمين وحثهم على تجنب شتى أساليب العقاب لأنّه يؤمن بأنّ تلك الأساليب لا فائدة ولا جدوى منها

الدافع "Motive" * أو الدافعية "Motivation"، ونقصد هنا المحفز أو الباعث على السلوك هو باعث نفسي داخلي ذاتي يرتبط بقدرات وميولات وحاجات الفرد الخاصة بالنسبة لجيمس بينما الباعث على السلوك في نظر سلوكية واطسون هو المحددات البيئية الموضوعية الخارجية المستقلة عن إرادة الفرد لأنّ تصرف الشخص في تقدير السلوكية ما هو إلاّ سلسلة من الروابط المعقدة بين مثيرات واستجابات، وهذا الإفراط والمبالغة في النظرة السلوكية الآلية ترتب عنه ظهور المدرسة المعرفية²، فإذا كان الفشل في التحصيل، واكتساب

¹ - أحمد زكي صالح: نظريات التعلم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1971، ص 58.

* الدافع: هو الباعث على السلوك، وهناك الدافع الأولى "الفطري" وهذا النوع يتميز بطابعه الفيزيولوجي، وهناك الدافع الثانوي كذلك الذي يتصف بصفة الاكتساب.

² - Hayes, N. & Stratton: A Student's Dictionary of Psychology. 4th ed., London: Arnold Publishers.2003.P13.

المهارات والخبرات المعرفية من الممكن أن يكون المعلم هو المسئول عنه، لأنه لم يراعي الجوانب الوجدانية للمتعلمين أو أن المتعلم ليس له رغبة ذاتية وميل شخصي في دراسة الفرع الذي وجه إليه. أي أن سبب عقم وعدم خصوبة العملية التعليمية مرهون بالإرادات الذاتية للمعلم والمتعلم معاً.

السلوكية تربط فشل التحصيل والاكتمال المعرفي أثناء عملية التعلم بدواعي وأسباب موضوعية لذا تختلف عن جيمس الذي أكد على القدرات والمهارات والخبرات النفسية الذاتية للمعلم أو المتعلم فالاستجابة التربوية التعليمية في نظر السلوكية قد تكون خاطئة، وغير سوية بفعل غموض في المنبه "المؤثر" الموضوعي، كأن يكون الصوت خافت فلا يسمعه المتعلم جيداً، وبالتالي تكون استجابته غير سوية أو كأن يحدث أن يحدث صوت عالي ومرتفع جداً، فلا يستمع المتعلم جيداً للمنبه الذي عرضه المرئي، فتكون إجابته "رد فعله" غير سوية وغير سليمة، ومن الممكن حسب السلوكية أن يكون الخلل الذي يطرأ على الاستجابة بفعل النسيان، ومن الممكن أن يكون العطب الذي يمس الاستجابة، ويجعلها غير سوية بالنسبة للمتعلم الاضطراب والخوف أو الخجل إذ أن المتعلم يخاف من معلمه أو يخجل من الحديث أمام زملائه، وهذا ما يجره إلى تقديم استجابات غير سوية، بينما وجب في السيكولوجيا الجيمسية أن نعرف نفسية المتعلم حتى تتمكن من فهمها، وعلاجها، وتوجيهها صوب ما يتماشى مع ميولاتها، وقدراتها الذاتية، والروح العام لتعليم أو الهدف العام لتعليم سواء عند السلوكية أو جيمس ينظر إليه من خلال النتائج والآثار. كما أن نظرة جيمس للانفعالات، والعواطف جاءت مؤكدةً لطابعها الفيزيولوجي المتولد عن مثير خارجي.

واطسون لا يقبل بالطبيعة والفطرة الإنسانية، ونحن هنا نقصد الغرائز ذلك أن السلوك في نظره متعلم، وهو محصلة للبيئات المحيطة بتنشئة، وتكون شخصية الفرد. أي أن واطسون يهمل دور الغريزة، ويرى بأن المولود الصغير يكتسب كل شيء من البيئة التي يوجد فيها لذا يحمل الأسرة "الأبوين" المسؤولية التامة، والكاملة لأتّهما من اختار بيئة معينة له بينما يذهب جيمس للإقرار بوجود الغريزة بل ذهب إلى حد تصنيفها كما مر بنا، وأشار إلى قدرة الإنسان على تعديل أو تغيير بعض الغرائز، وهذا يعني أن الشخصية في نظر واطسون تتمثل في السلوكيات الخارجية أي أنّها مجموعة من الأفعال المنعكسة الاشتراكية. بينما هي في نظر جيمس ما هو عليه الفرد في واقعه الجسمي والمادي، والاجتماعي، وهي في نفس الوقت الصورة التي كونها الفرد عن نفسه، ويسعى للوصول إليها، فنظرة جيمس للشخصية أشمل من نظرة واطسون، فجيمس ينظر إليها على أنّها كل متكامل بيد أن السلوكية، والوظيفية الجيمسية أو البراغماتية بشكل عام تلتقيان في الأخذ بالمفاهيم التجريبية، وهذا ما يفسر ابتعاد السلوكية هي الأخرى عن الأخذ بالمفاهيم "الغيبية" أو الميتافيزيقية التي لا يمكن ملاحظتها أو التحكم فيها أو التنبؤ بها¹. كما أن كلاهما لا يهتم بماضي الفرد ويهتمان بالحاضر، وكلاهما يتبنى تطويرية داروين بطريقته الخاصة.

¹ - عزيز حنا داود، وآخرون: الشخصية بين السواء والمرض، المكتبة الأملو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1991، ص 163.

تعدد أنماط وأنواع استجابة الكائن لا يمكن فهمه انطلاقاً من قوالب السلوكية الجافة الجامدة، الفيزيولوجية، الآلية، فلو كان السلوك حتمي ومقيد، وفيزيولوجي خالص، فإنّ المواقف تكون واحدة لكن الواقع يبين أنّها قد تكون متنوعة إذ نجد مثلاً أنّ سلوك الدجاجة ككائن حي يختلف، فإذا شاهدت ولحمت القط بناظرها، فإنّها تهرع إلى الفرار، ولكن عندما يكون معها الصيوان لا تهرب، وتراقب الوضع بل تدافع عن صغيرها، وإنّ كلفها ذلك أنّ تلقى حذفها، ومعنى هذا أنّ التفسير السلوكي محصور ومحدود، وأمام وضع هكذا لا تستطيع السلوكية التفسير، وهذا ما حاولت مدرسة الجشطالت تجاوزه، والتغلب عليه من خلال التأكيد على الطابع الدينامي للخبرة الشعورية والإدراكية، وربطها بالموقف ككل، وهذا ما لمسناه أيضاً في السيكولوجية الوظيفية الجيمسية التي لا تقبل قط، ولم تقل نهائياً بتلك الاختزالية التي قالت بها السلوكية، والتي مفادها أنّ أي سلوك مركب يمكن رده وتحليله "إختزاله" وإرجاعه الى عناصره الأولية، فهذا من بين ما لم يقبله جيمس في المدرسة الترابطية، والبنائية. كما أنّ السلوكية الواطسونية* لم تعطي أي قيمة عليا للقيم الإنسانية بما فيها الضمير بينما تميزت السيكولوجية والفلسفة الجيمسية بنزعتهما الإنسانية التي تجعل من الإنسان قيمة القيم، وتجعل من الضمير الفردي أساساً لتقرير السلوك، والمصير، ومبدأ في حياة كل واحد فينا أو منا.

إذا كان جيمس يعتبر أنّ السلوك المرضي "العادة الضارة، والسيئة مثلاً" يمكن التخلص منها كما أمكن اكتسابها وتعلمها، فإنّ واطسون يذهب للأمر نفسه كذلك. لكن جيمس يشير للفرق في اكتساب، وتعلم عادة سوية "سلوك سوي"، واكتساب، وتعلم عادة سيئة "سلوك غير سوي أو مرضي"، فمثلاً السلوك غير السوي من الممكن أنّ يكون سببه عدم التفكير أو قلة الانتباه أو عدم بذل الجهد، بينما السلوك السوي يبذل فيه الجهد والانتباه، وتختاره الإرادة عن قصد، وبعد تفكير. بينما ذهب واطسون إلى الإقرار أنّه ليس ثمة فرق في طريقة وآلية اكتساب السلوك السوي أو غير السوي "المرضي" باعتبار أنّه يرى أنّ " العملية الرئيسية في كلتا الحالتين هي أصلاً عملية تعلم، وعملية تكوين ارتباطات بين مشيرات واستجابات"¹. فإذا كانت الحياة جملة من العادات بالنسبة لجيمس فإنّ السلوك أيضاً ما هو إلى مجموعة من العادات التي يكتسبها، ويتعلمها الشخص طيلة مراحل نموه المختلفة، والمتنوعة وفق منظور السلوكيين.

نلاحظ أنّ السيكولوجيتين الأمريكيتين (الوظيفية، والسلوكية) لا تلقيان بالألا ولا اهتماماً بتاريخ أو ماضي الفرد نظراً لتركيزهما على بعد الحاضر، والمستقبل، كما أنّ التركيز على الوظائف السيكولوجية كما هو الحال مع جيمس، أو على السلوك كما نجد عند السلوكية لا يعني فهمنا أو إدراكنا لحقيقة الشخص، فالعديد من الأفعال، والأنماط السلوكية لا تنبع ولا تصدر عن قناعات أصحابها، ونشير كذلك إلى فرق أساسي بين

* السلوكية الواطسونية: قالت بالتطورية والاستمرارية بين الإنسان والحيوان وسائر الكائنات الحية، فواطسون مثل داروين أشار إلى أنّ الفرق والاختلاف بين الإنسان وباقي الكائنات الحية هو فرق كمي لا كيفي أنّ الفرق يمكن في مستوى التركيب والتعقيد بين السلوكيين.

1- نائر أحمد غباري، وآخرون: سيكولوجيا التعلم وتطبيقاته الصفية، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، ص 74.

سيكولوجيا جيمس وسلوكية واطسون، وهذا الفرق يتمثل في كون جيمس يميز ويفرق بين السلوك السوس السوي والسلوك المرضي بينما سلوكية واطسون لا تفصل ولا تميز بينهما لأنها تعتبر السلوك مهما كان سلوك مكتسب. أي "سلوك متعلم يخضع اكتسابه للقوانين"¹، ومن أهم هاته القوانين حسب واطسون قانون الاشتراط، فانطلاقاً من هذا المبدأ يتعلم الأفراد اكتساب السلوكيات الجديدة، وانطلاقاً من المبدأ نفسه يمكن تعديل السلوك، وضبطه، والتنبؤ به في المستقبل.

2-1- المدرسة الجشطالتيّة

بادئ ذي بدء ظهرت النظرية الجشطالتيّة في ألمانيا في القرن العشرين أو بعبارة أدق من الناحية التاريخية في بدايات القرن العشرين وتحديدًا في عام 1910 أي عندما قام فرتهيمر بدراسته المتعلقة بالحركة الظاهرة، وتوصل إلى نتيجته الشهيرة القائلة بأنّ الحركة الظاهرة لا تتطلب تفسيراً ولا تجزئة، فهي تدرك على النحو الذي توجد عليه فحسب، وقد أطلق فرتهيمر على تجربة رؤية حركة الضوء التي طبقها على كوهلر وكوفكا إسم ظاهرة فاي "phi phenomenon" وكانت هذه بداية حملته، وثورته على علم النفس البنائي الذي أسسه فونت في ألمانيا، ونحن نعلم أنّ ألمانيا موطن علم النفس الحديث بلا منازع لذا لم يكن من السهل على فرتهيمر أو غيره زعزعة علم نفس فونت بوصف فونت مؤسس علم النفس التحريبي، وله اتباع ومريدين لا يعدون ولا يحصون آنذاك.

ماكس فرتهيمر "Max Wertheimer" قد ذهب إلى أمريكا*، ومات فيها، لذا لا يمكن فصل الجشطالتيّة عن علم النفس الأمريكي أو الفلسفة الأمريكية، وهذا سبب تطرقنا لها، ونحن نتحدث عن تأثيرات سيكولوجيا وفلسفة جيمس في أمريكا. لأنّ مؤسس النظرية الجشطالتيّة لم يكن بمعزل عما كان يجري في أمريكا من بحوث فلسفية ودراسات سيكولوجية، ولا بمعزل عما كان يدور خارجها ويكفي أنّه في الولايات المتحدة الأمريكية ظهر للنظرية أقيم عرضين شاملين: أولاً وهما كتاب "علم نفس الجشطلت" كوهلر "Wolfgang Köhler" 1929، وكتاب علم نفس الجشطلت، كوفكا 1935، وفي هذين الكتابين يجد القارئ حيناً، وجزءاً كبيراً يتناول فيه كوفكا، وكوهلر المناهج، والأفكار الخاصة بعلم النفس الأمريكي، لهذا لا داعي للغرابة أو التعجب حالما يقع ذهن القارئ للنظريات الجشطالتيّة هنا أو هناك على روح وظيفية أو بعد عملي في فكرة من الأفكار التي قالوا بها بل كورت كوفكا "Kurt Koffka" وحتى كيرت ليفين "Kurt Lewin" أيضاً جعل من الولايات المتحدة الأمريكية مستقراً له، ولهذا رغم أن مدرسة برلين النفسية "الجشطالت" ألمانية المنشأ، فإنّها لم تكن مفصولة ولا معزولة عن الفلسفة والسيكولوجيا والجغرافيا الأمريكية، وإنّ الكثير من مؤرخي

¹ - تائر أحمد غباري، وآخرون: سيكولوجيا التعلم وتطبيقاته الصفية هـ، ص 72.

* ذهاب فرتهيمر لأمريكا: سافر فرتهيمر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في عام (1912م)، وقد درس علماء الجشطالت في مختلف الجامعات الأمريكية.

تاريخ الفكر السيكولوجي يعتبرون جيمس واحداً من المبشرين بالمشطالنية لأنه إعتبار أنه من "الخطأ تحليل الخبرة الشعورية إلى عناصر جزئية، ذلك أننا عندما نرى، فإنما نرى الأشياء ولسنا نرى مجرد حزمة من الإحساسات البصرية"¹.

لا يمكن للتصورات أو الإدراك العقلي المحرد أن يحل محل الإدراك الحسي بالنسبة لجيمس لأنه يعتبر الوعي كتيار لا يمكن تجزئته لأن إدراك الكليات المجردة، وإن كان مغايراً للتدفقات الحسية المباشرة، فإنه ينطلق منها لذا لا يمكن استبدال التصور بالشعور ولا استبدال الفهم بالإحساسات لأن الإدراك بالنسبة لجيمس كما مر بنا يمثل وضعاً إنسانياً معرفياً كلياً أي أنه كل مستمر لا يمكن الفصل بين وحداته وأجزائه منطقياً ولا زمانياً بل عملية الفصل يراد بها تحقيق أغراض نفعية عملية بحتة، ففاعلية الإدراك تكشف عن "كل مستمرأساساً ثم يتجزأ بعد ذلك بفعل تدخل العقل" الوعي "Conscionsness" يقول جيمس لا يتكسر إلى أجزاء. هو ديمومة قائمة تحتوى الموضوع بكليته، في إحساساته كما في علاقته، سواء بسواء"².

إننا نجد مدرسة المشطالت تحذوا حذوا جيمس حينما أكدت أن الذكاء أو الخبرات الذهنية لا يمكن أن تستبدل بالإطار الموضوعي المشكل لبنية الأشياء في العالم الخارجي، فجيمس يرى بأن اندماج وانصهار الخبرات الجزئية الحسية السابقة مع الخبرات الحسية اللاحقة هو أساساً يسميه بالخبرة الأصيلة، فالتجارب والخبرات تصحح وتعديل وتكمل وتتمم بعضه البعض في ظل تيار مستمر، فالكل في علاقة مع الجزء والخبرة الطرفية كجزء تساهم في فهم الكل، وديناميكية وحركة الوعي هي تيار متصل مستمر لا يمكن الفصل بين حلقاته، فالوعي بحالة الحب والعطف أو الكره وغيرها من حالات الوعي والظواهر العقلية النفسية. هي كل بالنسبة لجيمس لأن الشعور بها هو شعور أنا أو ذات معينة بوصفها كلاً لا يقبل التجزئة.

المشطالت "Gestalt" مدرسة في علم النفس نشأة في ألمانيا تركزت اهتماماتها بصفة خاصة على دراسات مشكلات الإدراك وكيف يمكن تفسيرها. وبصفة عامة فإن علماء المشطالت قد أشاروا إلى أن الجهود التي سبقتهم في تفسير عملية الإدراك (والأنواع الأخرى من السلوك) كانت جهوداً ساذجة حيث جزأت السلوك وفشلة في أن تأخذ في الاعتبار البيئة الكلية"³، وإننا نجد المشطالت تؤكد أن الجزء لا يأخذ ولا يكتسب معناه إلى داخل الكل أو البنية الكلية للمجال الزماني والمكاني للإدراك، وإن أي تغيير أو تعديل، ولو كان طفيفاً حينما يطرأ على أي جزء من المجال الإدراكي الكلي من شأنه أن يحدث أيضاً تبدلات وتحولات على مستوى إدراك البنية الإدراكية الكلية، وبالتالي ليس الإدراك تجميعاً للإحساسات فحسب. إذ أننا نرى

¹ - محمد شحاته ربيع، تاريخ علم النفس ومدارسه، مرجع سابق، ص 254.

² - س.ي.جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 8.

³ - أرنوف وبيتيج: مقدمة في علم النفس، ترجمة: عادل عز الدين الأشول وأخوين، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1982، ص

على سبيل الذكر مثلث وبغض النظر عن حجمه كبير أو صغير أو مصنوع من طين أو خشب أو زجاج، وسواء كان لونه أبيض أو أسود، فإننا ندركه على أنه مثلث. أي أنّ هناك ثبات في الإدراك لأنّ تغير المعطيات الجزئية المحسوسة لم يترتب عنه تغير فهمنا لنا، فقد ظل المثلث مثلث بالنسبة لنا في جميع الحالات وهذا الثبات في الإدراك تفهكم منه الجشطالت أنّ هنالك وحدة أو صورة كلية وبأنّ ما هو مهم هو الإدراك الكلي وليس الحالات الجزئية المعزولة والمنفصلة عن بعضها البعض، فالوقائع النفسية بما فيها الإدراك "جشطالتات"، بمعنى أنّها وحدات عضوية تتفرد وتتحد ضمن الحقل المكاني والزمني للإدراك¹، وعند هذا الحد نفهم أنّ المدرسة الجشطالتية تتقاطع تقاطعاً تاماً مع جيمس في الإشارة إلى أنّ إدراك الكل سابق على إدراك الأجزاء. ذلك أنّ كلاهما يعتقد بأنّ عملية الانتقال إلى الأجزاء المحسوسة في العملية المعرفية لإدراكية هي عملية لاحقة وتالية، وليست عملية أصلية أولية، ونظراً لهذا العمق يرى بول غيوم في كتابه "علم نفس الجشطالت" أنّ مقابلة الكلمة الألمانية "جشتالت" بكلمة "Forme" أي الصيغة ليست دقيقة، وقد تكون ترجمتها ومقابلتها بالكلمة "Structure" "البنية" أو بالكلمة "Organisation" "انتظام" أصوب وأحسن.

الإدراك عند جيمس يختلف عن الإدراك لدى الجشطالتيين بعض الشيء لأنّ جيمس يصر على أنّ الإدراك في أصله ذو أصول جزئية حسية لأنّ التجربة الإنسانية تعني بالنسبة إليه المدركات الحسية بينما الجشطالتية ترى بأنّ إدراك الكل أي الصيغة والصورة الكلية أسبق من إدراك الأجزاء باعتبار ذلك معطى موضوعي مستقل عن الذات الفاعلة حسب الجشطالت، ولكن الجشطالتية زادت على التفسير الجيمسي بل وتجاوزه عندما اعتبرت أنّ السلوك ككل أكبر من مجموع أجزائه وبأنّ الصيغة الكلية تتصف بصفات أو معاني لا توجد في الأجزاء وهي منفردة فعلى سبيل الذكر لا الحصر المعاني التي توجد في كلمة "أب" لا ينطوي عليها حرف "أ" أو حرف "ب"، وهما مستقلين أو منفصلين عن بعضهما فالجزء في كل هو شيء يختلف عن هذا الجزء منعزلاً أو في كل آخر وذلك، بفضل الخصائص التي يكتسبها من وضعه ومن وظيفته في كل حالة من الحالات، وتغير شرط موضوعي يمكن أحياناً أنّ يتمخض عن تغيير محلي في الجشطالت موضوع الإدراك، ويمكن أحياناً أخرى أنّ يترجم إلى تغير في خصائص الجشطالت برمتها²، فمثلاً: عندما نقول: جاء كريم أو هذا حجر كريم أو سقراط رجل كريم. نلاحظ أنّ الجزء "كريم" تغير معناه بتغير الكل الذي وجود فيه، وبأنّ استمد معناه من البنية التي وجد فيها، وهذه الفكرة لم يعالجها جيمس، ولم يكن من الخائضين فيها لأهلاً يجعل من الإدراك متجاوزاً للحس، بينما الجشطالت اعتقدت أنّ ثمة شيئاً يحدث في عملية الإدراك أكثر مما يرد إلى العين، ذلك أنّ إدراكنا يذهب أبعد من المعطيات الحسية³، فالجشطالتية إدعت أنّ التوجهات

¹ - بول غيوم: علم نفس الجشطالت، ترجمة: صلاح مخيمر، ميخائيل رزق، مؤسسة سجل العرب، دون مكان نشر، دط، 1963، ص 34.

² - المرجع نفسه، ص 34.

³ - محمد شحاته ربيع: تاريخ علم النفس ومدارسه، مرجع سابق، ص 252.

السيكولوجية السابقة عنها" كانت خاطئة في محاولتها تقسيم السلوك الإنساني (بما فيه السلوك أو النشاط العقلي) إلى وظائف متفرقة أو منفصلة. كما اعتقدوا أنّ السلوك الإنساني - وخاصة السلوك العقلي لدى الإنسان - يعتبر بمثابة عملية مبتكرة من التركيبات تفوق كثيراً مجموع الأجزاء المكونة لها. يرى أصحاب مدرسة الجشطات أنّ الفرد الذي يشاهد فلماً سينمائياً - على سبيل المثال - لا يشاهد سلسلة من الصور المنفصلة وإنما يشاهدها صورة سينمائية مستمرة¹.

فالجشطاتية بمثابة ثورة على تلك الروح السلوكية التي قامت بتجزئة وتقسيم السلوك لأنها أمنت أنّ السلوك كل متكامل، وهو مقيد بموقف وهدف معين، وليس استجابة آلية ميكانيكية كما زعمت المدرسة السلوكية أو كما رأت المدرسة الترابطية من قبل، فمدرسة الجشطات قامت في بدء أمرها "كرد فعل للمدرسة الارتباطية التي غالت في نزعتها التحليلية بحثاً عن أبسط العناصر، وأسأت استخدام المنهج التجريبي لأنها اعتقدت أنّ مجرد تكرار التجارب واستخدام الأسلوب الرياضي هما في حد ذاتهما كافيان لضمان صحة النتائج، فالمنهج التجريبي المستوحى من علوم الميكانيكا والفيزياء لا يصلح لدراسات المعطيات النفسية. فالمدرسة الارتباطية على الرغم من طابعها التجريبي، أغفلت أهم جانب من جوانب الحياة النفسية، وهو الخبرة المباشرة كما يحيها الشخص. أما الجشطلتيون فقد ركزوا اهتمامهم في هذه الخبرة المباشرة التي كانت تبدو لغيرهم غير جديرة بالبحث²، وهنا نفهم أنّ الجشطات قاسمت وليم جيمس نقده وثورته على علم النفس الارتباطي من جهة وبأنّها من جهة ثانية شاطرته الرأي المتعلق بالتركيز على الخبرة الأصيلة "التجارب الحية المباشرة كما يعيشها الشخص"، ومعنى هذا أنّهم على شاكلة جيمس انطوى علم النفس الخاص بهم على جوانب وضروب من الفكر الفينومينولوجي، فأخضع الظواهر والحوادث النفسية للمنهج العلمي لا يعني عند جيمس أو الجشطات الإفراط، والمبالغة فيه، وقد مر بنا هذا عندما أشرنا إلى علم النفس الجيمسي، ومنهجه فيه وها نحن نصطدم ونلتقي به من جديد مع مدرسة الجشطات التي أكدت هي الأخرى بأنّ التجريب في المضمار السيكولوجي لا يجب أنّ يصل إلى حد انكار ونفي كل ما هو كفي ووصفي وهذا ما أشار إليه كوهلر عندما قال "إنني لا أعتقد ألبتة أننا سنتمكن من حل أي مشكلة خاصة بالمبادئ القصوى إلاّ إذا عدنا إلى مصادر المفاهيم التي نستخدمها، أو بعبارة أخرى إلاّ إذا استخدمنا المنهج الفينومينولوجي، أي التحليل الكيفي للخبرة"³، ولا نعتقد أننا نبالغ أو نجانب الصواب عندما نؤكد أنّ أكثر - بل كل - ما قام به جيمس في كتابه "صنوف التجارب الدينية" هو عينه ما قاله كوهلر. أي أنّه قام بتحليل كفي ووصفي فينومينولوجي لخبرات أصحاب التجارب الدينية المتعددة والمختلفة.

¹ - أرنوف وبيج: مقدمة في علم النفس، مرجع سابق، ص 15.

² - بول غيوم: علم نفس الجشطات، مرجع سابق، ص 6.

³ - المرجع نفسه، ص 7.

عملية الإدراك وعملية التعلم لدى جيمس أو مدرسة الجشطالت تولي أهمية قصوى للمدرك الحسي لأنّ التركيز على ما سماه فرتهيمر "Apparent Movement" أي الحركة الظاهرة كان من أول الدراسات والنقاط التي ركز عليها وانشغل بها باقي الجشطالتيين فيما بعد، وإنّ كانت دراسات وأبحاث الجشطالت في التربية والتعليم قد فاقت بكثير ما قاله أو وصل إليه جيمس إلا أنّ كلاهما يرفض التعليم التقليدي القائم على التلقين والحفظ، فالتعليم الآلي من شأنه أنّ يدفعنا للوقوع في الخطأ، لذا أصرت الجشطالت على بناء العملية المعرفية الإدراكية التعليمية على الاستبصار "Insight" * الذي هو إدراك مبني على الفجائية، وربط الموقف والمشكل المائل والقائم أمامنا بالخبرات والمكتسبات القبلية من أجل حله والتغلب عليه وتجاوزه (إيجاد الحل)، فلاستبصار هو إدراك، وفهم عميق للموقف أو المشكل ** من حيث أنّه تحليل كلي واجمالي لعناصر الموقف وربط للأجزاء وإدراك للعلاقات الكلية التي تجمع بينها، ومن خلال التعلم المؤسس على الاستبصار نحقق معارف من الصعب أنّ تتعرض للسيان. أي أننا نحقق معارف أكثر رسوخاً وثباتاً في نفس المتعلم. لذا نجد فرتهيمر كافرّاً بتعليم التقليدي القائم على إظهار وتلقين معلومات معينة من أجل حفظها دونما فهم أو إدراك للموقف التعليمي، فلاستبصار. أي إدراك وفهم الموقف، والمعنى هما أساس التعلم والتربية السليمة، وعندما يجعل فرتهيمر أحد عناوين كتبه "التفكير الإنتاجي" Productive Thinking (1945)، فإننا نرى أنّ العنوان واضح وقوي حيث لا فائدة من تعليم لا يبدع فيه المتعلم فهماً، وإدراكاً، وإنتاجاً، ومشاركةً في حل المواقف، والمشكلات التعليمية، فالمتعلم هنا فاعل وشريك، وما هذا إلى طرح من المطارحات التربوية والتعليمية التي أكد جيمس على ضرورتها كما مر علينا عندما تناولنا فكرة علم النفس التربوي لديه، لكن نظرة جيمس التربوية ركزت كثيراً على الفروقات الفردية في عملية التعلم بينما تركيز المدرسة الجشطالتية على الفروقات الفردية جاء هامشياً بل يكاد يكون منعدماً.

الجشطالت تسلم أنّ هناك ترابط حيوي وديناميكي كلي بين عناصر الموقف أو المشكل. ما دامت أفكارنا أو حالات وعينا وشعورنا حسب فرتهيمر "عبارة عن مدركات كلية ذات معنى، وليست تجمعات من الصور المترابطة"¹، فكلاهما ينظر للخبرة والإدراك نظرة دينامية، وكما أنّ الخبرات تبني بعضها البعض عند جيمس فكذلك الاستبصارات تحدم بعضها البعض لأنّ كل استبصار سيعين ويكون سندا في مواقف أخرى، وتحقيق وتكوين استبصارات جديدة وإضافية من ناحية أخرى، فعلم نفس الوحدات الكلية - كما يقول بول

* الإستبصار: عند الجشطالتية يحدث بطريقة مفاجئة ولا يتطلب التكرار، ومن هنا يكتسب خاصية القابلية إلى تعميمه لأننا نصل إليه من خلال محاولة واحدة أثناء معالجتنا لمشكل أو موقف معين، وبالتالي الاستبصار تعزيز ودعم للمعرفة في المواقف المقبلة حسب النظرة الجشطالتية.

** الموقف المشكل: المشاكل أي المواقف العويصة المتأزمة مهما كانت ومهما كان نوعها لها حل وعلاج معين في اعتقاد أصحاب الجشطالتية، والجشطالتية تربط ذلك بإمكانات وقدرات العقل التي يتصف عندها بالمرونة، وهم هنا لا يقصدون المشاكل الماورائية إنما المشاكل السيكولوجية أو المواقف ذات الأبعاد الواقعية والحياتية ويشرون إلى ضرورة وجود معطيات وعناصر في الموقف التعليمي المشكل للمساعدة على حدوث الاستبصار.

¹ - أنور محمد الشرفاوي: التعلم نظريات وتطبيقات، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د ط، 2012، ص 110.

غيبوم عن الجشطالت - يعتبر أنّ كل البنات أي الصورة الكلية هي صور أولية أصلية، وكل صيغة" هي دالة متغيرات متعددة، وليست حاصل جمع إحساسات متعددة"¹. أي أنّ الإدراك ليس إحساس خالص ولا تجميعاً لخبرات حسية جزئية، فمدرسة الوحدات الكلية، ترى الكثرة في الوحدة أو من خلال الوحدة، وهذا عينه ما أقره جيمس في الخبرة الأصلية" التجريبية الراديكالية". حينما قال بمادة كلية واحدة لا هي مادة محضة، ولا هي صورة خالصة، وأرجع الكثرة والتنوع إليها. فمع جيمس ومدرسة الوحدات الكلية"الجشطالت" لا مجال للحديث عن إحساس خالص أو إدراك مجرد، فكل إحساس هو إحساس مسبوق بنشاط أو فعالية ذهنية معينة، وكل إدراك هو إدراك منطوي ومحتوي على رافد حسي أو مضمون حسي ما، وما يجمع بين مدرسة الوحدات الكلية، وصاحب التجريبية الراديكالية بشكل عام. هو تقاسمهما للروح التجريبية والرؤية الوظيفية، والحق أنّ الأبحاث المعاصرة التي جرت وتجري حالياً تؤكد إلى حدّ كبير رؤية جيمس والجشطالت للإحساس والإدراك أو لطبيعة العلاقة بينهما.

المقاربة الجشطالتية ديناميكية كلية بينما المقاربة السلوكية أو الارتباطية ذرية تحليلية ميكانيكية انفصالية، وما رفضته الجشطالتية في مدرسة الارتباط والبناء* رفضه وحاربه جيمس من قبل لأنّ الجشطالت عندما تعتقد بأنّ العقل مرّن ولا تصفه بالجمود تتبنى موقف قريباً جداً للموقف الذي اتّخذه جيمس من منه، وحتى فيما يختص بالذاكرة، فإنّ الجشطالت لم تساير الموقف الارتباطي، فهم وإنّ كانوا يعتقدون أنّ آثار الذاكرة"Memory Traces" هي آثار تتركها الذاكرة على الجهاز العصبي للشخص، فإنّ تصورهم معادي ومجاني للتصور الارتباطي الذي أساسه أنّ" الارتباطات التي تحدث بين المثيرات والاستجابات. هي ارتباطات أساساً عصبية تنشأ عنها هذه الآثار. بمعنى أنّ آثار الذاكرة من وجهة نظر علماء نفس ليست عناصر منفصلة بذاتها، بل هي كليات منظمة بمعنى آخر هي عبارة عن جشطالتات تكونت في خبرة الفرد، ولذلك فإنّ التعلم من وجهة نظرهم ليس عبارة عن إضافة جديدة إلى الذاكرة ونسيان آثار قديمة ولكن التعلم هو تغيير جشطالت معين إلى جشطالت آخر"².

استجابة الفرد وردود أفعاله إزاء أي موقف بنية كاملة وتامة مشروطة بالموقف والهدف المرسوم من طرف الشخص المدرك (صاحب الاستجابة)، فالإنسان مثلاً: في حالة الجوع، وبهدف استعادته لتوازنه العضوي يفتش عن الطعام، وعندما يجده يقوم بتناوله لأنّه أدركه بطريقة كلية، وأدرك أنّ هذا الطعام صالح لأنّ يتناوله البشر، وبأنّ مدة صلاحيته الاستهلاكية مازالت سارية المفعول. أي أنّ هذا السلوك. هو وحدة كلية نابعة من

¹ - بول غيبوم: علم نفس الجشطالت، مرجع سابق، ص 34.

* نقد الجشطالت للبنائية: عندما وصل الجشطالتيون إلى الولايات المتحدة الأمريكية بسبب الحرب، لم يكن نقدهم للبنائية مؤثراً لأنّ علم النفس الأمريكي مع السلوكية قد نقدها من قبل، كما نظر إليها البعض على أنّها جسم غريب عن السيكولوجية الأمريكية، لهذا لم يكن انتشارها في أمريكا سريعاً بل كان بطيئاً.

² - أنور محمد الشرقاوي: التعلم نظريات وتطبيقات، مرجع سابق، ص 113.

استبصار سابق وردود أفعال وحركات جزئية في موقف كلي، ففي نظر الجشطالت هنالك قوة أصيلة داخلية* تدفع الانسان والكائن الحيواني لإعادة توازنه العضوي والمعرفي، وإزالة التوتر والاضطراب الذي ينشأ في النفس، وهاته القوة الداخلية تقوم بالوصل بين تلك الأجزاء المكونة للموقف أو الموجودة فيه على نحو تعاقبي وتتابعي، وهم هنا يهدمون التصور السلوكي الذي تصور الأفعال الحيوانية أو الإنسانية استجابات جزئية وردود أفعال آلية، وبالتالي التعلم جشطالتيًا بمثابة إعادة هيكلة واعادة بناء للمجال الإدراكي الذي يكون فيه الكائن المدرك أو المتعلم، وعليه " فإن إدراك الكائن الحي للعناصر والموضوعات الموجودة في المجال الذي يوجد فيه، وكذلك للعلاقات التي تربط تنظيم المجال في كل مرة، أو في صورة جديدة. هذا الكل أو هذه الصورة هي ما يفسره أصحاب النظرية بالتعلم الذي ينشأ بواسطة عملية استبصار من الكائن الحي للموقف الموجود فيه من عناصر وعلاقات. حيث أن المتعلم يرى الموقف ككل بطريقة جديدة تشتمل على الفهم للعلاقات المنطقية بين عناصر الموقف أو على إدراك العلاقات بين هذه العناصر"¹. بما يفيد أن التعلم حدث فجائي ووليد موقف أو هدف، فهو ليس تعلم تدريجي ومرحلي ينجر عن محاولات شتى تتصل فيها المنبهات بالاستجابات إذ أن عملية التعلم جشطالتيًا قد تترتب عن محاولة واحدة يتولد عنها استبصار ما، وهذه المحاولة كانت مسبقة باستبصار سابق، وبمقدار من التأمل والتفكير.

يشير كوهلر إلى جملة من التجارب التي أجراها على جملة من القردة العليا، وقد ضمنها في كتابه "Mentality Of Apes" "عقلية القردة العليا" (1917م) إذ وضع قرد في قفص مغلق يوجد فيه صندوق أو صندوقين، وتعلق موزة في أعلى القفص، ومن الممكن أن نضع حبة الموز خارج القفص مع وضع عصي في القفص، وكوهلر هنا يضع القرد في وضع وموقف جديد، وقد لاحظ كوهلر من خلال هذه التجربة، وتجارب أخرى بأن " الحيوان لا يصل إلى حل المشكلة- موضوع الدراسة- فجأة فقط، بل غالباً ما يمكن أن يصل إلى الحل بشكل فوري عقب فترة تأمل وانتظار يمكث فيها الحيوان، وكأنه يفكر في أسلوب جديد لحل المشكلة بعد الفشل في الوصول إلى الحل بواسطة الحلول المألوفة لديه، بما في ذلك رؤية الحيوان للصناديق والعصا، ليس على أي أدوات لعب وتسلية، ولكن إدراكه لها على أيها وسائل معينة على الوصول للهدف. أي إدراكه للعناصر الموجودة في المجال في علاقتها بموضوع الهدف، بالإضافة إلى إدراكه للعلاقات التي تربط بين هذه العناصر... حيث أن فترة التأمل والانتظار يمارس فيها الحيوان إعادة بناء المجال التي بمجرد أن تكتمل

* قوة داخلية أصيلة: الهدف من القوة الداخلية التي قال بها الجشطالتيون هو إعادة التوازن الذي يقضي على حالة القلق والاضطراب التي تولدت عن فقدان الكائن الحي للتوازن، فالقوة الداخلية يراد بها عند أصحاب نظرية الجشطالت الحاجات التي تدافع الكائن للسلوك واستعادة توازنه

¹ - أنور محمد الشرقاوي: التعلم نظريات وتطبيقات، مرجع سابق، ص ص 114.

عناصرها يبدأ في ممارسة سلوك الحل الفوريوالفحائي للمشكلة¹. معنى هذا أنّ الاستبصار فهم للموقف، وإدراك عميق للعلاقات المختلفة التي تنطوي عليها عناصر المشكل.

كل تصرف جشطالتياً يقوم به الإنسان إلاّ ويؤديه في ظرف معين، وعلى ضوء حاجات وأفكار وانفعالات ما بما يفيد أنّ السلوك جشطالتياً سلسلة متصلة الحلقات لها مبدأ ومنتهى (مداخل ومخارج كلية) إلاّ أنّ كل ظاهرة أو حادثة متداخلة مع الأخرى، وما يمزج ويربط بين كل هذه الحوادث يتمثل في الغاية والهدف العام والمتمثل في إزاحة وإزالة التوتر والاضطراب الذي ينشأ في خضم موقف واحد موحد "كلي"، وبناءً عليه نظرة الجشطالتية للنشاط الانساني. هي نظرة كلية لا تفصل التصرف الانساني عن الشعور، والانفعال، وإدراك الموقف ككل أو كمنط واحد. لهذا أنتقدت علم نفس فونت البنائي واصفة إياه بأنّه "سيكولوجيا الطوب والملاط على أساس أنّ العناصر "الطوب" تتماسك بعضها ببعض عن طريق الملاط"².

الجشطالتية إذن رفضت رفضاً تاماً فكرة المنعكسات المجزأة التي قالت بها الترابطية أو السلوكية، وأضافه بعد الهدف والموقف للسلوك لذا أمكن وصفها بأنّها سيكولوجية كلية وظيفية موقفية استبصارية، فبعدها كان الموقف والهدف من السلوك مغيباً ومهجوراً في الأدبيات السلوكية أتت الجشطالتية، وأبان أصحابها عن نزعة سيكولوجية دينامية، بما يفصح عن رغبة الجشطالت في تحرير السلوك من تلك الرؤية الآلية الفيزيولوجية الجافة التي خلعتها مدرسة واطسون على السلوك، فالردود "الاستجابات" عند أصحاب مدرسة فرتيمر تبنى انطلاقاً من الهدف الكلي للسلوك، والشعور، والفهم العام للموقف الذي نحن بإزائه أو في مواجهته، وليس على المنبه أو المؤثر الجزئي فقط كما زعموا واطسون واتباعه، فبدلاً من البدء بالفوضى "الإحساسات المنفرقة" كما فعلت الارتباطية نبدئ بالنظام أو الانتظام مع أصحاب النظرية الجشطالتية، وبدلاً من رفض الشعور رفضاً قطعياً كما فعل أنصار السلوكية*، فإنّ أصحاب مدرسة العناصر الكلية حافظوا على الشعور لكن مع ربطه بالموقف والاستبصار والانتظام الموضوعي، ودون قبول تفتيته وتحليله وتقسيمه إلى عناصر جزئية.

تبدو صورة المعرفة والحقائق والإدراكات عند جيمس ذاتية مادامت قيمتها في النهاية تتحدد انطلاقاً من منافعها، وما يحصد منها من غنائم مفيدة، والمدرسة الجشطالتية أعطت للمعرفة والإدراك بعداً موضوعياً أكثر من جيمس، بدليل قوانين الإدراك الخارجية الموضوعية التي وضعتها والتي نذكر من بينها:

1- الشكل والأرضية "Figure and Ground": كل شكل له خلفية أو أرضية يدرك فيها،

فالسماء بمثابة خلفية والشمس شكل يدرك فيها ومن خلالها، وكلما كان هناك تمايز وتباين بين الشكل

1 - أنور محمد الشراوي: التعلم نظريات وتطبيقات، مرجع سابق، ص 115.

2 - محمد شحاته ربيع: تاريخ علم النفس ومدارسه، مرجع سابق، ص 251.

* علاقة الجشطالة بالسلوكية: تشير المراجع المختصة في تاريخ علم النفس أنّ ظهور السلوكية والجشطالتية كان تقريباً في نفس الوقت، وبأنهما قامتا بنقد البنائية، ولكنهما فيما بعد قاما بتوجيه الانتقادات إلى بعضهما البعض، فالجشطالت مثلت فكراً غير أصيل بالنسبة لعلماء السلوكية الأمريكيين.

والخلفية كلما كان الإدراك أقوى وأوضح وفي حالة عدم التمايز بين الشكل والخلفية تكون عملية الإدراك صعبة*، ويكون الإدراك عرضة للوقوع في الخطأ فالجشطات تنظر للمثير البصري على أنه "وحدة منظمة تتكون من صورة(شكل) وخلفية(خواف)، وبذلك فإن الصورة هي مزيج لتفاعل عناصر الصورة والخلفية معاً، والصورة هي الأكثر معنى، والأكثر وضوحاً وتنظيماً، والأصغر حجماً. وغالباً ما تتميز حدود الخلفية عن الصورة بسهولة ويسر"¹.

2- قانون الغلق أو الإغلاق "Closure Law of": تثير فينا الأشياء الناقصة اضطراباً وتوتراً،

بجانب أننا نشعر باستعادة توازننا المعرفي بإكماله بسد الفجوة الموجودة، وهكذا نميل إلى إدراك المثلث أو الدائرة أو المربع أو المستطيل أو أشياء أخرى على أنها كاملة وتامة حتى لو كانت عكس ذلك، فمثلاً: من يتقاضى راتباً شهرياً يقدر بأربعة ملايين إلا ديناراً واحداً يميل إلى القول ويدرك على أنه يتقاضى أربعة ملايين، والأستاذ عند قراءة أوراق التلاميذ وإن كان خطهم سيئاً، فإنه من خلال تتبع الورقة يدرك ويفهم معنى الكلمة أو مقصود التلميذ منها ولو كانت ناقصة كأن ينقصها حرف أو نقطة فوق أو تحت الحرف.

3- قانون التشابه "Law of Similarity": الأشياء المتشابهة في الشكل والحجم واللون تدرك

مجتمعةً وكصيغةً واحدةً ويسهل إدراكها، فمثلاً: نحن نحفظ أرقام الهاتف المتشابهة بسرعة أكثر من أرقام الهاتف غير المتشابهة، وندرك وجود علاقة ورابطة بين الولد ووالده في حالة التشابه ومن الممكن أن لا يتأتى لنا ذلك مباشرة وبسرعة إذا كانت الاختلافات في الشكل بينهما كثيرة.

4- قانون التقارب "Proximity Law of": العناصر والأشياء المتقاربة في الزمن والمكان تدرك

معاً وتمثل صيغة كلية، فما أسهل أن ندرك ما وقع بالأمس وما أصعب أن نتذكر ما وقع منذ عشرات السنين، كما يمكن أن يدرك الأستاذ ما يتفوه به التلميذ الذي يجلس بالقرب من مكتبه، ومن الممكن أن لا يدرك ولا يفهم ما يتفوه ويتمتم به التلميذ الذي يجلس في آخر الصف.

5- قانون الاستمرارية "Continuation Law of": ومفاد هذا القانون أننا ندرك "المثيرات

التي تبدو وكأنها استمرار لمثيرات أخرى سبقتها على أنها وحدة واحدة. فعلى سبيل المثال يصعب على البعض تذكر آية كريمة من سورة قرآنية أو بيت شعر من قصيدة دون قراءة السورة أو القصيدة من أولها"².

* مثال عن القانون الإدراكي الشكل والأرضية: نحن عندما نضع مآزر أبيض فوق الثلجة وننظر من بعيد قد لا ندرك وجوده، ولكن لو وضعنا مآزر أسود أو أزرق مثلاً فوق الثلج وننظر إليه من بعيد فقد نراه وندرك وجوده نظراً للاختلاف التام بين الخلفية والشكل، وهذا القانون الجشطالتي يعمل به في الحروب من أجل التمويه إذ نرى الجنود في الغابات الخضراء ويتغطون بالنبات الأخضر حتى لا يدرك العدو وجوده لأنه لا يميزهم عن الأرضية التي هم فيها، وهنا تقع عملية المغالطة والتمويه للخصم.

¹ - عدنان يوسف العتوم: علم النفس المعرفي، دار المسيرة للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط1، 2004، ص 113.

² - المرجع نفسه، ص 115.

قانون الامتلاء "PragnanzLaw of" وكورت كوفكا قد بين هذا القانون وشرحه على النحو الآتي: "التنظيم النفسي يكون دائماً في شكل جيد بقدر ما تسمح به الظروف المضبوطة، معنى ذلك أنّ التنظيم النفسي الجيد الذي يحقق فهم وإدراك للعلاقات للعناصر الموجودة في المجال إنما يتوقف على ضبط ودقة الظروف الموجودة في الموقف. ومن خصائص التنظيم الجيد أنه يتضمن البساطة والدقة والتناسق، بمعنى آخر يوجد ميل لكل حدث نفسي في أنّ يكون ذا معنى، وكاملاً وبسيطاً ولذلك فإنّ الشكل الجيد أو الإدراك الجيد أو التذكر الجيد لا يمكن أنّ يتصف بهذه الصفات من خلال أي شكل من أشكال الإدراك ولا يمكن تحقيق ذلك إلا إذا تحقق تنظيم الخبرة الشعورية"¹.

نستنتج أنّ ملامح الروح العلمية التجريبية في المدرسة الجشطالتية واضحة وهي أساس توجههم الذي يرى الأشياء وفق منظار الكل، وهذا أمر عادي إذا ما علمنا أنّ كوهلر كان أحد تلاميذ الفيزيائي الشهير ماكس بلانك، وبالتالي تطور العلم التجريبي الفيزيائي مارس مفعوله وتأثيره على علماء الجشطالت بما فيهم كوهلر الذي كان معجباً بالطريقة العلمية الفيزيائية لحد اعتقاده أنّ السيكولوجية يجب أنّ تكون بمثابة فيزياء نفسية، فما شد كوهلر للفيزياء يتمثل في أنّ الفيزيائيين يصلون إلى قانون علمي يصاغ في دالة أو صورة رياضية رمزية واحدة تحتزل الروابط والعلاقات التي تجمعبين الأشياء، كما نستنتج أنّه رغم اليون القائم بين الجشطالت، وجيمس، والسلوكية، والارتباطية، فإنّ القاسم المشترك بينهم. هو الإيمان بالروح العلمية التجريبية، وإنّ كان كل طرف يفهم ويمارس هاته التجريبية بطريقة وأسلوب مغاير للآخر.

تميزت الجشطالت باستعمال بعض المصطلحات التي يكتنفها اللبس مثل مفهوم الامتلاء، والتماثل، كما أنّها شغلت نفسها أكثر بالتنظير وشغلت نفسها أقل بالبحث التجريبي وتقديم المادة العلمية التي تؤيد إطارها النظري... ونتائج الجشطالت ليست نتائج مكتملة يمكن أنّ تخضع لتحليل الإحصائي أو الفحص التجريبي"². لكن بالرغم من هذا فإنّه يمكن الإقرار كذلك أنّ الجشطالت ساهمت في دفع حركية تطور الأبحاث النفسية وكانت لها إسهامات في علم النفس التربوي يمكن الاستفادة منها حتى في يومنا هذا، وبأنّها عمقت معرفتنا بمشكلة الإدراك وحلته وفق منظور جديد. كما تبدو لنا فكرة القوة الأصيلية الداخلية علمياً وعملياً أدق من فكرة الدوافع الغريزية التي قالت بها المدرسة الغرضية لأنّ مدرسة الوحدات الكلية لم تجعل من معنى هذه القوة الداخلية مبهماً ملتبساً لأنّها وصلتها بنظائرها من القوى المعروفة في مجال العلوم الاستقرائية الحسية.

2- تأثيرات وليام جيمس على فلاسفة أمريكا

1 - جون ديوي John Dewey (1859 م - 1952 م)

¹ - أنور محمد الشرقاوي: التعلم نظريات وتطبيقات، مرجع سابق، ص ص 116.

² - محمد شحاته ربيع: تاريخ علم النفس ومدارسه، مرجع سابق، ص 272.

ديوي من الأقطاب الذين لا تكتمل صورة المشهد الفلسفي الذرائعي إلا بهم، وقد جمعت اتصالات ومراسلات وصداقة كبيرة مع وليام جيمس، ويعتقد ديوي أنّ ذرائعية جيمس "منهج في الحياة والسلوك ومذهب في الحق والحقيقة"¹، على أنّ هذا لم يمنعه من تسجيل بعض التحفظات والمطبات على هذه الفلسفة الجيمسية، ففي اعتقاد ديوي البراغماتية. هي المنهج الذي ينظر إلى التصورات، والنظريات، والأفكار على أنّها فروض توجهنا نحو إجراء تجارب معينة، وملاحظات تجريبية. أي أنّ البراغماتية. هي الاتجاه الذي عبر عنه بيرس، فأحسن التعبير حين وصفها بأنّها عادة الذهن المكتسبة من خلال السلوك، وهذا يكشف أنّ ديوي لا يختلف عن بيرس عندما اعتبر أنّ جيمس زاغ بالبراغماتية إلى مجالات ليست بمجالاتها، ويدل على حرص فيلسوف التربية على التمسك بالجانب العلمي في الأداتية، وتحمس ذلك في إصراره على دراسة الأخلاق دراسة علمية وموضوعية، ورغم ذلك جيمس حاضر في أداتية جون ديوي لأنّ المفهوم المركزي في فلسفته، ونقصد مفهوم الخبرة مستمدة من براغماتية جيمس، وليس ذرائعية بيرس، فجيمس جعل من مفهوم الخبرة أساس المعرفة والحقيقة، والإدراك، وفيلسوف الخبرة جون ديوي أولها أهمية أكثر وجعلها مفتاح المعرفة، وأساس المنطق، ومعيار التربية والفن، وأساس الحكم على موضوعات الدين.

التجريبية الراديكالية شدد انتباه ديوي أكثر مما شدته فلسفة جيمس الذرائعية، فديوي لم يخفي إعجابته بالتجريبية الأصيلة التي محقت النظرة الإثنينية، وجعلت من النظري عملي، ومن العملي نظري، وهذه النظرة كانت أساسية في كل فكر ديوي، بحيث رفض ديوي رفضاً كلياً وقاطعاً النظرة الثنائية للأشياء والحقائق، وفي هذا كان يحاكي وليام جيمس. بل إنّ ديوي ذهب لتبني بعض أفكار جيمس السيكولوجية مع تعديلها وللوصل بها إلى مداها من خلال إزالة الرواسب الثنائية التي قد تظهر، وهو ما يسري وينطبق مع ما فعله ديوي إزاء نظرية العواطف والإنفعالات عند جيمس إذ "اتجه ديوي في موقفه من العواطف والانفعالات إلى الدفع بأفكار جيمس أكثر اتجاهاً لدمج الكلي بين الشعور والتعبير، كوني حزيناً ليس مجرد شعور بالحزن، أو التصرف بنحو حزين، إنّما هو التصرف بحسب الخبرة الشاملة للكائن الحي. كانت تلك محاولة لديوي لتصحيح، بلطف، لتكرار جيمس لازدواجية العقل والجسد"². لكن ديوي يختلف عن جيمس، فإذا كان جيمس على شاكلة التجريبيين، بحيث يرى ويرون أنّ "إنطباعات الواقع، هي مبدأ ومنطلق المعرفة الإنسانية، فإنّ ديوي يخالفهم الرأي بحيث يعتقد أنّ البحث المتصل بالحياة، والذي هو عملية مستمرة ومتصلة ثقافياً، واجتماعياً، فكل موقف يستدعي بحث "Inquiry" باعتار أي بحث بمثابة "دورة تنطلق من موقف "Situation" يبحث له عن حلول ومخارج إجرائية تنتهي به لأنّ يكون موقفاً موحداً"³.

1 - أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، مرجع سابق، ص 97.

2 - ديفيد هيلدبراند: جون ديوي، موسوعة ستنفورد، مرجع سابق، ص 11.

3 - جون ديوي: المنطق نظرية البحث، مرجع سابق، بتصريف، ص 824.

تأثير علم النفس الجيمسي كان واضح وعميق، ومباشر على جون ديوي، وأقطاب مدرسة شيكاغو، لأنهم أكدوا، واعترفوا بأن الكثير من أعمالهم مستمد بشكل رسمي وعلني من سيكولوجيا جيمس الواردة في كتاب مبادئ علم النفس، وبشكل عام يمكن القول بأن ديوي اكتشف في علم نفس جيمس المنطق الأداتي الذي أدى إلى انقلاب ثوري في نظريته الأخلاقية، فكما أن الجانب النفسي لا يدرس بمعزل عن الجانب الفيزيولوجي عند جيمس، فكذلك ديوي لا يمكن أن تدرس الأخلاق بمعزلاً عن جسدها، أي الطرف والمناخ الخارجي، والاجتماعي، وهناك خطاب قديم من ديوي إلى جيمس جاء فيه: "لست أدري إذا كنت قد قلت لك إن لدي فصلاً من أربع طلاب للدراسات العليا يدرسون كتابك، علم النفس، هذا العام، وإلى أي حد قد استمتعنا جميعاً به، إنني متأكد أنك ستسر أعظم سرور، لو رأيت أي حافز للحرية العقلية وأي مورد للمواد الدراسية كان كتابك بالنسبة لنا"¹، فكتاب علم النفس لجيمس فعل فعلته في ديوي، وكان من أهم الكتب التي كتبت في أمريكا آنذاك في علم النفس، فقد وجد ديوي في مبادئ علم النفس الجيمسي "الكيفية التي يمكن بها تفسير الذات الواعية والمدركة، دون اللجوء إلى المطلق المتعالي، وكما يذكر ديوي، فإن المفهوم البيولوجي للعقل في كتاب المبادئ منح تفكيره توجهاً وإحادة جديدين"². فمن خلال المبادئ تعلم ديوي من جيمس كيف أنه بإستطاعتنا من خلال نهر الخبرة الأصيل الذي يجتاح تفاصيل حياتنا اليومية وبينها أنه يمكننا أن ننظر نظرة كلية لحالاتنا النفسية وحالات الوعي، من خلال مقارنتها وظيفياً بموجب أهدافها وغاياتها.

نظرة ديوي للعقل نظرة دارونية. حيث أنه يرى فيه وسيلة نمت وتطورت لتحقيق تأقلم الكائن الحي مع بيئته ومحيطه في خضم صراع طويل، ونظرته نظرة جيمسية لأنه لا يرى فيه وسيلة أو آلة سلبية بل يعتبره وسيلة فعالة وإيجابية مادام من بين الآليات التي سمحت بالمحافظة على حياة الكائن الحي الإنساني، فالعقل تطوري تطور ونمي كما تطورت ونمت باقي أعضاء الجسم البشري. العقل بهذا المعنى ليس قوة خارقة مفارقة للجسم، وليس جوهرًا متميز عن البدن، ولا هو قوة روحية غيبية ميتافيزيقية بل هو وسيلة لا تنفصل عن باقي أعضاء الجسم، وله وظيفة ودور يؤديه شأنه شأن سائر أعضاء الجسم، وهذا عينه ما تضمنه كتاب مبادئ علم النفس لوليام جيمس، فالعقل ديويًا أو جيمسيًا. ما هو إلا وظيفة موجهة لغرض معين، وهذا الغرض هو "تحقيق التكيف البيولوجي، وإنه وسيلة للإنسان في الملائمة بينه وبين ما حوله من بيئات"³. أي أن ديوي تأثر بعلم النفس الجيمسي أكثر مما تأثر بفلسفته، وإذا كان جيمس في مبادئ علم النفس قد اعتمد على أساسيين ضروريين في إقامة علم النفس ألا وهما "علم النفس هو علم الشعور، والثاني أن علم النفس يقوم على علم

¹ - تشالز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 134.

² - ديفيد هيلدبراند: جون ديوي، موسوعة ستنفورد، مرجع سابق، ص 13.

³ - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 187.

الحياة. واصطنع ديوي التيار الثاني ورفض الأول¹، لكننا نسجل إختلاف جذري بينهما في مسألة مقارنة العقل لأنّ جيمس يتحدث عن العقول الفردية، بينما ديوي يتصور العقل على أنّه حقيقة وواقعة بيولوجية تطورية وطبيعية، وهنا لم يضيف أي شيء على ما قاله جيمس. لكن عندما يتصوره واقعةً اجتماعيةً بموجب تأثره بالأطر والسياقات الاجتماعية والحضارية، فإنّه يختلف عنها لآ أنّهما من حيث النتيجة يلتقيان في نقطة واحدة ألا وهي نفس تلك القناعة الفلسفية التقليدية المقدسة والمتوارثة، والتي ترى فيه كياناً له أساسه الذاتي المتعالي المتحرر من كل شيء أو أي قيد.

إذا كان جيمس ميالاً لتوظيف مصطلحات من قبيل الوعي والشعور عند حديثه عن العقل، فإنّ جون ديوي يفضل استعمال مصطلح الذكاء بدلاً من العقل أو الذهن. ذلك أنّ هذا المصطلح وفق دلالاته الفلسفية التي تشكلت في التاريخ الفلسفي يظهر كمقابل ومناقض للعاطفة والرغبة والخيال، وديوي يحاول أنّ يبعد فهمه ومفهومه للعقل عن هذه الدلالات، وفي هذا يقول ريتشارد برنشتاين " فضل ديوي أنّ يستعمل مصطلح الذكاء والفعل الذكي، ولم يفهم ديوي الذكاء على أنّه اسم لخاصية معينة . بل يشير الذكاء عند ديوي لمجموعة من العادات، الخبرات، والميول التي تشتمل على الخيال، والانتباه للتفاصيل، والالتزام العاطفي إلا أنّ ما هو أكثر أهمية يتمثل في تضمين ديوي للذكاء في الحياة اليومية². ديوي عندما يُضمن الذكاء داخل الحياة العادية للناس فإنّه يلتقي مع جيمس، وباختصار إنطلق ديوي من المقارنة الوظيفية التي أقر بها جيمس، فجاءت مقارنته للعقل، والخبرات، والوعي، والإحساس، والإدراك، والعادة، والغريزة مقاربات وظيفية، ولكم إعجاب ديوي أيما إعجاب بافصل الذي كتبه وليام جيمس حول فكرة تيار الوعي إذ تبني قناعته التي أساسه أنّ الوعي عضوي ومتحرك.

ديوي سار على خطى جيمس. إذ لم يلغي فاعلية العقل، ولم يقدم تصوراً سكوبي له، وعمق تبصرات جيمس في الخبرة لدرجة جعلته فيلسوف الخبرة كما حافظ على مبدأ الأثر النافع الذي قال به جيمس، ويتضح إعجاب، ونهل ديوي من جيمس، فيما كتبه إليه عام (1907م)، والذي من بين ما جاء فيه قول ديوي لجيمس " إنّ رأيي أراء طبيعية إلى حد كبير، وهي رد فعل لا على المثالية الفكرية والواحدية فحسب، بل وعلى جميع المذاهب المثالية أيضاً، على أن نستثني بالطبع المثل العليا الأخلاقية. والآن يبدو لي أنني أقرب إليك من شيلر في هذه النقطة، وإنّ لم أكن متأكداً من ذلك. ومن جهة أخرى، يبدو أنّ شيلر في كتاباته الأخيرة يؤكد أنّ النتيجة الحسنة التي هي اختيار الفكرة هي حسنة لا في طبيعتها بقدر ما في تجاوزها مع مطالب الفكر، أيّاً كانت. وها هنا أبدو أقرب إليه مني إليك³، ففي كل الاحوال، ومع كل الإختلافات يلتقي ويتقاطع ديوي مع

¹ - أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، مرجع سابق، ص 23.

² - ديفيد هيلدبراند: جون ديوي، موسوعة ستنفورد، مرجع سابق، ص 59.

³ - هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 360.

جيمس في استنكار النظرة الثنائية، والقول بالحرية، والمقاربة البيولوجية الفيزيولوجية للعقل، ولمختلف وسائل نشاطات الوعي الإنساني، وبلتقيان في الإنتماء للمذهب الإنساني، والإيمان بأنّ الفكر عمل، ويجب عليه أن يكون كذلك.

لا يجدر بنا أن نرى في جيمس تابعاً لديوي أو أنّ ديوي تابع لجيمس أو مقلد له، لأنّ هذا أمر غير سليم بل ديوي تقاسم مع جيمس الروح العام لبرغماتية بيروس، واستلهم من جيمس مثلما استلهم جيمس منه بل يمكن القول، والتأكيد بأنّ ديوي وهو يستلهم من الفكر الفلسفي لجيمس، ولاسيما السيكولوجي منه كان يعمق من تصورات جيمس لدرجة تجاوزها، فمثلاً: منطلق التربية عند جيمس أو ديوي، هو العلم والمعرفة الجيدة بنفسية الطفل المتعلم، وهذا طرح رسخته الأحاديث السيكولوجية للمعلمين والمتعلمين لوليام جيمس، وإننا نجد ديوي هنا يحدو حذوه، ويظوره. بل ويزيد فيه، لأنّ اسهام ديوي في علم النفس التربوي الاجتماعي فاق اسهامات جيمس فيه. لكن دون أنّ يلغي علم النفس التربوي الجيمسي. بل أضاف إليه وتجاوزته بالمعنى الايجابي لا السلبي، لأنّ ديوي انطلق من نفسية المتعلم وربطها بمتطلبات وحاجيات المجتمع المتنوعة والمختلفة، فإذا كانت التربية ثمرة علم نفس الطفل مضافاً إليها التركيز على علم الفيزيولوجية عند جيمس، فإنّ التربية عند ديوي محصلة علم نفس الطفل مضافاً إليه الجانب الاجتماعي. دون إهمال الجانب الفيزيولوجي للمتعلم في العملية التعليمية التعلمية بالنسبة لديوي.

جيمس، وإنّ كتب في علم النفس التربوي، فإنّه لم يجعل منه مركز فكره أو بحثه السيكولوجي. بينما جون ديوي جعل من التربية والتعليم المركز والبؤرة الاساس في تفكيره الفلسفي والسيكولوجي، فإذا كنت شهرت جيمس مردها ذرائعيته، وعلم النفس الوظيفي الوصفي الفيزيولوجي الذي مهد له داخل الولايات المتحدة الأمريكية، فإنّ المجد والشهرة التي نالها ديوي داخل الولايات المتحدة الأمريكية، ترجع إلى ديوي المري المعلم، وفيلسوف التربية، وليس إلى ديوي الفيلسوف المنطقي أو الذرائعي أو عالم النفس، فهو مرجع عالمي في فلسفة التربية وعلوم التربية المعاصرة، حتى ذهب الكثيرون لاعتبار ديوي أهم من كتب في فلسفة التربية بعد أفلاطون لأنهم يعتقدون " أنّ أفضل ما كتب في التربية قديماً جاء في كتاب الجمهورية لأفلاطون، وأفضل ما كتب فيها حديثاً، هو كتاب الديمقراطية والتربية لجون ديوي"¹، فالمدارس التقدمية "المعملية المخبرية" التي أنشأها لتعليم الأطفال الصغار بمساعدة أوليائهم والتعاون معهم وبمساعدة وتعاون من زوجته كانت الفضاء الخصب الذي سمح لديوي بتطبيق ودراسة نظرياتها التربوية الفلسفية، والنفسية في علم النفس التربوي، فالحق أنّ جيمس تكلم وكتب حول علم النفس التربوي بينما ديوي كتب في علم النفس وأقام التجارب للحكم على نظرياته، وفي هذا يختلف جذرياً عن وليام جيمس.

¹ - محمد ناصر: قراءات في الفكر التربوي، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973، بتصرف، ص 449.

يبدو أنّ إقامة فلسفة مناهضة للثنائية، والمثالية، وتريد أنّ تعبر عن الحياة بمثابة قاعدة لفكر جيمس، وديوي معاً، فديوي يربط جدوى الفلسفة بما يترتب عنها من عمل، ويربطها ربطاً محكماً بالحياة، وهذا ما سبقه إليه جيمس، وإنّ كانت الحياة التي قصدها ديوي جماعية، والحياة التي قصدها جيمس فردية، لكن يبقى اعتبار الفلسفة وثيقة الصلة بالحياة، وضرورة أنّ يكون لها نزوع عملي يساهم في حل مشاكل الناس، فتكون الفلسفة بذلك مسألة علاجية من بين ما يمثل إيماناً مشتركاً بين ديوي وجيمس، وبالنسبة لديوي، فإنّ إعادة بناء الفلسفة، وتحديدتها أو التحديد فيها لا يعنى النقد السلبي الهدام. إنّما رام ديوي من خلاله بعث الحياة في الفلسفة من جديد من خلال ربطها بثالوث (العلم الطبيعي، والحياة الاجتماعية، والعمل النافع)، وإلى استئناسها بدلاً من إلغائها إذ لاحظ ديوي بفضل حسه ودكاهه الثاقب المتقد أنّ حركة العلوم الطبيعية الكيميائية، والفيزيائية والبيولوجية تعرف نمواً وتطوراً مطرداً ومستمرّاً وهذا ما لاحظته بيرس من قبل -، وأنّ روح العصر تتعدل وتتغير. بينما الفلسفة تزرع في مكانها دون أنّ تضع قدماً في الأمام. من هنا وجد أنّ أنجع السبل في دفعها للأمام يكمن في ربطها بمناهج ونتائج العلوم، والحرص على أنّ تكون نتائجها إيجابية داخل الفضاء العمومي. أي أنّ تكون أبحاثها فاعلاً ومؤثراً اجتماعياً في حياة البشر العامة، بحيث نراه مقتنعاً في كتابه الحرية والثقافة "freedom and culture" (1939)، بأنّ الفلسفة لا يمكن أنّ تسترجع عافيتها وحاذيتها وهيبتها" إلاّ إذا كفت عن معالجة مشكلات الفلسفة واتجهت إلى حل مشكلات الناس أنفسهم، التي تصادفهم في شتى نواحي حياتهم العملية، والاجتماعية¹. معنى هذا أنّ ديوي لا يفصل بين الفلسفة والعلوم من جهة، ومن جهة أخرى لا يفصل بينها وبين المجتمع، وهذا أهم فارق في رؤيته للفلسفة إذا ما قارنه برؤية جيمس للفلسفة. التي ترجع الفلسفة إلى الذات أكثر بكثير من ربطها بالعلم أو وصلها بالمجتمع.

وفي الدين كان لكل من بيرس وجيمس "اعتقادات قريبة مما تحتويه المسيحية اللاهوتية التقليدية، بينما نظر كل من ميد وديوي إلى الدين نظرة طبيعية"²، فالدين نال حيزاً ضيقاً في فلسفة ديوي*، ولم يأخذ تلك المكانة والوهالة الكبرى التي أخذها في فلسفة جيمس، التي هي فلسفة دينية لاهوتية بامتياز، وقد جاءت فلسفة الدين الديوية متأثرة" بفلسفة سانتايارنا الدينية، وكان السبب الرئيسي في تناول ديوي للدين هو الصراع القائم بين الدين والعلوم، فحاول أنّ يجعل التفكير الديني تفكيراً علمياً، يساير العلوم الأخرى التي تعمل على تطوير الحياة الإنسانية"³. وإذا كان جيمس يبحث في الدين الفردي الذاتي، فإنّ ديوي على خلافه ينتهي إلى

¹ - جون ديوي: الحرية والثقافة، ترجمة: أمين مرسي قنديل، مطبعة البحرين، البحرين، دط، 2003، ص مأخوذة من مقدمة المترجم.

² - تشالز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 134.

* الدين في فلسفة ديوي: يتقاسم ديوي مع وليام جيمس النشأة في وسط أسر دينية، فوالدة ديوي كانت شديدة التدين أيضاً. لكن ديوي لم يكن فيلسوف متدين أو ديني بل كان فيلسوفاً طبيعياً، وفي هذا يختلف عن جيمس. لكن كلاهما بحث في التجربة والحبرة والدينية.

³ - علي عبود المحمداوي، وآخرون: فلسفة الدين، مقال لنبراس زكي جليل بعنوان: فلسفة الدين في الفكر البراغماتي، مرجع سابق، ص 212،

أنّ الدين الحقيقي يجب أن يكون دين الإنسانية جمعاء على اختلاف أنماطها، ليس تعددية دينية، ذلك لأنّ تاريخ الإنسانية عبارة عن نسيج مترابط، عبارة عن تطور تراكمي لما حققته الإنسانية بأجمعها، لا يمكن أن يكون كل فرد له تجربة خاصة به معزولة عن الواقع المعاش¹، فإذا كانت مقارنة جيمس الدينية فردية، سيكولوجية، تعددية، فإنّ مقارنة ديوي تجريبية طبيعية اجتماعية تبحث عن المشترك الديني وليس المختلف الديني كما هو الحال مع وليام جيمس.

اتصفت براغماتية جيمس بالفردانية، وأداتية ديوي بالطابع الاجتماعي. لكن يجب التدقيق في هذه النقطة، فديوي أعاد للبعد الاجتماعي حضوره في الفكر البراغماتي بعد أن خلع عليه جيمس سمة ذاتية، لكن احترام الفرد والذات لم يكن غائباً في فلسفة ديوي، إنّما جاءت أداتيته محترمة لفردية الفرد ومهارته، ففي المدرسة العملية، وفي نهجه التربوي اعتمد ديوي على طريقة الخبرة والممارسة لكي يعبر الفرد عن ذاته على أنّه حاول أن يجعل من عقل وعاطفة، وخيال المتعلم في خدمة الحياة الاجتماعية، وديوي أيضاً حافظ على تصور جيمس فيما يتعلق برؤية الكون دائم السيورة.

2 - جوزايا رويس Josiah Royce (1855 م - 1916 م)

يرى رويس ضرورة عدم التوقف عند الظاهر في فلسفة جيمس بل يجب النفوذ إلى أعماقها، وفي أعماقها بعد اجتماعي، فجيمس عنده الفيلسوف الوحيد الذي عبر عن الكيان والشخصية الأمريكية أحسن تعبير، وقوة فلسفة وليام جيمس حسب قراءة رويس لها كامنة في أنّها فلسفة تعبر عن شخص وذات جيمس بعمق وحرارة، وترجم حياة الجماعة الأمريكية مما يعني أنّها ملازمة لأحداث عصره، ورويس بوصفه مثالي، وفيلسوف الولاء ينتقد التصور البراغماتي للمعنى والصدق. ذلك أنّ تصوراً كذلك وفقاً لتصريحات رويس من شأنه أن ينزع فكرة الإيمان بالواجب، ويقتلع أخلاق الولاء من أساسها وهذا ما لا يقبله رويس.

تأويل رويس لفلسفة جيمس ينسجم مع فلسفة رويس، وموقف رويس من "علاقة الفرد بالمجتمع بصورة عامة - فهناك الإنسان الفرد والإنسان المجتمع - الأول ظاهر والثاني كامن في الأعماق. ويتسق أيضاً مع تمجيده للمجتمع. فالفلسفات التي لا تعبر عن روح مجتمعاتها لا قيمة لها². كما يوافق رويس ويعجب أيما إعجاب بفكرة أخلاق البطولة الجيمسية، فكون الآلام والأقراح قائمة في هذا العالم، فإنّ هذا لا يعني الرضوخ والإستسلام لها بدعوى أنّها قدر لا مهرب ولا مفر منه. بل يعد ذلك عند رويس*، وهذا ما كان عند جيمس" منطلقاً لظهور قوة الولاء، وإنبثاق المبادئ الروحية لأنّ التعاطي مع الأقراح يمنحنا بعداً جديداً للحياة.

1 - علي عبود المحمداوي، وآخرون: فلسفة الدين، مقال لنبراس زكي جليل بعنوان: فلسفة الدين في الفكر البراغماتي، مرجع سابق، ص 236.

2 - أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط 1، 2003، ص ص 88، 89.

* جوزايا رويس: فيلسوف أمريكي مثالي. ترك أعمال كثيرة مثل روح الفلسفة، والبصيرة الدينية، والعالم والفرد في جزأين، بالإضافة إلى مبادئ المنطق وأعمال أخرى. يعتبر من المهجّلين الجدد الذين حاولوا التوفيق بين المثالية والبراغماتية، واهتم بالتوفيق بين الفلسفة والدين معتبراً المنطق وسيلة ضرورية للتوفيق بينهما.

الروح الهيغلية التي امتازت بها فلسفة رويس كانت حافزاً في قراءته لإنتقاد جيمس للمثالية والهيغلية بوجه عام، وإنتقاد جيمس له على نحو خاص، ومن ثم وجه رويس انتقادات لفلسفة جيمس، وردوداً على اعتراضات جيمس حول فلسفته، وبالتالي ترتب عن هذا تقديم رويس لقراءة تأويلية لفلسفة جيمس، ففي عرضه لفكر وليام جيمس طبق فكراً هيغلياً أو قراءة من خلال هيغل، فالمطلق يعبر عن نفسه في الأفراد دون وعي منهم، والروح الاجتماعية قد تعبر عن نفسها من خلال الفلاسفة. فجاء وليام جيمس " معبراً عن روح الأمة الأمريكية الدينية، والأخلاقية بالرغم من عدم حديثه عن أي كيان اجتماعي، وبذلك يصبح الفيلسوف معبراً عن روح مجتمعه دون وعي منه بهذا الدور أو التعبير، وكأنه أداة يستخدمها المطلق ويعبر عن نفسه من خلالها¹، وفكرة الإيمان بالمطلق من أهم الأفكار التي يدينها جيمس في المثالية عموماً، وفلسفة رويس خصوصاً، فمن خلال النظرة الإنسانية السيكولوجية البراغماتية للحقيقة قام جيمس بالإبانة عن مطلق رويس العقيم في تقديره.

يتفق رويس مع جيمس في أنّ التعريفات والبناءات العلمية ليست نسخاً من الواقع. أي أنّها ليست صورة تتطابق معه بالكلية، وعلى الإطلاق، فهي تفيد في تلخيص وقائع قديمة وتؤدي إلى وقائع جديدة، أي أنّ الحقائق العلمية قوانين يكوّنها الإنسان عن العالم، وليست حقيقة العالم بالضرورة. كما أنّ رويس قدم لنا إشارات وتأويلات سريعة لفلسفة جيمس في الكثير من كتبه مع شيء من العمق المختصر في بعض الإشارات، فهو ناقد ومؤول، ومتأثر بجيمس، وقد ظن رويس أنّ وساطة عقل إلهي كلي مفارق مقوم أساسي وشرط ضروري لارتباط الفكر بأشياء خارجية معينة ومحددة، بينما رد عليه جيمس، بأنّ الإيمان بوجود الله يكون مقبولاً ومستساغاً في حالة ما إذا كان لهذا الإيمان رواسب وآثار سلوكية ملموسة. إذ التسليم بوجود ذات إلهية² يشترط لهاً يساعدي في التعامل معه "2"، فنقد جيمس للفلسفة المثالية الشاملة المطلقة ليس عداء لفكر هيغل، ومثالية الألمان فحسب، وإنما هو نقد ومواجهة حية ومباشرة مع فكر صديقه العزيز، وعدوه الفكري جوزايا رويس.

جوزايا رويس كان ينظر للفردية والتشبع بقيم الروح الذاتية على أنّها ليست خطأً. بل بمثابة خطيئة نرتكبها إزاء الروح القدس، فالخلاص والخلابية في نظره لا يمكن أن يكون إلاً جماعياً، وجيمس وإن كان بربط عقيدة تحسين العالم بتضافر جهود الجميع، فإنّه قبل ذلك ينطلق من إرادة الفرد وسيكولوجيته التفاضلية، وفي هذا يختلف عن رويس، وفي الحقيقة يمكن اعتبار كتاب وليام جيمس في سيكولوجيا الدين، وفلسفة الدين ألاً وهو " أنواع التجارب الدينية"، كتاب موجه لنقد، وتجاوز فلسفة جوزايا رويس التأهية، المثالية المطلقة، فالصراع بين جيمس وجوزايا رويس، هو صراع حول المطلق، وهذا ما عرف تاريخياً بمعركة المطلق " Battle of the

¹ - أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 89.

² - تد هوندرتش: دليل إكسفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص 263.

Absolute" بين جيمس ورويس، فجيمس ذاته كشف عن هذه الحقيقة، وهذا المسعى من وراء كتابه في رسالة بعث بها للعدو الصديق جوزيا رويس في العام (1890م). إذ من بين ماورد فيها: "إنجازي لمحاضرات جيفورد إنما أهدف من وراءه للإطاحة بنسقلك الفلسفي"¹.

رويس من خلال الإعتماد على المنطق البيروسي ذا الطابع الرمزي، وبفعل إيمانه بفكرة الجماعة التي دافع عنها بيرس سعى للعمل على إبداع فكرة الجماعة الكبرى والمثالية التي لها جذور دينية عميقة، والتي لا خلاص للفرد بدونها في تقديره، ويبدو أنّ رويس لم يكن ضد البراغماتية رغم مثاليته، لذا ألمته إنتقادات جيمس لأنّها أشعرته أنّه بعيد عنهم، في حين كان هو يرى عكس ذلك، ويبدو أنّ بيرس قد أدرك أنّ رويس براغماتي لكنه يدافع عن براغماتية جماعية لهذا نصحه قائلاً له: "لماذا لا تدرس المنطق الرمزي؟ فهذا سيوضح فرضيتك وسيوحد نسقلك الفلسفي"²، وهذا ما حرص رويس على تجسيده مما مكنه من تقديم إضافات لا يستهان بها للفكر المنطق الرياضي الرمزي. أما جيمس فلم يكن في حقيقة أمره منطقياً، فهو لا يدافع لا عن المنطق الصوري، ولا عن المنطق الرمزي. بل يدافع عن قيمة الحياة في حد ذاتها، وهذا ما يفسر عدم تقديم جيمس لإضافات أو إسهامات في المنطق التقليدي أو المعاصر، وهو في هذا مختلف كلياً عن بيرس أو رويس أو حتى ديوي.

عموماً وغم الصداقة والعدواة الفكرية التي كانت بين رويس وجيمس وجيمس، فإنّهما فيلسوفان يربطان الفلسفة بالحياة، وإنّ كانت هذه السمة تبدو أبرز وأوضح في كتابة جيمس بمقارنة برويس، فرويس كذلك لا يفصل الفلسفة عن الحياة، ويبدو أنّ التأثير بالرومنسية الألمانية كان قاسماً مشتركاً بينهما والرومنسية هي عبارة عن مجموعة من الكتاب الذين حاولوا تجسيد الفلسفة في حركة أدبية، وترجمة حياتهم إلى فلسفة. إنّ أفكار هؤلاء الرومانسيين كما يقول رويس لا تنتمي إلى مجال الفلسفة البحتة، بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة، ولكنها لا تخلو من دلالات ميتافيزيقية"³، وقد مر بنا في معرض حديثنا عن الفلسفة عند جيمس تأكيده على أنّها لا تنفصل عن الحياة والعواطف.

2-3: - ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931 م - 2007 م)

قيل عن جيمس أنّه شاعر البراغماتية، ومن محاسن الصدق وغريبتها أنّ يعاد إطلاق هذا اللقب على فيلسوف آخر من طبيئته ووطنه ألاّ وهو ريتشارد رورتي، الذي أطلق عليه بعض المفكرين لقب نبي وشاعر البراغماتية الجديدة"⁴ وما كان ليحدث هذا لولا التشابه والتقاطع في مضامين الأفكار وأسلوب اللغة الأدبي

¹ - وليام جيمس: صنوف التجربة الدينية، مصدر سابق، ص 41.

² - جيرار ديلودال: الفلسفة الأمريكية، ترجمة: جورج كتورة، وإلهام الشعراي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 254.

³ - علي عبود المحمداوي، وأخرون: معجم الفلاسفة الأمريكيان، مقال لشريف طاوطو: جوزايا رويس، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2015، ص 126.

⁴ - عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 128.

والشاعري، فإذا كان جيمس رافضاً ومحارباً للإمبريالية العقلية. سقراطية كانت أو أفلاطونية أو ديكارتيّة أو كانطية أو هيغلية، فإنّ مواطنه الأمريكي ريتشارد رورتي امتداد له، فهو على غرار جيمس يمتعض من هيمنة العقل، ويرفض، ويحارب إمبريالية الفلسفة سواء كانت أفلاطونية أو كانطية أو هيغلية كذلك، فإذا كان العقل لا يشرع للمعرفة عند جيمس، فكذلك الفلسفة لم تعد المشرع للثقافة أو العلوم أو الفنون مع رورتي على أنّ ما بعد الفلسفة التي جاء بها رورتي لا تعني موت الفلسفة أو نهايتها بقدر ما تعني خلق وابتكار نمط فلسفي فسيفسائي تتمتج فيه أصوات العلوم والفنون بمختلف أنواعها مع صوت الفلسفة. الأمر الذي يتولد عنه فلسفة تشاركية بلغة لا فلسفية أساسها المحاوره والمحادثة بدلاً من المواجهة أو الرغبة في الاقتناع. أما الفلسفة بمعناها النسقي، فقد ولت وانتهت وماتت بالنسبة لرورتي، فليس هناك فلسفة بهذا المعنى بل كل ما تبقى هو تاريخ الفلسفة. فلا طائل من الدفاع عن فلسفة ماهوية جوهرية تمثيلية مرآوية لأنها أفلست واندرت، فلا يجب أنّ تكون الفلسفة مستقلة وقائمة بذاتها، ودور التشريع ووضع المعايير والمساطر للعلوم من خلال المعرفة والابستمولوجيا انتهت، ولا جدوى منه في ظل الواقع العلمي والاجتماعي الجديد، لذلك يميز رورتي بين نوعين من الفلسفة "Philosophy" بحرف متصدر كبير، ويقصد به الفلسفة التأسيسية الكلاسيكية التي افلست وتلاشت، وما فشل الفلاسفة عبر التاريخ في الوصول إلى نموذج "paradigm" معرفي، وفلسفي يتفقون عليه إلاّ دليل واضح وصارخ على فشلها وتحافتها الذريع، فالفلسفة النسقية لم يبق منها إلى تاريخها، والنوع الثاني، هو الفلسفة بحرف متصدر صغير، وهذا النمط يشير للإبتكار والخلق. أي الفلسفة المنشئة التي تتعاطة مع الإصطلاحات والتصورات من منطلق أنّها نكرة في مضمار الأفعال والوضعيات¹. وهذا من بين ما تعنيهما بعد الفلسفة "Metaphilosophy" من وجهة نظر رورتيّة. وما الفلسفة التأسيسية التي يرفضها رورتي إلاّ تلك الفلسفة الاحترافية والمهنية والاكاديمية التي نبذها وازدها جيمس من قبله، وإنّ كان جيمس يعتبر تاريخ الفلسفة، هو تاريخ صراع بين الأمزجة البشرية، فإنّ رورتي يشاطره في الطرح، وبدلاً من استعمال كلمة "صراع امزجة" يستعمل ألفاظ من قبيل "ثورات بين مذاهب" فما مسار الفلسفة التاريخي إلاّ مجرد تطاحن وصراع بين الفلسفات لذا يقول رورتي "تاريخ الفلسفة يتحدد على ضوء الثورة على أساليب الفلسفات السابقة ومن خلال رغبة ومحاولة الفلاسفة تحويل الفلسفة إلى علم"².

الحقيقة أنّ صراع الأمزجة البشرية، هو صراع بين مذاهب، لأنّ جيمس يقصد به المذهب العقلي والمذهب التجريبي. فكما وضع جيمس حداً للفلسفة المثالية الميتافيزيقية الواحدة من خلال فلسفة براغماتية سيكولوجية متعددة ذاتية يضع رورتي حد للفلسفة النسقية من لحظتها الأفلاطونية، وصولاً إلى لحظتها التحليلية

¹ - Richard Rorty. Conséquences du Pragmatisme. Tr Cometti Jean Pierre. Edition du Seuil. France. 1993. P15.

² -Iibd.P 15.

مع أنصار المدرسة التحليلية، وذلك من خلال براغماتية جديدة، وجدانية وشاعرية، وهيرمونطيقية، ووجودية، ولغوية لهذا دعي رورتي الى فلسفة شاعرية لا برهانية " فعوضاً عنالحديث عن الفيلسوفالذي يحاول الوصول إلى تمثلات دقيقة حول العالم فهو يتحدث فقط عن عاشق الفنون الواعي المتعلم " informed dilettante" وبدلاً من البحث عن الحقيقة الذي لن يقودنا إلى نتائج ملموسة يرى أنّ على الفيلسوف الجديد أنّ يكتفي بالوصف الذاتيوالاهتمام فقط بالفن والنقد الأدبي كما أنّه على فيلسوف ما بعد الفلسفة عند رورتي "post-philosophical"(وهو يطلق عليه أحياناً اسم الفيلسوف البرجماتي) أنّ لا يحاول تجاوز حدود الاقتناع وأنّ لا يحاول أنّ يبحث عن نقاط بدء للفكر تسبق التراث الحضاري القائم¹. هذا عينه ما نافحت عنه براغماتية جيمس فكل شيء يبدئ من هنا، ويبنى ويفسر من هنا. أي من خبراتنا وتجاربنا الذاتية في عالمنا الأرضي العرضي واللاحتمى، ولا وجود لأي ثابت انطولوجي أو كسمولوجي كلي وقبلي سابق لخبرات وتجارب الأفراد، وهذا هو العنوان الكبير والقاسم المشترك بين براغماتية جيمس وبراعماتية رورتي الجديدة المستلهمة من براغماتية سابقة عليها لا سيما الديوية منها "نسبة إلى ديوي"، فرورتي "أعطى دفعاً قوياً للبراغماتية في صيغتها السيكولوجية...وهو يستند إلى جيمس وديوي ويقترّب أكثر من شيلر ونييتشه"²، وعندما نقول بأنه أعطى دفعاً قوياً للبراغماتية في صيغتها السيكولوجية، فإنّ معنى هذا أنّه كان أقرب لوليام جيمس في تصوره للحقيقة لأنّ جيمس، هو البراغماتي الذي فهم الحقيقة فهماً ذاتياً ونفسانياً.

إنّ الفلسفة التأسيسية ماتت ووصلت إلى نهايتها المحتومة، فلا يمكن تفسير كل شيء بشيء واحد. كما ادعت الفلسفة التأسيسية الأفلاطونية. إذ عدت المثل الحقيقة الوحيدة التي تبرر ذاتها، وتفسر ما عداها، ولا توجد جواهر وطبائع ثابتة في الأشياء تفسر وجودها في حركاته وسكناته. كما إدعى أرسطو، ولا محل لطبيعة إنسانية عالمية بديهية ومشتركة بما يفهم كل شيء. كما توهم ديكارت، ولا جود لضرورة مطلقة تتحكم في مسار الأشياء كما زعم سبينوزا، ولا يمكن قبول فكرة موناذة روحية يفهم من خلالها العالم، والإنسان. كما ادعت عقلانية السبب الكافي مع لاينترز، ومن المحال تصور وجود عقل كلي غائي يقبع في باطن الوجود، ويتحقق ويتجلى ببحث ومكر لتحقيق غايته مستعملاً عظماء البشر كأدوات ووسائل لتحقيق غايته الكبرى. كما زعم هيجل، كما لا يمكن تصور إرادة خيرة تكون أساساً للإلزام الخلقى أو الواجب من أجل الواجب على نحو أولي وقبلي كما أعلن كانط، ولا يعقل أنّ يكون الخير في الارتباط بقوى لا بشرية "الإله" لتحقيق السعادة، والخير أو لتفسير حقيقة الكون، ومصيره على نحو ما فعل رجال الإكليروس، فكل هذا مرفوض، ووصل إلى منتهاه حسب رورتي، ومن الساذجة، والوهم. أنّ نحاول تفسير الواقع المشتت والمبعثر، والمتجددة بمبدأ واحد ثابت، لذا يمتنع رورتي. كما امتنع اقرانه واسلافه البراغماتيين الكلاسيكيين "بيرس،

¹ - محمد أحمد السيد: خطابات ال " ما بعد"، تأليف جماعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013 ص 180.

² - محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، ص 38.

جيمس، ديوي، ميد" عن قبول فكرة قدرة الانسان على اقتناص الواقع دفعة واحدة أو في رؤية واحدة معتبراً ذلك صنماً فكرياً دخل حيز الأفول، لذا يعتبر التراث الفلسفي التأسيسي مجرد تاريخ فلسفي دوغمائي ولى عهده شأنه في ذلك شأن مارتن هيدغر الذي إعتقد أنّ التراث انطولوجيا تجمّدت استعارته.

الرجوع إلى مطارحات رورتي القيمة والأخلاقية يبرز اعتماده على العاطفة والوجدان مما يوحي بحضور فلسفة الأخلاق الجيمسية في مقارباته المابعد حدثية، والمابعد فلسفية، فإذا كان جيمس يتصور القيمة الخلقية تصوراً نسبياً انسانياً دنيوياً عرضياً، فإنّ رورتي يفعل الشيء نفسه ويطلع القيمة الخلقية بمقولات السيكولوجية الفلسفية الجيمسية، وهنا نقصد الوجدان والرغبات الذاتية، فأساس الدين عند جيمس هو الوجدان، والأخلاق في منظوره منافع تعبر عن رغبات حيوية لذا أشد ما يرفضه جيمس في الأخلاق هو التأسيس والتنظير لأخلاق عالمية كونية مثلما هو عليه الحال مع كانط، ورورتي يستلهم من جيمس، وهذا ما حدا به إلى رفضالقيم العالمية والإقرار بقيم أخلاقية وجدانية نفعية كما فعل جيمس، ورورتي يضيف لتصور الأخلاقي الجيمسي البعد الاجتماعي والحلي الذي تتميز به وجهة نظر جون ديوي الأخلاقية.

فكما أطاح ديوي وجيمس بالأخلاق الكانطية الكونية ينسج رورتي على منوالهم ضارباً عرض الحائط فكرة التسليم بوجود مبادئ ذات صلاحية عالمية على شاكلة التسليم بمبدأ الطبيعة الانسانية الكونية الواحدة، التي يتقاسمها ويتشاركها البشر في كل زمان ومكان فإذا كان كانط يرى بأنّ " الوعي الأخلاقي المشترك ليس نتاجاً تاريخياً بل جزء من بنية العقلانية"¹، فإنّ رورتي يعاكسه، ويرى في ذلك دوغمائية شمولية لا جدوى منها، لينظر للإنسان نظرة وجودية ترى في الانسان مشروع، وترى أنّه قبل ذاته أو بعدها. لكنه ليس ذاته البتة كما كان يرى سارتر، فالبشر بمثابة حكايات سردية، وهم يطمحون باستمرار إلى خلق وابداع ذواتهم وأنقل ينظر للإنسان كما ينظر جيمس للإنسان، وللعالم، فالعالم عند جيمس في طور التكون باستمرار، وهذا هو حال الإنسان عند رورتي. إذ يعتبر أنّه لا يملك ماهية إنسانية قارة يتقاسمها الجميع. من هنا يقول رورتي "البشر يصنعون أنفسهم كما يخلق الشعراء القصائد، يوجد فقط تسلسل تاريخي لمحاولات ناجحة نسبياً وغير ناجحة نسبياً لتحقيق توليفة ما من النظام والعدالة"².

رورتي من خلال مقاله الذي يحمل عنوان التضامن "Solidarity" يحلل ظاهرة التضامن كما حلل جيمس ظاهرة الدين بنفس الروح ونفس المقولات تقريبا إذ أكد رورتي أنّ التضامن ليس مسألة عقلية بل هو مسألة وجدانية، لذا راء في الرواية، والقصة، والشعر السبيل الأمثل في اشاعة عاطفة التضامن، وطلب من وسائل الإعلام(صحف، مجلات، تلفاز) نشر صور معاناة الناس، لإثارة وتهميج عواطف ومشاعر ناس آخرين فرؤية إنسان يهان، وجماعة بشرية تتألم ينجر عنها احساس ومشاعر تشكل دوافع لخلق

¹ - ريتشارد رورتي: الفلسفة والديمقراطية، ترجمة: محمد مطر، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، العدد: 151، 2010، ص 55.

² - المرجع نفسه، ص 55.

تضامناً "Solidarites" مع الأخر. التضامن بهذا المعنى لا يكتشف بل يخلق، لا يفهم بقدر ما يحس ويشعر به، فالتضامن انفتاح على الخيال لأنّ شخص ما عندما يشاهد صور العذاب والمعاناة التي يعيشه غيره تتحرك مشاعره، وقد يشعر ويتخيل أنّ من الممكن أنّ يحدث له هذا أو أكثر مما يستثير فيه عاطفة التعاون والمساندة، بالرغم من أنّ له حدوده الحاضرة إلا أنّ حدوده هذه قادرة على التوسع إلى الأبد" فالخيال يستهلك منتجاته إلى ما لا نهاية، أنّه خاضع لزمان والمصادفة... ولكنه بينما يبقى ويحفظ ذاكرة ماضيه، فإنّه سوف يستمر في تجاوز حدوده السابقة"¹.

التضامن ضمن اليوتوبيا الليبرالية الروتيرية ليس مسألة بحث عقلائي بقدر ما هو مسألة خيال " فالخيال هو الملكة التي نبصر من خلالها بشر مثلنا يعانون وهم غرباء عنى". من البين هنا أنّ رورتي يقصد بالخيال الشعور والعاطفة أكثر من أي شيء آخر ولا ينفي أنّ هناك تقدم أخلاقي نجم عنه تضامن إنساني أكبر لكنه يلفت نظرنا إلى أنّه لا يجب أنّ يفهم من هذا أنّه يعترف ويقر بطبيعة وماهية انسانية ثابتة لدى جميع الموجودات الانسانية، وإنما هذا التقدم الأخلاقي المنجر عنه تضامن أكبر يمكن فهمه انطلاقاً من اعتبار الاختلافات الدينية، والعرقية وغيرها غير كافية إذا ما قارناها بقوة تأثير عاطفة الشعور بعذابات ومعاناة أناس آخرين.

يعتبر رورتي هؤلاء اللذين ساعدوا اليهود في الحرب العالمية الأخيرة لم يساعدهم لأنهم رأوا فيهم أشقاء لهم في الإنسانية، بل ساندوهم لأنهم مثلهم ينتسبون لنفس المهنة، أو نفس المدينة، أو نفس المجموعات الاجتماعية التي ينتمون إليها هم أنفسهم، ويتساءل رورتي في هذا المقال عن السبب الذي يجعل الأمريكيان البيض يتعاطفون ويساعدون الأمريكيين السود فهل يمكن أن يعزى هذا إلى نزعة انسانية عالمية؟ في الاجابة عن هذا السؤال يقول رورتي أنّ الأمر قد يكون كذلك لغيره وليس بالنسبة له لأنّه لا يؤمن بالعقل الكلي ولا بالأخلاق الكونية، وما يراه رورتي كاجابة مقنعة عن هذا السؤال من الناحية الأخلاقية والسياسية" هو أنّ نصفهم بأنهم إخواننا في الوطن الأمريكي وأنّ نصر على أنّه شيء مخز أنّ يعيش أي أمريكي بلا أمل. فالأخلاقيات - باختصار- هي مجرد فصيلة من فصائل الوطنية"²، إذن الوجدان والنفعة والأمل واللاكونية الجيمسية من خلال ربطها بالبعد الاجتماعي الحاضر في فلسفة ديوي شكلت تصور رورتي للقيمة الخلقية، وإنّ كان تصور رورتي في النهاية شأنه شأن تصور جيمس وديوي قابل للمناقشة والنقد بل وحتى الرفض لأنّ تضيق نطاق المجال القيمي بهذا الشكل قد يجعل من شخص يتضامن مع جاره، ولكن لا يساعد ولا يتضامن مع شخص في شارع آخر لأنّه ليس من شارعهِ وقد يمتد ليصل إلى حد الامتناع عن التضامن مع الآخرين ومساعدتهم، ولكن قد يكون هدف رورتيمن تصوره هذا رغبته في تحقيق المصلحة على نحو أفضل ذلك أنّ

¹ - ريتشارد رورتي: اضمحلال الحقيقة الخلاصية، ترجمة: مدحت يوسف، مجلة الابداع، بيروت، لبنان، العدد: 3، 2007، ص 117.

² - ايجلتون تيري: أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، أكاديمية الفنون، دون مكان نشر، ط1، 1996، ص 195.

التخلص من شيء مجرد بلا معنى مثل الإنسانية العالمية الشاملة "universal humanity" سوف يسمح لنا -بالفعل- بأن نكون أكثر فاعلية سياسياً وأخلاقياً¹.

يذهب الباحث الجزائري الذي له دراسات عديدة حول ريتشارد روتيمحمد جديدي، وهو استاذ فلسفة في جامعة قسنطينة الجزائرية إلى أنه قد يكون رفض رورتي للجانب العقلي كمصدر للتضامن، هو أحد أسباب الخلاف بين رورتي وبوتنام. فحسب بوتنام "ما يباعد بينه وبين رورتي يعود إلى اتهامه لرورتي بالتمادي في نوع من النسبية. أي أنه لا يقدم آليات التمييز بين ما هو مقبول عقلاً وبين ما هو متطابق مع ذهنية الأغلبية، وهو ما يجيل إلى مسألة المرجع المتخذ كميّار ونقطة الانطلاق في حالة معينة كتلك المتعلقة بالتضامن حيث أنّ ذهنية الأغلبية تعين بين أشياء كثيرة عدم وضوح مصدر التمييز بين عناصر الثقافة، فما يجعل الأمر مقبولاً ومستساغاً أو منطقياً ومعقولاً غامض بالنسبة لرورتي حسب وجهة نظر بوتنام التي ترى أنّ التأكيد على الجانب الوجداني أمر فيه عدم كفاية، وأنا أعتقد أنّ رؤية رورتي في التضامن متناقضة لأنّه عندما يرى بأنّ الانسان يتخيل وقوع المعاناة له عندما يرى وقوعها لناس مختلفين، فيمكن أنّ نعتبره خيال. لكن هو في نفس الوقت استنباط عقلي قد يقوم به العقل دون تأمل آلام الناس، فرورتي هنا يعقلن التضامن من حيث لا يشعر رغم رفضة لعقلته أصلاً.

إنّجاز وإنشاء فلسفة تهذيبية منشئة* -لا نسقية- تقوم على الجمع بين جل المعارف الإنسانية، والأدبية، والاجتماعية هو مقدمة لفلسفة بدون خطاب فلسفي. هذا ما تصبوا إليه الفلسفة اللاتأسيسية التي عمل رورتي على تقديمها، والجمع من خلالها بين الفلسفة التحليلية (الأنجلوساكسونية) والقارية (الأوربية). وهو هنا يعمق استبصرات ومطارحات جيمس القديمة، فالفلسفة التهذيبية التي يعجب بها رورتي وينتمي إليها، هي فلسفة جيمسية، والتأكيد والإصرار على فلسفة دون خطاب فلسفي، هي فلسفة جيمسية كذلك، لأنّ جيمس انتج براغماتية شعبية ممزوجة بالعواطف النفسية، واللغة الأدبية الشاعرية، وما قام به رورتي ما هو إلاّ توسيع لهذه البراغماتية الجيمسية اللاعلمية واللامنطقية من خلال الاعتماد على العلوم الاجتماعية، والانسانية، والأدب، والفن، والنقد الأدبي، والتاريخ في تقديم مطارحات فلسفية معينة، وحرص واصرار رورتي على الربط والوصل بين الفلسفة الأنجلوساكسونية، والفلسفة القارية يكاد يكون بمثابة اعجاب بفلسفة جيمس وحنين إليها. ذلك أنّ جيمس بحق جاء بفلسفة أنجلوساكسونية، وقارية في نفس الوقت لأنّ تصورته الفلسفية مستمدة من روح البراغماتية الأمريكية، والتجريبية الإنجليزية، ونظرية التطور لدارون، ولكنها في الوقت ذاته تستوعب وتستلهم من فلسفة شارل رونوفيه الفرنسي، وتعجب بالفلسفة الحيوية لبرغسون وبفلسفات قارية أخرى، وقد مر بنا

¹ - إجلتون تيري: أوهام ما بعد الحداثة، ص 197.

* الفلسفة التهذيبية: استقى واستوحى رورتي هذه التسمية من خلال هيرو منطيقا الفيلسوف الألماني هانز جورج غادمر صاحب العمل الخالد الحقيقة والمنهج.

الكثير منها في التحليلات السابقة، وحتى رورتي من حيث مصادره الفلسفية، هو أنجلو ساكسوني وقاري، فقد نهل من جيمس، وبيرس، وديوي، وغيرهم من أعلام الفلسفة الأمريكية، وفي الوقت نفسه لا تخلو مطارحاته من الانفتاح على هيدغر، نيتشه، غادمير، سارتر، جاك دريدا، هابرماس، وغيرهم من فلاسفة الفترة المعاصرة القاريين.

رورتي من خلال كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" Philosophy and the Mirror of Nature، وربما هذا كتابه الوحيد المترجم إلى العربية حتى الآن -هذافي حدود علمنا - نجده على غرار جيمس يهتم بدراسة قضايا العقل، وسيكولوجيا الإنسان، ويضع أول صياغة عامة لأطروحته على النحو التالي: الفلاسفة اخترعوا العقل واكتشفوا مسائل سموها مسائل العلاقة بين العقل والجسد وتوغلوا في هذا السبيل. أما الشفاء فيكون في طرح العقل جانبا ومعه ما يسمى إبستمولوجيا والعودة إلى الواقع المادي للإنسان¹، والحقيقة هنا أنه مثل جيمس ينكر العقل بمعناه الفلسفي الميتافيزيقي، ويقول أنه لا وجود لعقل مثل هذا تماماً شأنه شأن جيمس الذي أنكر وجود الوعي "الشعور" كقوة مستقلة وقائمة بذاتها، وأكد أن الوعي وفق هذا الفهم الفلسفي والسيكولوجي الكلاسيكي المتوارث لا وجود له بالمرّة.

استطاع رورتي من خلال مطارحاته ومحاضراته ومشاركته في داخل أمريكا وخارجها بعث البراغماتية من جديد تحت اسم جديد "البراغماتية الجديدة"، أو "النيو براغماتية"، هذه الأخيرة تختلف عن سابقتها في كون القضية المفصلية فيها لغوية، وليست منهكية في البحث في الخبرة والمعرفة بشكل عميق مثلما كان مع رواد البراغماتية الكلاسيكية، ففلاسفة البراغماتية الجديدة "ساروا على خطى فيتجنشتاين بدلاً من خطى لوك"²، وهو أي رورتي يقترب من ديوي أكثر من بيرس أو جيمس على الرغم من اعتبار البعض أن رورتي لم يتقيد بتوجهات ديوي، وأفكاره، وانحراف عن الخط الرئيسي لفلسفة ديوي، فرورتي يعتبر "ديوي نيتشه مزين بعلم أمريكي ويعتبره أحد أهم ثلاثة فلاسفة في هذا القرن إضافة إلى فيتجنشتاين وهيدغر"³. لكن لا يجب أن نفهم أن رورتي بتبجيله لديوي لا ينتقده. بل لقد أعطى رورتي نقداً لا دعماً لأهم المفاهيم في فلسفة ديوي ألا وهو الخبرة إذ ينعت فكرة الخبرة لدى ديوي بأنها بمثابة عجلة خامسة، ويرى أنها مخرج غير مناسب لحل مشكلة المعرفة الكلاسيكية وبأن هذا المفهوم مفهوم أراد ديوي من خلاله أن يخلق الوسط الذي يكون حلقة ربط بين الكائن والبيئة، ومن ثمة فمصطلح الخبرة وفق دلالاته الديوية مصطلح ملتبس، فكأنه الشيء في ذاته تم ابتكاره

¹ - ريتشارد رورتي: الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 10.

* البراغماتية الجديدة: من بين أهم أقطاب النيوبراغماتية في أمريكا نجد كواين، غودمان، بوتنام، ديفيدسون، وآخرين.

² محمد جديدي، مطارحات رورتية، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الناشر، الجزائر، لبنان، ط 1، 2010، ص 38.

³ - نقلاً عن: محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، مرجع سابق، ص 38.

لمواجهة الثنائيات، لهذا يقول رورتي "أظن أنّ فلسفة الخبرة عند ديوي هي أسوأ ما في فلسفته، ولكم كان يزيد في بحثي وسروري لو أنّه لم يقدم على تأليف كتابه "الخبرة والطبيعة"¹.

رورتي عندما يتناول موضوع الحقيقة يعود إلى تصوري جيمس وديوي، ويعتقد أنّهما يمثلان خير تمثيل البراغماتية في موقفها من الحقيقة. لكنهما ليسا بالضرورة منسجمين يقول، فوجهة النظر البراغماتية في ظنه تبرز في صورتين إلاّ أنّه يرى أنّ واحدة فحسب تنسجم مع تأويله لديوي، وهي التي عبر عنها جيمس من خلال قوله: الحقيقي هو فحسب النافع (الملائم) في أساليب تفكيرنا.

لا توجد حقيقة في ذاتها بالنسبة لرورتي، فكل حقيقة عند رورتي، هي إنسانية، ونسبية متغيرة، لا تتصف بسمة الماهوية والطبيعة الجوهرية. كما أنّ رورتي يرفض نظرية المطابقة حاله حال جيمس. إذ شأنه شأن جيمس يعتبر الكلمات بمثابة وسائل وأدوات نستخدمها ونستعين بها لفعل أشياء عوض أنّ تكون رموزاً تعكس بطريقة ما العالم كما هو موجود، فالكلمات تتيح لنا التعامل مع العالم، وليس نسخه، لذا صرح رورتي بأنّ الحقيقة "هي ما يسمح لك معاصروك أنّ تغفلت به وأنّه لا توجد فترة من التاريخ نكون فيها أقرب إلى الواقع من أخرى"². الناس من وجهة نظره عندما يصفون العالم، فهم لا يختلفون عن النقاد الأدبيين، وهم يقدمون تأويلات لإحدى مسرحيات وليم شكسبير بما يفيد أنّه "ليست هناك طريقة واحدة صحيحة لقراءته التي يمكن أنّ يتفق عليها. ناس مختلفون في أوقات مختلفة"³. يشير هذا لعدم وجود حقيقة لكل الأزمان، وهذا عينه ما اسفرت عنه براغماتية جيمس من خلال تأكيدها على أنّه لا يمكن الحكم على معتقداتنا على نحو متعالي أو موضوعي.

وبالعودة إلى رؤية رورتي الأخلاقية نكتشف أنّها رفضت فكرة أخلاق صورية كونية كالأخلاق الكانطية، فرورتي شأنه شأن جيمس قال بأخلاق نسبية مرتبطة بمصالح ومنافع الإنسان، لذلك يقول رورتي: إنّ أساتذة الفلسفة اللاتأسيسيين أمثالي لا يعتقدون بأنّ الفلسفة هي بالأهمية التي اعتقدها أفلاطون وكانط. ذلك لأننا لا نعتقد بأنّ العالم الأخلاقي بنية يمكن الكشف عنها من خلال التفكير الفلسفي⁴، ويتضح أنّ رورتي رفض فكرة النومين الكوني مقتفياً خطى البراغماتيين السابقين عليه كجيمس وديوي.

رورتي يستلهم من جيمس الرغبة في عدم التخندق في طرف لذلك نراه لا يكتفي بالفلسفة التحليلية، ولا الفلسفة القارية. إنّما يرمى إلى تقديم فلسفة تجمع بين الفلسفتين، وجيمس قبله رفض العقلانية الساذجة

¹ -Richard Rorty: From Philosophy to Postphilosophy: Interview with Richard Rorty. interview with Wayne Hudson. Eduardo Mendieta (ed.). Stanford, CA: Stanford University Press.2006. P 20

² - نايجل واربتون: مختصر تاريخ الفلسفة ترجمة، محمد مفضل، دار الكتب العلمية، بغداد، العراق، ط1، 2019، ص232.

³ - المرجع نفسه، ص 233.

⁴ - ريتشارد رورتي: الديمقراطية والفلسفة، مرجع سابق ص 55.

والتحريمية الساذجة وأنجز فلسفة تجمع بين المراجين، ورورتي على خطى جيمس يعتقد أنّ التمايزات التقليدية المتعارف عليها بين مذاهب المثالين والواقعيين أو بين العقليين والتجريبيين أو بين كافة المذاهب المتعارضة تخفي وراءها نوعاً من التماثل والوحدة.

وتتمثل هذه الوحدة في المحاولات "الفاشلة لأصحاب هذه الاتجاهات في تحويل الفلسفة إلى علم"¹ أما فيما يتعلق بالنظرة للعالم، فقد أعاد رورتي نظرية جيمس وتبناها بشيء من التعديل والتحوير والتبديل والتحسين، فالعالم رورتيّاً مفتوح غير خاضع للحتمية، وهو لا يعرف قانون نهائي. فهو مغامرة مفتوحة. إذ لا يختلف هنا عن جيمس والقوانين الموضوعية ليست معطى خارجي دقيق عن العالم. بل هي اتفاق بشري لا غير، ولا تعكس حقيقة العالم الذي لا يعرف حقيقة واحدة، بل هو دائماً احتمال أي شيء، لذلك يدعوننا رورتي إلى ضرورة أنّ نتوقف عن الاعتقاد في كل هذه الكيانات المتعالية، حتى نصل إلى وضع نتعامل فيه مع أي شيء باعتبار غير مقدس، وأنّ نتعامل مع الأشياء، واللغة والمشاعر والمجتمع، باعتبارها مجرد نتاج للزمن والصدفة"²، هذا هو العالم مفتوح يتسم بالصدفة، والحرية، واللانهائية عند جيمس، وقد وجدنا أنّ رورتي يتبنى تصور جيمس عن العالم بشكل عميق.

3- الفكر البراغماتي (القيم والنقم)

البراغماتية ثورة على الفكر الأجرد والمجرد المفرط في مثاليته وتعاليمه، وأهم فتوحاتها الفكرية يكمن في أنّها من أهم الفلسفات التي أعادت لمفهوم العمل قيمته، فلطالما كان النظر أشرف وأكثر أهمية من العمل في الموروث الفكري والثقافي اليوناني، وقد ركزت أهم الفلسفات على أهمية النظر لا سيما العقلانية منها. لكن البراغماتية، وعكس الفلسفات التقليدية ركزت على قيمة العمل وأصبحت الفلسفة معها عملية أكثر منها نظرية.

فجميع البراغماتيين حرصوا على تقديم آراء فكرية منحرفة في لحظتها التاريخية ومستوحاة من واقع الفرد والمجتمع الإنساني في تلك اللحظة، مما جعل الفكر البراغماتي فكر يتوخى، العلمية، وهذا ما عبر عنه تشارلز بيرس بقوله: "الفلسفة كما أفهم الكلمة، هي علم وضعي نظري"³. هذا الفهم البراغماتي للفلسفة ترتب عنه إسهامات جلييلة في فلسفة اللغة من طرف بيرس، وترتب عنه تقديم البراغماتية لإسهامات وإضافات مهمة جداً في الحقل التربوي والتعليمي. ذلك أنّ جون ديوي من الأوائل الذين ساهموا في تغيير وتطوير المنظومات التربوية من خلال التنظير والتشجيع على الإقبال على المقاربة النشطة "المقاربات بالكفاءات"، والتعلم من

1 - علي عبود المحمداوي وآخرون: خطابات ال"ما بعد": في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، مرجع سابق، ص 289 .

2 - المرجع نفسه، ص 289.

3 - إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب الفلسفية المعاصرة، مرجع سابق، ص 70.

خلال طريقة حل المشكلات، كما أنّ البراغماتيين خاصة مع جيمس وجون ديوي وميد قدموا إسهامات وإضافات سيكولوجية لا يستهان بها.

كما أنّ البراغماتية عملية على إلغاء الفجوة القائمة بين النظر والعمل مما يسمح لنا بالقول أنّها كانت من الفلسفات المعاصرة التي عملت على إزالة منطق الثنائية، والانتصار لطرف على طرف، ومن ثمة الوقوع في الواحدية، والفكر البراغماتي تعددي ونسبي استطاع أن يحرر مفهوم الحقيقة من القداسة والهالة والموضوعية الزائدة التي أضفاها الفكر العقلاني على هذا المفهوم منذ اللحظة الأفلاطونية. فالبراغماتية، بهذا المعنى فلسفة ضد الدوغمائية، وفلسفة غير إقصائية، لذلك يعتقد الفيلسوف الايطالي بايني أنّ ميزة البراغماتية هي حيادها المسلح في العقائد. إنّها أشبه بدهلينز في صندوق به مائة باب لمائة غرفة، بحيث ترى في أحداها رجلاً جاثياً على ركبتيه يصلي داعياً الله أنّ يتوب يرعاه ويغفر له، وترى في غيرها مكتباً يجلس إليه رجل يعمل للقضاء على الميتافيزيقا كلها، وفي ثالثة ترى معملاً به باحث يلتمس كشف جديد، يتقدم منه نحو آفاق أفسح، وهذا يعني أنّ البراغماتية منهج أكثر منها مذهب خاص بطائفة ما، فهي فلسفة تريد أن تكون فلسفة جامعة ما دامت فلسفة لا تتعالى على الطبيعة الإنسانية، ولا تتنكر لباقي قدرات الإنسان.

تكمن أهمية الفكر البراغماتي في عدم التحيز لفكرة ما أو التهليل والتطويل لشخص ما، فالفكر البراغماتي لا يتمحور حول شخص مما يجعله معزول عن الانكماشية والضيق، فقيمة البراغماتية متأية من كونها فلسفة مفتوحة كحركة جماعية فردية تقريباً في تاريخ الفكر الفلسفي. ولا يكون أعضائها مجموعة من المريدين (الحواريين) المخلصين حول مفكر واحد، ولكنهم مجموعة من المفكرين المبدعين المتفاعلين الذين قاموا بتطوير صريح فلسفي عام من أوجه متعددة، وكانت النتيجة الكلية هي إحدى الانجازات العقلية العظيمة خلال المائة سنة الأخيرة¹. ساهم البراغماتيون من خلال بيرس، ديوي، رويس، ميد في الدفع بالدراسات المنطقية قدماً، كما أن بيرس من العلامات الفارقة في حقل السيميوطيقا.

على أنّ هذا لا يعني عدم وجود حدود وما أخذ على الفكر البراغماتي، فبرتراند راسل يعتقد أنّ التصور البراغماتي لمسألة الصدق مبالغ فيه لأنه يجعل مسألة الصدق إنسانية خالصة ويجردها من أي بعد أو جانب موضوعي، وفي ذلك يقول راسل: إفرض أنّك قلت لي هل شربت القهوة مع طعام الإفطار صباح اليوم؟ لو كنت شخصاً عادياً سأحاول أنّ أتذكر ولكن لو كنت تلميذاً لديوي فأقول: أنتظر لحظة يجب أنّ أحاول تجربتين قبل أنّ أخبرك. سأحاول أولاً أنّ أعتقد أنّي شربت القهوة وألاحظ النتائج ثم أحاول أنّ أعتقد أنّي لم أشرها وألاحظ النتائج. ثم أقارن بين المجموعتين بين النتائج لأرى ما هي النتائج التي أجدها مرضية. فإذا فضلت مجموعة على الأخرى سأقرر وإلاّ سأعترف أنّه لا يمكن الإجابة على السؤال²، فلا شك أن الحقيقة لا

¹ - تشارلز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 177.

² - محمود زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 191.

تخلو من نصيب موضوعي، فعندما أقول بأنّ المطر نافع، فإنّ هذا لا يعني أنّ القضية صادقة فقط بحكم منفعة ذاتية. بل هناك عوامل موضوعية جديدة تثبت صحة هذه الحقيقة، والواقع أنّ ارتباط البراغمية بأمريكا جعل البعض يرى أنّها أقل أهمية من الفكر القاري لكونه عالمي وممتد في حين هي محلية مما يعني اتصافها بنوع من المحدودية والانكماش، وارتباط المنفعة بالحقيقة لا يعني بالضرورة أنّ قيمة الصدق تتوقف على ظروف وعوامل بشرية¹، ورغم أنّ راسل يعتبر أنّ البراغمية فكر بسيط ومعبر عن روح مجتمع تجاري، فإنّ البساطة لا تعني بالضرورة غياب العمق، وقد تصدى جون ديوي، وجيمس لجملة الانتقادات التي تعرضت لها البراغمية على يد راسل وغيره، وفكرة الخبرة عند ديوي، والتجريبية الأصيلة عند جيمس، والاعتقاد عند بيرس أمور تثير العديد من التساؤلات، لأنّها لا تخلو من اللبس والتناقض، فموقف بيرس مثلاً من الاعتقاد وآليات تثبيتها تسمح الفردية مسحاً وتقضي على إرادة الفرد بشكل لا أخلاقي ولا إنساني، وهو الأمر الذي يتضارب ويتناقض مع قيم الحداثة، وقيم البراغمية التي على رأسها الفردية والديمقراطية، وقبول التعدد.

البراغماتيون حتى وإن كانوا فلاسفة إنسانيين، ورجال قيم وأخلاق، فإنّ قيام فلسفتهم على مبدأ المنفعة، وما هو عملي، قد جعل من الفهم المؤدج والضيق والانتهازي أمراً متاخماً وملازماً لها، ونتيجة حتمية لها، حتى وإن لم يكن مؤسسوا البراغمية يريدون ذلك، لذا جاءت تطبيقات البراغمية بصورة وحشية إستغلالية، ولا أخلاقية، ولادينية، وهذا ما ترسخه السياسات الأمريكية التي لا تربي إلا ما ترى هي بقوة، وما برهها في هذا العنف المادي والمعنوي ومصحتها فقط، لينطبق عليها قول القائل: إذا مت ظمناً فلا نزل المطر أو أنا ومن بعدي الطوفان.

خامساً: تجليات الفلسفة والسيكولوجية الجيمسية خارج أمريكا

1 - فرديناند كانغ سكوت شيلر F.K.S. Schiller (1864 م - 1937 م)

شيلر* أكثر من مثل البراغمية في بريطانيا، فهو براغماتي يعتبر الصدق لآته نافع فعال عملي " وهذا هو المبدأ البراغمي العظيم للانتقاء"²، وقد كان له صدى وتأثير بالغ على مدرسة أكسفورد، وتعتبر سفسطائية بروتاغورس، ورؤية سد جويك للمنطق، وفلسفة برادلي، وهربرت سبنسر، وجيمس من الينايبغ التي

¹ - محمد جديدي: مطارحات رورتية، مرجع سابق، ص 20.

* شيلر: ولد بألمانيا ووافته المنية بإجلترا شغل منصب أستاذ للفلسفة بأكسفورد، وهو المترجم للحركة البراغمية في إنجلترا والسبب الذي من أجله لم يشتهر مذهبه مثلما أشتهر مذهب جيمس يعود لشيآن: جفاف في أسلوبه وذلك أدى بجيمس إلى الدفاع عن زميله شيلر بأسلوبه الجذاب الأدبي المقنع، كما أن شيلر لم تكن أفكاره جديدة لأنه بوجه عام لم يقل بأفكار فلسفية جديدة لم يقل بها جيمس أو تتجاوز ما قاله جيمس تجاوزاً جذرياً، ومن مؤلفاته نذكر: البديهيات كمسلمات (1902م) النزعة الإنسانية (1903م)، دراسات في النزعة الإنسانية (1907م)، أفلاطون أم بروتاغوراس (1908م)، ألغاز أبو الهول بقلم واحد من سكان أهل الكهف (1910م)، المنطق الصوري (1912م)، أبحاث فلسفية (1912م)، مشكلات الإيمان (1921م)، منطق للإستخدام (1929م)، مدخل إلى النظرية الإرادية في المعرفة (1929م).

² - F-Schiller: studies in humanism machmillan and co limited New York univ. la California. 1993. P58.

تشكلت منها فلسفته، وهو من أهم أتباع جيمس من خارج أمريكا، وله علاقة وطيدة به إذ جمعت بينهما عدة اتصالات ومراسلات ولطالما تمنى شيلر رؤية جيمس ومحاورته لأنه على دراية تامة بتمفصلات تفكيره لهذا يقول عند مقابله له لأول مرة " لم تمر إلا خمسة دقائق من اللقاء حتى شرعت في التحاور معه، وكأني أعرفه منذ أمد طويل"¹، وحتى نصف شيلر يجب الإقرار بأنه أفاد من جيمس دون أن نتغافل على استفادة جيمس منه أي ليس هناك تطابق شامل في النظريات والآراء بينهما وهذا ما يعترف به جيمس نفسه " براغماتي وهذ البراغماتية الواسعة مختلفان جداً، وكلتاها هامة بدرجة تسمح لهما باسمين مختلفين"².

يُكنى جيمس مودة عظيمة لشيلر بدليل الإطراء والاحترام الكبيرين اللذان خصه بهما إذ يقول في حق كتاب* من كتب شيلر: " كتاب تعددي يعتقد بوجود الله، ذي أهمية عظيمة وابتكار بناء، لشاب صغير خام وعقل بلا نسق ولا تناسب ولكنه ملهم للغاية"³. يؤشر اعتراف جيمس هذا بإعجابه ونهله من بعض أفكار شيلر، لا سيما أنه رحب باقتراح شيلر المتعلق بتعديل اسم البراغماتية ووسمها بالمذهب الإنساني قائلاً: " أعتقد أن اقتراح المستر شيلر بتسمية البراغماتية الأوسع باسم الإنسانية، اقتراح وجيه وينبغي أن يأخذ به"⁴. هذا التأييد والمؤازرة جاء رغم معرفة جيمس المسبقة بما سيتولد عنه من نقد ومناقشة لأن تسمية الإنساني أكثر رحابة من البراغماتي فشيلر كان يرى أنه على جيمس إذا أراد لبراغماتيه أن تتخطى البراغماتية في ثوبها البيروسي (نسبة إلى بيرس) أن تؤنس نظرتها للمعتقد الديني والأخلاقي والمنطقي، والإستيطقي، والواقع أننا نستطيع تأكيد أن براغماتية جيمس انطوت على هذا المطلب، ما جعل شيلر يعترف منها ويعمل على تطويرها وتهذيبها أكثر ولم يتوانى ولم يتردد جيمس في تزكية البراغماتية الإنسانية كما أسسها شيلر وهذا يظهر في قوله "إن مصطلح البرجماتية استعمل في إنجلترا استعمالاً فضفاضاً ليشمل فكرة أن حقيقة أي عبارة تتألف من النتائج وبصفة خاصة من كونها نتائج طيبة... أما البرجماتية بالمعنى الأضيق فمن الممكن أن نظل نتحدث عنها باسم الطريقة البرجماتية"⁵. فبراغماتية شيلر الإنسانية تلقاها جيمس بالإشادة. بل دافع عنها وحاول إبطال حجج نقادها من خلال كتابه: معنى الحقيقة، والبراغماتية.

¹ - F-Schiller: studies in humanism machmillan and co limited.op.cit.1993.P57.

² - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص ص 422، 423.

* الكتاب: هو كتاب أبو الهول المنشور عام(1910م)، وشيلر وجب أن يكتب اسمه كاملاً هناك خلط في بعض الكتب التي تستأنس ببعض أقوال فرديناند شيلر. ذلك أنك تجد من يكتب يقول شيلر مثلاً: دون إضافة لقب فرديناند أو ماكس شيلر لأنه هناك فرديناند شيلر الذي عرفناه وتكلمنا عنه وهناك الفيلسوف الألماني ماكس شيلر الذي يعتبر أول من طبق الفينومينولوجي في الأخلاق

³ - رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 433.

⁴ - وليام جيمس: البراغماتية، مصدر سابق، ص 423.

⁵ - نقلاً عن: محمد عبد الحفيظ، الفلسفة والنزعة الإنسانية، مرجع سابق، ص 26.

اعتمد شيلر على منحى وتوجه سيكولوجي "psychological" في معالجته لقضايا الإنسان، والأخلاق، والحقيقة، والمنطق، وهذا ما جعله قريباً من براغماتية جيمس بدلاً من براغماتية بيرس، أودوي، وفلسفته في مجملها تكاد تنتهي إلى ما انتهت إليه أفكار جيمس، ويعود هذا إلى قراءة شيلر العميقة لكتاب مبادئ علم النفس لجيمس، فعلى غرار جيمس يقر شيلر أنّ مبدأ البراغماتية (المنفعة)، هو أساس الحقيقة مما يؤنسن الحقيقة ويجعلها متغيرة إذ نحن تصديقاتنا وإنّ سميناها (الرياضيات أو المنطق أو الفيزياء أو غير ذلك، فإنّها في نهايتها مشبعة بالإنسانية لأنّها من صنعنا، ووضعت لتلبي أغراضنا.

فكر شيلر إذن يدور حول قيمة الإنسان وقيمة ما يخلقه الإنسانا يعني أنّ شيلر لم يعمل إلاّ على تعميق محورية الانسان وجعله نقطة البدء ونقطة الوصول، وهذا ما أراده جيمس تحديداً، فهو لم يختلف عنه في تصويره للحقيقة لأنّ شيلر كجيمس يعتبرها من خلق الإنسان، والمعرفة ذاتية خالصة. والنتائج الحسنة هي مقياس الحقيقة، أما العالم فإنّه خاضع لإرادة الإنسان. العالم هو ما نصنعه، والواقع تجربة إنسانية والحقيقة الأولى هي وجود الأنا وحدي، وهو هنا مثل الفيلسوف الألماني فيخته "Fichte" (1762-1814)، لكن هل طبق شيلر المبدأ البراغماتي على نفس المواضيع التي طبقه عليها جيمس ؟

لقد حاول شيلر أنّ يوسع من مجال المبدأ البراغماتي ولم يكتفي بتطبيق المبدأ البراغماتي على الخبرة والتجربة الإيمانية بل حاول تمديده ليشمل المنطق، فالمنطق الصوري شكلي يعني بصورة الفكر لا مادته ويتناول صورة الفكر بمعزل عن سلطة وسطوة الزمان والمكان فهو عقيم لا يأتي بجديد، وهو ينظر للمعرفة على أنّها تنطوي على مجال مطلق لذا تطلب وتنشد لذاتها وهذا من أهم سلبيات ومخاطر هذا المنطق الصوري على الإنسان من هنا وصف شيلر المنطق الصوري بأنه ضوء كاذب، لذا سعى شيلر إلى أنسنة وتأنيس المنطق، لهذا أراد إقامة منطق عملي يفيد، ويكون من صلب الواقع، وهو في هذا متأثر بسيد جويك الذي زعم "بأنّ كل التركيبات المنطقية إنّما هي نواتج لوظائف نفسية"¹، فشيلر "أراد تطوير المنطق الصوري في اتجاه عملي من أجل صياغة منطق للتطبيق قادر على خلق الإنسان المتميز أو السوبرمان كما هو الحال عند نيتشه"². إنّ المنطق القابل للتطبيق العملي كما يتصوره شيلر لا ينطلق من التسليم بمبادئ ثابتة ولا من مبادئ أولية قبلية مطلقة يتحدد على ضوءها الحق من الباطل، فلا وجود لفكرة مبادئ العقل التي أسست للمنطق منذ لحظته الأرسطية لأنّ المنطق العملي الإنساني يضع بدلاً من المبادئ المسلمات التي تنطلق من أغراض وحاجات ورغبات الإنسان، ومن هذا المنظور يكون منطق شيلر الإنساني متصلاً بما اتصال بعلم النفس، فالقيمة المنطقية لا

¹ - عثمان أمين: شيلر، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص 513.

² - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ص 444.

بدى أنّ توجد في واقعة سيكولوجية أو فيس مكان مجهول... إنّ الممكنات المنطقية بل حتى الضروريات لا تكون شيئاً حتى تصبح فعلية من الناحية السيكولوجية وتصبح فعالة¹.

إذن شيلر أيد برغماتية جيمس ونظريته في الحقيقة، وعارض الهيكلية المطلقة التي تبناها برادلي. وأعلن أنّه من أنصار بروتاجوراس في تأكيده على أنّ الحقيقة والواقع من صنع الإنسان، وأنكر وجود عالم موضوعي مستقل عنا نضطر إلى الاعتراف به، فالحقيقة أنّ شيلر براغماتي حتى قبل أنّ يعلن ولاءه واصطفافه في صف البراغماتيين وهذا ما يترجمه قوله "إنني مندهش لأنّ أجد نفسي براغماتياً منذ أمد طويل دون أعرف، إنّ دفاعي عن موقف قريب في جوهره، عام 1892 لم يكن ينقصه سوى إسم البراغماتية"²، لكن وجب أنّ ننوه إلى أنّ أسبقية وأولوية النزعة الإنسانية على البراغماتية من القرارات الهامة التي نجدها في فكر شيلر ذلك أنّه هدف إلى جعل المنفعة تابعة للإنسان بدلاً من أنّ يكون الإنسان تابعاً لها وهنا تتميز براغماتيته عن براغماتية جيمس وتبتعد أكثر عن براغماتية ديوي وتكاد تكون مغايرة تماماً لروح ذرائعية بيرس.

دفعت النزعة الإنسانية "Humanism" بشيلر إلى تمديده لنطاق البراغماتية بغية تخليصها من الضيق الذي كانت عليه لهذا يرى أنّ "المذهب البراغماتي أضيق نطاقاً من المذهب الإنساني لأنّ الأول في جوهره نظرية في المعرفة، أما الثاني فيضيف على هذه النظريات نظريات أخرى في الميتافيزيقا والأخلاق والجمال والدين، وإذن المذهب الإنساني في أكسفورد، والمذهب البراغماتي في هارفارد يعبران عن تيار واحد وحقيقة واحدة"³. ولعل هذا الاختلاف الطفيف والنسي هو من كان وراء عدم اعترافه بأنّه فيلسوف براغماتي إلاّ في حدود سنة (1903م)، ويقول على براغماتيته بأنّها براغماتية ذات نزعة إنسانية إرادية "voluntary humanity". هذه التسمية تكشف نفور شيلر من المجرد وتبين في الوقت نفسه اعتباره للإنسان المرید مركزاً للفلسفة وللكون، فالمرء لا يولي أدنى اهتمام إلاّ للعمل الحر والمنتج وبناءً على هذا يعتقد شيلر أنّ المعتقدات التي نؤمن بها يمكن أنّ تجد تأسيسها وتبريرها الوحيد "فيما تنفع به لتحقيق الغايات الإنسانية"⁴. بهذا المعنى والقصد تكون براغماتية شيلر براغماتية حيوية ونسبية وتعددية مادامت تنطلق من الانسان لتحقيق وتصل الى لأثر النافع لكل فرد "فالنزعة الإنسانية التي تؤكد أنّ الإنسان، وليس المطلق، هو معيار كل تجربة وصانع العلوم، هي الاتجاه الأساسي والدائم لتفكير جيمس ولتفكيره هو. إنّ البراغماتية في الحقيقة ليست سوى تطبيق للنزعة الإنسانية على نظرية المعرفة"⁵.

¹ - فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد، 8، مرجع سابق، ص 500.

² - المرجع نفسه، ص 500.

³ - محمود فهمي زيدان: وليام جيمس، مرجع سابق، ص 175.

⁴ - خلف الجراد: معجم الفلاسفة المختصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 39.

⁵ - فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد، 8، مرجع سابق، ص 501.

ذرائعية شيلر هي ذرائعية جيمسية بامتياز لأنها تلتقي معها في الانطلاقات والمآلات، فكلا الفلسفتين تنطلقان من الإنسان وإرادته الحرة مع رفضهما للفكر التجريدي، والمنطق الصوري، وكلا الفلسفتين تنتهيان للإقرار بأن الإنسان سيد أفعاله وعدم رفض الإيمان الديني النافع والإيمان بالإله الشخصي، كما أنّ كلاهما يذهب للإقرار بأن ذات الإنسان تزخر بطاقات خارقة وإمكانات خلاقة مما يسمح له ببناء العالم وفق ما يريد ويرغب، فشيلر يأخذ بفكرة نقص العالم واستراتيجية العمل على اتمامه وتحسينه على النحو الذي نسجه جيمس، وهذا يتضح من خلال إلقاء شيلر بما نصه: "إنّ العالم بالضرورة هو ما نصنعه، وإنّه لعبث لا طائل فيه، أنّ نفسه بما كان عليه أصلاً، وبما هو كائن معزولاً عنا، إنّ العالم هو ما يتكون، وما يصنع منه، ومن ثمّ فإنّ العالم عجيب لدن"¹. يفيد هذا أنّ شيلر ينظر للواقع علماً أنّه واقع حي سيال متجدد وفي تشكل مستمر ونحن من نشكله بإرادتنا الحرة وسيورته لا تعرف التوقف لأنّ العالم لا حتمي وهذا يوحي بأنّ إنسانية شيلر هي هدف في ذاتها، وغاية لكونها حق سيكولوجي وأخلاقي، فالإنسانية لديه تُعنى بكل فهم يتعلق بالشأن الفلسفي المتعلق بكفاح ونضال الذوات الإنسانية لإدراك وفهم عالم الأذهان البشرية، والمرج بين عالم العقول البشرية والنزعة والإنسانية يبرز على نحو جلي اعتماد شيلر على المنحى السيكولوجي الذي رسخته براغماتية جيمس.

في أول بحث مهم له "البديهيّات كمسلمات" والصادر عام (1902م) يبدي شيلر شديد إمتعاضه من تحاريف المثالية العقلانية المجردة، ونأى بنفسه عن تجاوزيفها الجافة منحرفاً في نوعاً من الميتافيزيقا التطورية "evolutionary metaphysics". وهو في هذا أيضاً يتقاطع مع علم النفس الجيمسي وبراغماتية جيمس لأنّ التطور من أهم المفاهيم التي استقاهها واستوحاها جيمس من دارون وبنى عليها السيكولوجيا والفلسفة الخاصة به، فهناك إنتخاب وإنتقاء طبيعي بين الحقيقة والحقيقة الأخرى كما أنّ هناك إنتقاء وابتقاء طبيعي في عالم الكائنات الحية كما ظن داروين لأنّ الفرض بالنسبة لجيمس وشيلر كاذب أو صادق بناءً على ما تسفر عنه عملية الانتخاب العملي للفروض والأفكار "فالحقائق ذات القيمة الأدنى تستبعد وتستأصل، في حين أنّ الحقائق ذات القيمة الأعلى تبقى وتظل. ويبين الاعتقاد الذي يبرهن على أنّه يمتلك قيمة أكثر بقاء على أنّه أكثر نفعاً وفائدة، وعلى أنّه، بالتالي، أكثر صدقاً"².

يمنح شيلر للإنسان بكل ما فيه من قوي ذهنية ونفسية وجسمية الأولية والصدارة في عملية التفلسف معتبراً إياه الحكم والمرجع في الحكم على منفعة المعارف وتقرير وتحديد قيمتها لتغدوا الحقيقة بذلك مجرد وسيلة للفعل والسلوك النافع، وهو هنا لم يختلف عن جيمس قيد أمثلة، فكلاهما يعتبر الحقيقة اعتقاد بما يسمح بتجاوز التناقض المصطنع بين الفرد والجماعة والتخلص من الإكراهات المنطقية الصارمة لأنّ الحقيقي لا يعدو

¹ - كميل الحاج: الموسوعة الميسرة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 324.

² - فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد، 8، مرجع سابق، 504.

أنَّ يكون إلاً تقديراً وتقيماً فردياً، فالاعتقاد عند شيلر كما هو عند جيمس فردي ونسبي وما اختلاف المذاهب الفلسفية في التاريخ وظهور مذهبين أو أكثر في مسألة فلسفية أو معرفية واحدة إلى دليل صارخ على أنَّ الحقيقة حقائق وبأنَّها نسبية وبشرية. خاضعة لرغباتنا ووعينا، ومنافعنا ووجداننا، وحالات مزاجنا المتقلبة. فالحقيقة الواحدة أو النهائية لا وجود لها، وهنا تبدأ نزعة شيلر الإنسانية البراغماتية بمثابة جسر ووسيط بين علم النفس والفلسفة، فمن جهة هي إنسانية فلسفية لأنَّ الإنسانية كما فهمها شيلر ذات حمولة وأبعاد أخلاقية عظيمة ويتم تبريرها وتمريها بطريقة فلسفية أداتية، ومن جهة ثانية هي إنسانية نفسانية لأنَّها هدفت "إلى إدراك عالم الأذهان البشرية"¹. كما أقرت بقوة الدوافع والعواطف النفسية في تشكل الحقائق والاعتقادات منتهيةً بذلك إلى تأكيد الإرادة الإنسانية في التاريخ بوصف الإنسان صانع الحقائق والوقائع ومن منطلق أنَّ العالم يتشكل على نحو مستمر وفق ما يرضي الإنسان ويسد حاجاته ورغباته ويتمشى مع ما سعت إليه إرادته وهذا يعني أنَّ شيلر ينتهي للقول بإنسانية العالم وإنسانية الحقيقة وهكذا تصبح نزعة الإنسانية فلسفة براغماتية ونظرية نفسية في الوقت نفسه شأنه شأن جيمس فما الحقيقة إلى اعتقاد والحقيقة لا تساوي المطلق ولا ترادف الصدق الموضوعي لهذا والاعتقاد عامل من عوامل الفعل عند جيمس لأنَّه يتصور أنَّ الاعتقاد محرض ومحفز للإرادة على التوجيه صوب أمر ما لإنجازه وشيلر يحاكي جيمس هنا ويستلهم منه مؤكداً مثله أنَّ الاعتقادات من اللبنة والأسس الضرورية للحياة وللحياة وللحياة وللحياة باختلاف أنواعها متغيرة ونسبية لأنَّها ذاتية، وقد رتب شيلر الاعتقادات إلى ما يلي²:

1- اعتقادات مبطنة "ضمنية": هذا النوع من الاعتقادات نخفيه ولا نصرح به ولا نجادل ولا نناقش الآخرين حوله، وقد يكون المانع هنا هو الخصوصية المفرطة لهذا النوع*. نشير إلاً أنَّ الاعتقادات الضمنية من الممكن أن تأخذ شكل التلميح والإضمار كأنَّ يشير كاتب أو شخص ما إلى فكرة ويطلبها دون أن يتحدث عن نقيضها مما يسوق للتفكير في القضية التي يعتقد هو بصدقها دون أن يتكلم عنها

¹- F-Schiller: studies in humanism machmillan and co limitedop.cit.P12.

²- محمد أحمد النابلسي: شيلر فيلسوف البراغماتية، بتصرف، ينظر للموقع الإلكتروني الآتي:

<https://maarefhelmiya.org/wp-content/uploads/2016/01/%D8%B4%D9%8A%D9%84%D8%B1-%D9%81%D9%8A%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D8%BA%D9%85%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9.pdf>

* معتقدات ضمنية: كشف التاريخ الفلسفي والعلمي للإنسانية عن وجود معتقدات ضمنية عديدة لأن الكثير من الفلاسفة والعلماء عزفوا وامتنعوا عن التصريح بمعتقداتهم ضمناً وحياتهم وهناك الكثير من الذين أدلو بمعتقداتهم عذبوا ومنهم من فقد حياته لذا فإن الاعتقاد الضمني أحيانا يكون خياراً ضرورياً واستراتيجياً لا مناص منه

2- أشباه الاعتقادات " أنصاف الاعتقادات": هي اعتقادات متغيرة لا تعرف الثبات تتعلق أكثر بالاعتقادات الدينية حسب شيلر، فالكثير من الاعتقادات الدينية عرضة للتغير المستمر بحسب وضعية ونفسية المعتقد بها.

3- الاعتقادات الموهمة: تتصف بطابعها الإيحائي لذا تكون في مجملها غير سليمة.

4- الاعتقادات الخائنة": هذا النوع يترتب عن خطأ في نشاط الذات الواعية، وغالبا ما تكون الاعتقادات الخاطئة بالنسبة لشيلر سياسية، وما أكثر الاعتقادات السياسية الخائنة التي غدرت بأصحابها مثل اعتقادات هتلر وغيره والاعتقادات الخائنة قد توجد عند الحاكم أو المحكوم.

5- الاعتقادات السجالية"الجدالية": تتميز بعدم الثبات وعدم الاستقرار ونحن نسلم بها عن بينة وهذا النوع يوجد في الحياة الفكرية والحياة بشكل عام فالاعتقادات الجدلية ما أكثرها بين الناس وبين صفوف الفلاسفة.

تأمل تصنيف شيلر للاعتقادات يفهم ويستنتج منه أنّ الاعتقادات إنسانية، وليست قطعية إطلاقية. بل هي قابلة للتعديل والتغيير مما يعني وجوب عدم الرضوخ للمعتقدات الدينية أو الاجتماعية أو السلطوية السياسية " على أنّها قدر مطلق محتوم لا يأتيه الباطل لا من أمامه ولا من خلفه، فرؤية شيلر وجيمس للاعتقاد تحررنا من الخضوع لمعتقدات الآخرين بل يدعونا فكر شيلر وجيمس إلى أنّ نتحرر حتى من سجن عبادة معتقداتنا نحن أنفسنا لأنّها مجرد اعتقادات عرضية ولا نهائية، ومن هذا المنطلق يدين شيلر كما أدان جيمس من قبله الحزبية، الواحدية، المذهبية، العنصرية، الامبريالية مما يفسح المجال لقيم التسامح والتعدد.

2 - ادmond هوسرل E. Husserl (1859 م - 1938 م)

الفلسفة الظاهرية أو كما ترجمها البعض إلى الظواهرية، وعلم الظواهر، يقصد بها الفلسفة الفينومينولوجية، وإنّ كنا نرى بأنّ ترجمة كلمة فينومينولوجيا "Phenomenologie" إلى الظاهرية أدق وأصوب من ترجمتها إلى الظواهرية لعدة اعتبارات، على رأسها أنّ كلمة أهل الظاهر موجودة في الحضارة الإسلامية، وهي تدل على عقيدة دينية معينة لا تؤول النص بينما الظاهرية يمكن اعتبارها لفظة جديدة. يمكن أن تعبر عن الفينومينولوجيا بطريقة أفضل لا سيما أنّ الظاهرية مع مارتن هيدغر، والكثير من الفينومينولوجيين منفتحة على الهيرومونطيقا، والأنطولوجيا، حتى وإن كانت الظاهرية عند مؤسسها الأول هوسرل وصفا لا تأويلاً، وعلى العموم كلا الترجمتين تحيل إلى الظاهر أو الظاهرة، فكلاهما يفني بالغرض، وإنّ كنا نفضل الظاهرية للاعتبارات آنفة الذكر، والظاهرة في لغتنا من ظهر، يظهر، ظوهرًا، والباطن مقابل للظاهر، و"Phenoménon" في بعض اللغات الأجنبية تعني جملة الأمور والأحداث التي يمكن معاينتها وفحصها بالحس، ونحن نرى أنّ فينومينولوجيا هوسرل من الأحسن أنّ تترجم للظاهرية بدلاً من الظواهرية، لأنّ الفينومينولوجيا الهوسرلية من ناحية أخرى ليست الظاهر بقدر ماهي المعيش، وليست الظاهرة، بقدر ما

هي إبانة للظاهرة من خلال وصفها كما تتبدى للوعي، وليس على النحو الذي تكون هي عليه إذ أنّها لا تخلو بأي حال من الأحوال من التأويل. فالظاهرة والظواهر قد تحيل بموجب البدهة الأولى إلى عالم الأشياء والمحسوسات، وهذا ما لا يقصده هوسرل لأنّ الظاهر أو المعطى الذي يتحدث عنه هوسرل تكمن حقيقته النهائية في الداخل لا الخارج، ولكل هذه الأسباب نفضل مصطلح الظاهراتية علة الظاهرية.

الظاهراتية من أدق، وأعمق الفلسفات التي ظهرت في بدايات القرن العشرين، وهي من الفلسفات التي ثارت على صنم الثنائيات الكلاسيكية، وقد أثرت على العديد من الفلاسفة المعاصرين ولها صلات عميقة أيضاً بالفلسفة الوجودية، ففي البداية كان لأعمال هوسرل "تأثير حاسم على الفلسفة الألمانية في العقود الأولى من القرن الماضي وعلى الفلسفة الفرنسية في منتصف ذلك القرن. وهكذا فإنّ مؤلفات فلسفية أساسية صدرت في هذه الفترة تعتبر ذاتها أبحاثاً فينومينولوجية، من أهم هذه المؤلفات الأخلاق الصورية والأخلاق القيمية المادية لشيلر، الوجود والزمان لمارتن هيدغر، الوجود والعدم لجون بول سارتر، فينومينولوجيا الإدراك لموريس ميرلوبونتي"¹، ويعتبر برنتانو أهم من استقى منه هوسرل هذه الفلسفة، ويجمع أغلب الباحثين الذين كانت لهم أبحاث ودراسات حول الفينومينولوجيا "إنّ أول من استخدم كلمة الفينومينولوجيا" كان ي.لامبرت في كتابه "Neues Organon" (1764). ثم استعملها كانط في كتابه "Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft" (1786)، ومن بعده هيغل في كتابه "Phaenomenologie des Geistes" "فينومينولوجيا الروح" (1807)، ورينوفيه في كتابه "Frag-ments de la Philosophie de Sir W Hamilton" (1840)، ووليام هاملتون في كتابه "Lectures on Logic" (1860)، واميل في كتابه "Journal intime" (1869)، ادوارد فون هارتمان في كتابه "Phaenomenologie des Sittlichen Bewus-stseins" (1879)². ومن بعد هذا صار المفهوم مائعاً، وشائعاً، ومعروفاً، ومستعملاً لدى الجميع. لكن هوسرل هو أول من جعل من مفهوم الفينومينولوجية مفهوماً دالاً على منهج. وفلسفة خاصة قائمة بذاتها.

تشير الفينومينولوجيا عند هوسرل إلى عتق وتحرير الظاهرة من عتمة وقيد التخفي واللاتجلي، وذلك من خلال نقل وسحب اللامرئي من حيز الاختفاء إلى حيز الإنو جاد والانجلاء. هذا هو معنى الظاهراتية عند هوسرل أي أنّ "تصبح الكلمة الأخيرة للظواهر"³. معنى هذا أنّ الفينومينولوجيا هي وصف ما يظهر للذات من عمليات إدراكية، بوصف هاته الإدراكات ظاهرات، وقد حاول هيدغر شرح وتوضيح كلمة

¹ - أ.م، بوشينسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص ص 184، 185.

² - انطون خوري: مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 35.

³ - جيروم دوغرامون: مسار الظاهراتية، ترجمة: عز العرب الحكيم بناني، مجلة، أيس، دار الأخبار للصحافة، القبة، الجزائر، العدد: 3، 2008، ص 66.

الفيينومينولوجيا، بإرجاعها إلى الأصول والجذور اليونانية، وقال بأنها كلمة تتركب من مقطعين "Phénomène" ظاهرة و"logie" علم، أي أنّها تعني علم الظواهر، لهذا يرى هيدغر أنّ الكلمة تعني يونانيا الظهور والتحلي أي الانكشاف والتكشاف والبروز، ويرى هيدغر أنّ فعل التحلي والظهور ذاته في اللغة اليونانية مأخوذ ومستمد من لفظ آخر يشير إلى ما يمكن أنّ يظهر عند تسليط النور والضوء عليه، وهو بدوره مستوحى من الجذر "PHA"، وهذا الجذر يعني يونانيا بحسب هيدغر "الموجود أو الكائن الذي يفصح، ويبين عن ذاته بذاته أي يعني الكشف الذاتي"¹ أي أنّها هيدغرياً جعل المتحجب يفصح عن ذاته ليصير لا متحجباً، فالفيينومينولوجيا تسمح بجعل المختفي المتحجب ظاهراً وبائناً، فالظاهراتية هيدغرياً هي "كشف الوجود أو أسلوب وجود الموجود، أي أنّها ذلك المنهج الذي يجعلنا نرى ما يكون محجوباً"².

"logie" بحسب هيدغر فسر وأوله الناس بطريقة مغلوبة لا تنسجم مع القصد اليوناني الأصيل من الكلمة ذلك أنّ اللوغوس ترجم، وأول وفق دلالة كثيرة من بينها العقل، الحكم، التعريف، العلاقة، المفهوم، العلم أما هيدغر، فمن خلال عودته لأرسطو وتأويله لكلمة اللوغوس لديه، فإنّه يرى أنّ معناه الأصيل القول والكلام " فالوغوس يري شيئاً أي يجعله جلياً. وفعل الكلام "le parler" يري " إنطلاقاً من هذا ذاته الذي يتكلم عنه. ما يجعل للوغوس إمكانية التركيب "synthèse" أي رثابة شيء ما مجتمعاً مع شيء أو باعتباره شيئاً أو بما هو شيء"³. مؤداً هذا أنّ هيدغر يفهم الفيينومينولوجيا فهماً انطولوجياً هيرومونطقياً باعتبار اللغة قول أو كلام، فإنّها تظهر لنا وترينا شيئاً كائناً أي أنّها تنطق العالم وتلفظ به على حد تعبير هيدغر، وبالتالي اللغة تجعل المتخفي والمتحجب بالتعبير الهيدغري آلياً وكائناً مرئياً.

الفيينومينولوجيا مع هوسرل لا تتجه إلى المعطى دون الاهتمام بالتمييز والتفرقة بين ما إذا كان ذلك المعطى حقيقة أم وهم وسراب، فمهما يكن الأمر لهوسرل "فإنّ الشيء هناك، وهو معطى... وليس المنهج الفيينومينولوجي إستبطانياً، ولا هو بالتحريبي كذلك. إنّه ينحصر في إظهار ما هو معطى وفي إيضاح هذا المعطى"⁴، فالبحث الفيينومينولوجي ينطلق من فكرة العودة والرجوع إلى الأشياء ذاتها أو الظاهرة نفسها مع وضع العالم بين قوسين "هلالين" من أجل القيام بالرد "Reduction" الفيينومينولوجي الحقيقي، ووصف عميق للظاهرة المعطاة، وهوسرل يدين الثنائية التي هيمنت على الفكر الأوربي، والصورية المفرطة لأنّ هوسرل يعتبر فعل " الإدراك متسماً بطابع قصدي، تتوجه، من خلال قصدية الإدراك، إلى كلا الإدراك والمدرك على

¹-M. Heidegger: Etre et Temps traduit par François Vezin n.r.f Gall.Mard Paris.1977.P55.

²- توفيق سعيد: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 82.

³- نعيمة حاج عبد الرحمن، الفيينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مجلة، أيس، دار الأخبار للصحافة، القبة، الجزائر، العدد3، 2008، ص25.

⁴- إسماعيل المصدق، أزمة العلوم الأوربية والفيينومينولوجيا الترانسندنتالية، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العددان 26، 25، 2009، ص 23.

أثما مجملان في وحدة تبدى من خلال الوصف. هذا التوجه إلى الإدراك، بصفته فعلاً يعنى الموضوع كشيء، يتخطى، من خلال الوصف الفينومينولوجي للتلازم الماهوي بين العقل ومعنيه، مسألة العبور من الذات إلى الموضوع، أو من الموضوع إلى الذات¹. وهو هنا لم يختلف عن جيمس في رفض الثنائية وإدانتها، بمعنى أنّ مشكلة الذاتي والموضوع أو ما هو داخلي أو خارجي تنتفي، فلا وجود لها عند هوسرل أو جيمس لأنّ القصد عند هوسرل. هو توجه إلى موضوع أو إدراك لشيء ما، وعندما يتوجه القصد إلى شيء ما ويدركه تنتفي صفة الداخل أو الخارج ليصبح الإدراك أمراً مدركاً وموصوفاً ومعاشاً فحسب، وهنا ينتقل بنا هوسرل من الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى الكوجيتاتوم الهوسرلاني أي كل وعي هو وعي بموضوع ما.

حسب هوسرل فقد قامت العلوم الأوربية انطلاقاً من نزعة آلية مادية صرفة بتحويل "الظواهر إلى مجرد صور عقلية فارغة لا مضمون لها، وبالتالي استبدلت بالأشياء ضلالها وأشباحها، فقضت على عالم الأشياء، وعميت عنه، ووضعت الإنسان في ثنائية بين صورية العلم ومادية الحياة²، هذا وتتفق الفلسفة الظاهراتية مع البراغماتية بشكل عام وبراغماتية جيمس تحديداً في رفض التمييز الكانطي. بين الفينومين والنومين أي عالم الأشياء، والشيء في ذاته، وكان هوسرل يتهم على كانط بسبب قوله أنّ الأشياء في ذاتها (البواطن) غير ممكنة الإدراك، وليست قابلة للفهم، وإنما جعل هوسرل تلك الظواهر تمثل حقيقة الشيء كاملة دون أنّ تخفي خلفها أية حقيقة أخرى كامنة فيها. وبذلك "أصبح الأنا، كما أصبح كل ما هو موجود ظاهر وقابل للمعرفة من خلال الأنا، كما أصبح ظاهر الشيء يمثل في نفس الوقت ماهية هذا الشيء أو الشيء ذاته فعلاً³، وهذه الرؤية لا تختلف كثيراً عن دلالات التجريبية الأصيلة لدى جيمس لأنّها على غرار الفينومينولوجيا لا تؤمن بوجود شعور فارغ وتتجاوز ثنائية العقلانيين أو الحسيين معاً، والواقع أنّ الاهتمام المنصب على جيمس في الوقت الحالي. لم يكن حول ذرائعته بل جاء الاهتمام به من منطلق وجود نواحي فينومينولوجية في كتابيه مبادئ علم النفس، ومقالات في التجربة الأصيلة وكذلك تضميناته الوجودية في كتاب تنويعات الخبرة الدينية. يؤكد تشارلز موريس، وهربرت شنيدر كباحثين أمريكيين مختصين في الفلسفة الأمريكية التي ينتميان إليها. أنّه حتى أعمال بيرس وميد تتضمن جوانب فينومينولوجية "كما في فلسفة الحاضر لميد. حيث احتوته هذه الفلسفات على خواص فينومينولوجية"⁴. وربط البراغماتية بالظاهراتية ليس أمراً غريباً إذا ما علمنا أنّ هوسرل نفسه قد أشار لقراءته لكتاب مبادئ علم النفس لجيمس، وأبدى "إعجابه به وقد ساعده في الخروج من النفسانية⁵، والواقع أنّنا نجد تقاطعات بينهما من أهمها¹:

¹ - انطون خوري: مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق، ص 39.

² - جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر (الوجود والموجود)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، 2009، ص 84.

³ - سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، د.ط، 1991، ص 44.

⁴ - تشارلز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 186.

⁵ - المرجع نفسه، ص 183.

1 - بالنسبة لجيمس وهوسرل، مبدأ المبادئ هو أنّ كل حدس واهب أصلي هو منبع لقانون المعرفة، وكل ما يقدم لنا في الحدس بطريقة أصلية (في واقعته الجسدية تقريباً) يجب أنّ يكون مستقلاً ببساطة من أجل ما يعطيه، ولكنه دون تجاوز الحدود التي يعطي فيها إذا. وهو أساسي بالنسبة لجيمس وهدف كل تفكير (...). لا أكثر ولا أقل مما يفكر الفكر، بالضبط مثل ما يفكر به الفكر.

2 - أما هدف التشابه الثاني فهو القصدية، ونعلم بالنسبة لهوسرل بأنّ ماهية كل كوجيتو حالي تفرض أن يكون الوعي شيء، ويدعم جيمس أيضاً - وكما سيفعل الواقعيون الجدد - القول بأنّ كل معرفة حضورية: ولا تثبت بالعقل، ولكن بالأشياء. وكتب جيمس في الإحساس والإدراك: نحن ندرك الواقع كحقيقة خارجية حاضرة مباشرة، في حين أنّ أشياء الفكر وإدراك المعاني المجردة لا تظهر حاضرة بهذه الطريقة الفيزيائية المباشرة. لكن الوعي "شديد الالتصاق بالحياة وهي ملتحمة به عند وليم جيمس بينما هو عند ادموند هوسرل "مرتبط بالقصدية ومتصل بالوعي بشيء ما"². أي أنّ الوعي عند جيمس نفعي ووظيفي بينما عند هوسرل يأخذ الوعي بعداً فلسفياً ومعرفياً خالصاً.

إذا كان الظواهريين يربطون الشعور بما هو معاش ويضعون ما هو خارج عنه بين قوسين ويلجئون إلى تعليق الحكم عليه، فإنّ جيمس قد سبقهم إلى ذلك في كتابه التجريبية الراديكالية. عندما إعتبر أنّ الخبرة ليست محصلة لنشاط ذهني صرف ولا وعياً بمضامين منفصلة عنها بل هي المضامين والمحتويات في حد ذاتها، وما يخرج عن دائرة الخبرة الحية والحيوية يخرج تبعاً لذلك من دائرة الحقيقة، ومجال العالم، وهنا نستشف وجود سيكولوجية ظاهرية سبقت فلسفة الظاهراتية الرسمية، وفلسفة الخبرة والتجربة الخالصة لجيمس حالها حال فلسفة الوعي والشعور عند الظاهراتيين، لأنّ الخبرة بالنسبة لجيمس لا تتعلق بالأفكار التي تتعدى الواقع التجريبي "the bypothesis of transempirical reality"³. إنّ الشعور يشير إلى الاتصال المباشر بموضوعات العالم عند فلاسفة الظاهراتية، والخبرة تشير عند جيمس إلى اتصال مباشر وتواصل حقيقي وحيوي بموضوعات الطبيعة الخارجية. أي أنّ الشعور عند الفينومينولوجيين، والخبرة لدى جيمس يمثلان معرفة مباشرة "Knowledge by acquaintance" بالعالم، وإذا كان جيمس وظف مفهوم الخبرة كمفهوم جمعي دال على مجموع الطوائف "Natures" المحسوسة، فكذلك الوعي عند فلاسفة الظاهراتية اسم جمعي دال على كل ما يدخل داخل مجال الحدس.

¹ - جيرار ديلودال: الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 244.

² - Leclercq Bruno: Phénoménologie et pragmatisme: y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? Université de Liège. Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3. 2008 P 108.

³ - William James. Essays in Radical Empiricism. P195.

ما يمكن إستخلاصه من هذا كامن في أنّ الإدراك الجيمسي (نسبة إلى جيمس) كما الكوجيتو الهوسرلاني إرجاعي، قصدي¹، فهو سرل يمضي مقتنيا خطى جيمس عندما يؤكد على فكرة العودة إلى الأشياء ذاتها لأنّها تعني المجاهدة والمعاشرة، وبالتالي وصف الظواهر كما تظهر وتتبدى مما يخلصها من التجريد، وما هذا إلى هدف من أهداف فلسفة جيمس رغم أنّ جيمس لم يكن ينظر إلى الفلسفة على أنّها يمكن أنّ تكون علماً دقيقاً وصارماً إنّما يؤكد من خلال استقصاء تاريخها أنّها مسألة اختلاف في الأمزجة، وهنا لا يتقاطع مع هوسرل الذي دافع في مرحلة من مراحل علمية الفلسفة، وجيمس يضمّر فكرة تعليق الحكم لأنه أكد أنّ العالم يتكون وغير متكون منذ الأزل، وأنّ الأثر هو معيار الصدق وبهذا يمارس نوعاً من التعليق في الحكم بطريقة غير مباشرة، وهذه الفكرة من منطلقات ظاهراتية هوسرل بل إنّنا نجد جيمس في كتابه مبادئ علم النفس يتطرق إلى بعض المسائل التأملية، ويقوم بإرجاء حلها، وهذا إجراء فينومينولوجي واضح عرف فيما بعد بالأبوخية "epochè" أي الإرجاء والوضع بين قوسين، فالفلاسفة الفينومينولوجيين كانوا يضعون العديد المسائل الميتافيزيقية بين قوسين.

هوسرل عزف على أنغام جيمس عندما لم يعتبر الإدراك مجرد تأليف وتجميع لشتات حسي بل رأى على غرار جيمس أنّ الإحساس موصول بالإدراك، وبأنّهما عملية واحدة، وهذا هو المقصود من قوله "الحصول على شيء واقع أصلي والشعور البسيط به حدسياً والإدراك الحسي كل ذلك أمر واحد"²، لكن إذا كان الحدس بالنسبة لهوسرل هو مانح المعنى، فإنّ الخبرة التي يمكن التحقق منها عملياً، ونحكم على قيمتها نفعياً هي من تعطي المعنى للحقائق أو الأشياء، فإذا كان هوسرل يمضي نحو المطلق، فإنّ جيمس يمضي صوب النسبي، وإذا كان الوعي هو الحقيقة المطلقة، فإنّ هذا الأخير (نقصد الوعي)، لا يتصوره جيمس كحقيقة مستقلة بأي شكل من الأشكال عن عالم الخبرة، بيد أنّ إمكانية الشك في المعرفة، والنزوع الإرتيالي الذي يظهر على فلسفة هويرل من خلال مبدأ الإبوخية، لا نجد له أثراً تماماً في فلسفة وليام جيمس.

3- لودفيغ فيتجنشتاين Wittgenstein Ludwig (1889 م - 1951 م)

يضع جورج بيتشر* فيتجنشتاين كواحد من أعظم معالم فلاسفة القرن العشرين لأنّ فلسفته كانت بمثابة انجيل أو دستور فلسفي للعديد من أصحاب النزعات الوضعية والتحليلية في زمانه لاسيما أصحاب حلقة فينا" الوضعية المنطقية" لذا نرى أنّ حدس برتراند راسل "B. Russell" في محله عندما اعتبر أنّ فتحاً في مجال الفلسفة سيكون على يدي فيتجنشتاين، وفعلاً كان فيتجنشتاين من الأوائل الذين بدلوا مسار الفلسفة تديلاً

1 - جيرار ديلودال: الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص ص 244، 245 .

2 - إدموند هوسرل: أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص181.

* جورج بيتشر: حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هارفارد، وشغل منصب استاذ فلسفة بجامعة برينستون، ومن أهم مؤلفاته «فلسفة فيتجنشتاين».

كبيراً وعظيماً. وجرت العادة على أنّ نسمع مصطلح فيتجنشتاين الأول، وفيتجنشتاين الثاني فما عساه يكون الفرق بينهما؟ إنّ فكره الأول الذي اتسم بالوضعية ومهاجمة الميتافيزيقا، وتميز بالصلابة والتمسك الشديد بالواقع مع اعتبار قضايا الدين، والأخلاق والميتافيزيقا خارج حدود قدرات فهمنا وما دمنا لا نستطيع أنّ نعبر عنها بشكل له معنى فالأجدر أنّ نصمت، ولا نتكلم عنها، وهذا هو المقصود بفيتجنشتاين الأول، وقد عبر عن هذه المرحلة كتابه الشهير الذي وضع فيتجنشتاين عنوانه باللاتينية "الرسالة المنطقية الفلسفية" "Tractatus logico-philosophicus" * والذي لخص فيتجنشتاين محتواه في المقدمة من خلال العبارة الآتية "إنّ ما يمكن قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح، وما لا يمكن التحدث عنه، يجب أنّ نتجاوز في صمت. أما فكره الذي اختص بالمرونة واردة الاعتقاد واتصفى بالرغبة في أنّ يكون هناك معنى للحياة مع الانفتاح النسبي على التجارب الدينية والرؤية الاستعمالية والاستخدامية والسياقية للغة مما أضفى عليها طابع المرونة، هو المراد بفيتجنشتاين الثاني وكتابه "الأبحاث الفلسفية" Philosophical Investigations "خير معبر عن هذه المرحلة الثانية، فالانتقال من فيتجنشتاين الأول إلى فيتجنشتاين الثاني هو انتقال من النظرية التصويرية "The picture Theory" إلى نظرية ألعاب اللغة "Language Games".

التوغل والغوص في ثنايا فلسفة فيتجنشتاين الأول والثاني يتيح للمطلع على تاريخ المذاهب الفلسفية قديمها وحديثها أنّ يشعر بأطراف وضلال براغماتية في فلسفة فيتجنشتاين لا سيما فيتجنشتاين الثاني ومن ثمة لا يعجب من ما أدلى به رورتي، والمتمثل في اعتباره لفيتجنشتاين فيلسوفاً لا تأسيسياً بالمعنى الحرفي للكلمة، واعتباره في الوقت ذاته من الفلاسفة الهداة فهو براغماتي على نحو ما، ومؤثر على فلاسفة البراغماتية بطريقة معينة كذلك، ولعل أهم من استفاد من الفلاسفة الأمريكيين من فلسفة فيتجنشتاين اللغوية ريتشارد رورتي الذي استأنس بها في إستئنافه للبراغماتية وتحويلها إلى براغماتية جديدة، وإنّنا لا نبالغ حينما نعد فلسفة فيتجنشتاين، ولا سيما فلسفته الثانية متقاطعة مع البراغماتية فمن "خصوصيات فلسفة فيتجنشتاين أخذه بالأداتية الكاملة، وهي لا فعل لها سوى المساعدة في إيضاح موقف كل واحد، ولا يمكن أنّ تصبح أبداً غاية في ذاتها. ثمة صورة تعبر عن هذه الوظيفة. إنّنا نستخدم السلم لنصعد، أما الذي وصل إلى الأعلى فلم يعد له به من حاجة"¹.

الاستبصار العميق والتأمل الدقيق في الفلسفتين. البراغماتية وفلسفة فيتجنشتاين الأول ييوح على نحو مباشر بوحدة الغاية والهدف وإنّ اختلفت الآليات والطرق والسبلين الفلسفتين، فما الهدف من البراغماتية؟

* مؤلفات فيتجنشتاين: صدر كتاب التراكاتوس عام (1922م) أما كتبه: الكراس الأزرق والكراس البني، فقد ظهر في العام (1958م)، وكتابه عن اليقين ظهر سنة (1961م)، أما عمله: دروس ومحادثات فصدر سنة (1967م).

¹ - بيتر كونزمان؛ وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية بيروت لبنان، ط11، 2003، ص 218.

إنه إستأصل الفكر الميتافيزيقي واقتلاع المثالية من جذورها. لكن ما الذي يبرر هذا الاستئصال؟ إنّه البحث والحرص على توكي خدمة الإنسان من خلال إبعاده عن إهدر وقته وفكره وحياته فيما لا ينفعه لأنّه لن يصل إلى نتيجة بمناقشة مسائل ميتافيزيقية مبهمه وغامضة ولو تسألنا بالمثل ما الهدف من فلسفة فتحنشتاين اللغوية؟ إنّه أيضاً نفس الفكر اللاواعي ولكن هل هناك هدف من وراء هذا؟ الهدف هو توكي الوضوح والنفور من طلاس الغامض والمبهم الذي لا يمكن أن يكون إلى ميتافيزيقياً وخالياً من المعنى، فالفلسفة عند فتحنشتين يجب أن تكون علماً يعالج مسألة كالمريض، فالفلسفة برأيه: "معركة ضد فتنة عقلنا واللغة هي الوسيلة في هذه المعركة أما هدفه فهو أن يظهر للذبابة المخرج الذي يساعدها على الخروج من زجاجة عقلت بها"¹. فتحنشتاين هنا يشبه الفيلسوف المثالي بالذبابة العالقة في الزجاجاة والتي تصطدم بجوانبها كلما حاولت الخروج، فالطريقة لحل مشكل فلسفي هي "إزالة الفلين والسماح للذبابة بالخروج. ما كان يعنيه هذا هو أنه أراد أن يبين للفيلسوف أنه كان يطرح الأسئلة الخاطئة أو أن اللغة ضلته"²، ومؤدا هذا أن الفلسفة كما يفهمها فتحنشتاين في التراكاتوس. هي نقد اللغة بهدف التخلص من الطلاس والغموض الناتج عنها أو عن سوء استخدام الفلاسفة لها.

براغماتية جيمس أكدت على مبدأ التحقق لكن بشرط أن يكون له أثر عملي وفتحنشتاين الأول أقر بمبدأ التحقق وفق دلالات لغوية، فمبدأ التحقق هو المنفذ والعلاج المناسب، وفتحنشتاين قال بمبدأ التحقق حتى وإن لم يطلق عليه هذه التسمية بشكل حري ومباشر، وهذا يتضح في قوله "الفهم جوهر القضية، فلنتصور الكتابة الهيروغليفية التي تمثل بالصورة الوقائع التي تصنعها"³ يفيد هذا أن القضية تكون صحيحة إذا ما كان لها مقابل في الواقع أو عبرت عن شيء في الحس ومادامت قضايا الميتافيزيقا تعنى بالمضمر بدلاً من الظاهر، فهي لغو وهذر، وهي لا كاذبة ولا صادقة بل ليس لها معنى، ولا جدوى منها. ما يعني أن قضايا الميتافيزيقا لا هي صائبة ولا هي خائبة. بل هي لاغية لأن الصدق والكذب يرتبط بالمعنى، وهي لا معنى لها، وهذا الفهم من حيث مقاصده ومراميه ليس بالبعيد تماماً عن جيمس لأن جيمس يرفض الفهم الميتافيزيقي للميتافيزيقا، وهذا ما بينه في كتاب البراغماتية عندما قص علينا ما كان يدور في الغابة من نقاش بين بعض أصدقائه الذين كان يتنزه معهم في مرت من المرات عندما اختلفوا حول السنجاب هل يدور حوله الصياد أم العكس؟ وهن بين لهم جيمس تفاهة وساذجة هذا النقاش من الناحية النظرية الميتافيزيقية المجردة. بل إن براغماتية جيمس جاءت للقضاء على السجالات التأملية التي لا يمكن أن يكون لها معنى ما لم تتم مقاربتها على نحو عملي ومنطق ومنهج براغماتي.

¹ - بيتر كونزيمان وآخرون: اطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 215.

² - نايجل واربرتون: مختصر تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 274.

³ - بيتر كونزيمان وآخرون، اطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 215.

كما يمكن أن نسجل ذلك التشابه والتقاطع في الرؤية المشتركة لطبيعة وحقيقة العالم مع اختلاف شديد بينهما في الحكم القيمي والأخلاقي عليه إذ كما رأينا مع جيمس العالم لا هو خير ولا هو شر ونحن يمكننا تحسينه بطريقة ما، فهناك نوع من الإيجابية في التعامل مع العالم، ولعل مرد هذا. هو الطابع البراغماتي الكبير لفلسفة جيمس، وهو سبب هذه الإيجابية لكن فتحنشتاين لطالما يصف هذا العالم بأنه بأس ومدعاة لأثارة اليأس في النفوس لعل مرد هذا هو رؤية فتحنشتاين ومعاصرتة لحريين عالمتين (1914-1919) و(1939-1945). بل ومشاركته فيها دفاعاً عن وطنه كجندي أو ممرض أو معلم "مربي في القرى" مما ألقى بثقله على روح ونفسية فتحنشتاين، وهذا ما بات يعرف اليوم بسم أعراض ما بعد الصدمة، فنعكس ذلك سلبيا على نظرتة لطبيعة وحقيقة العالم" فقد مارس شوبنهاور سيطرة غير عادية على تخيل فتحنشتاين،. والشيء المحقق أن يأس شوبنهاور من العالم ورغبته في الخلاص منه صاحب فتحنشتاين منذ صباه. وهو تشاؤم إمتد بين ما هو شخصي وما هو كوني¹. غير أنه من حيث التوصيف الفلسفي المتعلق بالبنية الانطولوجية للعالم يتقاسم فتحنشتاين مع جيمس الاعتقاد بأن العالم عرضي والحتمية نسبية وليست حقيقية موضوعية مطلقة وبأن الحتمية والسببية أمران عرضيان، فطبقاً لما ورد في التراكاتاتوس العالم. هو ما هنالك أي مجموعة الوقائع المستقلة دون أن يمنع هذا وجود علاقات متبادلة بينها، وعليه إذا كانت الحتمية والسببية عند جيمس لا تعبران عن حقيقة موضوعية مطلقة، ونحن من نميل إلى خلق النظام على العالم بفعل الدافع السيكولوجي والرغبة الذاتية فإن العالم لدى فتحنشتاين لا حتمي لأنه وقائع والسببية ليست منطقاً انطولوجياً موضوعياً يعكس العالم ويعبر عن ماهيته بالنسبة لفتحنشتاين" ليست السببية قانوناً تطبعه الطبيعة، بل هو الشكل الذي تطرح فيه القضايا العلمية². وهذا عينه ما استقر عليه رأي جيمس، فالعالم عندهما عرضي وحادث.

يمكن تسجيل اختلاف رئيس بين جيمس وفتحنشتاين من حيث الأسلوب ولغة الكتابة، فإذا كانت كتابات جيمس تتسم بلغة سهلة ذات ملمح أدبي فإن لغة فتحنشتاين الأول صعبة وعسيرة الفهم نظراً للغته الرياضية والمنطقية الصارمة المستعملة، وهذا ما أدلى به فتحنشتاين نفسه في رسالته المنطقية الفلسفية حين ذهب إلى اعتبار هذا الكتاب " قد يفهمه يوماً واحداً من اللذين خطر على أذهانهم نفس أفكاره أو ما يشبهها على الأقل"³. هذا هو السبب الذي دفعه إلى أن يقترح على ناشر التراكاتاتوس إضافة صفحات بيضاء فارغة لصفحات الكتاب لكي يجد القارئ مكاناً يصب فيه فائق غضبه أثر عدم فهمه أو إحساسه بسوء فهمه لصفحات هذا المؤلف التي لا تزيد عن ثمانين صفحة والتي كتبت على شكل حكم وتعاليم قصيرة ومختصرة على نحو منطقي ورياضي عسير.

¹ - هانس سلوجا: فتحنشتاين، ترجمة، صلاح اسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص 224.

² - جون هيتون: فتحنشتاين، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط، 2001، ص54.

³ - عبد الفتاح الديدي: الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط3، 1985، ص 266.

أكدت تلميذة فتحشتين أنسكومب أنّ الموضوع الجلي الذي تتضمنه الرسالة بشكل لا يشوبه غموض. هو إعلان فتحشتين بشكل محدد أنّ العبارات الميتافيزيقية لا تحمل أي معنى، بمقابل ما ينبغي قوله والمتمثل في قضايا العلم الطبيعي، وطبعاً لما يمكن قوله. هو ما يمكن التحقق منه، والذي لا يمكن أنّ يكون إلاّ قضايا الخبرة، أي قضايا العلم والعالم. أما قضايا الميتافيزيقا فيجب الصمت والسكوت عنها، فهي تمثل عند فتحشتين ما لا يجب التفكير فيه لأنّ قضايا الميتافيزيقا ليست إلاّ نتاج لسوء الفهم لمنطق لغتنا. من هنا نفهم عبارة فتحشتين الشائعة والرائجة: أعمق المشكلات في الفلسفة ليست مشكلات على الإطلاق، يقصد من عبارته هذه أنّ لغة الميتافيزيقا لا تقبل التحقق لتكون بذلك محض إنشآت فارغة بما يدل أنّها ليست مشكلات فعلية. لا شك أنّنا نلاحظ عبقرية فتحشتين من خلال نخره ونخره للميتافيزيقا من باب اللغة وإقامة فلسفة من باب اللغة في نفس الوقت، ما يعني أنّ الفلسفة تستحيل معه إلى إيضاح وتحليل وشرح لقضايا العلم، والفلسفة هاهنا تصبح دون منهج وبلا موضوع. إذ يؤكد صاحب التراكاتوس أنّه لا يمكن للفلسفة أنّ تنخرط وتدخل في أي استعمال حقيقي لمفردات اللغة، وكل ما يسعها، هو أنّ تصفه فقط. أي أنّها تترك العالم على النحو الذي هو عليه، فالفلسفة كما يرى في التراكاتوس ينبغي أنّ تكتب كتأليف شعري فحسب فتغدوا بذلك نشاط وفاعلية، وما هذا إلى هدم للفلسفة النسقية والتأسيسية التي تبحث في الوجود والموجود، والمعرفة، والأخلاق، والسياسة.

الفلسفة كما ينظر لها فتحشتين. هي تحليلات لتراكيب علمية أو واقعية* لا غير، فالبنسبة لفتحشتين "حدود علمي هي حدود لغتي"¹. كما أنّه لطالما اعتقد أنّه ينبغي على الفيلسوف أنّ يتعد بنفسه عن أي مذهبية كانت وأنّ شغله الحقيقي ينبغي أنّ ينصب على الذات، وهذا أبرز بعد للفلسفة بالنسبة لجيمس لأنّه يرى أنّ دور الفلسفة لدى جيمس - كما مر علينا - دور علاجي للذات الفردية، وهنا مكمن التشابه والتقاطع بينهما من ناحية النظر للفلسفة لأنّ فتحشتين ما بعد التراكاتوس إنصب تفكيره أكثر من السابق على الوضع الإنساني لا سيما الشخصي والعملية لهذا قال لتلميذه مالكوم "ما فائدة دراسة الفلسفة إذ لم تحسن تفكيرك حول الأسئلة المهمة في الحياة اليومية"²، وهنا تتخلص الفلسفة من الدور القيادي والطلائعي الذي مارسه منذ أفلاطون لتكتفي بدور هامشي إذ ما قارناه بدورها القديم وهذا المنظور يمثل لب البراغماتية الجديدة لدى رورتي الذي يعتبر الفلسفة صوت من الأصوات الثقافية و فقط، وبأنّها لا تملك لا الحق ولا

* أكد فتحشتين في التراكاتوس أن العالم: ليس مجموع الأشياء بل هو مجموع الوقائع، فمثلاً عندما ترتطم وتصطدم سيارة بأخرى لا نقول عن هذا أنه شيء بل واقعة يمكن أن نصفها بواقعة أحر كسرعة أحد السائقين أو أن أحدهما كان في حالة سكر...، فالوقائع علاقات معقدة تنحل إلى ما هو أبسط منها إلى أن نصل إلى الواقعة الذرية التي لا تقبل التحليل إلى ما هو أبسط منها

¹ - سامي أدهم، عقلانية فيتجنشتين: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 64، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1989، ص 40.

² - هانس سلوجا، فتحشتين، مرجع سابق، ص 226.

السلطة ولا المشروعية في التشريع لأي علم أو تعالي على أي فن أو أدب تحت أي مبرر أو مصوغ مهما كان نوعه.

فتجنشتاين في محاضراته حول الأخلاق عام (1929م) كان لا يزال قابلاً تحت رداء الصرامة والدقة التجريبية، ففي هذه المحاضرات لطالما استعمل مصطلح الخير، المطلق، والقيمة المطلقة من خلال ربطهما بمصطلح التجربة مؤكداً بأن الأخلاق متعالية أي " أن ما يمكن أن يقال محدد بوجود أو عدم وجود الوقائع التي هي بلا استثناء حادثة أو عرضية، فإن قضايا الأخلاق مثل قضايا المنطق تفتقر إلى المعنى. فهي تظهرنا، لكنها لا يمكن أن تقول شيئاً"¹، ولكنه عزف عن هذه اللغة الوضعية التجريبية أو بتعبير آخر هجر التقيد الصارم بدلالات التجربة المتعرف عليها في المدرسة الوضعية على الأقل قبل (1950م) أي قبل أن توافيه المنية بعام ونيف، فقد أشار في عام (1950م) إلى أن " الحياة يمكن أن تربك على الاعتقاد في الله، ثم سرعان ما أضاف: والتجارب أيضاً هي ما يفعل ذلك، ولكن ليس الرؤى أو تجارب حس أخرى من يرينا وجود هذا الكائن، وإنما المعاناة من مختلف الأنواع. وهي لا تبدي لنا الرب على النحو الذي تبدي تجربة الحواس موضوعاً معيناً"². هذا التصريح الفتجنشتايني ييوح بحقيقة إنفتاحه على التصوف* أو ميله ونزوعه إلى المطارحات الدينية الصوفية بدلاً من المطارحات الفلسفية الدينية الكلاسيكية أو المقاربات الكنسية، فهو مثل الصوفي الزاهد في الدنيا، وهذا ما يفسره تنازله وتحليه عن ثرة والده الطائلة التي ورثها والتي كانت ستجعل منه أغنياء. ياله من مشهد يتنازل عن ثروت أبيه لأخيه وأخواته ولم يعد يملك ثمن تذكرة قطار ينتقل فيه من فينا إلى لاهاي كما تروي الكتب المتخصصة في فلسفته. لكن تنازل فتجنشتاين عن ثروته ليس إنصياعاً لتعاليم صوفية معينة وإنما جاء نتيجة لقناعته الفلسفية ببؤس وشقاء العالم من جهة وإيمانه من جهة أخرى أن المال وحياة البذخ واللهو والترف من مفسدات المزاج الفلسفي مما يضر بالفيلسوف.

منذ العام (1945م) تقريباً إرتأى فتجنشتاين توضيح الكثير من مكامن الضعف والنقص الذي تضمنته الرسالة المنطقية الفلسفية فبدلاً من صارمة اللغة والبحث عن لغة عالمية موحدة " لغة رمزية رياضية" ينتقل بنا فتجنشتاين الثاني إلى مرونة اللغة، والتي تعبر عنها لغتنا العادية "الطبيعية"، والتي يرى فيها فتجنشتاين أنها صحيحة وتامة، ونجد قيمتها في التعبير الآتي: " إن غيمة كاملة من الفلسفة تتكثف في نقطة صغيرة من نظرية اللغة"³. نظرية اللغة الجديدة لفتجنشتاين قائمة على الاستعمال والاستخدام، فالكلمات ليست أموات أو جمادات تبقى على حالها، فاللغة كائن حي يعيش بالاستعمال لأن ممارسة الكلام "اللغة" فعل من أفعال الحياة

¹ - جون هيتون: فتجنشتاين، مرجع سابق، ص 57.

² - محمد الشيخ: مسألة التجربة الدينية عند الفلاسفة المحدثين، مرجع سابق، 193.

* التصوف عند فتجنشتاين: القلق وسيكولوجيا التشاؤم المتولدة في نفس فتجنشتاين بفعل بؤس العالم ترتب عنه قيام فتجنشتاين بسلوكيات صوفية من قبيل عدم زواجه نهائياً واعتباره إيجاب الأطفال خطيئة وجريمة إذ لا مبرر من خلق موجودات بشرية جديدة في عالم يأس بأس.

³ - بيتر كونزيمان وآخرون: أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 218.

لذا معنى اللغة ودلالاتها تتغير وتتحدد إنطلاقاً من الاستعمال والاستخدام، لهذا تكلم فتحنشتاين عن ألعاب اللغة، فاللفظ لا يدرك ولا يفهم دوماً بوصفه تعبيراً عن صور أو تمثلاً لموضوع، فاللغة لعبة. أي أنّها ترتبط بالأفعال والنشاط فمثلاً: "عند ما يطلب أحد من شخص ثاني أنّ يناوله بلاطة أو دعامة فإنّ الارتباط بين كلمة بلاطة بالبلاطة بالذات يمكن أنّ يقوم بالإشارة إليها بالإصبع. أما بالنسبة لكلمات أخرى (الآن أو خمسة) فإنّ الحالة هذه لا تنطبق عليها. لتفادي هذه الصعوبة يعمد فتحنشتاين إلى البرهنة على أنّ دلالة الكلمة لا تقوم على إحالتها العينية، بل على استخدامها في اللغة"¹. استعمال فتحنشتاين لمصطلح ألعاب اللغة يضفي على اللغة طابع الفاعلية والنشاط من جهة ومن جهة أخرى يمنحها ميزة التنوع شأنها شأن الألعاب المتنوعة مما يقضي على التصور الماهوي القديم للغة، واللغة التي يتكلم عنها فتحنشتاين في البحوث الفلسفية هي اللغة الطبيعية وهذا ما يشبهه تصريحه الذي مفاده: "إنّني حين أتكلم عن اللغة... فينبغي أنّ أتكلم عن لغة الحياة اليومية"².

حين يُلتفت للغة من جهة الاستخدام والاستعمال ينتفي القول بأنّ هنالك جوهر للغة لذا يصير فتحنشتاين على أنّه ليس هناك خاصية مشتركة واحدة يمكن أنّ تفسر أو تبرر كل مجموع إستعمالاتها، وتوصيف اللغة بأنّها ألعاب يرمي إلى الإقرار بأنّ لها قواعد، ولكن هذه القواعد متعلقة بالاستخدامات والاستعمالات الحياتية، بما يعني أنّها ليست قواعد ثابتة وأنّ معناها لا يسبق وجودها، وهنا يقدم فتحنشتاين مثال التشابهات العائلية "famili en ahnlickeit"، فأفرادها بينهم قرابة وتشابه لكنهم ليسوا متطابقين وهذا حالة اللغة التي تتشابه وتتقارب وتختلف إنطلاقاً من السياقات التي ترد فيها والمجال والموقف الذي تستعمل فيه، فالمعنى هو الاستخدام وسياقات الكلام تخلق معاني ودلالات الألفاظ والجمل باستمرار وهذا ما عبر عنه فتحنشتاين بروعة إذ كتب في الكتاب الأزرق "تكتسب العلامة (الجملة) معناها من نسق العلامات، ومن اللغة التي تنتمي إليها. وعلى وجه التقريب: فهم الجملة يعني فهم اللغة"³ لهذا يشبه فتحنشتاين اللغة بصندوق فيه أدوات كثيرة ودور هذه الأدوات لا يفهم إلى بالاستعمال كذلك اللفظ أو الكلمة عبارة عن أداة لأنّنا نفهم معانيها ودلالاتها عندما نفهم إستخدامها، فاللغة ليست بنية ثابتة تتطابق مع ما هي عليه الأشياء على نحو مباشر وتام بل هي نشاط وفاعلية بشرية معرضة لتقلبات الحياة وصوارف الدهر والنشاطات البشرية، وعليه اللغة ليست لها طبيعة جوهرية ثابتة وهي تفهم وتفسر بالاستخدام شأنها شأن الحقيقة عند جيمس التي ليس لها طبيعة ثابتة، وما الأفكار إلى أدوات تتحدد صلاحيتها أو بطلانها عند إستخدامها العملي في الحياة

¹ - بيتر كوزمان وأخرون: أطلس الفلسفة ، ص 218.

² - فتحنشتاين: بحوث فلسفية، ترجمة: عزمي اسلام، منشورات جامعة الكويت، الكويت، دط، 1990، ص 109.

³ - هانس سلوجا، فتحنشتاين، تر، صلاح اسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص 237.

لذلك يمكن القول أنّ فلسفة فتجنشتاين الثاني تقاطعت من حيث غاياتها ومراميها الكبرى مع فلسفة وليم جيمس.

لا غرابة ولا عجب إذ ما حملتنا الوهلة الأولى، وذلك من خلال معرفتنا المبدئية بتأكيد فيتجنشتاين على مبدأ التحقق باعتبار الفكر لديه رسم منطقي للواقع على أنّه لن يقبل بغير العوالم المنظورة. لكن فيتجنشتاين لا يخلو فكره ولا شخصه من العديد من الأمور المعنوية والروحية، ولعل الصوفية لديه تظهر في تنازله عن ثرواته المالية بفعل إيمانه بأنّ الفلسفة والمال لا يلتقيان، وقد نحى فيتجنشتاين منحى جيمس في مقارنته للتجربة الدينية، وهذا يتجلى في عدم تقديم رؤية لاهوتية جامدة أو منطقية برهانية تنحاز إلى عقيدة ما دون أخرى لأنّ الإيمان الديني تجارب لا يمكن للعقل أو الفكر أن يكون الديدن الموصل إليها أو الكاشف عن زيغها أو يقينها، وهو ما يجعل طريق الإيمان الديني لديه شأنه شأن جيمس، فالإيمان لدى فيتجنشتاين "إيمان يحتاج إليه قلبي وتحتاج إليه نفسي، ولا يحتاج إليه عقلي المفكر"¹، وبهذا المعنى والفهم يكون الإيمان اعتقاد وجداني فحسب بالنسبة لفتجنشتاين وهذه القناعة علامة مسجلة بسم جيمس. لكن علينا أن ننوه إلى أنّ هذا يتقاطع كذلك مع بعض أفكار سيرين كيركجارد. ذلك أنّ فتجنشتاين قال ذات مرة لأحد أصدقائه بأنّ سيرين كيركجارد هو أعظم فلاسفة القرن التاسع عشر، فقد كان فتجنشتاين " يوافق على أنّ وضع الإنسان بنفسه هو وضع في أقصى آماذ اليأس. وكأما كان يستصرخ الله أحياناً من أجل التدخل في الأحداث البشرية"².

ينسج فيتجنشتاين على الطريقة الجيمسية (نسبة إلى جيمس) حين يعتبر الاعتقاد الديني في جوهره هادف إلى تحقيق الأريحية والابتهاج ورحابة الصدر "فلا يتمثل هدف الإيمان في مضاعفة المعرفة، بقدر ما يتمثل في تغيير نمط الحياة"³. هذا التصريح الذي أدلى به فتجنشتاين يعني فيما يعني أنّه لا يتطرق لمشكلة الإيمان إنطلاقاً من اعتبارها مسألة ميتافيزيقية أو أنطولوجية وإنّما انطلاقاً من كونها مسألة عملية سيكولوجية لها إنعكاسات على حياة الفرد الواقعية فتكون بذلك نظرة فتجنشتاين إلى الدين براغماتية من حيث أهدافها وغايتها فالاعتقاد الديني يلغي جفاف النظرة العقلية والصورية للوجود وهذا عينه ما رسمته الفلسفة السيكولوجية المتضمنة في كتاب صنوف التجربة الدينية لجيمس. والطريف هنا أنّ جيمس أسقط فهمه البراغماتي للحقيقية على فهمه للدين الذي جاء نسبياً وإنسانياً وتعددياً. كذلك فتجنشتاين أسقط فهمه الاستعمالي والاستخدامي للغة على فهمه للمسألة الدينية فغدا الدين نسبي وإنساني كذلك. ذلك أنّ الألعاب اللغوية لا

¹ - عز العرب لحكيم بناني: الدين والانطولوجيا المتعالية لدى فيتجنشتاين، مجلة ايس، دار الإخبار للصحافة، القبة، الجزائر، العدد 4 ، 2011، ص 102.

² - عبد الفتاح الديدي: الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، مرجع سابق، ص 267.

³ - عز العرب لحكيم بناني: الدين والانطولوجيا المتعالية لدى فيتجنشتاين، مرجع سابق، ص 102 .

تنطبق على اللغة فحسب. بل تنسحب على جميع أشكال الخطاب في نظره "بما في ذلك الخطاب الديني. فعند الكلام عن الله أو أي من المصطلحات أو المفاهيم الدينية الأخرى، فإنّ معاني هذه الأشياء تتحدد أكثر من خلال إستعمالها لا من خلال معانيها الحقيقية. تعكس الألعاب اللغوية للأديان الممارسات وأشكال الحياة لمختلف أتباع الأديان، فلا ينبغي أنّ ينظر إلى المقولات الدينية على أنّها تقدم أوصافاً حرفية لواقع يُمكن تلك الأنشطة بطريقة ما"¹، ولا غرو أنّ هذا ما أقره جيمس من منطلق تبنيه لطرح القائل بلاموضوعية المعتقدات والعقائد الدينية، وفتحشتاين سار على هذا الدرب حتى أنّه يعتبر من بين المفكرين الذين كان لهم تأثير بالغ وحاسم في تكريس النظرة اللاواقعية للأديان.

حديث فيتجنشتاين عن الدين يكشف عن اعتقاده بأنّ العلم ليس متقابلاً مع الإيمان أو بديلاً له، ولا ينبغي أنّ يكون العلم أو الفكر أو المنطق البرهاني الأساس الذي تبنى عليه أو تحاكم من خلاله التجارب الدينية للأفراد. ونرى من خلال هذه التصورات أنّ صاحب التراكاتوس لم يجد عن تصور جيمس بل تكاد تكون تبصرته الدينية متطابقة مع رؤى جيمس. إذ كلاهما يربط الاعتقاد الديني بالحياة والمعنى لأنّ الإيمان بالله لدي فتجنشتاين كذلك يعني أننا نرى أنّ وقائع العالم ليست كل شيء. يعني الإيمان بالله " أنّ الحياة تحتل معنى"²، وفكرته متناغمة مع ما كتبه جيمس في مقال له بعنوان: "هل للحياة معنى؟" " إذ قال فيه: "إنّ الحياة تستحق أنّ نحياها، إذا اعتقدنا بأنّ هذا العالم ليس إلّا جزءاً من الوجود وإنّه يوجد إلى جوار عالمنا المحسوس قوى روحية خالدة"³.

إنّ أدل شيء على تعلق فتجنشتاين بتصور جيمس للتجربة الدينية هو ما كتبه باللغة الإنجليزية إلى راسل بتاريخ 22 يونيو 1912 ومن بين ما جاء فيه: "كلما توفر لدي وقت إلّا وقرأت كتاب جيمس the varieties of religious experience*. خلف هذا الكتاب في نفسي إنطباعاً حسناً. لا أقصد القول إنّي أريد أنّ أصبح قديساً عن قريب [...] لكنني اعتقد أنّه يساعدني على التحرر من القلق بالمعنى الذي إستعمل فيه غوته المفردة في القسم الثاني من كتاب فاوست"⁴. أما وصل فتجنشتاين بين المعتقد الديني ومصطلح القلق ما هو إلّا عنوان على إعتباره التجربة الدينية مسألة سيكولوجية تتعلق بالحياة النفسية للفرد وليست قضية معرفية أو علمية محضة، وهذا موقف جيمس تحديداً ولا ريب أنّ إنفتاحه على نصوص جيمس سمح له بتجاوز النظرية اللاهوتية التقليدية وقبول النظرة الدينية التعددية التي تجعل الدين خادماً لحياة الفرد بدلاً من أنّ يكون الفرد خادماً له باستمرار ودون انقطاع، واللافت للنظر أيضاً أنّ مفهوم الصوفي في الرسالة

¹ - تشاد ماستر: مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: محمد التميمي، منشورات فلسفة الأحلام، دون مكان طبع، ط1، 2020، ص 11.

² - عز العرب لحكيم بناني: الدين والانطولوجيا المتعالية لدى فتجنشتاين، مرجع سابق، ص 103.

³ - المرجع نفسه، ص 103.

* إطلع فيتجنشتاين على كتاب أشكال التجربة الدينية لوليام جيمس، وهو في مرحلة الشباب.

⁴ - عز العرب لحكيم بناني: الدين والانطولوجيا المتعالية لدى فتجنشتاين، مرجع سابق، ص 103.

ملتصق بمصطلح الإبانة، وهي ملتحمة بفكرة ما يمكن قوله الفتحنشتاينية، وبهذا المعنى يكون الصوفي موازي ومرادف للصمت وهذا ما قصده ناف "Nef" بقوله " ما فهمه وأحبه فتحنشتاين في الصوفي هو قدرته على أن يجعلنا نتوقف عن التفكير"¹ وهو هنا يتقاطع مع جيمس الذي إعتبر الظاهرة الصوفية في شطر منها صمت لأنها تتعدى وتتخطى حدود وقيود اللغة بالنسبة للصوفي.

فيتحنشتاين إذن ضد الدين الكنسي المتكلس المتحجر. أي ذلك الدين الذي يرتدي ثوب الحقيقة والموضوعية، ويجرد الديانات الأخرى من هذه الصفات، ومن هذا المنظور نفهم ملاحظة فيتحنشتاين التي وجهها إلى دروري: " ستكون ديانة المستقبل خالية من القساوسة ومن رجال الكنيسة. واعتقد أن هناك شيئاً علينا أن نتعلمه معاً وهو أن نعيش محرومين من العزاء الذي يوفره الانتماء إلى الكنيسة"²، وهي نفسها ديانة المستقبل الحقيقية التي دافع وناصح جيمس عنها في إرادة الاعتقاد و صنف التجربة الدينية. ديانة إنسانية واعية بإنسانيتها ومن ثمة لا تحرم أي فرد من حقه في الاعتقاد الديني مع عدم النظرة الاحتقارية والإزدراعية للتجارب الدينية المغايرة لها، ومنه يطمح فيتحنشتاين إلى ما كان جيمس يصبوا له، وهذا الطموح يكمن في أنه لا ينبغي أن يكون على العباد عباد آخرون يمارسون عليهم السلطة الدينية أو الوساطة الدينية فلا أحد يعلم الايمان لأحد لأنه ليس فيزياء أو كيمياء أو رياضيات إنما شأنه وأمره مخصوص بالقلب والفرد.

إننا نجد فيتحنشتاين كجيمس يرى أن الشعائر الدينية والطقوس الدينية الظاهرة ليست لب الدين لذلك لم يشعر فيتحنشتاين "بأية صدمة لما سمع أن الإله المصري هوروس horus قد تم تصويره في مشاهد جنسية خليعة"³، وهذا يوحي أن رؤيته للتجارب الدينية جاءت جيمسية من حيث أنها سيكولوجية فينومينولوجية، ففيتحنشتاين من خلال مطالعة صنوف التجربة الدينية لجيمس " نخله منه تلك المرونة (العذوبة) التي ساهمت في التحول من فيتحنشتاين الأول إلى فتحنشتاين الثاني"⁴ وإيجاز أدرك فيتحنشتاين من خلال قراءته لجيمس أن التجارب الدينية متنوعة وعديدة وغنية وثرية وفردية خاصة، ومن شأنها أن تخلع المعنى على وجود وحياة الفرد بإزالتها لبعض الضباب الذي يكدر صفاء النفس، ومسحها لغبار التشاؤم الذي ينثر بذور اليأس والقنوط في هذا العالم.

فتحنشتاين في بدايته تميز فكره بصرامة منطقية ولغوية عالية إذ يتماهى الثالث(العالم، اللغة، الفكر) ويشكلون حقيقة واحدة لأن العالم هو ما يمكن أن نعبر عنه أو نفكر فيه وما يخرج عن دائرة العالم يخرج من دائرة الفكر أو اللغة لأنه اعتبر اللغة "اللفظ" فكر وفي هذه الحالة لن يخرج الفكر أو اللغة عن دائرة الواقع

¹ - عز العرب لحكيم بناني: الدين والانطولوجيا المتعالية لدى فتحنشتاين، مرجع سابق، ص 279.

² - المرجع نفسه، ص 103.

³ - حمود جمال: فلسفة اللغة عند فتحنشتاين، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2009، ص 103.

⁴ - Russel Goodman, Wittgenstein and William James, Cambridge University Press, 2004, p.36.

فما العالم في التراكباتوس إلى بنية وهذه البنية تتشكل من مجموعة من الوقائع "Facts" وليس الأشياء، فالعالم يتكون من وقائع جزئية تنحل بدورها إلى وقائع ذرية "الصور أو الحالات الأولية"، والوقائع الذرية تعكس مجموعة من الأشياء لذا هي "تركيب من أشياء هذه الأشياء بسيطة غير مركبة وهي التي تكون جوهر العالم، واللغة تنحل إلى مجموعة من القضايا الأولية، وإنّ الصورة المنطقية للوقائع هي فكر من المستحيل التعبير عنه بما يناقض الواقع "Contradicts logic"¹. اللغة بهذا المعنى هي مجموع القضايا وتتكون القضايا بدورها " من قضايا أولية وتتألف القضايا الأولية من أسماء، فتحليل العالم ينتهي بنا إلى أشياء، وتحليل اللغة ينتهي بنا إلى أسماء، والعلاقة بينهما تتمثل في أنّ اللغة هي صورة للعالم. حيث وظيفة اللغة هي تصوير العالم الخارجي"، والفكر لغة أو لنقل نوع منها إنطلاقاً من كون أي عملية معرفية فكرية تشمل العالم الواقعي إنما هي قضية منطقية، لذا يكون الفكر تبعاً لذلك صورة منطقية للقضية، ووجب أنّ نشير إلى أنّ قضايا المنطق تندرج ضمن تحصيل الحاصل، فهي ليست صادقة ولا كاذبة، ولكنها لا تقول شيئاً في الحقيقة، وبالتالي ينقصها المعنى مما حدا بفتحناشائين إلاّ اعتبارها ليست قضايا حقيقية على الإطلاق لأنّ المنطق يبرز لنا الصور المنطقية"، ولكنه لا يقرر شيئاً عما هو موجود في العالم. إنّه يعرض العالم²، ويختصر عزمي اسلام في مقدمة ترجمته كتاب أبحاث فلسفية إلى العربية في قضايا الرسالة المنطقية الفلسفية في سبعة نقاط أساسية ألا وهي³:

1- العالم هو جميع ما هنالك.

2- إنّما هو هنالك، أي الواقعة، هو جود الوقائع الذرية.*

3- الصورة العامة لدالة الصدق هي: ق، غ، ن (غ) **.

4- إنّ ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي أنّ يصمت عنه.

انتهى فتحناشتاين الثاني إلى الاقتراب من الأدائية "الذرائعية" من خلال حرصه على ربط اللغة بالاستخدام مما حدا به إلى اعتبار اللغة بمثابة كائن تاريخي يتحدد معناها ودلالاتها على ضوء السياق الذي ترد فيه الكلمة فقد تعني اللفظة كذا أو كذا وتعنيكيت وكيت في موضع وسياق آخر إذ أنّها تتعين على نحو نسبي حسب السياق وحسب الموقف وهذا يبين رفض فتحناشتاين للنظر الماهوية أو الجوهرانية للغة لذا يقول "إذا

¹ - مها أحمد السمهوري: اللغة والمعنى عند فتحناشتاين: المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 9، العدد: 3، 2016، ص 360.

² - جون هيتون: فتحناشتاين، مرجع سابق، ص 50.

³ - فتحناشتاين: بحوث فلسفية: ترجمة، عزمي إسلام، منشورات جامعة الكويت، الكويت، ط1، 2009، ص 19.

* دالة القضية: دالة القضية هي الصيغة المحتوية على رمز مجهول مثل (س إنسان). فإذا ما استبدلنا بهذا المجهول اسماً لمعلوم مثل (محمد إنسان) تحولت الدالة إلى قضية، ينظر: فتحناشتاين: بحوث فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، هامش ص 19.

** ق، غ، ن (غ): ق: بمعنى بداية سلسلة صورية مكونة من مجموعة من القضايا الأولية. وهي ثابت وليست متغيراً. غ: بمعنى أي اختيار جزائي مأخوذ من القضايا الأولية وينصب على كل أجزاء أو مكونات الموضوع الذي اخترناه. ن (غ): بمعنى النفي المتكرر لجميع القضايا التي تم اختيارها بواسطة غ، ينظر: فتحناشتاين: أبحاث فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، هامش الصفحة، 20.

كان لمفاهيم مثل اللغة، تجربة، عالم، استعمال فيجب أنّ يكون استعمالها أو معناها متواضع، مثلما هو استعمال منضدة، مصباح، باب ليس هناك طبيعة غيبية في اللغة¹. إنّنا هنا نشعر بأننا أمام خطاب فلسفي براغماتي، ونحس بأنّ فتجنشتاين يجرر اللغة من دوغمائية الفكر الكلاسيكي القطعي كما حاول جيمستحريير الحقيقية من الفكر المثالي الواحدي الوثوقي فاللغة أداة والحقيقة أداة والنفع والاستخدام هو أساس الحكم على الأداة هذا ما ينتهي إليه كلاهما وإنّ كان جيمس بدأ كعالم نفس، فإن فتجنشتاين كذلك إنخرط في الأبحاث السيكولوجية عندما كان في نهايته، فقد إحتوت وإنطوت أبحاثه الأخيرة مثل الكتاب الأزرق، والكتاب البني على مقاربات سيكولوجية كثيرة، فمن الصدق أنّ واحد منهما إنطلق من علم النفس والأخر إنتهى إليه.

4:- مكانة الفلسفة والسيكولوجيا الجيمسية وأهم مآخذها

ساهم جيمس في ظهور المدرسة الوظيفية وكان من الأوائل الذين هاجموا المدرسة البنائية الفونيتية، فما يحسب لجيمس أنّ بداية نقد الارتباطية من الناحية السيكولوجية بدأ معه ومع هوفدينج. لكنه نقده للارتباطية إنصب على نقدها من حيث "الشكل، ولم يبحث مسألة استبعاد هذه السيكولوجية التي يتركز موضوع بحثها في الكشف عن طريقة إرتباط الظواهر النفسية ببعضها البعض"²، وهو في هذا لم يكن مختلفاً كثيراً عن برغسون الذي قام بتوجيه نقد لاذع لعلم النفس الكلاسيكي، بما فيه علم نفس المدرسة الارتباطية. لكن دون إستبعادها تماماً، وبالتالي يمكن القول أنّ نقده هو الآخر نقد شكلي على غرار جيمس، فما قام به برغسون، هو إعادة مقولات المدرسة الكلاسيكية وفق مصطلحات ديناميكية. أي أنّ برغسون يستبعد الرؤية الميكانيكية، ويلتقي مع جيمس في النقد الشكلي لعلم النفس الفلسفي، ويتقاطع معه في الإنفتاح على المقاربات السيكودينامية في علم النفس، كما أنّ تجريبية جيمس الراديكالية قاد إلى ظهور ما يعرف بالواقع الجديدة بقيادة رالف بارتون بيرري وآخرون، والتي إستطاعت مقاومة ومقارعة مد مثالية رويس ورفاقه المثاليين في أمريكا مما ترتب عنه الإنتصار لفكر ديوي وبيرس وجيمس على الفكر المثالي داخل أمريكا بعد وفاتهم.

حضت فلسفة جيمس بأهمية بالغة داخل الفكر الأمريكي والأوربي، وهذا مايفسر وصف وايتهد لجيمس بأنه عبقرية معبودة، فهو على صعيد الفضاء الأمريكي صاغ أفكار معبرة عن شخصية الأمريكي وقيمه، ورغم انفتاح فلسفته على الفكر الانجليزي، والألماني والفرنسي، فإنّه لم يفقد أصالته" فلم يكن مقلداً من الدرجة الثانية أو نجماً تابعاً للفلسفة البريطانية أو الأوربية، بل كان نجماً فلسفياً كبيراً يدور حول محوره الخاص ويجذب النجوم الذرائعية الأخرى إلى حقله القوي"³، ودليل ذلك تجريبته الأصيلة التي حاول من خلالها أنّ يخلص الفكر الأوربي من صنم الثنائية المهيم على الفكر الفلسفي، ولقد شدت تجريبته أعلام

¹ - صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسية أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص3.

² - جورج بولتزر: أزمة علم النفس، مرجع سابق، ص ص 25، 24.

³ - مارتن وايت: عصر التحليل، مرجع سابق، ص 167.

فاعلين في تاريخ الفكر الفلسفي كجون ديوي، وبرتراند راسل. إذ يقول راسل عن جيمس وتجربته الراديكالية ما نصه: "أنا من جانب مقتنع بأن جيمس كان على حق في هذا الأمر، ويستحق على هذا الأساس وحده منزلة عالية بين الفلاسفة وقد كنت أظن غير ذلك حتى اقنعتي هو، وأولئك الذين يتفقون بصدق نظريته"¹، على أنّ راسل يرفض مطابقة الحقيقي بالنافع في فلسفة جيمس. أما فلسفة جورج سانتاينا، فقد نُهلنت من سيكولوجيا وليام جيمس الواردة في كتاب المبادئ، واعتبرها سانتاينا عملية كغيرها. لكن في رأيه ما أنفردت به الفلسفة السيكولوجية الجيمسية يتمثل في كونها بمثابة "منحة من الخالق، لتبعث الحيوية في حياة العقل... فهو الذي رأى أنّ التجربة على الصورة التي نجرها بها، ليست خليطاً من الاحساس المختلطة، ولاهي تعبير عن ملكات منفصلة، ومتصادمة، كما هو الحال في العلاقة بين العقل والعاطفة... وإنما هي فيض من الجيشان العقلي (أو الفكري) مثل الحلم الذي تتسم كل مراحلها وأجزائه، بالغموض، والخلط، والتي تتداخل باستمرار. ثم تنفصل في تجمعات متميزة، ثم تتسلل تدريجياً في غمار الماضي مثل تعويم السفينة أو تضرب في أفق المستقبل مثل المجداف في ماء البحر"². هذا الاقتباس يظهر تأثر سانتاينا بفكرة جيمس السيكولوجية التي تقول بالخاطرة اللحظية أو اللحمة الخاطفة، والتي تفيد بأن عناصر الزمن في التجربة لا يمكن تحطيمها وتجزئتها لأن سياق التجربة لا يمكن كسره، أو تفتيته إلا وحدات صغيرة، لا في اللحظة، ولا بين اللحظات المتتابعة التي تليها.

فلسفة جيمس غنية وثرية من حيث مصادرها أو عمق أفكارها، وكرست لفكرة الكثرة والتعدد مما يؤسس لمقولة الاعتراف، ومقولة المختلف والمغاير التي تولت فلسفات أخرى الدفاع عنها كالتفكيكية، وما تأكيد جيمس على الكثرة والتعدد إلا اعتراف منه بجرية الإنسان وكرامته، فهو صاحب نزعة إنسانية واضحة وصارخة تجلت لنا في موقفه من الدين، والحرية، والأخلاق، والحقيقة، وحتى في فكره التربوي نجده مؤمن بالإنسان ومنافح عن إنسانيته، ولعل هذا ما جعل صديقه البرت فين ديسي يكتب: "ذهب جيمس وولى من هذه الدنيا، ومعنى ذلك أنّ رجلاً طيباً صالحاً قادراً قد نقص من الأحياء الطيبين القادرين على عوننا ومساعدتنا"³، فجيمس كان إنسانياً في فلسفته الداعية للتعدد وإحترام اعتقادات المغاير مما يروج لأخلاق التسامح بين الذوات البشرية، فمن يطلع على مخلفات جيمس الفكرية قد لا يقتنع بها لكنه لن يستطيع إخفاء إعجابه بجيمس الإنسان الباحث عن الحقيقة في جد وكد وصبر، فجيمس، هو الإنسان المؤمن بالإرادة التي إستطاع من خلالها إلغاء أسوء العراقيل التي اعترضت حياته.

1 - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 3، مرجع سابق، ص 466.

2 - بيتر كاز وأخرون: تاريخ الفلسفة الأمريكية في 200 عام، مرجع سابق، ص 403.

3 - رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص 489.

لكن هناك جملة من الاعتراضات والمآخذ التي يمكن أن تؤخذ على فلسفته ومواقفه وأهمها مقارنته السيكولوجية للاعتقاد الديني والتجارب الدينية. إذ نجد تشارلز تايلور "Charles Taylor" * يحتفي بالذكر المثوية لصدور كتاب "تنويعات التجربة الدينية"، وقد خصص كتاباً لذلك عنوانه "تنوع الدين اليوم: مراجعة أفكار وليام جيمس اليوم"، فتشارلز تايلور يصرح ويلح على أن السيكولوجيا الدينية التي شيدها جيمس لا تزال تتصف بالقوة والعمق والطرفة والطرواة، وهو يشاطره الرأي في الاعتقاد بأن الكنيسة "من شأنها أن تحقق كل حياة دينية حية وكل إلهام ديني سري وأصيل"¹. كما يؤكد تايلور على أن الدين إحساس يرتبط بالجووانيات الفردية عند جيمس، ولا ينكر تايلور أن الكنائس وبالاستناد إلى كل ممارساتها التاريخية أساءت إلى الدين، ولكن تايلور يعاتب جيمس في حصر الدين في الفردية، وعدم إيلاء أي أهمية للممارسات الطقوسية الجماعية. ذلك أن بعض الثقافات لدى بعض الأمم بقيت متمسكة إلى غاية اليوم بطقوس الجماعة الموروثة.

لا نحسب بتاتاً أنه بمقدورنا نفي ما ينجر عن انخراط الفرد في الطقوس الدينية الجماعية، فهي أحياناً تعطي دفعة دينية وروحية قوية للفرد المتدين، وربما تزيد في قوة إيمان البعض وتعضد وتقوي إحساس المرء بالانتماء والذوبان في جماعة دينية معينة، وجيمس ما أولى أهمية لهذا تماماً، باعتبار تناوله للدين سيكولوجي وفردية، ويلاحظ تايلور أن التصور الجيمسي للسيكولوجي للدين من شأنه أن ينتهي إلى الفصل بين الأخلاق والدين، وهنا لا يتوانا تايلور في الإقرار بأن جيمس "وإن ادعى الموضوعية وأراد أن يبرز ذاته كمحلل موضوعي فإنه عكس الثقافة اللادرية التي سادت وهيمنت في زمانه"²، ولكن ما الذي يجعل ما ذهب إليه جيمس في سيكولوجيا الدين يؤل للادرية؟ طبعاً ربط الدين بالذاتية والاعتقاد النفسي النفعي يجعل من الرغبة في البحث عن دين واحد أو الحديث عن دين صحيح وصادق بمثابة وهم ومطاردة للسراب، ومنه يسمي المؤمن مؤمناً على الطريقة الجيمسية، وهو لا يدري ما إذا كان دينه صائب، فما يدره لا يعدو أن يكون إلا مجرد دراية ضيقة تبقى حبيسة ذاته ورهينة دوافعه النفسية، ولا يدري ما إذا كانت تنطبق وتنسحب على غيره وما عداه.

مسألة التفاؤل الجيمسية، ولا سيما فكرته المتعلقة بالتفاؤل الخلقى لا تخلوا من المثالية والتعالى. ذلك أن اعتبار تحمل البشر لجملة من المشقات، وأشكال الآلام المختلفة بهدف سعادة مستقبلية لأجيال قادمة فكرة راقية وإنسانية، ولكنها ليست مضمونة من الناحية المنطقية، فهي محرد إمكان واحتمال قد يتحقق، وقد لا يتحقق، كما أن موقفه من الشر الأخلاقي واضح بحيث نسبه لحرية وإرادة البشر، ونحن لا نختلف معه هنا. لكن عندما نظر للشر الطبيعي على أنه ليس للبشر جانب فيه، فإن التقدم العلمي، والمشاكل اليومية

* تشارلز تايلور: فيلسوف كندي معاصر من مواليد (1931م-). له كتاب حول جيمس بعنوان: تنوع الدين اليوم: مراجعة في أفكار وليام جيمس، وقد صدر هذا العمل في عام 2002.

¹ - محمد الشيخ: مسألة التجربة الدينية عند الفلاسفة المحدثين، مرجع سابق، ص 197.

² - المرجع نفسه، ص 197.

المعاصرة أكدت ذلك. إذ للإنسان دخل ومباشر أو غير مباشرة في هذه الكوارث الإيكولوجية التي أصبحت خطراً عليه وعلى الأجيال القادمة، فجيّس من خلال فلسفته يكرس لمركزية الإنسان بينما الكثير من الفلاسفات المعاصرة كرسّت لمركزية الطبيعة أو لعلاقة تتسم بالمساواة والندية بين الإنسان والطبيعة كما هو الحال مع مفهوم العقد مع الطبيعة الذي تحدث عنه ميشال سير "Michel serres"، فالنظرة للطبيعة أو الكون لدى جيّس نظرة كلاسيكية بينما ظهرت في وقتنا تصورت إيكولوجية تبتعد عن السطحية مثل الإيكولوجية العميقة التي تجعل من البيئة والحياة مركزاً للكون¹، فهي عميقة لأنها تتصور البيئة على أنّها ذات قيمة، وأنّها مالكة لجملة من الحقوق وجب عدم المساس بها، فالطبيعة لا تكون مجرد وسيلة بل تحمل قيمة في ذاتها.

مسألة الحقيقة، واعتبارها كالقطعة النقدية قيمتها في منفعتها، فنحن إذا كنّا لا نستطيع أن نجد الحقيقة من سمة المنفعة، فإنّنا في نفس الوقت لا نستطيع أن نحصرها ونحددها فيها. ما يعني أنّ المنفعة ليست معيار ابستمولوجي تقاس به الحقيقة العلمية، فالسحر والشعوذة قد يعود بالنعف على الساحر أو المشعوذ لكن هل يعني هذا أنّه حقيقي ما دام قد حقق منفعة فرد ما؟ لذلك ليس من الغريب أن نجد الدكتور زكي نجيب محمود يحتج على مقياس المنفعة كمعيار للحقائق بقوله: إذا قلت أنّ كولمبس قد عبر المحيط الأطلسي سنة 1492، وأردت أن أعرف إنّ كان قولك هو الصواب، فبناء على النظرية البراغماتية، ينبغي أن أنظر في نتائج هذا القول لا في أسبابه فإنّ وجدتها نتائج أدت إلى السلوك الناجح كان القول صحيحاً. لكن ما الفرق من حيث النتائج العملية بين من يقول ذلك أو يقول عن رحلة كولمبس أنّها وقعت سنة 1491 أو سنة 1493، إنّّه من العسير أن نبيّن فرقا من النتائج اللهم إلاّ أنّ القائل بالعبارة الأولى لو كان طالبا في امتحان فإنه يجتز امتحانه بنجاح خلاف القائل بالعبارة الثانية².

المنفعة هي إحدى ثمار الحقيقة وليست المعيار العلمي لما هو حقيقي، أما فيما يتعلق بموقف جيّس من الدين فقد جاء سيكلوجيا، وبراغماتيا، وإنسانيا، وتعدديا، ومتسامحا، ورغم ذلك فإنّ موقف جيّس هذا يطرح العديد من الأسئلة أهمها فقدان الدين لقيمة الموضوعية وتحوله لمسألة وجدانية فقط لذا اعترض كليفورد clifford عليها لأنه يرى أن الإيمان يفقد قداسته إذا ما تعلق بعبارات لا دليل عليها، ولم تضع موضع التساؤل المجرد رائحة المؤمن ولذته الشخصية فلو قبل الإيمان على أساس أدلة غير كافية، فإنّ اللذة تكون لذّة مختلصة³.

ومع اعتراض جيّس على إنتقادات كليفورد بدعوى أنّها هي أيضاً لا تخلو من الوجدان فإنّما نرى أنّ اعتراض كليفورد لا يخلو من النزاهة في بعض زواياه، فنحن حينما نمعن النظر في رؤيته الدينية نجد الدين لديه

¹ - سواريت بن عمر: الفلسفة والإيكولوجيا، مجلة التدوين، جامعة وهران2، الجزائر، م13، العدد1، 2021، ص 2.

² - محمد عبد الحفيظ: الفلسفة والنزعة الإنسانية، مرجع سابق، ص 95.

³ - زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 57.

قائم على مجرد نزعة وجدانية فحسب. لكن من الواجب أنّ نلاحظ أنّ المعتقدات والطقوس والفرائض هي من الدين بمثابة الجسد من الروح، وفضلاً عن ذلك فإنّ جيمس يجعل من الدين مجرد تجربة حية تزيد من خصب حياتنا الشعورية، ولكن هل الدين هو مجرد عامل ذاتي تنحصر مهمته في إمدادنا بمجموعة من المشاعر والوجدانات؟

يعني هذا أنّ قيمة الإله الموجودة في الفكر الديني القديم قد تضععت لأنّ الإله لم يعد ضامن لوجوده بمعزل عن العالمين. ويعني هامشيته من الناحية الموضوعية، كما أنّ إقامة الإيمان على العاطفة والوجدان - ومن المعروف عنهما أنّهما عواطف متقلبة دائماً - وبالتالي فالإنسان سوف يؤمن في حالة مزاجية عاطفية وجدانية جيدة، ويعود إلى الإلحاد عندما تتغير حالته المزاجية¹.

أما معضلة الحرية فعلى عمق التناول الجيمسي لها، فإن العديد من الفلاسفة تعرضوا بالنقد لتصوره لها على غرار سانتاينا الذي يرى أنّ معالجة جيمس لها جاءت غامضة، والحق أنّ جيمس لم ينشر بحثاً منظماً عن الحرية، وأنّه إختار متعمداً أنّ يتجاهل معظم الجدل القديم الذي دار حولها، فرمما هذا هو سبب غموض موقفه من الحرية بعض الشيء، وإن كان جيمس قد وفق في الإبتعاد عن الطرح الميتافيزيقي للحرية، فإنه أدرك في ذات الوقت أنّ مشكلة الحرية لا يمكن تبريرها وإثباتها سيكولوجيا في نهاية الأمر، وهو الذي بذل جهداً لا يستهان به من قبل من أجل أنّ يجد لها مخرج سيكولوجي، ويضاف إلى كل هذا وقوع جيمس في الميتافيزيقا في أكثر من فكرة قال بها رغم أنّه الناقد لها. كما أنّه إذا كان من الصحيح أنّ جيمس يكاد يكون بمثابة أول من قدم نظرية في الانتباه. لكن مقارنته للموضوع لم تخرج عن الرؤية الإستبطانية، فهي على أهميتها لم تخلوا من الذاتية والرواسب الفلسفية.

عندما نعت جيمس العادة بأنّها "ما يجعل كل فرد في أمة ما يحافظ على خصائه أمته، وبأنّها تساهم في إنقراض أبناء الأثرياء من الثورات والانتفاضات الحاقدة التي من شأنها أنّ تغير صورة التنظيم المجتمعي لقوم ما، فالعادة تحافظ على الكيانات المجتمعية من دون أنّ تذوب في بعضها أو تلغي بعضها"² فإننا هنا ورغم هذه المكاسب والقيم العملية نتساءل أين حرية الفرد وفرديته التي طالما تغنى بها جيمس؟ وهل الفردية والحرية والأخلاقية التي ندافع عنها ونحميها. هي حرية وفردية وعادات الأغنياء دون الفقراء؟ جيمس لا يقصد هذا لكن أصراره على ضرورة العادة ساقه لضرب بعض الأمثلة التي تفتقد لدقة والموضوعية.

¹ - زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 57.

² - William James. The Principles of Psychology Volume 1. op.cit. P 104.

انخاتمة

رؤية جيمس لقيمة الفلسفة تنبع من اعتقاده أنّ الحياة والوجود سابقان على الفكر لذا دعا للإيمان بالشخص قبل الإيمان بالفكرة، فالوجود أولاً والفكر ثانياً، لهذا يكتسي التفكير معناه كلما أفترب وعبر بعمق عن واقع الإنسان، وكشف بصدق عن تطلعات وغايات الإنسان العملية الممكنة التحقق سواء كانت مادية أو روحية أخلاقية، لهذا كانت قيمة الفلسفة عند جيمس قيمة نفسية وعملية، فالفلسفة لها القيمة كلما دنت أكثر من قيم الحياة الفعلية للبشر.

رغم سمت الوصل والفصل التي جمعت بين الفكر الفلسفي والفكر السيكولوجي التجريبي، فإنّه وفقاً لتقصينا لتاريخ العلاقة بينهما. لم نجد وقوع قطعية كلية بينهما، بالرغم من النقالات المفصلية الثلاث لعلم النفس من دراسة الروح ثم العقل، ثم السلوك، وهذا هو المقصود من عبارة ووردات المشهورة التي مفادها أنّ علم النفس بدأ بدراسة الروح فإزهت روحه، فاننتقال إلى الدراسة الوعي ففقد وعيه، فلم يبقى له إلا دراسة السلوك الظاهر(ميلاد علم النفس العلمي التجريبي مع سلوكية واطسن والذي لم يخلو من الفلسفة في اعتقادنا بالرغم من ماديته). فلا الفلسفة خلت من علم النفس ولا علم النفس خلى منها بشكل نهائي رغم إمتلاكه لكيان علمي خاص به، وقائم بذاته.

تتبع سيرورة ودينامكية تطور السيكولوجيا كفكر، وكعلم بين لنا أنّه لا يمكن النظر لعلم النفس من الوجهة التاريخية دون النظر في الفلسفات المختلفة التي إنطوت علي وجهات نظر سيكولوجية، وبأنّ علم النفس إذا ما قارنه بباقي العلوم نجد أنّه علم شاب، وهذا ما يفسر تعدد مناهجه ومدارسه، والتي من بينها المدرسة الوظيفية التي تندرج تحتها المقاربات السيكولوجية لجيمس، بالإضافة إلى وجود مدارس أخرى على شاكلة الارتباطية الإنجليزية، والبنائية الألمانية، والسلوكية الأمريكية، ومدرسة الجشطالت، ومدرسة التحليل النفسي لفرويد، ومدرسة عم النفس المعرفي والفارقي، ومدرسة علم النفس الإنساني التي يعتبر إبراهيم ماسلو، وكارل روجرز من أهم أقطابها الفاعلين، كما تبين لنا أنّ علم النفس طوال مساره المعرفي إعتد على المنهج الاستبطاني أو المنهج الموضوعي القائم على الملاحظة والتجريب. بينما إعتد البعض الآخر على المزج والمزاوجة بينهما، وهذا ما لاحظناه على منهج وليام جيمس السيكولوجي. إذ ليس بالمنهج الموضوعي الخالص، ولا بالمنهج التأملي الباطني البحث.

جيمس في فلسفته أو سيكولوجيته جمع بين روح العالم، وروح الفنان، والفيلسوف، والأديب. الأمر الذي جعلنا أمام فلسفة تؤلف بين المزاج العقلي والمزاج الحسي، وهذا ما ترتب عنه فلسفة تتفق في جانبها العام مع فلسفة بيرس، وديوي الذرائعية، لكنها تختلف معها جذرياً في اللغة، وفي القيمة التأثيرية لها داخل أمريكا وخارجها، وهو من خلال تجريبته الراديكالية "الأصيلة" حاول أنّ يصحح ويعدل، وأنّ يمزج ويؤلف في الوقت ذاته بين المزاجين العقلي والتجريبي. أي بين الفلسفة المثالية الواحدة المطلقة، والفلسفة التجريبية التعددية النسبية، والحق أنّ التجريبية الأصيلة هي الفلسفة التي تُوجت مسار جيمس الحافل والطويل

كسيكولوجي، وكفيلسوف، ففي التجريبية الراديكالية نجد جيمس عالم نفس متفلسف، ومفكر سيكولوجي يتصف بعمق تصوراتهِ وتبصراتهِ النفسية والفلسفية، ولكن رغم هذا، فإنَّ وليام جيمس عالم نفس أكثر منه فيلسوف، لأننا لم نجد نظرية فلسفية قال بها إلاَّ ووجدنا أنَّ لها بذور وجذور أو أثرًا في كتابه الضخم مبادئ علم النفس، لأنَّ هذا العمل، ولو لم يكتب جيمس من بعده أي كتاب لخلده التاريخ، وكتبه مع الخالدين من أساطين الفكر السيكولوجي والفلسفي، فهذا العمل، وإنَّ كان عملاً سيكولوجياً محض، فإنَّ وليام جيمس قد ضمنه أفكار فلسفية غزيرة لا سيما في الفصل الأخير الذي سماه "حقائق ومعلومات ضرورية"، وهو في حقيقته فصل في الميتافيزيقا. وضع فيه عديد القضايا الفلسفية التي أكد أنَّه سيمتنع عن معالجتها بدعوى أنَّها ميتافيزيقية، وتخرج عن دائرة العلم السيكولوجي التجريبي، كما يفهمه هو، ووعد بمعالجتها فلسفياً في الفصل الأخير، وإنَّ كان قد تهرب من عديد القضايا التي أرجأها للفصل الأخير من كتابه مبادئ علم النفس.

بالرجوع إلى موضوع علم النفس عند جيمس ألاَّ وهو الحياة العقلية عند الأفراد، وبالعودة إلى تصوره للعظماء، وعلاقتهم بالبيئة الثقافية والاجتماعية، وإقراره، بأنَّ ما يقدمونه من إبداعات، وما يتصفون به من نبوغ يؤوب إلى قدرات وإستعدادات ذاتية ندرك أنَّه كان من الأوائل الذين مهدوا الطريق لميلاد علم النفس الفارقي ذلك أنَّ تغيير الأوضاع والظروف لجماعة ما يترتب عنه إختلاف وتباين في المواقف، والإستجابات وردود الأفعال حسب تقدير جيمس، ويعود إستعمال هذا المصطلح بهذا التعبير "علم النفس الفارقي" إلى عالم النفس الألماني ernSt الذي وظفه عام 1900 في العنوان الفرعي لكتابه "Uber Psychologie der individuellen Differenzen (Ideen zu einer differentiellen Psychologie)"¹

لا يُمكن اعتبار علم النفس الجيمسي علم نفس تجريبي خالص. فمنهجه في السيكولوجيا لم يتخلى عن آلية وطريقة الاستبطان بالكلية رغم تقيده لهذا المنهج بجملة ومجموعة من الضوابط والشروط. من هنا يعتبر أغلب مؤرخي تاريخ السيكولوجيا أنَّ علم النفس الجيمسي علم نفس تقليدي "كلاسيكي"، وإنَّ كانوا يعدونه في الوقت نفسه من الأوائل والرواد الذين مهدوا وأسهموا في إنبثاق وميلاد السيكولوجية التجريبية الحديثة، وإنَّ أهم قيمة في نظرنا حملتها سيكولوجيته. هي مساهمتها الفعلية في التمهيد لنشؤ علم النفس كعلم للسلوك. ذلك أنَّ السيكولوجيا الجيمسية لم تقتصر على دراسة الحالات النفسية الإدراكية فحسب. بل ذهبت لدراسة الانفعالات، والعادات، والغرائز، والسلوك الإرادي ككل. فعلم النفس الجيمسي لا هو بالفلسفة الخالصة، ولا بالسيكولوجية العلمية الإمبريقية الخالصة، فسيكولوجيته بمثابة جسر تبادل وإتصال بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين. أي أنه همزة وصل بين علم السيكولوجيا كجزء من الفلسفة مع وجود ومضات من العلم، وبين السيكولوجيا كعلم لاقائم بذاته مع وجود لمسات علم النفس كعلم مع لمسات من فلسفة.

¹ - علم النفس في ميادينهِ وطرائقه، علي زيعور، مرجع سابق، ص 71.

من خلال تناول أفكار ونظريات وليام جيمس السيكلوجية تبين لنا أنّ علم النفس أوربي أكثر منه أمريكي، فحتى وليام جيمس قد استفاد من علم النفس كما تشكل في أوروبا مع ووندت وتشنر وغيرهما، فتقريباً يكاد يكون أغلب وجل علماء النفس الأمريكيين في الأصل أساتذة ومدرسين أو فلاسفة ينتمون إلى مدارس ومذاهب معينة، فالأمريكيون في السيكلوجيا لم يكونوا مبدعين عظماء إذ جل الإبداعات والإكتشافات السيكلوجية العظيمة أتت من القارة الأوربية إذ أنّ "كل أنواع التحليل النفسي - فرويد، آدلريونج، رانك، فروم، هورني، وكل علماء النفس الجشطالت - فريدمر، كوفكا، كيولر، ليفين، وعلم النفس الحيوي "Organismic Psychology" عند جولدشتين، وحتى السلوكية، بالرغم من أنّها أمريكية بصفة خاصة فقد بدأت مع بافلوف في روسي. وربما حدث نفس الشيء بالنسبة للعلوم الأخرى، ففي الفيزياء النووية، على سبيل المثال، كان أينشتين وبوهر وفيرمي وزيلارد كلهم أوربيين"¹.

تبدو لنا السيكلوجيا الجيمسية من خلال مبادئ علم النفس سيكلوجيا مادية، ولكن ليس بالمعنى الحرفي للمادية. كما تفهمها الواقعية الساذجة، ونحن نقول أنّها علم نفس مادي لأنّها سيكلوجيا تؤسس لنفسها من خلال الإستئناس بالتطورات التي عرفتها الفيزيولوجيا، والمستجدات التي شهدتها البيولوجيا، ولكنها في الوقت ذاته سيكلوجية فينومينولوجية لإعتمادها على الوصف وتحويلها على الإستبطان من جهة أخرى، فجيمس نظر للعديد من العمليات العقلية "الذهنية" من منطلق كونها شعوراً وإدراكاً بالأوضاع الفيزيقية، كما هو الشأن والحال في نظرية جيمس لانج المتعلقة بالعواطف والإنفعالات أو إستبداله للأنا الديكارية المفكرة بوصفها الثابت في الوجود أو إستعاضته عن الانا الكانطية المفكرة من منطلق كونها الثابت في معطيات الخبرة ب"أنا أنتفس".

جيمس عالم نفس أكثر منه فيلسوف أو عالم في الطبيعيات، فصحيح أنّ فلسفته براغماتية، ولكن الأصح أنّها براغماتية سيكلوجية أو سيكلوجية براغماتية وظيفية، والمتعمق المختص في إرثه الفكري والسيكلوجي يدرك أنّه فيلسوف إتصف ذهنه بثقافة موسوعية يقل ويندر أنّ نجد مثلها في الفلسفة المعاصرة. وهو في هذا يحاكي ويضاهي الفلاسفة الموسوعيين الكبار على غرار أفلاطون، وأرسطو رغم أنّه ناقد ومتجاوز لفكرهما، وأنّه يوجد نوع من التراكمية المعرفية، والاستمرارية في ما شيده وخلفه من أفكار وآثار ذلك أنّ جيمس السيكلوجي لم يقطع صلته مع جيمس الفيزيولوجي والمختص في الطب والتشريح لأنّه وصل السابق باللاحق، ونحن هنا نقصد أنّه أستثمر في روح تكوينه العلمي التجريبي من خلال نقله إلى السيكلوجيا، وحين انتقل من السيكلوجيا إلى الفلسفة البراغماتية والتجريبية الراديكالية نقل إليها كذلك البعد النفسي والجانب العلمي والعملية، ومن محاسن توظيف ودمج جيمس للسيكلوجي في الفلسفي أنّه قد نشأ عنه فلسفة فردية، إنسانية، عملية، تعددية، تجريبية، إرادية، تفاعلية، نسبية، منفتحة على التسامح ومدركة ومتقبلة في الآن نفسه

¹ - فرانك سيفرين، علم النفس الإنساني، مرجع سابق، ص ص 42، 43.

لضرورة وشرعية الاختلاف، وممّجدة لقيمه ومرسّخة ومدافعة عن الحاجة الإنسانية له بوصفه واقعاً معاش يمكن حدسه سيكولوجياً، أو رؤيته عياناً من الناحية السوسيوولوجية أو الطبيعية "الكونية" فالتنوع والاختلاف والتعدد والتعايش في نظر جيمس واقع، وفلسفة لها ما يبرها براغماتياً، وقيماً. ويمكن أنّ نصف جيمس من خلال تفنينا وتبعنا لمساره السيكولوجي والفلسفي بأنه جمع في كتاباته من حيث الأسلوب بين العلم والأدب والفلسفة، واتسعت ذهنيته وفلسفته، وثقافته لتنتفتح على الفكر الإنساني غريبه وشرقيه، وقديمه وحديثه.

أثرت وتوغلت أفكار جيمس النفسية والفلسفة في أعمال بعض الفلاسفة والمدارس النفسانية التي تزامنت معه أو جاءت بعده إذ أنّه أثر على ديوي في الجوانب السيكولوجية من فكره، وأثر براغماتياً على شيلر، وبابيني، وريتشارد رورتي، وأثر فلسفياً وسيكولوجياً على سلوكية واطسون وتقاطعت الروح العامة لسيكولوجيته مع مدرسة الجشطالت، وكان مصدر إعجاب وإلهام بالنسبة لهوسرل، وفتجنشتاين، كما أنّ رؤيته السيكولوجية للظاهرة الدينية وللأوعي تتقاطع وتختلف في الوقت نفسه مع رؤية مدرسة التحليل النفسي لسيغموند فرويد، وكان مصدر إعجاب لبعضهم، وقد وجد كارل يونغ في نظرة جيمس للتجربة الدينية بوصفها تجربة تعددية، ونفسية، وذاتية، وبراغماتية سناً سيكولوجياً، وفلسفياً قوياً في شق عصا الطاعة عن فرويد، وما يدل على هذا هو نعت كارل يونغ لجيمس بعلى أنه صاحب ذهنية خالية من الإيديولوجيات الفلسفية المسبقة، وهذا ما يمكنه من أنّ يكون صاحب عاقل نقى ومجاله واسع، فجيمس قاد يونغ إلى إدراك أنّ نطاق وآفاق الروح الإنسانية أرحب إذ أنّها تتسع وتشمل ما لا يمكن حصره أو عدّه.

جيمس أكثر الفلاسفة البراغماتيين المؤسسين إهتماماً بالدين، لدرجة تكاد تكون فيها فلسفته الذرائعية برمتها بمثابة لاهوت فلسفي سيكولوجي، والواقع والتاريخ يكشفان لنا بجلاء أنّ هناك حضارات سادت، ولكنها بادت وطمست معالمها، وشعوب، وكائنات انقرضت، وأفكار ونظريات علمية زالت وإندرت بفضل التطور العلمي، والتقدم الصناعي والتكنولوجي. لكن لاتزال قضايا الدين تطرح، ولا يزال الدين موجوداً، وسيبقى كذلك، بالأمس أو اليوم أو غداً أو بعده، وما دل هذا في اعتقادنا إلى على أنّ جيمس وضع نصب عينه على دراسة موضوع مهم وملغم ومعقد، وهذا يوحي لدينا بالجرأة والشجاعة، ورباطة الجأش التي كان يتحلّى بها. إذ أنّه ناقش قضايا الدين، ودفاع عنها في زمن لائكي، وصناعي، ومادي ولا ديني، وفي اعتقادنا الدين أو التجارب الصوفية أو الدين على وجه التحديد يتصف بطابعه المعقد المركب المتداخل إذ النظر فيه، وفي قضاياها يكشف عن تركيبه الميتافيزيقي، والانطولوجي، والقيمي، والتاريخي، والاجتماعي، والنفسي بل وحتى الاقتصادي، والسياسي، وإنّ كان يحسب لجيمس عمق طرحه للمقاربة الدينية داخل فضاء ومجال سيكولوجي فينومينولوجي مفتوح ومتنوع، فإنّ مقارنته تبقى محدودة، وهذا ليس عيباً وإنما إعتراف بتناهي إي إنتاج إنساني، فجيمس تقريباً أهمل التأثيرات التاريخية، والسوسيوثقافية، والسياسية، والاقتصادية، واللغوية على الدين بشكل كبير وواضح ومفضوح.

أهمية المقاربة الفلسفية الجيمسية لتجربة الدينية تكمن في الكشف عن طابعها الجواني النفساني إذ عالجها بروح لا تاريخية، ولا منطقية، ولا لاهوتية، وهذا ما مكنه من أن يكون بمثابة أول فيلسوف يعطينا سيكولوجية دينية فيزيولوجية ذرائعية عملية أكثر مما يعطينا فلسفة دينية، وقد جمع بأسلوب نادر وفذ يقل نظيره بين ثالث "العلم، الدين، الفلسفة" إنطلاقاً من ثالث الروح التحريبية التي وظفها أثناء تقديمه لأفكاره الفلسفية من خلال دمج تكوينه الفيزيولوجي على قضايا الفلسفة والسيكولوجيا والدين، وإنطلاقاً من نزعة ونزوع فردي سمح له بأنسة القيم الأخلاقية والدينية، وإنطلاقاً أيضاً من روح براغماتية ذرائعية ترتب عنها القول بعالم مفتوح وتعددي مما تولد عنه قوله بأخلاق تعددية، ودين تعددي وإرادة حرة. الأمر الذي تولد عنه سيكولوجية، وفلسفة، ودين يتصفون بالفردية والتنوع والإختلاف الأمر الذي يقودنا إلى الإقرار بأن وليام جيمس قام في فلسفته البراغماتية بأنسة الكون بكامله أي أنه قام بأنسة الجانب الاستمولوجي، والإكسيولوجي، والانطولوجي، والكسمولوجي، واللاهوتي. فالعالم أعمق وأغنى من أن يختزل في نظرة علمية واحدة، وجوانبه ومجالاته متعددة ومتنوعة، وهو ما يجعل أمر فهمه أو الإمساك بحقيقته أمراً مستعصياً عن كل فلسفة شمولية سواء كانت تجريبية أو مثالية فالعالم كثرة وتنوع وتعدد واختلاف وارتقاء ديناميكي مستمر ومتواصل وقابل للتحسن بفضل الجهد والإخلاص الإنساني وتعاون إرادة الإنسان مع إلهه بوصف هذا الأخير قوة كامنة وطاقة دافعة، وبالتالي ولا غرو أنّ حاصل هذه التأملات هو "فلسفة عمليات، تجسد رؤية دورية في الزمن، لا تختلف كثيراً عن تلك التي سوف يطورها وايتهد وهارتشون (رغم أن الأخير رام أن يضع في تصورات مرضية ما اعتقد جيمس في استحالة تصوره"¹.

الأسس والمساطر التي يخضع لها الإيمان أو الاعتقاد الديني أراد أن يجعلها هي ذاتها معايير الاعتقادات العلمية أو ما عداها من باقي الأمور والأشياء، وهذا راجع لمنطقه ومنطقه الذرائعي الذي يؤسس للحق والصدق إنطلاقاً من الآثار العملية لخبرتنا وتجاربنا الحية والواقعية، والتي لا تبطلها ولا تلغيها إلا تجاربنا الأخرى التي تكون أكثر عمقا وأصالة، فالتجارب والحقائق العلمية في نظر جيمس نسبية، ولا حتمية "إحتمالية"، وبالتالي هي حقائق تعددية كذلك شأنها شأن تعدد التجارب الروحية، والدينية، والأخلاقية، فحتى النزعة العلمية الوضعية، والنزوع الوضعاني لا يخلوا من المناحي والأبعاد السيكولوجية بالنسبة لجيمس، فمثلاً: حسب الزعم والادعاء الجيمسي ليس العالم حتمياً. بل منشأ إيماننا واعتقادنا بهذا المسار الحتمي للعالم راجع إلى نزوع فطري وطبيعي فينا بحكم طبيعتنا الإنسانية والمتمثلة في شغفنا لرؤية الأشياء من خلال الوحدة أو رد الكثرة إلى الوحدة فحسب دون أن تكون هذه الرؤية حقيقة استمولوجية موضوعية كما يدعي الحتميون والعقلانيون وبالتالي جيمس أضفى بعداً روحياً أخلاقياً، وسيكولوجياً على طبيعة العالم دون التخلي عن الطبيعة الواقعية والمحسوسة التي يتصف بها الكون.

¹ - تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص 263.

ما من موضوع لامسه جيمس كفيلسوف ذرائعي إلا وخلع عليه حلة إنسانية واضحة. سواء تعلق الأمر بالحقيقة أو الحرية أو قضايا الانطولوجيا، والاكسيولوجيا كالله، والعالم، والخير والشر، وقضايا العالم غير المنظور أو الوجود يشكل عام، ولا نعتقد أننا نبالغ عندما نصف فلسفته برمتها بأنها إنسانية، وبأنها ترجمان معاناته الوجدانية وخبراته العلمية المتنوعة، وأنّ فلسفته التي تعتبر البراغماتية اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير لم تكن مفصولة عن بيئتها وتربتها الأمريكية، ولا عن الفلسفة القارية التي تغذت منها أفكاره فرنسية كانت أو ألمانية مع عدم التنكر لمنجز الفلاسفة التجريبيين الأنجلو ساكسون، مع قيامه بتعديلات وتحويرات في مناسبات شتى، وهو يروم من وراء ذلك تعديل وتحين البراغماتية، فوليام جيمس يبدوا لنا من خلال تحليلنا لموقفه من الحقيقة، والإعتقاد، والأخلاق والدين، فالأخلاق والدين يمثلان المجال الكبير والرئيس الذي دار في فلكه فكر وليام جيمس، وما لاحظناه أنهفي تناوله للدين والأخلاق ومسائل الاعتقاد بوجه عام بصرف النظر عن نوعه أنّه كان سوفسطائياً بعض الشيء في تناوله لتلك القضايا، وهذا ما ينتهي إليه راسل أيضاً. ذلك أنّ جيمس يبدو كما لو أنّه كان مستعداً لتسليم والإيمان بأي شيء مهما كان في حالة ما إذا كان ذلك التسليم يضمن الراحة والسعادة للفرد في هذه الحياة إذ أنّ النافع صادق لديه، ولكننا هاهنا نستثني المقاربة الربحية النفعية التي وردة في الرهان الباسكالي لأنّ المنفعة والصدق في رهان بسكال هي منفعة بعيدة وفي عالم آخر واضطرارية، وليست اختيارية، وبالتالي الحديث عن منافع ومكاسب خارج عالم الأرض من الأمور التي لا يقبلها ولم يقل بها جيمس، فهو عندما يتحدث عن المنفعة، فهو يتحدث عن المنفعة هنا أي المنفعة في الحياة العالم الأرضي الدنيوي".

ولج جيمس بالبراغماتية في دروب متنوعة ومتضاربة وزرعها في ميادين لم يكن بيرس يريد للبراغماتية أن توجد فيها، فجيمس بحسب قراءة بيرس لفلسفته أدخل البراغماتية في متاهة لأنه أنتقل بها من الوضوح إلّا اللا وضوح واللامعنى، وهذا ما حدا به إلى إبداء إمتعاضه من فلسفة جيمس لأنها إكتست حلة أدبية وشاعرية، ولكن شاءت الأقدار أنّ تكون هذه النقائص وغيرها، والتي سجلها بيرس على فلسفة جيمس من نقاط قوة البراغماتية، ذلك أنّ أسلوب جيمس الشعري والمؤثر سمح لها بامتلاك قوة كانت تفتقدها في فلسفة بيرس على عمقها الأمر الذي جعلها تشتهر وتنتشر؛ وتجذ الأنصار في إنجلترا "شيلر" وإيطالي "بايني" وفي أصقع آخر من العالم. والحق أنّ جيمس تميز فكره بحضور البعد الفردي الذاتي عكس بيرس الذي تميز بطغيان الجانب العلمي والعمومي في مطارحاته؛ وبراغماتية وليام جيمس في نفس الوقت مخالفة لأداتية ديوي صاحب البعد الاجتماعي في أداتيته، والرغبة في تطبيق المنهج العلمي على الأخلاق، فإذا كان بيرس عالم المنطق للذرائعية فإنّ جيمس شاعرها، أما ديوي فهو فيلسوف الأخلاق العلمية.

الماورائيات. أي الفكر الميتافيزيقي المحض بوصفه نشاط وجهد تأملي نظري يُطلب لذاته، وهذا ما يجعل منه جهداً فلسفياً منفصلاً عن الحياة في رأي أعلام البراغماتية المؤسسين، فهم في مجملهم أو أغلبهم

أنصار خبرة، وأصحاب معارف جزئية أي أنهم لم يخفوا بميتافيزيقا المثالين الجامدة التي تطمح إلى الوصول لكل والوحدة الكونية المعبرة عن المطلق. و جيمس في تعاطيه مع قضايا الميتافيزيقا الأساسية كالإيمان الديني، والله، والتصوف، والحرية، والأخلاق ظل أميناً لفلسفته العملية، وتكوينه العلمي من حيث حرصه الشديد على الموضوعية في علم الأديان، والنسبية في رؤيته للحقيقة والأخلاق. فوليام جيمس لم يكن يوماً ضد الفكر الفلسفي الميتافيزيقي في حد ذاته بقدر ما كان ضد الفهم أو التبرير الميتافيزيقي للميتافيزيقا. أي أنه لا ينكر الميتافيزيقا في حد ذاتها بمعنى أنه لا يعدم، ولا ينكر أبداً إمكانية وجود جانب روحي ومعنوي، وأخلاقي في الإنسان، ولا يلغي ولا ينفي إمكانية وجود عالم لا منظور. بل إننا نجد في الميتافيزيقا، والإيمان بها عندما تكون لها آثار وعواقب روحية ونفسية أو عملية نافعة على صعيد الوجود الفردي للشخص. بل رغم مساره العملي والتجريبي الحافل أراد أن يقدم في نهاية مسيرته الفلسفية فلسفة ميتافيزيقية شاملة تفسر العالم ككل، وهذا ما ظهر واضحاً وجلياً في تجريبته الراديكالية، التي هي ميتافيزيقا جيمس الفلسفية التي تؤلف بين الواحد والمتكثر من الناحية السيكلوجية، والانطولوجية، والمنطقية، والتي لم تكتمل، ولم يقدر لها التمام حسب رالف بارتون بيرى، ومن يرمي إلى إزاحة وإبعاد الفكر الماورائي عن وليام جيمس بدعوى ذرائعته أو من منطلق ومنطق تجريبته، فهو في نظرنا واهم ويجانب الصواب لأنه فهم بعضاً من آراء جيمس، ولم يفهم فكر وفلسفة وسيكولوجيا جيمس بكاملها أو من بداياتها إلى نهاياتها، فجيمس نفسه في رسالة بعث بها لهنري برغسون باح له برغبته وعمله على إقامة ميتافيزيقا خاصة بفلسفته إذ جاء فيها " في نيتي إذا عشت أن أكتب نظاماً عاماً من الميتافيزيقا"¹. ولكن للأسف لم يمهل القدر جيمس أكثر ليكتب فلسفته النظامية الشاملة التي كان ينوي أن يخرجها في سفر عنوانه: نظام الفلسفة "System der philosophie" وربما كان هذا أكثر طموح يسكن ويعتمل في نفس وقلب جيمس إذ قال في رساله كتبها لأحد أصدقائه الأوربيين، وقد أوردها رالف بارتون بيرى ما نصه "إنني معنى بنظام ميتافيزيقي (التجريبية الراديكالية) ظل يعتمل في نفسي ويتكون وينمو، وفي الواقع أنا مهتم به أكثر مما اهتمت بأي شيء آخر في حياتي"².

تجاوز جيمس التجريبية الخشنة أي التجريبية التي لا تؤمن إلى بما هو حسي لكن دون أن يتحول إلى لاهوتي متزمت أو مثالي يقر بوجود المطلق وكائنات لا تاريخية. ما يعني أنه لا يتوقف عند حدود ما تزودنا به الحواس رغم أنها القنوات التي تخلق إمكانية الاتصال المباشر بعالم المحسوسات، ويرى الوجدان طريقاً إلى تجارب إنسانية لا يمكن أن يشبها أو يلغها العقول فأتجأ بذلك الباب والمجال لمشروعية الاعتقاد الشخصي فالإعتقاد الحر والمسؤول حق إنساني. لذا ينبذ جيمس الدوغمائية، والمجتمع الديكتاتوري "Totalitarian Society" بشدة، فهو فيلسوف الحرية، والتعدد، والعالم المفتوح.

¹ - رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليام جيمس، مرجع سابق، ص.

² - المرجع نفسه، ص 467.

مقارنته لفكرة الإله وصفاته، وللصوفي وسماته، وللإنسان وانفعالاته جاءت فلسفية، وسيكولوجية، وفينومينولوجية، وبراعماتية عملية، وفيزيولوجية. دون أنّ تكون غارقة في بحر الماورائيات الحاملة، ودون أنّ تنفي هذه الماورائيات في حالة ما إذ بررت نفسها أو لوجودها وفقاً لمنطق عملي نافع. إذ أنّه يقيد الإيمان الديني بما يحقّقه من ثمار إيجابية في واقع الناس، ويربط نشؤ فكرة الإله في الإنسان بمنطقة اللاوعي من جهة وبمطلق ما يفيد ويصلح لحياة الفرد من جهة أخرى، فما الله إلا فرض بشري يعين الإنسان في مواجهة ومجابهة الصعاب التي تعترضه في حياته ويوميّاته أكثر منه حقيقة وجودية وموضوعية متعالية عن العالمين مما يكشف لنا حضور التكوين العلمي، والنفسي في محطة جيمس الأخيرة. أي كفيلسوف ذرائعي، وصاحب تجريبية راديكالية.

لم تكن أفكار جيمس الفلسفية والسيكولوجية نافذة وسط الفلاسفة والجماهير فحسب. بل تعدت ذلك لتمارس تأثيرها على حكام وصناع القرار في و.م.أ، ففي 18 أبريل (1977م) ألقى الرئيس الأمريكي جيمي كارتر "Jimmy Carter" (1924م- لا يزال على قيد الحياة) خطاباً على شعب و.م.أ، وقد ضمنه التصورات الجيمسية المتصلة بفكرة الحرب والسلام بل استعمل عنوان مقالة جيمس "The moral equivalent of war" أي المكافئ المعادل الأخلاقي للحرب المقدمة كمحاضرة في جامعة ستانفورد في العام 1906م، بحيث أكد أن أزمة الطاقة "المكافئ الأخلاقي للحرب" تستدعي التضحية، والتقليل من حجم استراد النفط مما يستدعي توحيد الجهد نحو الخلق والإبداع من خلال البحث عن مصادر بديلة كما أن هذا الإجراء يترتب عنه السلام مع البيئة إذ أنّه يساهم في نظافتها، وجيمس في محاضراته المعادل الأخلاقي للحرب أشار إلى أن الحرب والعدوان نزوع فطري في الإنسان، ففي الحرب يتوحد الناس ويشعرون أنّهم كيان واحد وأنّ مصيرهم واحد- إما البقاء على قيد الحياة وإما الهلاك- فالحرب تقوي الشعور بالانتماء وتخلق الوحدة في كيان مجتمعي ما، وتقلل من الأنانية كما أنّها مجال يحقق فيه بعض الأفراد المجد والشهر، وهي تكشف عن قيم الشجاعة والنضال والكفاح والانضباط، وهي قيم تقل وتندر في الحياة اليومية العادية، ومادامت الحرب غريزة ولها مسوغاتها الفردية والاجتماعية، فلا مناص لنا من أجل خيرنا وخير الإنسانية أنّ نبحث عن معادل "مكافئ" أخلاقي "قيمي" لها بحيث علينا أنّ نخلق فضاءات ومجالات يتنافس فيها الأفراد ويحققون فيها المجد والشهرة ويبدعون فيها ويحققون فيها قيم التضحية والتعاون كبديل عن الحرب، فمادامت القضية نفسية وجب علينا أنّ نجد مجالات يتم فيها تفرغ هذه الشحنات الفطرية العدوانية بشكل لا يكون فيه ضرر بالآخرين.

* جيمي كارتر: هو الرئيس التاسع والثلاثين في تاريخ و.م.أ، وقد نال في العام 2002م جائزة نوبل للسلام. تقلد زمام الرئاسة في الفترة التي تمتد من (1977-1981م).

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر باللغة العربية

- 1- وليام جيمس: العقل والدين، ج2، ترجمة: محمود حب الله، دار أيام الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1994.
- 2- وليام جيمس: البرجماتية، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، د.ط، 2008.
- 3- وليام جيمس: عالم متعدد، ترجمة: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة القاهرة، مصر، 2009.
- 4- وليام جيمس: أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، ترجمة: محمد علي العريان، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ط2، 1980.
- 5- وليام جيمس: إرادة الإعتقاد، ج1، ترجمة: محمود حب الله، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دط، 1946.
- 6- وليام جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: محمد الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة لطباعة والنشر، مصر دط، 1962.
- 7- وليام جيمس: معنى الحقيقة، ترجمة: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2008.

ثانياً: المصادر باللغة الإنجليزية:

1. William James.Prgmatism.Prometheus book. Buffaio.New York. published.1991.
2. William James.The Principles of Psychology. Au thorized Edition.in tow volumes.vol.2.Dover.publition.inc New york.1918..
3. William James: Selected papers on philosophy.London.1947.
4. William James:Talks to Teacher.Longmans Green.and Co.1908.
5. William James: The Meaning of the Trutht.the University of Michigan Press.1970.
6. William James: The Varieties of Religious Experience. Harvard University Press. Cambridge. 1885.
7. William James: The Will to believe and otherEssays in popularphilosophy. Logmans. Green and Co.New Yorm.1927.

8. William James:Essays in Radical Empiricism.Longsmans& co.U.S.A.1921.

9. William James:The principles of psychology, Dover Publications, Inc, New York, Volume One.1890..

ثالثاً: قائمة المراجع باللغة العربية

- 1- ألان نيفينز، وهنري ستيل كوماجر: موجز تاريخ الولايات المتحدة، ترجمة، محمد بدر الدين خليل، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1990.
- 2- سعيد إسماعيل علي: فلسفات تربوية معاصرة، منشورات المجلس الأعلى للفنون والثقافة والآداب، الكويت، د ط، 1995.
- 3- جاك كوسنبييه: مقدمة في علم النفس، ترجمة: رالف رزق الله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1982.
- 4- عدنان السبيعي:الموجز في علم النفس، مطبعة الإنشاء، دون ذكر دار ومكان النشر والطبعة، 1961.
- 5- لندال دافيدوف: مدخل علم النفس، ترجمة، سيد الطواب وآخرون، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط3، 1992،
- 6- قدري حفني: لمحات من علم النفس، دار الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، دون تاريخ.
- 7- فرانك سيفرين، علم النفس الإنساني، ترجمة:طلعة منصور، وعادل عز الدين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 2019.
- 8- قحطان محمد الظاهر:مفهوم الذات بين النظرية والتطبيق، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط2، 2010.
- 9- جيري مي ستانكروم: أعظم فلاسفة غيروا العالم، ترجمة، أحمد الناصح، دار الكتب العلمية، بغداد، العراق، ط1، 2021.
- 10- سعد جلال: التوجه النفسي والتربوي والمهني، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، ط1، 1957.
- 11- ايغور كون، البحث عن الذات، ترجمة، غسان نصر دار، معد للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، دط، 1992.
- 12- مصطفى سويف، مقدمة في علم النفس الاجتماعي، دار الفكر، القاهرة، مصر، ط3، 1966.
- 13- محمد مهران، ومحمد مدين: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 2003.
- 14- سيد أحمد عثمان:دراسة في الطفولة ونمو الإنسان، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1986.

- 15- جون ماكوري، الوجودية، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، منشورات سلسلة عالم المعرفة، الكويت، دط، 1982.
- 16- فيصل خليل الربيع، الاتزان الانفعالي وعلاقته بضبط الذات، الجامعة الأردنية، الأردن، ط1، 2010.
- 17- عبد الله خمار، فن الكتابة: تقنيات الوصف، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، لبنان، 2005.
- 18- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 1997.
- 19- آن تايلور وآخرون، مدخل إلى علم النفس، ج1، ترجمة، عيسى اسمعان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دط، 1996.
- 20- إدوار موراي، الدافعية والانفعال، ترجمة، عبد العزيز سلامة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1988.
- 21- محمد نجاتي: علم النفس في حياتنا اليومية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1955.
- 22- هاشم الحسيني: دراسة في الانفعال الفينومينولوجي، دار الحياة، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
- 23- يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1948.
- 24- جون سكوت:- خمسون عالماً اجتماعياً أساسياً، ترجمة، رشا جمال، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، دون مكان طبع، (د.ط. ت).
- 25- جميل صليبا: علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط2، 1984.
- 26- برتراند راسل: تحليل العقل، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2016.
- 27- دافيد باس: علم النفس التطوري، ترجمة: مصطفى حجازي، منشورات المركزي الثقافي العربي، أبو ظبي، الإمارة العربية المتحدة، ط1، 2009.
- 28- جيل غاستون جارانجي: العقل، ترجمة: محمد بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2004.
- 29- ريكس نايت، ومارغريت نايت: المدخل إلى علم النفس الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1993.
- 30- هنري برغسون: التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، دط، 1981.

- 31- س.ي.جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة، محمد شفيق شيا، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1981.
- 32- حسن محمد الكحلاني: فلسفة التقدم، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، دط، 2003.
- 33- نبيل إسكندر: علم اجتماع المعرفة، ج1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر، ط1، 1991.
- 34- بول تيليش: الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة: يوسف حسين، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1987.
- 35- تشارلز موريس: رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة، إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، دط، 1996.
- 36- عزمي اسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، دط، 1980.
- 37- عادل عوض: حقيقة الوعي الإنساني، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2017.
- 38- فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ج8، ترجمة: محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2009.
- 39- دعاء عبد النضير: الأسس اللاعقلانية في الفكر الفلسفي المعاصر، كلمة للنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 2010.
- 40- زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، مؤسسة هنداوي القاهرة، مصر، دط، 2020.
- 41- حنان عبد الحليم العناني: علم النفس التربوي، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط5، 2014.
- 42- صالح علي أبو جادو: علم النفس التربوي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 1998.
- 43- محمد مصطفى زيدان، ونبيل السمالوطي: علم النفس التربوي، دار الشروق، جدة، السعودية، ط3، 1993.
- 44- ميلاد ذكي غالي وأخرون: قضايا فلسفية، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، دط، 1998.
- 45- إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب الفلسفية المعاصرة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2001.
- 46- هيربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1964.

- 47- بول. ف. بولر، الحرية والقدر في الفكر الأمريكي، ترجمة: إسماعيل كشميري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، دط، 1978.
- 48- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ط3، 1971.
- 49- سيدني هوك: التراث الغامض، ترجمة: سيد كامل زهران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1986.
- 50- أمل مبروك، مفهوم الحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، د ط، 2011.
- 51- محمد فتحي الشنيطي: المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1980.
- 52- روبرتو مانغايرا أونغر: يقضة الذات: ترجمة: إيهاب عبد الرحيم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، دط، 2010.
- 53- هينيج كوهين وآخرون: معالم الثقافة الأمريكية، ترجمة: نبيل راغب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، دط، 2010.
- 54- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، د ط، 1968.
- 55- مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1977.
- 56- عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين منشأة المعارف للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، د ط، 2002.
- 57- زكي نجيب محمود، دافيد هيوم، دارالمعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1958.
- 58- زكريا إبراهيم، برغسون، دار المعارف، القاهرة مصر، ط3، دون تاريخ.
- 59- نورة بوحناش: إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2010.
- 60- هنري نومس: تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، د ط، 1955.
- 61- غيضان السيد علي، فلسفة الدين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، ط1، 22019.
- 62- محمد عبدالله دراز، الدين- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، مطبعة الحرية، بيروت، لبنان، ط1، دون تاريخ.
- 63- اريك فروم: الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، مصر، ط1، 19773.

- 64- جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط، 1973.
- 65- محمد عبد الحفيظ: الفلسفة والاعتقاد الديني "وليام جيمس نموذجاً"، دار الوفاء لدنيا الطبع والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2005.
- 66- غنارسكيريك، ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 67- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1975.
- 68- مورتون وايت، عصر التحليل، ترجمة: أديب يوسف، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق، سوريا، دط، 1975.
- 69- جماعة من أساتذة سوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989.
- 70- إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الاخواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1973.
- 71- جوزايا رويس، مصادر البصيرة الدينية، ترجمة: أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2007.
- 72- روجه بول دروا: أساطين الفكر، ترجمة: علي نجيب ابراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 73- إم. بوشينيكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1992.
- 74- مجاهد عبد المنعم مجاهد، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د(ط)، (ت).
- 75- هنري برغسون: منبع الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروي، الهيئة المصرية العامة لتأليف والنشر، القاهرة، ط1، 1971.
- 76- صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 77- محمود عبد الحليم منسي، وآخرون: مدخل إلى علم النفس التربوي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2001.

- 78- معاوية أبو غزال: علم النفس العام، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، 2015.
- 79- زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 1993.
- 80- أحمد زكي صالح: نظريات التعلم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1971.
- 81- عزيز حنا داود، وآخرون: الشخصية بين السواء والمرض، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1991.
- 82- نائر أحمد غباري، وآخرون: سيكولوجيا التعلم وتطبيقاته الصفية، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، دون تاريخ.
- 83- أرنوف ويتيج: مقدمة في علم النفس، ترجمة: عادل عز الدين الأشول، وآخرين، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1982.
- 84- بول غيبوم: علم نفس الجشطلت، ترجمة: صلاح مخيمر، عبده ميخائيل رزق، مؤسسة سجل العرب، دون مكان نشر، دط، 1963.
- 85- أنور محمد الشرقاوي: التعلم نظريات وتطبيقات، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د ط، 2012.
- 86- عدنان يوسف العتوم: علم النفس المعرفي، دار المسيرة للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط1، 2004.
- 87- محمد ناصر: قراءات في الفكر التربوي، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973.
- 88- جون ديوي: الحرية والثقافة، ترجمة: أمين مرسي قنديل، مطبعة البحرين، البحرين، دط، 2003.
- 89- جيرار ديلودال: الفلسفة الأمريكية، ترجمة: جورج كتورة، وإلهام الشعراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 90- فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 91- أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2003.
- 92- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، دط، 1996.
- 93- دافيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: محمد محبوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 94- جورج بولتزر: أزمة علم النفس، ترجمة: لطفي فطيم، دار شهدى، القاهرة، مصر، ط1، 1968.

- 95- محمد أحمد السيد: خطابات ال " ما بعد"، تأليف جماعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
- 96- ايجلتون تيري: أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة، منى سلام، أكاديمية الفنون، دون مكان نشر، ط1، 1996.
- 97- نايجل واربتون: مختصر تاريخ الفلسفة ترجمة: محمد مفضل، دار الكتب العلمية، بغداد، العراق، ط1، 2019.
- 98- محمد جديدي، مطارحات رورتية، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الناشر، الجزائر، لبنان، ط 1، 2010.
- 99- ريتشارد رورتي: الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 100- عثمان أمين: شيلر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1998.
- 101- شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، دط، 2000.
- 102- انطون خوري: مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
- 103- توفيق سعيد: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 104- جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر (الوجود والموجود)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، 2009.
- 105- سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، د ط، 1991.
- 106- إدmond هوسرل: أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
- 107- هانس سلوجا: فتجنشتاين، ترجمة، صلاح اسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2014.
- 108- جون هيتون: فتجنشتاين، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط، 2001.
- 109- عبد الفتاح الديدي: الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط3، 1985.

- 110- تشاد ماستر: مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: محمد التميمي، منشورات فلسفة الأحلام، دون مكان طبع، ط1، 2020.
- 111- حمود جمال: فلسفة اللغة عند فتحنشتاين، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2009.
- 112- أشرف محمد مؤنس: التاريخ الأمريكي الحديث والمعاصر، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 20014.
- 113- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1977.
- 114- فتحنشتاين: بحوث فلسفية: ترجمة، عزمي إسلام، منشورات جامعة الكويت، الكويت، ط1، 2009.
- 115- صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسية أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 116- ج.ل.فلوجل: تاريخ علم النفس في مائة عام، ترجمة: لطفي فطيم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1973.
- 117- جون ديوي: البحث عن اليقين، ترجمة فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1960.
- 118- سيد إبراهيم الجبار: دراسات في تاريخ الفكر التربوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1974.
- 119- جون ديوي: المدرسة والمجتمع، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، دار الحياة، بغداد، العراق، ط1، 1964.
- 120- جون ديوي: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة: محمد لبيب الخجيجي، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1963.
- 121- أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، دون تاريخ.
- 122- علي عبود المحمداوي وآخرون: الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد للثقافة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 123- جون هرمان راندال: مدخل للفلسفة، ترجمة: ملحم قربان، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1963.
- 124- وليام فرح حنا: البرجماتية صيغة أمريكية لفلسفة واقعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، دون تاريخ.

- 125- عبد القادر محمد فهمي: الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2009.
- 126- إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، نَهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 2005.
- 127- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، القاهرة، مصر، ط4، 1958.
- 128- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2005.
- 129- انتونيو جوتليب: حلم العقل، ترجمة: محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1.
- 130- لوك فيري: أروي لك تاريخ الفلسفة، ترجمة: سعيد الوالي، دار الكلمة، أبو ظبي، الإمارات، (دط).
- 131- جون كتيغهام: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة، محمد منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1997.
- 132- دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 133- محمد مهران: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
- 134- فرنسيس بيكون: الأرجانون الجديد، ترجمة، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2013.
- 135- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، م5، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003.
- 136- بيتر كاز، وأخرون: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، ترجمة: حسني نصار، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، دط، 1980.
- 137- علي عبد المعطي محمد: بوزانكيت، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر، دط، 1980.
- 138- هاني محمد رشاد بجيت: البراغماتية الأمريكية المعاصرة (أصولها اليونانية)، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2006.
- 139- رالف كينشام: ثورة الفكر الأمريكي، ترجمة: ثابت رزق الله، دار النهضة المصرية، القاهرة، (د.ط.ت).

- 140- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1991.
- 141- كريستوفر هيتشنز: توماس جيفرسون وإعلان استقلال أمريكا، ترجمة: رشا سعد زكي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2008.
- 142- جورج سانتيانا: مولد الفكر، ترجمة مجموعة من الأساتذة الجامعيين، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، دون تاريخ.
- 143- هنري نومس: أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ترجمة: ميتري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1946.
- 144- محمد فتحى الشنيطي: وليام جيمس، مكتبة القاهرة الجديدة، مصر، ط1، 1957.
- 145- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، دون تاريخ.
- 146- كامل محمد محمد عويضة: وليام جيمس رائد المذهب البراغماتي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 147- بول جونسون: جورج واشنطن الأب المؤسس، ترجمة، محمد إبراهيم السيد، كلمات عربية للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2009. 6- محمد جديدي: فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجاً)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2004.
- 148- رالف بارتون بيرري: أفكار وشخصية وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1965.
- 149- جون ستوارت مل: الحرية، ترجمة: طه السباعي، مطبعة الشعب المصرية، القاهرة، ط1، 1922.
- 150- جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 151- توفيق الطويل: مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، ط1، 1953.
- 152- بول موي: المنطق وفلسفة العلم، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، (د.ط.ت).
- 153- جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، (د.ط.ت).
- 154- جون ديوي: نمو البراغماتية، ضمن كتاب جماعي بعنوان: فلسفة القرن العشرين، إشراف، داجوبرت، ورونز، ترجمة: عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، لبقاهرة، مصر، 1963.
- 155- محمود زيدان: وليام جيمس، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2005.

- 156- ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط6، 1977، ص.
- 157- يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1993.
- 158- محمد عبد الحفيظ: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2005.
- 159- كارل ياسبرس، مستقبل الإنسانية، ترجمة، عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1963.
- 160- ت، ز، لافين: من سقراط إلى سارتر، ترجمة: أشرف محمد كيلاي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2012.
- 161- فرانسوا غريغورا: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة: نهار رضا، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط، 2002.
- 162- أفلاطون: محاوره مينون، ترجمة، عزت قرني، مكتبة سعد رأفت، القاهرة، مصر، دط، 1982.
- 163- على زيعور: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، 1993.
- 164- أفلاطون: المحاورات الكاملة، الجمهورية، م1، ترجمة، شوقي داود، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1994.
- 165- مصطفى غالب: أرسطو، منشورات مكتبة دار الهلال، بيروت، لبنان، دط، 1988.
- 166- أرسطو، كتاب النفس، ترجمة، فؤاد الأهواني، منشورات دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1949.
- 167- عماد عبد الرحيم الزغول، وآخرون: مدخل إلى علم النفس، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات، ط8، 2014.
- 168- حسناء عبد الله أحمد باعبود: الفلسفة البراغماتية الأمريكية، المكتبة الوطنية، الخرطوم، السودان، دط، 2018.
- 169- ترانثي، وماركوس: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: ماهر عبد القادر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004.
- 170- محمد شحاتة ربيع، تاريخ علم النفس ومدارسه، دار غريب، للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط، 2004.

- 171- القديس أوغسطين: الاعترافات، ترجمة: يوحنا الحلو الخوري، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط4، 1991.
- 172- زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1983.
- 173- محمود قاسم: في النفس والعقل فلاسفة الإغريق والإسلام، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1962.
- 174- محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2004.
- 175- ابن سينا، الشفاء، تحقيق جورج قنواقي، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د ط، 1975.
- 176- ابن أبي أصيبعة: عيون الإنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، ج2، دار الحياة، بيروت، لبنان، ط1، 1882.
- 177- بوثينة أمين قنديل، علم النفس عبر العصور، منشورات كلية البنات، عين شمس، مصر، دط، 1971.
- 178- بدر الدين عامود: علم النفس في القرن العشرين، ج1، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، 2001.
- 179- علي عبد الهادي المرهج: الفلسفة البراغماتية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 180- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، عالم الكتب، دمشق، سوريا، دون تاريخ.
- 181- أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط5، 1983.
- 182- محمد مخزوم: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي (عصر النهضة)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 183- جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 1984.
- 184- جيل دولوز، وكيلر بارني: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة: عبد الحي أزرقان، وأحمد العلمي، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1999.
- 185- باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2009.

- 186- جتفريد ليبنتز: المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1978.
- 187- جتفريد ليبنتز: المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة، بيروت، لبنان، ط1، دون تاريخ.
- 188- عادل السكري: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 189- محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، 1980.
- 190- إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب الفلسفية المعاصرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2000.
- 191- دافيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: محمد محبوب، المنظمة العربية لترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 192- برتراند راسل: العقل والمادة: ترجمة: أحمد إبراهيم الشريف، دار أفاق، القاهرة، مصر، ط1، 2020.
- 193- أميرة حلمي مطر، مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، دارالتنوير، القاهرة، مصر، ط1، 2013.
- 194- جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط2، 2013.
- 195- إدموند هوسرل: الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة: محمود رجب، منشورات المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.
- 196- الزاوي حسين، وآخرون، الطريق إلى الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2017.
- 197- روبرت.م، وآخرون: العلم في منظوره الجديد، ترجمة، كمال خلالي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد134.
- 198- هاورد أزمون، وصموئيل كرامز: الأصول الفلسفية لتربية، ترجمة، بدر بن جويعد العتيبي، مكتبة الرشد، بيروت، لبنان، دط، 2005.
- 199- وليام كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة، محمود سيد أحمد، دار التنوير للطباعة، والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 200- دافيد.و.مارسيل: فلسفة التقدم، ترجمة: خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 2001.

201- علي زيعور: علم النفس في ميادين وطرائقه، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط،
1993.

رابعاً: قائمة المراجع باللغة الإنجليزية

1. Alister Mcgrath: Christian Theology: An Introduction, Black well publishing, UK, Third edution, 2003.
2. Charles hartshorne and paul weiss (eds) "pragmatism and pragmatism, vol/ collected papers of c/ s/ peirce/ Cambridge: Harvard university press 1934.
3. Ames. C. Classrooms: Goals, structures, and student motivation, Journal of Educational psychology, 1992.
4. Carlson. N. R. Physiology of behavior (5 th ed), Allyn & Bacon, 1949.
5. Chance: Love and Lggic,Philosophcal Essays:peirce,Editod with an Introduction,by Morris R,Cohen,Bames,Noble,New York,1948.
6. Charles Sanders Peirce:Collected papers,(c,p),éd Hartshorne, Weiss and Burks Harvard University press,USA,8Vols,1974.
7. David Hume, A Treatise of Human Nature, A. Selby- Bigge, M. A Oxford, At the Clarendon presses.
8. David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, The open court publishing company, Chicago,1958.
9. David Marcell: progress and prammatism, James Dewey, Beard, and the American Idia of Progress, Green wood, press West Port, Connecticut, London England,1974.
10. David Stewart- H, Gene Blocker- Fundamentals of Philosophy- Second Edition- Macmillan publishing Company- New York-, 1987.
11. Dominic Massaro, Experimental Psychology And Information Processtnal, Chicago, U. S.A,1975.

12. Edited by Dagobetr D, Runes, Twentieth Century Philosophy-Living Schools of Thought philosophical Library Inc, New York, 1943.

13. Edwardo Mendieta, The care of Freedom and truth will take care of it self Interviews with Richard Rorty, Stauford University press, California, 2006.

14. Epstein. S, Personality, Basic Aspects and Current Research, Prentice Hall Inc,1980.

15. Fernald Mun, Introduction to Psychology (7 th ed) Boston, Houghton Mifflin Company, 1989.

16. Friedrich Nietzsche, The Will to power, Translated by Walter Kaufmann and R,J, Hollingdale, New York, 1968.

17. F-Schiller, studies in humanism machmillan and co limited New York univ, la California, 1993.

18. Gerger. J. K, The Concept of Self, Newyork: Hott- Rinehart and Winston co, 1971.

19. Gilson, Etinne: The Christian philosophy of Saint Augustine, New York, 1967.

20. H.W.Schneider: Ahistory of American Philosophy, New York,1947,

21. Hayes. N, & Stratton. A Student's Dictionary of Psychology, 4th ed, London: Arnold Publishers, 2003.

22. Henle Paul, Introduction to James, Classic American Philosophy, ed, Fisch.

23. Henri Bergson, Créative Evolution, tr: Arthur Mitchell, The modern Library, New York, 1944.

24. Henry James Ed, Letters of William James, Boston, Atlantic Monthly Press,1920.

-
25. J. Dewey, *Reconstruction in philosophy*, New York, Henry Holt, and Company, 1920.
 26. Jeffery Jordan: *Pascal Wagers and James's Will to Believe*, an Essay in *The Oxford Hand Book of Philosophy of Religion*, ed by William Wain Wright, Oxford University Press Inc, N.Y, 2005.
 27. Joe Park, *Seclected readings in the Philosophy of Education*, 2nd Edition, The Macmillan company, London, 1963.
 28. John Childs, *American pragmatism and education, an interpretation and criticism*, New York, 1956.
 29. John Dewey: *Essays in Experimental Logic*, Dover publications, New York, U,S,A, 1953.
 30. John Gehlman and Browman Mary River, *Adventure in American Literature*, Harcourt and World Edition, New York, 1952.
 31. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, ch: XII- 7.
 32. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited and Abridged by A, D, Woolley, Fontana Library, London.
 33. John Morrison Moore: *Theories of Religious Experience*, with Special Reference to James, Otto 1 . and Bergson, New York: Round Table Press, Inc, 1938.
 34. John. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo, Saxon philosophy*, *Studies in The history of idealism in England and America*, London, Allen and Unwin, 1962.
 35. Larwence. E, Johnson, *Focusing on Truth*, London and New York, 1992.
 36. Luis Aggassiz, *Evolution and the Permanence of type*, *The Atlantic Monthly*, 1874.

-
37. Marcuse Ludwig: La philosophie américaine, Gallimard, Paris 1967.
 38. Marx, M.H.W.A, Hilix. Systems and Theories in Psychology Mc Growhill, 1963.
 39. Mischel. w, Introduction to Psychology, New York: Holt Rinehart Winston, 1976.
 40. Mum. N. L & Fernald. L,D,& Fernald. P. S, Introduction to psychology (7th ed) Boston, Houghton Mifflin Company, 1989.
 41. Mum. N. L, Fernald, L. D.Fernald. P. S:Introduction to psychology (7th ed), Boston, Houghton Mifflin Company, 1989.
 42. Myers Gerald, William James, His Life and Thought, New Haven and London, 1998.
 43. Nigel Warburton: Philosophy The Basics, 2nd Ed, Routledge, London, 1995.
 44. O'Connor, DJ, The Correspondence Theory of Truth, HUTC, Hinson University, Library, London, 1975.
 45. Paul Kartz, Sidney Hook, Philosopher of Democracy and HUMANISM, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1983.
 46. Peirce: Values in a Universe of Chance, Edited by Philip We Copyright, Printed in the U.S.A, 1958.
 47. Peter Caws: two centuries of philosophy in America, Rowman and Littlefield, Totowa New Jersey, 1980.
 48. Richard Bernstein: Philosophical, Profiles, Essays in a Pragmatic Mode, Philadelphia University Of Pennsylvania, 1986.
 49. Richard Rorty: From Philosophy to Postphilosophy: Interview with Richard Rorty, interview with Wayne Hudson, Eduardo Mendieta (ed), Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

-
50. Russel Goodman: Wittgenstein and William James, Cambridge University Press, 2004.
51. Russell. B, History of western philosophy, London. G, Allen and Unwin, Ltd, 1946.
52. Samuel Enoch Stumpf, Socrates to Sartre "A history of Philosophy", fifth edition, MC Grow-Hill. Inc, New York, 1993.
53. The Oxford English Dictionary, On Historical principles Oxford, at The Clarendon press, Volume XI, Under *True*, 1933.
54. The Oxford Companion to Philosophy, Ed, by Ted Honderich, Oxford University Press, 1995.
55. Titchener. E. B, An outline of Psychology, Mcmillan, 1899,
56. Tomas Paine, Common Sense, Dover thrift Edition, New York, W, Y.
57. Vernon Lewis Parrington: Main Currents in American Thought, Har Court Barce, 1972.
58. W. T. Jones ,– A History of Western Philosophy- Kant and the Ninereenthcentury– Second Edition, Revised-TV-Harcourt BraceJavanovich, Inc, 1975.
59. Watson. J. B: Behavior, An Introduction to Comparativ psychology, New York, Holt, 1914.
60. William Benton: Encyclopedia Britanica, Vol, 12, by a society of Gentlemen in Scotland, Inc, U.S.A, 1973.
61. Wright, William kelley A History of Modern philosoply, the Macmillan Company, Naw york, 1949.

خامساً: قائمة المراجع باللغة الفرنسية

1. Delacroix, H, le Rêve et la Rêverie, dans Nouveau Traite de psychologie 1936.

-
2. Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes*, Tel, Gallimard, Paris, 1995.
 3. Emile Boutroux: William James, Librairie Armand Colin, Paris, 1911.
 4. Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, édition Gallimard, 1949.
 5. Gérard Deledalle: *La Philosophie Américaine*, édit, L'âge d'homme, Lausanne, 1983.
 6. Heidegger: *Qu'est-ce que la métaphysique?* trad. H. Corbin, in, *Questions II*, Paris, 1968.
 7. Heidegger: *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Corbin, in, *Questions II*, Paris, 1968.
 8. Jean Wahl: *Les philosophes pluralistes d'Amérique*, Alcan, Paris, 1920.
 9. Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris Librairie Plon, Les petits-fils de Plon et mourrait, 1950.
 10. Leclercq Bruno: *Phénoménologie et pragmatisme: y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques?* Université de Liège, *Bulletin d'analyse phénoménologique* IV 3, 2008.
 11. M, Heidegger: *Etre et Temps* traduit par François Vezeux, Paris, Gallimard, Paris, 1977.
 12. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Translated by: Colin Smith, London: Routledge Classics, 2005.
 13. Maurice Merleau-Ponty: *Le Visible et L'invisible*, éditions Gallimard, Paris, 1964.
 14. Michel Mensuy: *Gaston Bachelard et les éléments*, Librairie José Corti 1967.

15. René Descartes, Les Passions De l'âme, éditions l'odyssée, Tizi-ouzou, Alger, 1938.

16. Richard Rorty, Conséquences du Pragmatisme, Tr Cometti Jean Pierre, Edition du Seuil, France, 1993.

17. Romono guardini , la mort de Socrate , interprétation des dialogues philosophique , euthyphron – apologie griton, Phédon , traduire de l'allemand par paul Ricœur , éditions du seuil, paris.

18. Saint Augustin: Mélanges Doctrinaux(10), traduction, G, bardy, J, A, beckaert, 5-J, boutet, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1952.

19. Spinoza: l'éthique. traduit par Roland Caillois, édition Gallimard, livre 3 ,Paris, 1954.

20. TH, Flournoy: La Philosophie de William James», publié par l'Association Chrétienne d'Etudiants, Saint-Blais, Foyer Solidariste, Genève, 1911.

سادساً: قائمة المعاجم والموسوعات

- 1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1 دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
- 2- مصطفى حسية: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2009.
- 3- جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 3، 2006.
- 4- دافيد هيلدبراند: جون ديوي، موسوعة ستنفورد، ترجمة، ناصر الحلواني، مجلة حكمة، بدون رقم العدد، دون مكان نشر، 2019.
- 5- م. روزنتال، وب. يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة، سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، دون تاريخ.
- 6 - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1984.
- 7- رسل قودمان وليام جيمس: موسوعة ستانفورد، ترجمة، فيحاء البصيص، مجلة حكمة، دون دار نشر، دون مكان نشر، 2016.
- 8- جون ثاي رى، وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وأخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط 1، 2013.

- 9- أسعد رزوق: موسوعة علم النفس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1987.
- 10- نوريير سيلامي: المعجم الموسوعي في علم النفس، ج2، ترجمة، وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2001.
- 11- عبد الغني أبو العزم، معجم الغني، مؤسسة الغني للنشر، مراكش، المغرب، ط1، 2003.
- 12- تيد هوندرتش: دليل إكسفورد للفلسفة، ج1، ترجمة: نجيب الحصادي، طرابلس، ليبيا، د(ط.ت).
- 13- المعجم الوسيط: نخبة من اللغويين العرب، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، ج1، 1985.
- 14- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث عشر، دار صادر، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- 15- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، مصر، ط1، 1983.
- 16- علي عبود المحمداوي، وآخرون: معجم الفلاسفة الأمريكيان، مقال لشريف: جوزايا رويس، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2015.
- 17- خلف الجراد: معجم الفلاسفة المختصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 18- كميل الحاج: الموسوعة الميسرة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
- 19- بيتر كونزمان، وآخرون: أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية بيروت لبنان، ط1، 2003.

سابعاً: قائمة المجلات والدوريات

- 1 - ماكفيرلين أليستر: تشارلز ساندرس بيرس، مجلة فيلسوفي ناو، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 92، 2012.
- 2- محمود الأغا: المنهج البراغماتي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد8، بيروت لبنان، 1981.
- 3- محمود حيدر: ديفيد هيوم... خصيم العقل منكر الميتافيزيقا، مجلة الاستغراب، العدد18، بيروت، لبنان، 2020.
- 4- بشير جاسم محمد، الدين تفاؤلي في ضوء براجماتية وليام جيمس، مجلة الفلسفة، منشورات كلية الآداب للجامعة المستنصرية، العراق، العدد25، 2022.
- 5- محمد بوشيبية: مفهوم الجسد عند توما الإكويني، مجلة أبعاد، العدد3، جامعة وهران2، الجزائر، 2016.

- 6- طه جزاع مزبان، حيدر فاضل حسن: الأصول الفلسفية لعلم النفس، مجلة البحوث التربوية والنفسية، العراق، بغداد، العدد، 35، 2017.
- 7- عبد العزيز مباركي، وحسن بن عبد الله، الفينومينولوجيا وفلسفة الوعي عند إدموند هوسرل، مجلة الأكاديمية للدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، المجلد 12، العدد 2، 2020.
- 8- محمد فتحي الشنيطي، الحرية والبطولة الأخلاقية عند جيمس، المجلة، العدد 68، سبتمبر 1962.
- 9- نعيمة حاج عبد الرحمن: الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مجلة، آيس، دار الأخبار للصحافة، القبة، الجزائر، العدد 3، 2008.
- 10- هبة عادل العزاوي: تجربة وليام جيمس الدينية، مجلة كلية الآداب، القاهرة، مصر العدد، 77، دون تاريخ.
- 11- علي حسين قاسم: مفهوم الدين وقضية وجود الشر عند وليام جيمس، مجلة هرمس، المجلد 9، القاهرة، مصر، العدد: 34، 2020.
- 12- علي شيرواني: التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: 51-52، بغداد، العراق، 2012.
- 13- ريتشارد رورتي: الفلسفة والديمقراطية، ترجمة: محمد مطر، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، العدد: 151، 2010.
- 14- ريتشارد رورتي: اضمحلال الحقيقة الخلاصية، ترجمة: مدحت يوسف، مجلة الابداع، بيروت، لبنان، العدد: 3، 2007.
- 15- جيروم دوغرامون: مسار الظاهراتية، ترجمة: عز العرب الحكيم بناني، مجلة، آيس، دار الأخبار للصحافة، القبة، الجزائر، العدد: 3، 2008.
- 16- نعيمة حاج عبد الرحمن، الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مجلة، آيس، دار الأخبار للصحافة، القبة، الجزائر، العدد، 3، 2008.
- 17- إسماعيل المصدق، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترانسندانالية، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العددان 25، 26، شتاء، 2009.
- 18- سامي أدهم، عقلانية فيتجنشين: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 64، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1989.
- 19- عز العرب لحكيم بناني: الدين والانطولوجيا المتعالية لدى فيدجنشتاين، مجلة آيس، دار الأخبار للصحافة، القبة، الجزائر، العدد 4، السادسي الأول، 2011.

20-: - سواريت بن عمر: الفلسفة والإيكولوجيا، مجلة التدوين، جامعة وهران2، الجزائر، م13، العدد 1،
2021.

ثامناً: قائمة رسائل الدكتوراه

1- محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة،
الجزائر، 2005-2006.

2- فؤاد زكريا، مشكلة الحقيقة، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، مصر، 1956.

تاسعاً: قائمة المواقع الإلكترونية

1-www.peirce.org.writings/p107.html

2-<https://maarefhekmiya.org/wp-content/uploads/2016/01/>

أ.....	مقدمة.....
10.....	الفصل الأول: نحو علم نفس براغماتي وفلسفة نفسانية.....
11.....	أولاً: الخلفية التاريخية والهوية الثقافية والفلسفية للفكر البراغماتي.....
11.....	1 - البراغماتية سياقات التشكل التاريخية ودلالاتها في الفهم العام واللسان والاستخدام الفلسفي.....
11.....	1-1: الولايات المتحدة الأمريكية (التاريخ والفكر السابق للبراغماتية).....
16.....	1-2: البراغماتية دلالات المفهوم ومراحل التشكل.....
27.....	1-3: المؤسس بيرس والصورة الفلسفية البكر للبراغماتية.....
34.....	1-4: أدوات ديوي: سقف ذرائعية بيرس ومنتهى السيكلوجيا الوظيفية لجيمس.....
42.....	2- الولاءات البراغماتية ومصادرها.....
42.....	2-1: الخصائص الكبرى للبراغماتية.....
47.....	2-2: البراغماتية روح واحد وأصول متعددة.....
60.....	3: البراغماتية الروح الثقافي والديمقراطي للولايات المتحدة الأمريكية.....
67.....	ثانياً: المقاربة السيكلوجية للبراغماتية للفلسفة.....
67.....	1- وليام جيمس عالم النفس الفيلسوف.....
67.....	1-1: جيمس وثالوث (العلم الطبيعي، علم النفس، والفلسفة).....
86.....	1-2: مصادر الفلسفة وعلم النفس عند وليام جيمس.....
90.....	2-3: دواعي الإقبال السيكلوجية على الفلسفة البراغماتية.....
92.....	2-: في جدوى الفلسفة ومنابتها النفسية.....
102.....	3-: الفلسفة وصراع الأمزجة البشرية.....
102.....	3-1: الفلسفة بوصفها أمزجة وطبائع شخصية.....
105.....	3-2: نقد جيمس للمزاج العقلي والمزاج التجريبي.....
109.....	ثالثاً: جيمس، والتأسيس لعلم نفس أمريكي وظيفي.....
109.....	1-: مسارات الفكر السيكلوجي في الفلسفة وتجلياته.....
109.....	1-1: الفلسفة اليونانية.....
115.....	1-2: فلسفة العصور الوسطى.....
128.....	1-3: في عصر النهضة والفلسفة الحديثة.....

- 144..... 4-1:- الفلسفة المعاصرة
- 157..... 2:- كتاب المبادئ(المنهج، والقيمة المعرفية والتاريخية)
- 164..... 3:- علم النفس الجيمسي (أساسات المدرسة الوظيفية الأمريكية في علم النفس)
- 165..... 1-3:- السيكولوجيا ما قبل الوظيفية(البنائية)
- 169..... 2-3:- وظيفية جيمس(الصورة الفلسفية للبراغماتية)
- 175..... الفصل الثاني: سيكولوجيا جيمس الفلسفية
- 175..... أولاً: أنشطة الذات في التكيف مع العالم الخارجي وإدراكه
- 175..... 1:- الذات عند وليام جيمس
- 176..... 1-1:- الأنا العملية، ومستوياتها
- 184..... 2-1:- موقع سيكولوجيا الأنا العملية في الأبحاث السيكلوجية والفلسفية المعاصرة
- 190..... 2:- الانفعالات
- 190..... 1-2:- نظرية جيمس لانج
- 195..... 2-2:- قيمة النظرية العلمية
- 198..... 3:- الغرائز والعادات
- 198..... 1-3:- الغريزة
- 203..... 2-3:- العادة (حقيقتها وقيمتها)
- 210..... 3-3:- قوانين العادة عند جيمس
- 215..... ثانياً: القدرات المعرفية بوصفها أدوات ووظائف نفعية
- 215..... 1:- العقل
- 221..... 2:- الإرادة والاعتقاد
- 221..... 1-2:- الإرادة
- 226..... 2-2:- الإرادة كاعتقاد
- 230..... 3-2:- أنواع الاعتقاد عند جيمس
- 231..... 4-2:- الاعتقاد بين بيرس وجيمس
- 235..... 3:- لإحساس والإدراك
- 235..... 1-3:- في الإدراك إجمالاً
- 239..... 2-3:- الإدراك الحسي " المدرك الجزئي " وخصائصه
- 242..... 3-3:- التصور الفوائد والمفاسد وصلته بالمدرك الحسي

- ثالثاً: السيكولوجية كفلسفة وظيفية براغماتية.....248
- 1- سيكولوجيا تيار الوعي، وانبثاق فلسفة التحريبية الأصيلة.....248
- 1-1- من نظرية تيار الوعي إلى إنكار الوعي الماهوي.....248
- "1-2-Radical Empirocism: - التحريبية الراديكالية".....253
- 2- تمهي الفلسفي والنفسي في علم النفس التربوي الجيمسي.....263
- الفصل الثالث: كبرى قضايا الفلسفة بمقاربات سيكولوجية.....273
- أولاً: النفسي والنفعي، والقضايا الفلسفية القيمة274
- 1- جهد الإرادة: التجسيد العملي للحرية.....274
- 2- العالم وجدلية الضرورة والحرية.....281
- 3- من إرادة العامة إلى سيكولوجيا إرادة العظماء.....285
- ثانياً: من اكتشاف الحقيقة إلى اختراعها(الحقيقة السيكولوجية النفعية كبديل للحقيقة الواقعية والمثالية)
- 1- دلالات الحقيقة اللغوية والفلسفية.....292
- 2- الذرائعية: الحقيقة والواقع النسبي الانسيابي.....294
- 3- الحقيقة الذرائعية كحقيقة إنسية نفسانية300
- ثالثاً- الأخلاق منافع تحددها دوافع وحاجات نفسية.....307
- 1- البعد العملي والنفعي للأخلاق.....307
- 2- الأخلاق بوصفها رغبات ومشاعر نفسية.....310
- 3- من سيكولوجيا أخلاق المنفعة إلى سيكولوجيا أخلاق البطولة.....314
- 4- الأخلاق والدين317
- الفصل الرابع: من فلسفة الدين إلى السيكولوجية الدينية320
- أولاً: المقاربة السيكو براغماتية للاعتقاد الديني.....321
- 1- في المعاني والدلالات العامة للدين.....321
- 2- الفهم النفساني للدين.....322
- 3- علم الأديان الجيمسي.....329
- ثانياً: في التصوف، والمقاربة البراغماتية للاعتقاد الديني، ومشكلة الإله.....332
- 1- المقاربة البراغماتية النفسية للمسألة الدينية.....332
- 2- من الإله الانطولوجي الميتافيزيقي إلى الإله السيكولوجي الذرائعي.....335
- 3- العلم والدين:الاتصال أم الانفصال؟341

344.....	ثالثاً: في قيمة التفاؤل والتجربة الصوفية وحدودها
344.....	1-: مشروعية التصوف، وقيمتها العملية والنظرية.....
349.....	2-: خصائص التجارب الروحية الصوفية وضروبها.....
353.....	3-: التصوف بين فيلسوف سيكولوجيا الديمومة، وفيلسوف سيكولوجيا التجربة الدينية.....
362.....	4-: من ضنك التشاؤم والانتحار إلى خلاص العالم بخيرية التفاؤل.....
369.....	رابعاً:- حضور السيكولوجيا والفلسفة الجيمسية في أمريكا وأوروبا.....
369.....	1-: تأثيرات علم النفس الجيمسي على مدارس علم النفس في أمريكا.....
369.....	1-1-: المدرسة السلوكية.....
379.....	1-2-: المدرسة الجشطالتيية.....
388.....	2-: تأثيرات وليام جيمس على فلاسفة أمريكا.....
388.....	1-2-: جون ديوي.....
394.....	2-2-: جوزايا رويس.....
396.....	2-3-: ريتشارد رورتي.....
404.....	3- الفكر البراغماتي (القيم والنقم).....
406.....	خامساً: تجليات الفلسفة والسيكولوجية الجيمسية خارج أمريكا.....
406.....	1-: فرديناند شيلر.....
412.....	2-: إدموند هوسرل.....
417.....	3-: فتحنشتاين.....
428.....	4-: مكانة الفلسفة والسيكولوجيا الجيمسية وأهم مآخذها.....
434.....	الخاتمة.....
443.....	قائمة المصادر والمراجع.....
467.....	فهرس المحتوى.....

ملخص الدراسة باللغة العربية

توجه سائر العلوم للاستقلالية، وامتلاك موضوع، ومنهج، وأدوات، ومفاهيم خاصة بما لا يعني بصورة حتمية أنّ علاقتها بما عداها من المعارف الانسانية، والعلوم الاجتماعية، والطبيعية الأخرى قد قطعت تماماً. بل إنّنا في حالة صلة الفلسفة بما عداها من العلوم، وعلم النفس بشكل خاص. نجد نوعاً من الاستمرارية بين العلوم رغم اتصافها بالتخصص والتخصيص داخل التخصص الواحد، وإن كانت طبيعة هذه العلاقة قد أخذت أشكالاً أخرى، وأبعاد مغايرة لتلك التي كانت في الأوس (الماضي).

فالرابطة بينهما شديدة رغم تبدل طبيعتها، فالفلسفة اليونانية دراسة أصل الوجود، مما ترتب عنه توجه الفكر السيكولوجي نحو دراسة أصل الروح، والفلسفة في فترتها الحديثة جعلت من موضوع المنهج نصب عينها، واهتمت بمعضلة المعرفة، فترتب بالموازاة مع هذا، وعن هذا أنّ توجه الفكر السيكولوجي صوب دراسة العقل والشعور بوصفهما وسائل للمعرفة، وتوجه في ذات الوقت نحو وضع المنهج التأملي والتجريبي كأساس للمعرفة النفسية، مما أسس لاستقلال هذا العلم، ومن مباحث الفلسفة القديمة مبحث القيم، هذا المبحث الذي عاد ليأخذ الأولوية في الفلسفة المعاصرة بفعل مشاكل الإنسان المعاصر، والمعضلات الإيكولوجية، والبيوتيقية، التي وجد إنسان اليوم نفسه مسؤولاً عنها، ومتخبطاً فيها، وهو ذات الأمر الذي انعكس على الفكر السيكولوجي الطبيعي التجريبي. إذ ظهرت سلوكية جديدة قادها بورهوس سكينر وغيره، بحيث أرادوا تطعيم السلوكية ببعض القيم، بل إنّ علماء علم النفس الإنساني بزعمهم إبراهيم ماسلوا، وكارل روجرز أرادوا أنّ يجعلوا من قيمة الفرد، والحرية، والإرادة، والإبداع. قيم تعلوا على قيمة التحريب في حد ذاتها. مما يوحي لنا بأنّ القطائع الحاصلة بين الفلسفة وعلم النفس، هي قطائع عرضية ناتجة عن طبيعة كل مجال بينما العلاقة الوصلية، هي علاقة جذرية بينهما من حيث الغاية، والتطور التاريخي لمواضيع كليهما.

يمكن تصنيف موقف الفلسفة المعاصرة من علم النفس إلى ثلاثة مواقف، فهناك فلسفات نخلت من علم النفس العلمي الطبيعي وتبنت نظرياته، وأخرى شككت في مشروعيتها من خلال البحث في مدى علميته. وثالثة نخلت منه، ورفضت في الآن ذاته مسأرة إغراقه في الوضعية.

البراغماتية من الفلسفات التي درس فلاسفتها علم النفس، ودرسوا مقرراته في الجامعات الأمريكية، فهي من الفلسفات التي أضاف فلاسفتها لعلم النفس كعلم مع استثمارهم له في تناوهم لكبرى المعضلات الفلسفية، وأبرزهم وليام جيمس الذي إنّ لم يكن المؤسس الأول لعلم النفس الحديث، فإنّه على الأقل من الرواد الأوائل والقلائل الذين ساهموا في تطويره وإستقلاله، وما ميز جيمس عن الفلاسفة الذين إنشغلوا بالفلسفة وعلم النفس، هو جعله للفلسفة نفسية، ولعلم النفس علم فلسفي دون أنّ يمس ذلك بصورته العلمية.

Summary of the study in English

The orientation of all sciences to independence and having a theme, a method, tools and terms related to it doesn't necessarily mean that its relations with other human, social and natural sciences have been totally separated. however, philosophy has a relation with other science especially psychology. we find a sort continuation among sciences in spite of being characterized by specialty within one specialty. the relation between them is so strong even if the nature of this relation look other forms and different dimension to those which were in the past.

Philosophy studies the origin of existence which results in the orientation of the psychological thought towards the study of the spirit origin. In its modern period, philosophy took care the problem of knowledge which was in parallel with that. The

psychological thought towards the study of mind and feeling characterizing them with tools for knowledge. At the same time, it oriented to put experimental and contemplative method as a base to the psychological knowledge which leads to the independence of that science. Among the research of values. That research comes again to take the priority in modern philosophy because of the problems of the modern man in addition to the ecological and biotical troubles that man finds himself in and responsible on them. It is the same thing that reflects on the experimental, natural, and psychological thought. A new behavior appeared and was led by BORHOS SKINNER and others. They wanted to add some values to behavior. Human psychology, leading by IBRAHAM MASLOU and CARL ROJERZ, wanted to make the value on the individual, freedom welling and innovation as values above the all ones. All that gives us an idea that the separation which is between philosophy and psychology are accidental separations. They are resulted from the nature of each aspect. However, their relation is a radical one concerning the aim and the historical development of their topics.

The attitude of modern philosophy and psychology can be categorized into three attitudes. There are philosophies took and adopted hypotheses from the natural and scientific psychology. Another one doubled in its legitimacy through searching to the extent of its scientific credibility. The third took from it and refused its accompaniment.

Pragmatic is one of the philosophies that its philosophers study psychology and its program at the American university. Its philosophers added psychology as science and invested in it, adopting the biggest philosophical problems.

Among those philosophers is WILLIAM JAMES who was not just a founder, but he was from the few pioneers who contributed to its development and independence. What made him different from other philosophers was that the made psychic to philosophy and philosophical science to psychology without touching his scientific image.