الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

العنوان :

الأخلاق في الفلسفة البراغماتية
وليام جيمس أنموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة ـــــ تخصص فلسفة عامة

إعداد الطالبة:
حسيبة حمداوي

إشراف الدكتورة:
خيرة بورنان

السنة الجامعية:2020/2019

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله الذي وفقني على إنجاز هذه المذكرة حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه.

أتقدم بأسمى معاني الشكر والعرفان الخالص إلى أستاذتي الدكتورة بورنان خيرة على كل ما غمرتني به من نصائح وتوجيهات علمية ومنهجية فبارك الله في علمها وصحتها و أدامها نبراسا للعلم.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر لزوجي المحترم فيصل لصبره ومساندته لي في إنجاز هذا العمل.

إلى روح أبي الطاهرة محبة وعرفانا.

مقدمة

مقدمة

إنّ المسار التاريخي للفلسفة رغم تنوعه الفكري والمنهجي وتعدد المدارس فيه إلا أنه يمتلك وحدة متماسكة تتفق على هدف معين وغاية قصوى هي بلوغ الحقائق الأولى مهما كانت بعيدة، فمن الفترة اليونانية حتى الحقبة المعاصرة كان القصد من الخوض في المسائل الكونية و الانسانية هو الوصول لحقيقة يرتاح العقل بها، وقد شمل البحث كل مجالات الحياة البشرية الواقعية منها والميتافيزيقية.

إنّ القيم كمجموعة من القواعد موجهة للسلوك الإنساني ،لأنها هي من تعطي معنى لحياته فبدونها يحيا حياة بهيمية خالية من الإنسانية ،كما أن الحياة الأخلاقية لا تستقيم إلا إذا سارت وفق ما يمليه الواجب الاخلاقي اجتماعيا كان أم عقليا متعاليا ،لذا نجد أن فلاسفة الاخلاق قد حرصوا على فكرة الإلزام الخلقي لا كفكرة خالصة ونظريات مجردة وإنما كقواعد للعمل وتجسيدها في سلوكات تطبيقية وهذا شمل مختلف أبعاد الانسان المعاصر العملية والعلمية والدينية و ارتسمت بشكل واضح على الجانب الأخلاقي ،هذا الأخير الذي نال قسطا مهما من الدراسة العملية في أطر التحليل البراغماتي لها وبالطبع معتدا بالسياق المنهجي لا المذهبي ملحة في ذلك على أهمية التجربة المعيشة في بلوغ الحقيقة بالمعايير التي تحددها.

و مما لا شك فيه أنّ طابع الحياة لدى الانسان المعاصر الأمريكي هي من فرضت صياغة هذا المنهج الموسوم بمعالجة الواقع لا التنظير له فقط، فعلى خلاف المنهج الأخلاقي المعتمد لدى الفلسفات المثالية المغالية في التطرف الديني أو احتكام الدين للسياسة جاءت البراغماتية مع أقطابها الثلاث تشارلس سندرس بيرس، وليام جيمس، جون ديوي لتؤسس لفلسفة أخلاقية جديدة ترى أن قيمة الأفكار تكمن في فائدتها العمـــــــلية ،وقد ارتأيت في بحثي هذا أن أسلط الضوء على أخلاق وليام جيمس ودراسة النظرة البراغماتية للأخلاق استنادا لما قدمه من أبحاث اتسمت بما يعرف بأخلاق الخبرة المعاشة والتطبيق العملي، وأيضا من أجل تصحيح تلك النظرة الشائعة الخاطئة على هذا المنهج فكثيرا ما أسيء فهمه واعتبر رمزا لانعدام الانسانية وتقمص حياة الغاب التي تخلو من أي جانب أخلاقي راقي .

إنّ البراغماتية لدى جيمس هي فلسفة حياة، لأنها تهتم بمعالجة ما يواجه الانسان من مشكلات في حياتـــــــــــــــه، فهي تسعى لكي تحقق له الراحة وتجلب له النفع والخير، أهم مبدأ في فلسفتها هو العمل وغايتها صحة ما يترتب عنه من نتائج وما يتوافق والخبرة المعاشة، لذا قام جيمس باخضاع القيم

الأخلاقية للتجربة البشرية و إنزالها من قدسيتها حتى يستطيع الانسان عيشها بإرادته الحرة ورسم أسسها وفق ما تقتضيه نفسه الشاعرة.

ومن بين المشكلات التي اختلف حولها الفلاسفة قديما وحديثا مشكلة أساس القيمة الخلقية ومرجعها، فمنهم من اعتبرها مطلقة راجعة إلى مبادئ ثابتة مصدرها التشريع الإلهي أو المبادئ العقلية المحضة ، ومنهم من اعتبرها نابعة عن سلطة المجتمع وتقاليده وأعرافه وبالتالي تكون غير مستقرة فهي نسبية تتغير بتغير الشعوب وأعرافها ، ومنهم من ربطها بالذات البشرية ومنافعها وربطوا أساسها بفردانية الانسان وما تقتضيه من تحقيق أغراض وغايات شخصية، وهاته الفكرة بالذات تطورت وتجددت مع النزعة البراغماتية وظهرت بصورة محدثة تتفق ومتطلبات العصر والمجتمع الأمريكي، والتي حملها وليام جيمس الذي سأتناول دراسته في الفكرة الأخلاقية في بحثي هذا.

والهدف من هذا البحث هو التعريف بحقيقة المذهب البراغماتي و إبراز قيمته الفلسفية وغناه المعرفي والفكري وبيان مدى نجاحه في معالجة مشكلات الواقع البشري المعاصر بالتحديد، و أيضا إبراز دور الخبرة في إرساء القيم الأخلاقية وشيوعها.

أما سبب اختياري هذا الموضوع هو رغبة دافعة في نفسي أصرت على الاطلاع على المذهب الفلسفي الذي عنوان بحثي يوحي بالتناقض لمن يجهل حقيقة مسلماته ويسمع عنه فقط، وهذا ما كان موجودا لدي كحكم مسبق غير مؤسس على اطلاع معرفي صحيح لذا أردت إزالة الغموض لنفسي أولا وأيضا الإسهام في ترك بحث بسيط يفيد من يرغب في معرفة صحيحة للنزعة البراغماتية والأخص نظرتها للأخلاق.

وعلى ضوء ذلك تمركز سؤال إشكالية دراستي حول:

ما هو المنطلق الفلسفي الذي جعله وليام جيمس مرتكزا أساسيا للأخلاق؟ وما طبيعة القيمة لديه؟

وقد اعتمدت في بحثي هذا على المنهج التحليلي وأيضا على المنهج التاريخي الذي يتلائم وطبيعة الدراسة.

ولمعالجة موضوع بحثي انتهجت الخطة التالية:/ قمت بتقسيمه إلى مقدمة وفصلين وخاتمة.

أولا: مقدمة عبارة عن إحاطة عامة حول موضوع الدراسة ، كما قمت بشرح موجز لخطة البحث.

ثانيا: الفصل الأول تحت عنوان : سؤال الأخلاق من الفلسفة القديمة إلى الفلسفة الحديثة، متضمنا عنصرين، فالأول خصصته للتعرف بالأخلاق بشكل عام والبحث في مفهومها لدى الفلاسفة في الفلسفة القديمة، والعنصر الثاني الأخلاق في الفلسفة الحديثة.

ثالثا: أما الفصل الثاني فقد عنون ب:" الأساس البراغماتي للأخلاق لدى وليام جيمس"، والذي تناول عنصرين: أولا البراغماتية المفهوم والتطور التاريخي، ثانيا مسوغات الأخلاق البراغماتية لدى جيمس.

يلي هذا خاتمة البحث التي تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها.

الفصل الأول

مقدمة حول الأخلاق والسياسة

أولا:حول مفهوم الأخلاق

أ/ الأخلاق لغة

ب/ الأخلاق اصطلاحا

ثانيا: سؤال الأخلاق في الفلسفة القديمة

أ/ الأخلاق في الفلسفة اليونانية

ب/ الأخلاق في فلسفة العصور الوسطى

ثالثا: سؤال الأخلاق في الفلسفة الحديثة

أ/ كانط والتأسيس العقلي للأخلاق

ب/ الأساس السوسيولوجي للأخلاق عند دوركايم

أولا: حول مفهوم الأخلاق

إن من أبرز اهتمامات الفلاسفة كان حول مبحث القيم وبالتحديد بحثهم في الأخلاق من حيث تحديد المفهوم والمعيار الأساسي الذي تقوم عليه ، لهذا اختلفت وجهات النظر حسب نزعة كل فيلسوف ورؤيته الفلسفية لمشكلة الأخلاق، لذا كان لزاما ضبط مفهوم الأخلاق من الناحية اللغوية ، وأيضا عرض بعض التعاريف التي وضعها الفلاسفة للأخلاق ، ومنه نتساءل:/ ما مفهوم الأخلاق؟ وكيف نظر إليها الفلاسفة عبر العصور؟

أ /الأخلاق لغة:

الأخلاق جمع خلق ومن معانيها،الطبع والسجية والعادة والمروءة، وفي ذلك يقول ابن منظور:"واشتقاق خليق وما اخلقه من الخلاقة وهو التمرين، ومن ذلك نقول للذي ألف شيئا،صار ذلك خلقا، أي مرن عليه،ومن ذلك الخلق الحسن[1]".

والخلق حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من خير أو شر من غير الحاجة إلى فكر وروية[2].

وفي المعجم الغربي الأخلاق بالفرنسية Morale أو Ethique وفي الإنجليزية Moral مشتق من اللاتينية Morals، والأخلاق تعني كما أوردها لالاند في معجمه المسالك والمبادئ الاخلاقية هي عادات فئة من الناس من دون فكرة الخير والشر،وأعطاها معنى آخر معتبرا أنها مسلك جدير بالاستحسان الأخلاقي، وفي المفهوم الأوسع وجد أنها تشمل الآداب، لكننا لا نعني هنا بالآداب إلا ماهو في الوقائع المألوفة والغريزية معادل للأخلاق في الأفكار. وزاد بأنها عبارة عن مجموعة أحكام على السلوك

[1] ابن منظور ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ب ط، ب ت،ص62

[2] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ج1، ط5،د ت،ص252.

مسلم بها في محيط في عصر ما، بهذا المعنى قابل (ليفي برويل) بين الأخلاق وعلم الآداب، أو علم الاعتقادات الأخلاقية المسلم بها عمليا، والقابلة للتحديد تاريخيا[1].

ب/الأخلاق اصطلاحا:

إن الأخلاق هي الدراسة المعيارية للسلوك الانساني وهي مجموعة من القواعد والقيم التي تحدد ما يجب أن يكون عليه سلوكنا فتحدد الخير أو الشر فيه ،وغايتها توجيه هذا السلوك وإرشاده . وعند لالاند الأخلاق هي: "مجموع التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحث على الاقتداء بها[2]".

والأخلاق في معناها العام هي دراسة السلوك، وموضوعه الفضائل والرذائل وطبيعتها وظهورها، وكيفية اقتنائها، ومن ثمة كان قيام هذا العلم على تشكيل قواعد السلوك، وكان تقسيم البعض للأخلاق إلى نظرية وعملية، وينقسم الخلق إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان.

[1] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية،ج2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت،ط2، 2001م، ص823

[2] المرجع نفسه ، ص371.

ثانيا: سؤال الأخلاق في الفلسفة القديمة

إن الاهتمام بالمسألة الأخلاقية ليس وليد الفترة الحديثة، أو بسبب ما لحق بالإنسان المعاصر من سيطرة وحب التقنية وإعلان الحروب، والقفز على كل ما هو أخلاقي، بل إننا نجد الاهتمام بالنظرية الأخلاقية في عمق الحضارات القديمة، وبالأخص اليونانية، لذا ارتأيت قبل التطرق إلى الدراسة الأخلاقية في الفكر البراغماتي المعاصر أن أتتبع مشكلة القيم الأخلاقية في تطورها عبر مختلف العصور بدءا بالفكر اليوناني مع بعض الفلاسفة والمدارس، فكيف كانت نظرتهم؟

يقول عبد الرحمان مرحبا:" هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث، فأما التصور القديم نعني به الأخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة، أي أن أخلاق اليونان إنما هي أخلاق سعادة[1]"، ومعنى هذا أن الأخلاق اليونانية تختلف عن الأخلاق الحديثة ،ولا سيما ابتداءا من كانط لأن هذه الأخيرة هي أخلاق واجب، أما الأخلاق اليونانية فهي أخلاق سعادة، ويواصل مرحبا موضحا الفرق بين التصور القديم والحديث قائلا:" إن قاعدة السلوك عند كانط تقول: افعل هذا لأنه واجبك" فإن الأخلاق اليونانية تقول:" إفعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك[2]"، هذا ما سنراه مع فلاسفة اليونان.

أ/ الأخلاق في الفلسفة اليونانية

لقد شهد القرن الخامس قبل الميلاد ميلاد مدرسة فلسفية متميزة كانت تعبيرا مناسبا عن التحول الاجتماعي والسياسي نحو الديموقراطية آنذاك في مجتمع الإغريق، هذه

[1] مرحبا عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1983،ص204.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المدرسة عرف روادها بالسوفسطائيين، امتهن فلاسفتها تلقين فنون الخطابة والبلاغة و اساليب الاقناع، إلا أن امتهان هذه الحرفة لم يمنعهم من مناقشة جل المشكلات الفكرية والفلسفية التي شهدها واقعهم بالبحث والتحليل والنقد، بل كان لهم دور مع سقراط في إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض، حيث كانت حواراتهم التي خاضوها انعكاس للواقع الاجتماعي والسياسي الذي ساد الاغريق[1].

ومن أهم المبادئ الفلسفية لديهم تأكيدهم على أهمية الفرد باعتباره مقياس الأشياء جميعا، وهذا ما أثر على نظريتهم في المعرفة والأخلاق، فالمعرفة عندهم نسبية لأن مصدرها الحواس، لذلك أنكروا وجود حقائق موضوعية مطلقة في كل زمان ومكان، معتقدين أن كل ما يبدو للفرد حقيقي بالنسبة له، وهكذا رفع بروتاغوراس شعاره الشهير الذي أحدث ثورة فكرية في الإغريق[2]، والذي قال فيه: "الإنسان مقياس الاشياء جميعا، مقياس الاشياء الموجودة على ما هي موجودة عليه، ومقياس الأشياء الغير موجودة على ما هي عليه[3]"، لتصبح المعرفة ذات طبيعة حسية ذاتية، ورفض القول بكل حقيقة موضوعية مطلقة، وبالتالي تعددت الحقيقة بتعدد مدركيها.

لقد كان لآراء السوفسطائيون حول المعرفة انعكاس على أفكارهم الاخلاقية، فقد أصبح الفرد مقياس الخير والشر كما كان مقياسا للصواب والخطأ، وإذا كانت الحقائق في المعرفة نسبية متغيرة فكذلك القيم الاخلاقية متغيرة بتغير الزمان والمكان وباختلاف الظروف و الأحوال، لذا ذهب السفسطائيون إلى القول بأن ما يبدو لي أنه حق فهو حق بالنسبة لي، وما يبدو لي انه صواب فهو صواب بالنسبة لي، وهذا يعني أن الصواب أو

[1] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة،ب ط،1998،ص50.

[2] مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، مصر،ب ط،1998،ص71.

[3] بيير دوكاسيه، الفلسفات الكبرى عند اليونان، تر: جروج يونس، منشورات عويدات، بيروت،ط3، 1983،ص37.

الخير بالنسبة إلى كل إنسان هو أن يفعل ما يلذ له أو يحلو له ويروقه أي إن الفضيلة هي لذة الفرد.

أما أفلاطون فإن قمة الأخلاق لديه هو أن يحدث انسجام بين القوى الثلاث للإنسان والمتمثلة في :

- النفس الشهوانية مقرها البطن تحت الحجاب الحاجز وفضيلتها العفة أو ضبط النفس.
- النفس الغضبية مقرها الصدر وهي النفس المنفذة مهمتها أن تطيع النفس العاقلة وأن تكون مستعدة لذلك على تحمل المصاعب والمكاره التي يتطلبها تحقيق الخير ومن هنا فإن فضيلة هذه النفس هي الشجاعة.
- النفس العاقلة مقرها الرأس ومهمتها التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، أي أن مهمتها أن تحكم وأن تميز ولهذا كانت فضيلتها هي الحكمة[1].

غير أن هذه القوى المختلفة لابد أن تحملها وحدة واحدة تعلو عليها حتى يتحقق الانسجام التام بين ما تؤديه من أعمال ،فلا بد إذن من فضيلة رابعة تكون مهمتها تحقيق الانسجام التام بين جميع الفضائل فهي فضيلة موازنة بين مقتضياتها وواجبات كل قوة من هذه الانفس، ومن اجل هذا سميت بفضيلة العدالة[2].

ومعنى ذلك أنه إذا ما تحققت هذه الفضائل الثلاث للأنفس بحيث خضعت الشهوانية للغضبية، وخضعت الغضبية للعاقلة، تحقق في النفس النظام والانسجام، وهذه الحالة هي التي يسميها أفلاطون بالعدالة ومن هنا عرفت الأخلاق عنده بأخلاق العدالة حيث قال:" إن الشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته ولا يقبل أن يتعدى

[1] إمام عبد الفتاح، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ،د ط،1988،ص92، 93.

[2] أفلاطون، محاورة فيدون، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، 2001،ص242.

اي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام ويسيطر على نفسه بحيث يعيش في وفاق مع ذاته أو يبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة"[1].

ومن هنا كانت العدالة إعطاء كل ذي حق حقه، أعني أن العدالة ليست فضيلة لقوة خاصة وإنما هي علاقة معينة بين هذه القوة أو هي الحالة التي نشأت عن هذه العلاقة إذا قام كل جزء من أجزاء بما هو مخصص له[2]. وبذلك يكون عدد الفضائل عند أفلاطون أربعة وهي: العفة أو ضبط النفس، الشجاعة، الحكمة، العدالة.

ومن الفلاسفة اليونان الذي اهتموا بدراسة مبحث الأخلاق، الفيلسوف أرسطو. إذ يرى أن الغاية الأخيرة التي يطلبها الانسان في أعماله هي السعادة و حدد أن الطريق إلى نيلها لا يكون إلا باستعمال القوى العاقلة احسن استعمال، لأن الانسان يتميز عن غيره من الكائنات بالنشاط العقلي أو الحياة العقلية وبالتالي يكون الإنسان الأخلاقي الفاضل ليس بحيازته للعقل فحسب بل تتجلى في قدرته على التفكير، وأيضا في قدرته على التحكم بعقله ومبادئه العقلية وفي رغبته وسلوكه، وعلى ذلك لا تكون فضائل الإنسان عقلية فحسب بل تكون أخلاقية أيضا[3]، وعليه يقول أرسطو:" الفضائل على نوعين أحدها عقلي والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان، و أما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة..."[4].

---

[1] أفلاطون، محاورة الجمهورية، تر:حنا خبا، دار الاندلس،ب ت،ص131-132.

[2] غلاب محمد، الخصوبة والخلود لأفلاطون، الدار القومية للطباعة والنشر،1962، ص141.

[3] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة،ج2،ص361.

[4] أرسطو، المرجع نفسه،ص226.

وبخلاف أقطاب الفلسفة اليونانية(سقراط ـــــ أفلاطون ـــــ أرسطو) رأى أبيقور أن اللذة هي الخير الأسمى وهي غاية الحياة السعيدة، ويتأسس تصور أبيقور للسعادة على تصوره للإنسان، فباعتبار أن الانسان جسد ونفس، فإن سعادته تكمن في تحقيق الخير الملائم لطبيعة كليهما، والخير الملائم لطبيعة الجسد هو اللذة، أما الخير الملائم لطبيعة النفس فهي الطمأنينة، ومنه فالمقياس الذي تقاس به خيرية الفعل أو شريته هو اللذة والألم يقول أبيقور:" إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، وهذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه (...) فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإننا سنجد قطعا أنه يرمي دائما إلى تحصيل اللذة و الابتعاد عن الألم[1]". كما أكد أبيقور على اعتماد المعيار العقلي في حساب قيمة اللذائذ، فحسبه أن اللذة الحقيقية هي التي لا يعقبها ألم، لذا دعا لتجنب اللذات الشهوانية لأنها آنية وغير دائمة وما ينتج عنها كله ألم وحسرة.

ب/ الأخلاق في فلسفة العصور الوسطى:

تميز الفكر الأخلاقي في هاته الفترة بارتباطه بالدين، وهذا ما عرف باسم الأخلاق المسيحية التي ترى أن قوام الحياة الأخلاقية يتمثل في طاعة القانون وهو الوحي الإلهي، وعلينا أن نطيعه ونطبقه، ومن أبرز فلاسفة الأخلاق في تلك الحقبة نجد آباء الكنيسة أمثال" أوغسطين" و "توما الإكويني"، في هذه المرحلة كان الوحي الإلهي المنبع الأول للأخلاق، وهذا هو التغيير المهم الذي أدخلته المسيحية في مجال الأخلاق، فهي تنص على أن الناس جميعا أبناء الله ومن ثم فهم إخوة ،ومحبة الإنسان لأخيه الإنسان ومحبة البشرية واجب مفروض على الإنسان، وهذا مابينه القديس أوغسطين بقوله:" إن الفضائل لا تطلب

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1،المؤسسة العربية للدراسات، بيروت،ص86.

لذاتها ولا من أجل نتائجها النفعية، بل تطلب لأنها تتماشى مع إرادة الله[1]". فالله هو مقياس الخير والشر.

ثالثا: سؤال الأخلاق في الفلسفة الحديثة

تعددت المذاهب الأخلاقية في العصر الحديث استناد إلى مرجعيتي العقل والتجربة، حيث سيطرت المرجعية التجريبية على الفلسفة الإنجليزية بينما سيطرت المرجعية العقلية على الفلسفة الفرنسية والألمانية، وللتعرف على الاختلاف بينهما سنتناول بعض النماذج التي تعبر عن هذا التعدد والاختلاف.

أ/ كانط والتأسيس العقلي لأخلاق الواجب

إن المشروع الأخلاقي لكانط يتأسس على معيار العقل وحده، ومحوره في ذلك الإرادة الخيرة. وعن هذا يقول كانط في القسم الأول من تأسيس كتاب ميتافيزيقا الأخلاق: "من بين كل ما يمكن تصوره في العالم ،بل وبوجه عام خارج العالم ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ إن لم يكن الإرادة الخيرة"[2]. فالفهم والذكاء وملكة الحكم والشجاعة والتصميم والإصرار على الهدف...هي كلها بلا ريب خصائص خيرة، غير أن هذه الهبات الطبيعية وإن كانت تمثل صور الخير وذات، ولكنها لا تمثل الخير المطلق، بل قد تكون سيئة بالغة السوء والضرر إذا لم تكن الإرادة التي عليها أن تستخدمها إرادة خيرة[3]. فكثير من الناس يستخدمون ذكاءهم في القيام بأفعال شريرة وفي هذه الحالة لا يكون الذكاء خيرا على الإطلاق، بل شرا لأن الإرادة التي تم استخدامها إرادة شريرة. ومن هنا

[1] جان كلود فريس،أوغسطين، تر:عفيف رزق،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط2 ،1982،ص25.

[2] ايمانويل كانط ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر:محمد فتحي الشنيطي ، الجزائر، د ط،1991،ص51.

[3] كانط ايمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق ،ص38.

نجد أن الإرادة الخيرة حتى ان لم تنجح في تحقيق ما نريد تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها في ذاتها ومعنى هذا أن ما يكون جوهر الإرادة الخيرة ليس هو إنتاجها أو نجاحها أو سهولة بلوغها للغرض المنشود وإنما هو النية الطيبة التي لا يعد لها أي خير من الخيرات في هذا العالم[1]. وحيث يوجد كثير من الناس لديهم ارادة صادقة في فعل الخير لكن ظروفهم قد لا تساعدهم على ذلك بل قد تمنعهم إلا أن هذا لا ينقص من شأن إرادتهم وقيمتها حتى وان لم يصلوا إلى مبتغاهم وبالتالي هذه الإرادة قد لا يحالفها الحظ في النجاح لكنها رغم ذلك تبقى محافظة على قيمتها ولمعانها الذي لا يختفي كجوهرة التي يكون بريقها في ذاتها.

إن كانط إذ يؤكد أن الإرادة الطيبة كمسوغ وحيد لأفعالنا الأخلاقية ينفي أي إمكانية أخرى ما عدا الإرادة الطيبة التي تكون خيرة في كل الأحوال، لأنها تمثل الخير في ذاته دون النظر إلى المنافع والمكاسب التي تنتج عنها.

وبناء عليه يقرر كانط أن لا مصدر ممكن لتأسيس القيمة الأخلاقية غير الإرادة الطيبة، ولكن ماذا نعني بالإرادة الطيبة ؟ ولماذا يعتبرها كانط الأساس الوحيد للقيمة الأخلاقية، بخلاف الأسس الأخرى كالتجربة أو اللذة أو الذكاء مثلا؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لابد من الإشارة إلى أن كانط يميز بين العقل العملي والعقل النظري مع أنهما وجهان لعقل واحد. ويقصد بالعقل النظري العقل " الذي يعمل في معرفة الحقيقة، مع أنه لا يستطيع أن يمارس قدرته التنظيمية والموحدة إلا على مادة يقدمها الخارج وهو يعمل في الفاعلية العلمية"[2]. فالعقل النظري مجاله المعرفة، أي ماذا نعرف؟

[1] المرجع نفسه، ص166.

[2] عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986،ص331.

ولقد انتهى كانط من خلال كتابه نقد العقل النظري، إلى أن المعرفة لا تحصل إلا بالتّفاعل بين شرطين رئيسين، لا يستقيم أحدهما دون الآخر هما: الحساسية والفهم. يقول: "لا شك في أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة؛ لأنه بماذا يمكننا أن تنبه قدرتنا على المعرفة إلى القيام بعملها إن لم يتم هذا عن طريق موضوعات تؤثر في حواسنا وتؤدي بنفسها من ناحية إلى توليد تمثلات، كما تحرك، من ناحية أخرى، فاعلية الفهم عندنا إلى المقارنة بين هذه التمثلات وربطها معا أو فصلها عن بعضها، وبذلك تحوّل المادة الخام للانطباعات الحسّيّة إلى معرفة بالموضوعات يطلق عليها اسم التجربة؟ هكذا يمكن القول إنه ما من معرفة فينا تتقدّم زمنيا على التجربة، وإن[كلّ معارفنا تبدأ] معها. غير أنه، إذا كانت كل معارفنا تنجم كلّها عن التجربة، فهذا لا يعني أبدا أنها تنجم كلّها عن التجربة، لأنه من الممكن جدا أن تكون حتى معرفتنا التجريبيّة مركَّباً مؤلَّفاً مما نتلقَّاه من طريق الانطباعات الحسّيّة ومما تقدّمه قدرتنا الخاصة على المعرفة من عندها هي نفسها»[1]. وهكذا يكون كانط قد تجاوز الصراع المذهبي بين العقلانيين والحسيين بخصوص مصدر المعرفة.

ويقصد كانط بالعقل العملي، العقل الذي يشرع في ميدان العمل الأخلاقي، فالعقل العملي هو العقل نفسه لكن مجاله التوجيه العملي لأعمالنا وأفعالنا الأخلاقية، بعيدا عن أي تجربة حسية أو عاطفية ويكون عمليا عندما يعتبر كأنه يحتوي مبدأ الفعل المسبق أي قاعدة الحياة الأخلاقية، خلافا للعقل النظري الذي لا يستطيع أن يمارس قدرته المعرفية والتنظيمية إلا في إطار المادة الحسية.

وإذا كان العقل النظري محدودا، فإن العقل العملي يمتلك القدرة على التشريع وسن القوانين الأخلاقية بموجب الإرادة الخيرة. وحسب الاعتقاد الكانطي "الإرادة الطيبة ليست

(1) إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة، غانم هنا، ص 57.

إلا عقلا عمليا"[1]. ومعنى هذا أن الإرادة الخيرة إرادة عاقلة باعتبار العقل هو المصدر الحقيقي الذي يؤثر على إرادتنا لتصبح هي الخير الأسمى وشرط لازم لكل خير من الخيرات. فالإرادة الخيرة ـــــ إذن ـــــ ماهي إلا ملكة عقلية تستند عليها في سلوك أفعالنا الأخلاقية ويمكن أن نعتبرها الدعامة الأولى للأفعال الخلقية.

وبما أن الإرادة الخيرة هي الأساس لكل فعل أخلاقي فهي" ليست مجعولة لكي تكون نافعة، بل هي مجعولة لكي تكون جديرة بالتقدير"[2].ونفهم من خلال هذا أنه ليس الغرض الأسمى من هذا هو السعادة وإنما الواجب الذي تتحدد به جدارتنا بالسعادة واستحقاقنا لها لأن الإرادة تكون خيرة بالفعل عندما ترتبط ارتباطا وثيقا بالواجب الذي يعد عصب الأخلاق عند كانط وليس بالنتائج النافعة التي تترتب عن الفعل، وهنا تظهر معارضة كانط الشديدة للمذهب الطبيعي الذي يعتبر الفعل وسيلة إنتاج السعادة لصاحبه وكأن الغايات والمقاصد هي التي تأتي فتخلع من الخارج على الإرادة كل ما هو لها من قيمة، ولو كانت السعادة هي غاية الإنسان، لكان العقل مجرد عقبة في سبيل تحققها: لأن الغريزة والميول الفطرية أقدر على تحقيق السعادة من العقل ،إذا فالإرادة التي تضع نفسها في خدمة أمثال هذه الغايات، لكن تكون ذات قيمة مطلقة، بل ستكون قيمتها نسبية كالوسيلة سواء بسواء[3]. وهذا يعني أن كانط يرفض القول باعتبارات النفعية التي أقرت بها بعض المذاهب الأخلاقية الأخرى.

ولئن يعترف كانط بوجود أشياء كثيرة وهي ذات قيمة، ولكنها لا تمتلك قيمة مطلقة في ذاتها بخلاف الإرادة الطيبة التي لا نجد معها أي وضع ممكن أن يفقدها صفوتها ونقاوتها فالذي يمتلك إرادة طيبة لا يمكن ان تؤثر فيه كائنة ما كانت صفات أخرى

[1] إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص92.

[2] إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر سابق،ص38.

[3] زكريا إبراهيم: **المشكلة الخلقية**، مرجع سابق،ص.165

كالأنانية والمنفعة مثلا، فتنقص من قيمة الإرادة الطيبة. والإرادة الطيبة هي الأساس الوحيد للقيمة الأخلاقية في نظر كانط لأسباب متعددة منها:

السبب الأول: الإرادة الطيبة مطلقة غير مشروطة، ومعنى هذا أنها خيرة في ذاتها تتخطى الظروف والأحوال فلا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها ،يقول كانط " إن الإرادة الخيرة على هذا النحو ،ليس أعمالها ولا ما تحققه من نجاح، ولا قدرتها على أن تصل إلى هذا الهدف المقصود أو ذاك، وإنما في فعل الإرادة ذاته، أعني أنها خيرة في ذاتها"[1].

السبب الثاني: تتميز الإرادة الطيبة بسموها وعلوها " فهي الشرط الوحيد الذي له قيمة في ذاته بدون قيد أو شرط"[2]، ومعنى هذا أن الإرادة الطيبة تبقى دائما تحتفظ بخيريتها مهما تعثرت بسبب أو بآخر لدرجة أنها مهما لم توفق بالنجاح، فإن ذلك لن ينقص من قيمتها أو يقلل من بريقها ،يقول كانط " ومع أن هذه الإرادة، لعثرة حظ أو لشح طبيعة جافية، تحرم حرمانا تاما من قدرتها على الوصول إلى مراميها، ومع أنها رغم ما تبذله من مجهود قد لا تظفر بالنجاح ومع أنها تظل إرادة خيرة واحدة ، فإن لمعانها لا يخبو، شانها شأن الجوهرة فيها ضوئها من ذاتها ، وكل قيمتها في ذاتها "[3].

السبب الثالث: الإرادة الطيبة كلية وتكمن كليتها في اتخاذها من ذاتها قانونا كليا، تتردد في صيغة " لا تعمل إلا على قاعدة السلوك التي تستطيع من خلالها أن تريد في الوقت نفسه ان تصبح قانونا شاملا"[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 54.

[2] عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، مرجع سابق ،ص304

[3] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص54.

[4] جون كوتنغهام، العقلانية، تر:محمود منقذ الهاشمي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب،1997،ص148.

السبب الرابع: الإرادة الطيبة حرة مستقلة استقلالا ذاتيا، لا تتقيد بباعث خارجي، أو تقع تحت سيطرة نزوة عابرة ولا هي تابعة لأي مؤثرات خارج الخلقية، بل تستمد قانونها الأخلاقي من ذاتها، فالإرادة الحرة و الارادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما شيء واحد، فهي المشرع والمشرع له في نفس الوقت ، فإذا " كانت اللأخلاق قد ظلت من قبل تفترض دائما أن الإرادة تحكمها مؤثرات خارجية، فإن كانط يفترض انها تعطي نفسها قانونها الخاص"[1]، معنى هذا إذا أن الإرادة الطيبة هي صاحبة التشريع لنفسها ولا يشاركها في ذلك سواها، ولا قدرة لها على هذا التشريع الذاتي مالم تتمتع بتمام الحرية.

السبب الخامس: الإرادة الطيبة غاية في ذاتها لا مجرد أداة أو وسيلة، تتخذ قاعدتها القائلة" افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك كغاية دائما ،وفي نفس الوقت لا كمجرد وسيلة البتة"[2]. وكأن الإرادة الطيبة ليست مجعولة ـــــ كما مر معنا ـــــ لكي تكون نافعة، بل لكي تكون جديرة بالتقدير.

وعليه، فالإرادة الطيبة هي الدعامة الوحيدة الصالحة لكي نقيم عليها الأفعال الخلقية، لأنها تستمد خيريتها من ذاتها ، فلا ترتبط بمصلحة أو منفعة وليست وسيلة أو مطية لتحقيق مآرب معينة، لذا لا يجوز استخدامها استخدام وسائل حتى " إذا لم تنجح في تحقيق ما تريد تظل تستطيع كجوهرة ثمينة لها قيمتها في ذاتها، ومعنى هذا أن مايكون جوهر الإرادة الخيرة ليس هو إنتاجها أو نجاحها، أو سهولة بلوغها للغرض المنشود، وإنما هو النية الطيبة"[3]. لكن ما هو الأساس الذي تقوم عليه الإرادة الخيرة عند كانط؟

---

[1] محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص3.

[2] ايمانويل كانط ، أسس ميتافيزيقا الاخلاق ،مرجع سابق ، ص125.

[3] زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د ط، بدون تاريخ، ص165.

وإذا كان كانط في نظريته الأخلاقية لا يعتبر غير الإرادة الطيبة كمسوغ وحيد لأفعالنا الأخلاقية فإننا نجده من جهة أخرى يجعل الواجب أساس هذه الإرادة الخيرة ذلك أن هذه الإرادة لا تعمل هكذا مشرعة لأفعالنا إلا استجابة لنداء الواجب، وهذا يعني أن الإرادة الخيرة لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب الأخلاقي ، وهي لا تكون خيرة إلا لأنها تفعل من أجل الواجب واحتراما له.

إن الحديث عن الإرادة الطيبة يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الواجب الأخلاقي لا محال، إنه مركز التصوير الأخلاقي الكانطي الذي يعتبر ثورة حقيقية لأنه يقطع العلاقة بإرث غائي طويل يعطي الأولوية إلى الخير أو السعادة، وإننا لنجد كانط نفسه يقيم تصوره للحياة الأخلاقية على فكرة الواجب الأخلاقي[1].

ويقصد كانط بالواجب ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون الأخلاقي إنه "هو القانون الذي يقول إن الفاعل يتصرف أخلاقيا إذا سيطر العقل على كل ميوله[2]". ومعنى هذا أن الواجب هو ذلك الإلزام الخلقي الذي ينص على إطاعة القانون واحترامه فحسب، بمعزل عن أي اعتبار كالمودة أو الرغبة أو المصلحة.

وإذا كان الواجب يتميز بكونه نوعا من الضرورة والإلزام فهذا لا يعني أنه طاغية يتحكم بشكل لا منطقي، لأن سلطة الواجب ما هي إلا سلطة العقل ذاتها، يقول كانط :" أنت أيها الاسم الكبير الذي لا يحتوي في طياتك أي شيء يفتن بل تطلب الخضوع ومع ذلك أنت لا تهدد بشيء في النفس ما يحدث نفورا طبيعيا ويركبها لكي تحرك الإرادة"[3].

---

[1] مونيك كنتو سبيربير، روفين أدجيان، تر:جورج زيناتي، الفلسفة الأخلاقية، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت لبنان، 2008، ص43.

[2] بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ص282.

[3] ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 ،2005،ص163.

صحيح أننا نجد الواجب بالمعنى الأخلاقي يشكل مفارقة إذ أنه يجمع بين الإكراه من جهة والحرية من جهة أخرى بطريقة معقدة ، ولكن إذا ما تأملنا الأمر جيدا، فإننا نكتشف بسهولة أنه حينما نتصرف انطلاقا من الواجب نتصرف بملء إرادتنا تحت شريعته غير خاضعين في ذلك لأي سلطة خارجية أو داخلية ، ولكن فقط حريتنا واستقلالنا الذاتي العقلاني هو من يرشدنا[1].

والفعل الذي يتصف بقيمة أخلاقية ويستحق أن يوصف بمفهوم الواجب عند كانط هو الفعل الأخلاقي الذي " يؤدي احتراما للواجب وتقديرا له ولا يكفي أن يكون الفعل الخلقي مطابقا في نتائجه لمبدأ الواجب"[2] ، ومعنى هذا أن الفعل الخلقي لا يكفي أن يجيء مطابقا للواجب، فقد يصادف أن يقوم المرء بأفعال تكون مطابقة للواجب كأن يساعد جاره أو يسعف مريضا، ولكن إذا كان هذا الفعل من أجل مصلحة أو غاية ما فإن هذا الفعل لا يستحق أن يتصف بأي قيمة أخلاقية، إذا حسب كانط الأفعال الوحيدة التي تصطبغ بصبغة أخلاقية هي تلك الأفعال التي تؤدى احتراما للواجب وتتم بمقتضاه لا أن تأتي متفقة معه فقط، " فمن السهل مبدئيا أن نعرف الأفعال المخالفة للواجب، لأنها ببساطة منافية له، لكن من الصعوبة أن نسجل الاختلاف بين الفعل المطابق للواجب والفعل الذي يتم بمقتضى الواجب"[3]، لذلك يجب أن نميز بين الفعل المطابق للواجب والفعل الذي يتم بمقتضى الواجب " وربما كان محل التفرقة بين هذين النوعين من الأفعال هو أن الفعل القائم على الواجب يتعارض مع الميول الطبيعية، بينما يكون الفعل المطابق للواقع مسايرا لهذه الميول"[4] ،فالإنسان الذي يحافظ على حياته بطرق تلقائية فعله مطلوب ويتفق مع الواجب

[1] مونيك كانتو سبيربير، روفين ادجيان، تر:جورج زيناتي ،الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق،ص160.

[2] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق ،ص160.

[3] المرجع نفسه،ص161.

[4] المرجع نفسه،ص160.

ولكن عندما ييأس هذا الانسان من الحياة نتيجة مرض أو مصيبة ما ويصبح من المفيد له أن ينتحر ويتخلص من الحياة، فإذا ما حافظ على حياته ولم ينتحر على الرغم من عدم رغبته، هنا يكون فعله احتراما وطاعة للواجب ويكون لفعله قيمة أخلاقية.

نتبين من هذا أن الواجب الأخلاقي الذي يتكلم عنه كانط هو الواجب الذي يمكن اعتباره بمثابة قاعدة شاملة لا صلة لها بأي غرض أو تجربة أو شيء آخر، يطلع لذاته ويصلح لأن يكون قانونا اخلاقيا أو أمرا مطلقا، يقول كانط "الفعل الذي يؤدى بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحققه به، بل من القاعدة التي يتقرر تبعا لها، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدأ الإرادة وحده ذلك المبدأ الذي بمقتضاه تم الفعل دون ما اعتبار إلى أي موضوع من موضوعات الرغبة"[1].

نفهم مما سبق أن الواجب الأخلاقي هو ضرورة القيام بالفعل الأخلاقي وفقا واحتراما للقانون الأخلاقي الذي يأتي في صيغة أمر مطلق. ويتصف القانون الأخلاقي بكونه أمرا مطلقا لأنه يأتي مجردا من كل استثناءات أو غايات ويتخذ الصيغة الأمرية التي يمكن أن نحدد شعارها بالقول: " افعل ما يجب عليك وليحدث ما يحدث"[2]، أي افعل ما ينبغي فعله كائنة ما كانت الظروف والشروط ومثال ذلك : " قل الصدق من أجل الصدق، ومن الواضح هنا أن قول الصدق لا يهدف إلى تحقيق غرض أو نتيجة وإنما هو تصرف لا نلتزم به إلا طاعة للواجب وطبقا للقانون"[3]. بخلاف الأمر المشروط الذي يكون مقيدا بتحقيق رغبة ما، يقول كانط: " إن الأمر الشرطي يعبر فقط إذن عن كون الفعل خيرا من أجل غاية ما، ممكنة أو واقعية"[4]، ويتخذ الصيغة الأمرية التي شعارها " من أراد

[1] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، مرجع سابق،ص66.

[2] عادل العوا، االعمدة في فلسفة القيم، مرجع سابق،ص201.

[3] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق،ص164.

[4] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق ، ص96.

الغاية أراد الوسيلة أيضا"، ومثال ذلك ، إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فتحر الصدق دائما ،واضح ان الصدق المنشود في هذا الأمر مرتبط بغاية كسب ثقة الناس وليس من أجل الصدق في ذاته.

بهذا الشكل تكون الأوامر الأخلاقية أوامر مطلقة غير مقيدة بأي شرط أو غاية مهما كانت ، فالإنسان لا يكون فاضلا لأنه يحاول اتباع رغباته، بل يكون فاضلا لأنه يطيع قانونا عاما صالحا للبشرية جمعاء لذلك سماه كانط "الأمر المطلق"[1]، هذا يعني أنه لا يوجد سوى قانون أخلاقي واحد يجب أن نلتزم به ونعتبره بمثابة البوصلة الموجهة لأفعالنا يتردد في أمر مطلق لا قيود على ما يأمر به سوى قانونية القانون.

ويحدد كانط ثلاث قواعد أساسية للقانون الأخلاقي تكون في صورة أمر مطلق يجب أن يلتزم بها الفعل الأخلاقي حتى تكون له قيمة أخلاقية وهي:

1- **قاعدة التعميم**: ويصوغها كانط على النحو التالي: " افعل طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانونا كليا"[2]، من الواضح ان هذه القاعدة تعني أن المحك الأخلاقي الذي يجب ان يتصرف بموجبه الانسان هو محك واحد يمكن تعميمه في كل زمان ومكان.

2- **قاعدة الغائية**: وتتردد في صيغة أمر مطلق على النحو التالي:" افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك كغاية دائما وفي نفس الوقت لا كمجرد وسيلة البتة"[3]، ومعنى هذا ان الأمر المطلق كقانون اخلاقي لا يتعلق بغاية شخصية ذاتية بل يتعلق بفكرة الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها، فلا ينبغي أن نتعامل مع الإنسانية

[1] ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص166.

[2] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الاخلاق، مرجع سابق،ص108.

[3] المرجع نفسه، ص125.

كوسيلة لبلوغ هدف أو غاية ، إذا كان بوسعنا أن نتخذ من الأشياء وسائل لتحقيق أغراضنا ، فإنه ليس بوسعنا أن نتعامل مع الكائنات العاقلة كوسائل، بل كغايات موضوعية، فالذي يأخذ المال من الآخرين متعهدا كذبا بسداده، يستخدم الناس كوسيلة لا كغاية ، مما يجعل فعله هذا يخلو من كل قيمة أخلاقية.

3- **قاعدة الحرية**: يقول كانط: "ومن هنا ينتج الآن المبدا الثالث العملي للإرادة كشرط أسمى لاتفاقه مع العقل العملي الكلي أعني: فكرة إردة كل كائن عاقل متصورة كإرادة تضع تشريعا كليا "[1]، ويمكن صياغة هذه القاعدة على النحو التالي" افعل بحيث تكون إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانونا عاما"، إن هذه الصيغة الثالثة للقانون الأخلاقي يسميها كانط صيغة الحرية أو الاستقلال ، ويعني بها أن الانسان كإرادة طيبة هو قانون نفسه فهو المشرع والمشرع له في الوقت نفسه، فإذا كان الواجب يقتضي القيام بالفعل طبقا للقانون الاخلاقي وأن يعامل نفسه كغاية، فلا يعني هذا أن هذا الإلزام بالقانون الاخلاقي يفرض عليه من سلطة خارجية مصدرها المجتمع مثلا أو الله ، إنما يستمد تشريعه من سلطة داخلية وهي الإرادة الطيبة ، حيث يكون خضوعها للقانون الأخلاقي بمثابة خضوعها لنفسها، وهنا يكمن استقلالها الذاتي.

وننتهي من خلال ما تقدم إلى نتيجتين رئيستين بخصوص القيمة الأخلاقية عند كانط:

النتيجة الأولى: القيمة الأخلاقية مطلقة

[1] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص129.

إن القول عن قيمة أخلاقية أنها مطلقة يعني "عدم ارتباطها في وجودها بسبب من الأسباب التي تجعل منها قيمة نسبية"[1]، أي ضرورة استقلالها عن كل الواقعات الطبيعية والأشخاص وتعاليها عليهم ، إنها " خاصية في الأشياء تثير رغبتنا ، بفضل طبيعتها الذاتية، فهي موضوعية نبحث عنها لأنها جديرة بذلك ولأنها تجذبنا إليها وتغمرنا بنورها، وهي من بعد هذا خارجية ومتعالية، ضرورية ودائمة لا متناهية وأبدية"[2].

إن القيمة الأخلاقية في نظر كانط تتمتع بوجود ثابت ومطلق يتخطى الظروف والأحوال، فلا تستمد خيريتها من المقاصد أو الغايات التي تحققها أو ترمي إليها، ومعنى هذا أن القيمة لها من الاستقلال ما يميزها وفي الوقت نفسه ما يجعلها قابلة لتجسد في الواقع ، فهي لا توجد في التجربة الواقعية ، لأنه من الصعب أن نعثر في الواقع العملي على فعل أخلاقي صادق، لانها تتحدد بصورة قبلية وتعطي لنا في تجربة عقلية عندما تقدم في نداء يرسله الواجب، فالفعل الانساني الذي نقول: إنه يكتسب قيمة أخلاقية هو الفعل الذي يؤدى احتراما للواجب وتقديرا له.

ويمكن القول إن القيمة الأخلاقية في الفلسفة الكانطية لا توجد بالنسبة إلينا إلا إذا جعلت منها الإرادة مشروعا لها، فنحن لا نلجأ إلى دعامة أخرى غير الإرادة العاقلة لمعرفتها كسلطة الله أو المجتمع مثلا، وعليه فإنه لا توجد واقعة طبيعية أو اجتماعية يمكن أن نستنتج القيمة الأخلاقية منها، لأن القيمة هي التي تحكم عليها حتى لو قلنا الله هو

[1] الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،ب ط،1980،ص177.

[2] الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلق والنسبي، مرجع سابق، ص119.

القيمة العليا مثلا فإن وعينا هو الذي يحكم ويقرر وهذا كاف لإلغاء كل النظريات التي تؤسس القيمة على قوانين الطبيعة والتاريخ والمجتمع [1].

والذي نستخلصه من فلسفة كانط الأخلاقية أن القيمة الأخلاقية خصوصا والقيمة عموما " ليست وسيلة إلى غاية تقوم خارجها ، بل هي بينة بذاتها لا تحتمل برهانا ولا تقبل تبريرا ،عامة وليست جزئية ،ضرورية وليست عارضة، لا تقبل شكا أو جدلا أو تحتمل تناقضا، تكاد تشبه بديهيات الهندسة ومصادراتها"[2]، لأنها الأمر الممكن في العقل الذي لا يتخلله تناقض، ولا يعلق به مطلب، فهي مستقلة لا تحتاج في وجودها إلى علل وأسباب ولا إلى حدود زمنية أو مكانية، إنها المبدأ والغاية في آن واحد.

إن القيمة الأخلاقية التي يتكلم عنها كانط ويدعونا إليها ثابتة لا تقبل التغير أو التبدل لأنها تهدف إلى الكلية التي تمثلها الإنسانية ولا يتم ذلك إلا بالتخلي عن كل ما هو أناني فردي ، فالفعل الانساني لا يكون فعلا ذا قيمة إلا إذا كان عاما مطلقا يتخذ قاعدة فعله" لا تعمل إلا على قاعدة السلوك التي تستطيع من خلالها أن تريد في الوقت نفسه أن تصبح قانونا شاملا".[3]

النتيجة الثانية: القيمة الأخلاقية غاية في ذاتها لا وسيلة لغيرها

القيمة الأخلاقية لا تتوقف لا على النتائج أو الغايات التي يحققها الفعل ، بل على المبدأ أو القاعدة التي يستوجبها الفاعل في أدائه للواجب فالذي يحدد قيمة الفعل الأخلاقي ليس المضمون التجريبي أو المصلحة الذاتية أو المقدس الذي يجب إرضاؤه، بل الصورة الخالصة للقانون الأخلاقي " لأن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذي بمقتضاه

[1] المرجع نفسه، ص104.

[2] الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلق والنسبي،مرجع سابق، ص119.

[3] جون كوتنغهام، مرجع سابق ذكره، ص148.

ينبغي لكل منها ألا يعامل نفسه ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل، بل أن يعاملهم دائما وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها"[1]، لهذا السبب ينتقد كانط المذاهب الاخلاقية التي تجعل من الفعل الأخلاقي وسيلة لتحقيق السعادة لصاحبه وكأن الغايات والمقاصد هي التي تجيء فتطبع على الفعل قيمة اخلاقية ، إن الفعل الذي يضع نفسه في خدمة مثل هذه الغايات في نظر كانط لن يكون ذا قيمة مطلقة بل ستكون قيمته نسبية كالوسيلة سواء بسواء." فالأهداف التي يمكن أن تكون لنا في افعالنا والنتائج التي تنجم عنها معتبرة كغايات ودوافع للإرادة لا يمكن أن تنقل إلى هذه الأفعال أي قيمة مطلقة ، أية قيمة أخلاقية"[2]، كما أن قيمتها تكون مشروطة مرهونة بتحقيق هذه الغايات إذا اختفت هذه الغايات اختفت معها قيمة الأفعال، من هذا المنطلق ينبغي تحرير الفعل الأخلاقي من قيود هذه الميول والأهواء وأن نكف على اعتبار الفعل مطية او وسيلة لتحقيق هدف أو رغبة ما.

ب/ الأساس السوسيولوجي للأخلاق عند دوركايـــــم:

أسس عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم فلسفته الأخلاقية على فكرة محورية ألا وهي جعل القيم الأخلاقية ومثلها العليا كالظواهر الاجتماعية، فهي وليدة المجتمع الناشئة عن اجتماع الناس بعضهم ببعض ودور علم الأخلاق هو دراستها كما هي بالفعل مرتبطة بالزمان والمكان. يقول دوركايم:" ليس الإنسان كائنا أخلاقيا إلا لأنه يعيش في صلب مجتمعات قائمة، وليس ثمة أخلاق بدون انضباط ولا نفوذ. والنفوذ العقلي الوحيد هو السلطة التي بتقلدها المجتمع في علاقته بأعضائه". ذلك أن الإنسان لا يعيش لذاته ولا في

[1] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص139.

[2] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص66.

عزلة عن غيره، بل إن أفعاله تؤثر في الآخرين كما يتأثر بأفعالهم سواء كانت خيرا أو شرا له.

ويعتبر الضمير الجمعي عند دوركايم أحد المفاهيم الكبرى في فلسفته الأخلاقية، وهناك إشارات كثيرة إلى الضمير الجمعي في أعماله، وله وجوه شتى فهو يسمى بالوعي الشعبي أو الضمير الأخلاقي للشعوب والعقل العام والحياة النفسية للمجتمع والوعي العام وذهنية الجماعات، وكذلك مصطلح الضمير الجمعي يطلق عليه تسمية شائعة الصيت وهي " الوعي الجمعي وكذلك " العقل الجمعي" لأنه ينشأ من الجسد الجمعي فإن عناصره المباشرة جدا هي العقول الفردية التي تشكله عبر ترابطها معا.

ويرى دوركايم أن العقل الجمعي أو الوعي الجمعي أهم جانب من جوانب المجتمع ويتحدث في الآن ذاته عنه وكأنه المجتمع هو بالأساس ظاهرة أو وحدة فكرية هذا التوجه يبدو أحيانا في تصوير المجتمع بوصفه مجموعة من الأفكار لذلك يعرف المجتمع في كتابه " علم الاجتماع والفلسفة" بوصفه مركبا من الأفكار والمعتقدات والمشاعر بشتى صورها ...وأهم هاته الأفكار هو المثاليات الأخلاقية ، التي تعتبر علة وجوده الأساسية كما أن الظواهر الاجتماعية الكبرى من دين وأخلاق وقانون واقتصاد وجماليات ليست سوى أنساق قيم ومن ثم فهي أنساق مثاليات ويصف البيئة الاجتماعية في كتابه الانتحار بوصفها واحدة من الأفكار والمعتقدات والعادات والتوجهات العامة[1].

والواجب الأخلاقي يتسم بصفتين أساسيتين فهو طابع إلزامي كما أنه يعتبر في الوقت نفسه مرغوبا فيه كشيء خير أو طيب، لأن الانسان لا يستطيع ان يقوم بعمل ما

[1] جينيفرم ليمان، تفكيك دوركايم نقد ما بعد بنيوي، تر: محمود أحمد عبد الله، المركز القومي للترجمة، القاهرة،ط 1، 2013، ص69.

فقط لأنه مطلوب منه فعله أو مأمور به بل إنه من المستحيل نفسيا أن نسعى نحو تحقيق هدف نجد في نفوسنا فتورا اتجاهه، بحيث لا يبدو لنا خيرا أو طيبا أو لا يحرك فينا أي إحساس، لذا فإن الواجب الأخلاقي ليس فقط شيئا ملزما وإنما هو أيضا شيء مرغوب فيه، وكلتا الصفتين ترجعان إلى كون الواجب يستند إلى المجتمع كسلطة أخلاقية تتعالى على إرادات الأفراد، حيث إن القيم الاخلاقية تعد قيما حضارية وثقافية وكل من الحضارة والثقافة يشكل نظاما اجتماعيا وتاريخيا يتجاوز الإرادة الفردية.

فمن حيث القانون والأخلاق والضبط الاجتماعي فهناك ولاء ملحوظ للضمير الجمعي الذي يعني مجموعة من المعتقدات والعواطف العامة بين أعضاء المجتمع، والتي تكون نسقا خاصا ومثل هذا الضمير له وجوده الخاص المتميز فهو يدوم عبر الزمن ويعمل على توحيد الأجيال والضمير يعيش بين الأفراد ولكنه يتميز بالقوة والاستقلال خاصة حينما تزداد درجة التشابه بين الأفراد.

إن نفسية الجماعة من نفس طبيعة نفسية الفرد لكن لها طبقة أساسية مختلفة ، وهي المجتمع وكل العقول التي تحويها ولذلك لها نظام مختلف ولا يمكن اختزالها إلى عقول فردية تشكله مثل الجسد الاجتماعي، الذي لا يمكن أن يختزل إلى الأفراد زمن الأفعال وردود الفعل الكائنة ما بين أفراد المجتمع تتبع حياة ذهنية جديدة تماما[1].

ومن المفاهيم المركزية في فلسفة دوركايم الأخلاقية التربية الاخلاقية. وتتمثل عند ايميل دوركايم في إعداد الطفل لممارسة واجباته وتطوير بعض سماته الخاصة واحدة تلو الأخرى ولكن هذه التربية تسعى أيضا إلى تنمية الاستعدادات العامة للبنية الأخلاقية

[1] جينيفر ليمان، تفكيك دوركايم نقد مابعد البنيوي، تر: محمود أحمد عبد الله،المركز القومي للترجمة، القاهرة،ط 1، 2013، ص67.

والوضعيات الأساسية الكامنة في أصل الحياة الاخلاقية ثم إلى إعداد النظام الداخلي الأخلاقي الذي يهيئ الطفل للمبادرات الاخلاقية والتي تشكل الشرط الاساسي للتطور[1].

ولأجل هذا يميز دوركايم يميز بوضوح بين أمرين متكاملين إذ يتوجب على المعلم في المرحلة الابتدائية أن يضع الطفل في صورة المجتمع الذي يعيش فيه كالأسرة والتعاون والانتماء القومي والانتماء الثقافي الذي يجسد الوجود الانساني برمته ويترتب على ذلك أن يعلم الطفل[2].

ومن حيث أن الأفراد يجدون أنفسهم قد خضعوا للتنشئة الاجتماعية ، كعملية تسهر على نقل القيم الحضارية والثقافية القائمة في المجتمع ،الذي يكونون أعضاء فيه فإنهم يجدون أنفسهم وقد تلقوا في داخلهم تلك القيم على شكل معايير أخلاقية، تحدد ما هو خير وما هو واجب وعلى نحو يجعلهم يقومون بالواجب بدافع من الإلزام الذي تمثله سلطة المجتمع وبدافع من الرغبة، التي تميز القيم الأخلاقية كقيم تكون هوية الأفراد كأعضاء تتم تربيتهم ضمن ثقافة معينة ، ونجد دوركايم استطاع بطريقة تحليلية أن يصل إلى فكرة الواجب أو الإلزام الخلقي ، ولكنه ركز فقط على الجانب الخاص بفكرة الواجب ، إذ لابد أن يكون لهذا الأمر صدا في نفوسنا ، حيث تكون الغاية الخلقية مرغوبا فيها ، وعلى ذلك يجب أن تكون بجانب صفة الالزام صفة القابلية للرغبة أو جذب الفعل الخلقي لحواسنا وشعورنا وهي الصفة الثانية للظاهرة الخلقية[3].

---

[1] ايميل دوركايم، التربية الخلقية، التربية الخلقية، تر: السيد محمد بدوي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015،ص34.

[2] المرجع نفسه، ص38.

[3] عبد الوهاب جعفر، فلسفة الأخلاق والقيم، د ط، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2013، ص121.

وأخلاق المجتمع حسب ما أسس لها دوركايم كانت بالرجوع إلى تحليل عناصرها الأساسية بطريقة موضوعية، وتتمثل هذه العناصر فيما يلي:

- **روح النظام:**

إذا كنا نريد ان نؤسس الاخلاق على اسس عقلية ، بعيدة عن العاطفة أو العقيدة فيجب أولا أن نبحث عن القوى الأخلاقية الأساسية أو العناصر الأساسية التي تكون قاعدة كل حياة خلقية ، على ألا يدفعنا ذلك إلى إغفال العناصر التي كانت تتخذ شكلا دينيا بل يجب أن نحاول تجريدها من مظهرها الخارجي لكي نصل إلى أساسها العقلي.

فإذا فرغ من هذه المهمة ،مهمة الكشف عن القوى الأخلاقية الأساسية فإننا نستطيع بعد ذلك أن نبحث في كيفية ملائمتها للظروف الراهنة للحياة الاجتماعية وأن نبين الاتجاه الذي يجب ان تتجه إليه ومهمة الكشف عن القوى أو العناصر الأساسية للحياة الحلقية لا تستدعي منا أن نجهد انفسنا في وضع قائمة كاملة للفضائل الإنسانية ، لأن ما نريد أن نكشف عنه هو الاستعدادات الأساسية أو الحالات العقلية التي تكون جذور الحياة الأخلاقية وتتفرع عنها الفضائل الأخرى بحسب دواعي الحاجات الاجتماعية[1].

فلا يصح أن نتصور الأخلاق على أنها شيء عام يتحدد كلما شعرنا بالحاجة إلى ذلك بل إنها مجموعة من القواعد المحددة فهي عبارة عن قوالب محددة الأشكال نحن ملزمون بأن نصب فيها أفعالنا ، ولا يعقل أن نشرع في بناء هذه القواعد واستخلاصها من المبادئ الأرقى منها في اللحظة التي يتعين علينا فيه إختيار سلوكنا، إذ أن هذه القواعد توجد مهيأة بالفعل وهي تحيا وتعمل في محيط حياتنا ومن هذه القواعد تتألف الحقيقة الأخلاقية في شكلها الحسي، وتظهر مهمة الأخلاق الأساسية في تحديد السلوك ووضعه

[1] السعيد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية،د ط، 2000،ص188.

في صيغة ثابتة وإبعاده عن النزوات الفردية، ومما لا شك فيه ان مضمون هذه القواعد الأخلاقية أو بمعنى آخر طبيعة الأفعال التي تفرضها لها أيضا قيمتها الأخلاقية[1].

ولكن لما كانت هذه القواعد تهدف جميعها إلى تنظيم أفعال الانسان فلا بد أن تكون هناك مصلحة أخلاقية، تجعلنا لا نقتصر أن تكون هذه الأفعال محدودة فحسب بل أن تخضع كذلك بصفة عامة إلى نوع من النظام ولذلك يمكن القول بأن إخضاع سلوكنا لنظام معين وظيفة أساسية للأخلاق ، ولهذا السبب ينظر الرأي العام بنوع من الازدراء إلى الذين يمشون بدون نظام مسلكهم هذا دليل على فساد مزاجهم الخلقي من أساسه، وعلى بلوغ اخلاقهم أقصى درجة من الاضطراب ،وفي الحق أن رفضهم القيام بوظائف منظمة يرجع إلى تبرمهم بكل ما هو عادة ثابتة وإلى ما يبدونه من نشاط لمقاومة كل خضوع للأوضاع المرسومة ، وإلى ما يشعرون به من رغبة في أن يظلوا في حرية كاملة ولكن هذه الحالة من عدم التصميم على خطة معينة تنطوي حالة مستديمة من عدم الاستقرار[2].

وما دمنا نخضع في تصرفاتنا لقواعد خلقية، فإن ذلك يؤدي بنا إلى القول بأن السلوك الأخلاقي في ذاته يتضمن فكرة الطاعة أو الخضوع للنظام، وغذا كانت قواعد الأخلاق تحدد سلوك الإنسان فمعنى ذلك أيضا أنها تنظمه ، إذن فتنظيم السلوك وبث روح النظام وظيفة أساسية من وظائف الأخلاق، فغير المنظمين ومن لا يستطيعون أن يخضعوا تصرفاتهم لقواعد محددة يتساوون أمام الرأي العام من من حيث النظر إلى حاستهم الخلقية بعين الشك والريبة والذين ينتظمون في أداءوظائفهم ولا تتكون لديهم عادات منتظمة يتصفون بعدم الثبات والقلق[3].

---

[1] ايميل دوركايم، التربية الخلقية، تر: السيد محمد بدوي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص27.

[2] ايميل دوركايم، نفس المرجع، ص28.

[3] السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د ط، 2000، ص34.

- **التعلق بالجماعة:**

يتمثل في التعلق بهيئة اجتماعية ينتمي إليها الفرد، حيث أن مجال الحياة الأخلاقية لا يكون إلا حيث تكون الحياة الجماعية أي بعبارة أخرى أننا لسنا كائنات أخلاقية إلا بقدر ما نحن كائنات إجتماعية[1].

ولقد استند من أجل إثبات هذه القضية الأساسية على حقيقة مشاهدة في التجربة يمكن لكل منا أن يتحقق منها بتأمل نفسه والآخرين ، أو بالدراسة التاريخية لأنواع الأخلاق، هذه الحقيقة هي أن الإنسانية لم تضف أبدا لا في حاضرها ولا في ماضيها ، قيمة أخلاقية على أفعال لا يكون لها من هدف سوى الصالح الشخصي لفاعلها وصحيح أن الانسانية قد تصورت السلوك الأخلاقي دائما على أنه يؤدي بالضرورة إلى نتائج نافعة لكائن معين حي شاعر بذاته، بحيث تزيد من سعادته أو تخفف من آلامه[2].

فليس هناك وراء الأفراد سوى الجماعات التي تنشأ عن اتصالهم ، وعلى ذلك فالغايات الأخلاقية هي التي تتخذ من المجتمع هدفا ، والسلوك الأخلاقي هو السلوك الذي يهدف لصالح جماعي ويعني دوركايم بكلمة "مجتمع" كل جماعة انسانية سواء في ذلك الأسرة أو الوطن أو الانسانية .

- **استقلال الإرادة:**

في هاته الفكرة يصادفنا تعارض فمن جهة نرى القواعد الأخلاقية تبدو بكل وضوح كشيء خارج عن الإرادة فهي ليست من صنعنا، وبالتالي فنحن في امتثالنا لها نخضع

[1] ايميل دوركايم، التربية الخلقية، مرجع سابق، ص64.

[2] المرجع نفسه، ص64.

لقانون لم نشرعه فنحن إذن نخضع لجبرية حقيقية وإن كانت هذه الجبرية خلقية، ولكن من المؤكد من جهة أخرى ان الضمير يحتج على مثل هذا التقييد في حريته، فالفعل في نظرنا لا يكون أخلاقيا بحق إلا إذا كنا قد اديناه بمحض اختيارنا، دون أي ضغط من أي نوع على اننا لا نكون أحرارا لو كان القانون الذي ننظم سلوكنا تبعا له مفروضا علينا أي لو لم نكن قد أردناه بكامل حريتنا ولا شك أن ميل الضمير الأخلاقي إلى أن يربط بين أخلاقية الفعل وبين رد استقلال الفاعل حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ولا بد من أن ندخلها في حسابنا[1].

لكن إذا ما اصطدمت الواجبات الاجتماعية بعواطف الفرد، فإنه كثيرًا ما يتغاضى عن مشاعره الخاصة ويخضع للمثل الاجتماعية العليا، أما إذا لقرد على قيم المجتمع فإنه يتعرض للسخط والعقوبة، وللعقوبة مظهران :إحداهما مادية هو القوانين الوضعية، والثانية أدبية تتمثل في سلطة الرأي العام، وبهذا المعنى ذهب دوركايم إلى أن الضمير يعكس بيئة الجماعة وتلتقى فيه تعاليمها، فالإنسان ابن عصره ووليد بيئته. ولا شيء يعلو سلطة الضمير الجمعي.

[1] ايميل دوركايم، التربية الخلقية، مرجع سابق،ص222.

ـ ي للأح . لاق عـ . روليام حـ . يمس

أولا:البراغماتية المفهوم والتطور التاريخي

أ/ حول مفهوم البراغماتية

بـــــ/ الأصول التاريخية لنشأة البراغماتية

ج/ البراغماتية لدى جيمس

ثانيا: مسوغات الأخلاق البراغماتية لدى جيمس

أ/ المعرفة وإرادة الاعتقاد

بـــ/ موقف وليام جيمس من الدين

ج/مبادئ الأخلاق البراغماتية

أولا: البراغماتية المفهوم والتطور التاريخي

أ/ حول مفهوم البراغماتية

البراغماتية لغة اسم مشـتق مـن اللفـظ اليونـاني Pragma، ومعنـاه العمـل[1]. والبراغماتية في اللغة الفرنسيةPragmatique، والإنجليزيةPragmaticale بوجه عـام وصف لكل ما هدف إلى النجاح أو إلى منفعة خاصة[2].

أما اصطلاحا فقد عرفها قاموس ويبتسر العالمي Webster بأنها تيار فلسفي أنشـأه تشارلز بيرس، وليام جيمس يدعو إلى أن كل المفاهيم لا تثبت إلا بالتجربة العملية[3]. وهي مذهب يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنما هو في قيمة عواقبها عملا، وأن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو كونها مفيدة.

ويعد الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرسCharles Senders Peirce (1839-1914) أول من استخدم كلمة براغماتية في مقال كتبه عام 1878م بعنوان "كيف نوضح أفكارنا"، حيـث يقول : "إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضـوع مـن أثـر عملية لا أكثر"[4]. وهذا القول يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها هو العمل المنتج لا الحكم العقلي.

والفلسفة البراغماتية: هي امتداد للفلسفات العلمية الحديثة التي ظهرت علـى وجـه الخصوص في القرنين 17و18 والتي مثلها على وجه الخصوص كل من لـوك وبيكـون وغاليلي وغيرهم، إلا أن هذه الفلسفة تختلف عن تلك الفلسفات القديمة لكونها اكثر تطرقا

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان1982، ص203.

[2] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1989،ص32.

[3] الموسوعة المسيرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص4-10.

[4] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص444.

حيث أصبح المنهج العلمي عندها يؤكد على المستقبل، وجعلت اتجاهها الفلسفي يقوم على ربط معارفنا بعالم الخبرة أو التجربة لا من حيث المصدر أو النشأة وغنمـا مـن حيـث النتائج أو الغايات[1].

بـــ/ الأصول التاريخية لنشأة البراغماتية

إنّ البراغماتية فلسفة معاصرة تترجم الواقع الأمريكي في مختلف جوانبه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية، إلا أن هذا لا ينفي وجود أصـول قديمـة لهـا حددها الباحثون في نوعين: أصول فلسفية وأصول علمية.

تتمثل الأصول الفلسفية في مجموعة الفلسفات القديمة والحديثة نذكر منها:

- **المدرسة السفسطائية**: تعد السفسطائية أولى المدارس الفلسفية التي ساعدت البراغماتية في تكوين جزء من أطروحاتها الفلسفية ذات الأبعاد الإنسانية، حيـث اهتمـت بالإنسـان وجعلته محور فلسفتها، ونسبت الحقيقة لما تدركه حواس الإنسان وبالتـالي هـي نسـبية ومتعددة " وقد أقروا بأن الخبرة الحسية تختلف من فرد لآخر"، وهذا ما نجده أساسا فـي المذهب البراغماتي الذي" يطالب أن تكون طبيعة الإنسان هي المقدمة الكاملة التي يجـب أن تبدأ منها الفلسفة عن طيب خاطر ويطالب بأن يكون رضا الإنسان رضا كـاملا هـو النتيجة الفلسفية التي ينبغي أن تهدف الفلسفة إليها[2]"، و ما كانت دعوى السفسطائية التـي سبقت البراغماتية غير هذه ،أي الاهتمام بالإنسان طالما "إن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدوا لي هي بالنسبة للآخر وعلى ما يبدو له باعتبار أني انسـان وأن الآخـر كـذلك

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط 5، مصر،1919،ص425.

[2] علي عبد الهادي المرهج، الفلسفة البراغماتيـة:أصـولها ومبادئهـا، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، لبنـان، ط1، 2008،ص36.

انسان"[1]. فكل ما يحس به الانسان فهو موجود وكل مالا يحسه فهو غير موجود، فـالفرد هو مقياس النفع والضرر، والمعرفة هي نتاج خبرات حسية وهي حقائق نسبية قولا وفعلا بحيث أنها حولت اهتمامها من مجال الطبيعة إلى الانسان باعتباره ذات عارفة وموضوع بحث.

- **سقراط**:

إن تأثير سقراط تجلى في فكره الأخلاقي وبالتحديد لفضيلة الخير وعلم الإنسـان بـه والشر وجهل الإنسان له، فهو اعتبر الانسان "يعمل الشيء إذا وجـده نافعـا ويتركـه إذا وجده مضرا مؤذيا ولهذا يمكن ان تكون الأخلاق السقراطية أخلاقا نفعيـة، كـذلك فـإن سقراط نادى بأن العمل أساس الفضائل لكل إنسان. ولقد كان طرحه للمعرفة وفقا لغايـات عملية فجعل نظريته في المعرفة خادما للممارسة ،أراد أن يعرف مفهوم الفضيلة لا لشيء سوى ممارسة الفضيلة في الحياة[2]. ففكرة سقراط كان لها أثر عملي بالدرجة الأولى لأنـه كان يسلم بمبدأ الغايات والتي ربطها بالفضيلة.

إن المعرفة الحقيقية تتأسس وفق مبادئ العقل الثابتة التي لا مجال للتناقض فيها، فإدراك الفرد للخير والشر لا يستقيم إلا اذا استخدم الانسان عقله، فهو السبيل الوحيد الذي تتعرف به الذات على الحقائق المطلقة الغير متغيرة، ومنه يمكـن اعتبـار أن المعرفـة أسـمى الفضائل جميعا والرذيلة هي الجهل ،فما يجهله الانسان قد يكون ضارا له أو قـد يضـيع عليه منفعة منه بجهله. فالفضيلة النابعة عن حكمة النفس العاقلة ترتبط بما ينفـع النـاس ،فالعاقل هو من يدرس الأفكار ويختار منها ما يجلب له النفع ويدفع عنه الضـرر وذلـك بالاحتكام لعقله.

[1] محمد مهران رشوان، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط،1984،ص45.

[2] جمال الكيلاتي، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، دار الوفاء للطباعة والنشر،ط1، 2008،ص328.

فالمنافع لا تقترن فقط بالشهوات الحيوانية -التي لا يمكن انكارها- بل تشمل أيضـا مـا يخدم الحق والخير ويحقق الهدوء النفسي والرضا العقلي، فبالعقل تتحدد المبـادئ العامـة للسلوك فكل ما هو نافع يقترن بالعقل وكل ما هو ضار يكون خـارج نطـاق العقـل ولا يستحق أن يطلق عليه اسم فضائل.

- **الأبيقورية**:

تنسب الفلسفة الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور الذي نادى باستخدام ألفاظ واضحة وقريبـة من ذهن الإنسان كما دعا إلى الاشتغال بالعلم من أجل أثره النافع أي أن الفكـرة تكـون صادقة متى حققت نجاحا عمليا في الواقع ،فهي ترفض أن يكون العلم لأجل العلم في حد ذاته، وهنا نجد التأثر الواضح للبراغماتية التي ترى أن "الفكرة مفيدة لأنهـا صـحيحة أو أنها صحيحة لأنها مفيدة[1]". وكذلك نادى بمبدأ اللذة "بأنها خلاص الجسم من الألم والـنفس من القلق وهو ما دعاه بالأثر الحسي أي هدوء عاصفة النفس أو الطمأنينة التي لا تقـوم على طلب لملذات المأكل والمشرب بل التفكير الراجح والبحث علـى أسـس الإختيـار والاجتناب[2]" ،ومنه فكل ما يجلب لنا لذة هو الخير الوحيد المطلق والذي تسعى إليه جميع الكائنات الحية وهي التي تقودنا إلى السعادة، أما الألم فهو الشر الذي نحاول أن نتجنبـه، كذلك أن مبدأ اللذة هو كل ما يجلب لنا السعادة بالعمل والتطبيق وهـذا مـا تشـير إليـه البراغماتية.

[1] علي عبد الهادي المرهج، الفلسفة البراغماتية،،مرجع سابق،ص39.

[2] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طالس إلى أفلوطين، دار العلم، بيروت لبنان، ط1، 1991،ص166.

- **جون لوك**:

يرى وليام جيمس أن الفيلسوف الإنجليزي جون لوك قد أسهم إسهاما كبيرا في خدمة الحقيقة بواسطة البراغماتية "فالبراغماتية تمثل اتجاها مألوفا في الفلسفة ألا وهو الاتجاه التجريبي[1]". لقد بحث لوك في أصل المعرفة و مبادئها، وكان رافضا للأفكار الفطرية حيث "يعتقد أن كل معرفة تأتي من التجربة فلن يكون أي شيء منها فطريا في العقل"[2]. ومنه فكل معارفنا مصدرها التجربة لأن العقل عاجز عن تكوين معارف صحيحة لذا يعتمد في ذلك على التجربة الحسية والخبرة حيث يوضح لوك هذا بقوله:" المعرفة تعتمد تماما على الخبرة لأنها ناشئة عنها وليست قبلية[3]". وعليه فالمعرفة عند لوك هي جملة ما يوجد في الذهن من أفكار وهي تقوم على أساس الواقع الخارجي أسماها بنظرية الأفكار تتلخص في أن العلاقة ثنائية بين العقل المدرك والشيء المدرك وبين الذات العارفة والأشياء المعروفة. وبهذا يكون لوك قد ربط بين الذات العارفة أي العقل والموضوع المدرك أي العالم المحسوس والمعرفة عنده ثنائية مشتركة بين ما هو ذهني وما هو خارج عن نطاق الذهن.

ومنه فهنالك علاقة معرفية بين العقل المدرك والأشياء المدركة. وعليه فإدراك الأشياء المادية يكون بطريقة غير مباشرة أي عن طريق تكوين أفكار وهذه الأفكار هي صلة وصل بين الذات الإنسانية والعالم الخارجي وهذا باعتماد الحواس.

---

[1] عبد الهادي المرهج، البراجماتية(أصولها ومبادئها)، مرجع سابق، ص42.

[2] لوليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمد محمود السيد ، مؤسسة مصطفى قنصوة للتجارة، بيروت، لبنان ط1، 1991، ص70.

[3] لوليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق،ص98

- **جيريمي بينتام** :

من مؤسسي المدرسة النفعية الحديثة الفيلسوف الإنجليزي جيريمـي بينتـام (1748-1832) الذي يعتبر أن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة مبدأين هما اللذة والألـم يحددان سلوك الإنسان وما يستطيع أن يفعله "فالمنفعة عند بنتام تلك الخاصية التي تنسـب لأي شيء والتي تنزع إلى إحداث فائدة وخير وسعادة دون أذى أو ألم للطرف موضـوع البحث، فإذا كان هذا الطرف المجتمع بوجه عام سيكون المقصود هو سعادة المجتمع وإذا كان المقصود فردا بالذات كان الهدف إليه هو سعادة الفرد[1]".

وطالما أن الخير الذي يتحدث عنه بنتام هو شيء محسوس ملموس قابـل للقيـاس حاول إقامة الأخلاق على ما يسمى حساب اللذات، من خلال وضع معيار لقياس اللـذات أي قياس قيمة الأفعال عن طريق حساب اللذة، مؤكدا على شدة اللذة ومدتها ونطاقهـا أي من تشملهم هذه اللذة، يقول" إن البحث عن لذة الآخرين هو خير وسيلة يمكـن أن تعـين الفرد نفسه على الوصول إلى أكبر قسم من اللذة"[2]. وانتهى إلى أن المنفعة تكون حقيقيـة وصادقة أكثر كلما شملت عددا أكبر من الناس وحققت أكبر سعادة. ولـذلك كانـت كـل الأفعال التي يقوم بها الانسان غايتها تحصيل لذات وتقييمها يكون بنتائجها وليس لدوافعها.

وعليه كانت الفضيلة هي التوفيق بين مصلحة الذات ومصلحة المجتمع حتى نحصل علـى أكبر نسبة من اللذات للشخص نفسه ومن هنا أصبحت الحيـاة الأخلاقيـة هـي الوسـيلة المؤدية إلى الوصول إلى غايات الإنسان. وهاته الفكرة امتدت مع الفلسفة البراغماتية التي تعتبر المنفعة ما يجلب السعادة والخير للإنسان.

---

[1] جون روبر، الفلسفة وقضايا العصر، تر:أحمد محمود، الجمعية البشرية العامة للكتاب، د ط،1990،ص168.

[2] زكريا إبرهيم، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة ، د ط، د ت، ص49.

بـــ/ الأصول العلمية :

يقوم العلم على أساس تفسير الظواهر واختبار صحة الحقائق عن طريق التجربة من أجل بلوغ نتائج عملية نافعة في واقع الانسان، وهذا أيضا منهج البراغماتية الذي يقبل من الحقائق ما كانت عملية ناجحة فقط. ومن الأصول العلمية للفلسـفة البراغماتيـة نظريـة التطور.

تعد نظرية التطور التي قام بها داروين في كتابه "أصل الأنـواع" أهـم النظريـات العلمية التي تأثر بها البراغماتيون " لقد وجد أن الأنواع تتشابه تشابها عميقا، مـن حيـث بنية الجسم و تتفرع أصنافا عديدة يمتاز كل صنف منها بفوارق ملائمة لبيئتـه فيتسـاءل كيف نفسر القرابة وما سبب بقاء هذه الأنواع"[1]. فالأنواع تتميز بخاصـية التشـابه علـى اختلافها لأنها تشترك في مسألة الأصل والتطور، ما أدى بداروين إلى البحث عن سـبل الوصول إلى هذه الحقيقة مفادها التغير من منطلق قانون الطبيعة.

إن لنظرية التطور أثر لا يمكن إغفاله لظهور الحركة البراغماتية كلها وليس لحركة جيمس وحده، ولقد ظهرت النظرية في منتصف القرن الماضي فأحدثت آثارها الكبرى في علم الحياة وتصور الإنسان وتصور الكون وتصور القيم الروحية، ولقد اثـرت النظريـة على بيرس مؤسس المذهب البراغماتي وجيمس وديوي على السواء.

ويمكن القول بان تأثير التطور كان أعم وأشمل من تاثير التجريبية الانجليزيـة فـي الفلسفة البراغماتية، ذلك أن جيمس تاثر بالمدرسة الانجليزية دون بيرس أو ديوي،فهـذان المفكران تأثرا بالفلسفة الألمانية، أما نظرية التطور فقد أثرت في الثلاثة جميعا.

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف ، مصر،ط1، 1936،ص27.

وسهل لنا ان نجد آراء براغماتية لدى جيمس بها أصول ومصادر عند دارون، قـال دارون مثلا: إن القانون الأساسي في العالم هو التغير والصيرورة والانتقال المستمر لكي يتلائم الكائن الحي مع البيئة، وإن الثبات في الأنواع أمر يجب القضاء على تصوره. فجاء جيمس ليقول في نظرية المعرفة: إن الحقيقة ليست خالدة ولا ثابتة وليست بالشيء الـذي ينبغي علينا تأمله ولكنها شيء محسوس جزئي وموجود في عالمنا الأرضي وإنهـا فـي تغير وتطور حسب إفادتنا منها وإن الانسان هو الذي يصف الفكرة بالصدق لا بجهـده و بحثه وليست صفة دائمة فيها[1].

نجد عند داروين فكرة التغير العرضي، والاختلافات التي تطرأ علـى الأنـواع ولا علة لذلك ،وإنما حدثت تلك التغيرات بالصدفة ، وإنه لا تدبير ولا غاية في هذا التطـور ،وإن الزمن عنصر هام في إتمام تلك التغيرات.

فجاء جيمس لينكر ما هو خالد بل لينكر الخلود في الله– أقصد اعتقاد جيمس بأن الله ذاته خاضع للزمن وأن أي إنسان يصر على أن الخالق لا اعتبار عنده للزمن لن أجيـب عليه.

ولقد استغل جيمس رأي دارون في الغايـة والتـدبير حـين أراد تطبيـق المـنهج البراغماتي على مسالة التدبير في الكون .يقول جيمس بعد أن ردد القول التقليـدي بـأن الغائية قائمة في الطبيعة :"...ولكن نظرية دارون في التطور زعزعت هذا القول إذ رأى دارون أن الصدفة موجودة في الحوادث وأنها نتائج مناسبة إذا توفر الزمن الكافي ،ورأى دارون أيضا أن أشياء كثيرة في الطبيعة تنقرض نتيجة عدم مناسبتها للوجود، ثم أحصـى عددا من الأشياء التي لو صح أنها خاضعة لتدبير لكان تدبير شيطان لا تدبير إله"[2].

[1] كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، مرجع سابق، ص29-30.

[2] نقلا عن: كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، مرجع سابق، ص31.

ومنه "يمكن القول بخصوص الأصول العلمية أن البراغماتية الرواد "بيرس،"جيمس"،"ديوي" قد تأثروا بالعلم الحديث وكانوا ذوي اهتمامات علمية "فبيرس" عرف باشتغاله بالرياضيات والمنطق، وجيمس كان منصرفا إلى الطب وعلم النفس وكان اشتغالهم بالعلم من جهة كونه منهجا وليس نتيجة تقنية[1]"، فحسب البراغماتية الفكرة لا تكون صادقة إلا إذا ساعدتنا على التوصل إلى النتيجة التي نرجوها، ولا تكون القضية صادقة إلا إذا أخذتنا نحو التقدم، لإيجاد حل لكل الإشكاليات المطروحة.

وبهذا يمكن اعتبار أن مناهج البحث العلمي هي المصدر الرئيسي للبراغماتية ، لأن العلم له غرض تفسير الوقائع وهو الوسيلة الأمثل للتحقق من صحة النتائج، وذلك عن طريق القيام بالتجارب فقط.

ج/ البراغماتية لدى جيمس

البراغماتية حسب وليام جيمس " تمثل اتجاها مألوفا تماما في الفلسفة ألا وهو الاتجاه التجريبي ولكنها تمثله في شكل أكثر تطرفا وأقل ممانعة فيه واعتراض عليه في نفس الوقت"[2]، فعلى حد تعبير وليام جيمس فالبراغماتية كانت موجودة من قبل مع روادها السابقين، فهي طريقة قديمة في التفكير. ويوضح لنا جيمس أن البراغماتي" يولي ظهره بكل عزم وتصميم وإلى غير رجعة لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة الغريزية على الفلاسفة المحترفين، إنه ينأى بعيدا عن التجريد وعدم الكفاية ويعرض عن الحلول

[1] محمد جديدي، فلسفة الخبرة:جون ديوي نموذجا، ص23.

[2] وليام جيمس، البراغماتية،تر: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب، المركز القومي للترجمة،القاهرة،2008 ،ص77.

الكلامية والتعددية القبلية وعن المبادئ الثابتة وضروب المطلق..."[1]. بمعنى أن البراغماتي يتجاوز كل ما كان يعتمد عليه الفلاسفة من تقليد لسابقيهم فهو لا يقتنع فقط بالحلول النظرية بل يبحث عن ما يقوده إلى الحلول العملية أي المجسدة على أرض الواقع ، ويعارض مبدأ الثبات لأن الأشياء بالنسبة إليه قابلة للتغير بتغيير الظروف والزمان.

ثم ينتقل جيمس ليقارن بين مزاجين أحدها عقلي والآخر تجريبي " إن مزاج صاحب المذهب التجريبي مزاج حاكم متسلط ومزاج صاحب المذهب العقلي مزاج مستسلم بكل إخلاص وفحوى ذلك أن البراغماتية تعني الهواء المطلق و إمكانات الطبيعة المتاحة"[2]. ذلك أن التجريبيين يتعاملون مع الحقائق بشكل دقيق ومفصل بحيث يصلون إلى نتائج دقيقة ويقينية بحكم الاختبار والتجربة، أما العقليون فهم متراجعون في أحكامهم ومشككون فيها، ومنه فالبراغماتية تقوم على مبدأ الحرية في التعامل مع القضايا بإخضاعها لمحك التجربة ثم يواصل القول " بأن اتباع الطريقة البراغماتية...يتعين عليك أن تخرج من كل كلمة قيمتها الفورية العملية أن تمارسها على العمل بإظهار كيفيتها في نطاق مجرى خبرتك، وعندئذ فهي لا تبدو حلا بقدر ما تبدو منهجا للمزيد من العمل بصفة خاصة بقدر ما تبدو كعلامة أو إشارة للتطرق بها إلى تغيير الحقائق أو الوقائع الراهنة"[3]. ومنه فالطريقة البراغماتية تستطيع تقييم أفكارنا من خلال نتائجها العملية ومن خلال هذا الأخير يمكننا اتخاذها كمنهج في حياتنا، ومن ثم " إن النظريات تصبح...وسائل لا حلولا لألغاز...نستطيع أن نسكن إليها ونخلد ، إننا لا نضطجع عليها و إنما نتحرك إلى الأمام

[1] وليام جيمس، البراغماتية، مصدر سابق، ص79.

[2] المصدر نفسه، ص80.

[3] وليام جيمس، البراغماتية ، مصدر سابق، ص 80.

ونمضي قدما وعند الاقتضاء نعيد صنع الطبيعة ثانية بعونها"[1]. فالبراغماتية تجعل من النظريات أدوات لحل اللبس والغموض الذي يواجه الإنسان كما أنها تغير الطبيعة.

كما أنها تفكك جمود كل نظرياتنا وتزيل لبسها ، ولكونها ليست شيئا جديدا جوهريا، فهي تتناغم مع الكثير من الاتجاهات الفلسفية[2]، ومنه نستعين بنتائج النظريات لتجعلها وسائل للعمل كما أنها تستفيد من كل التيارات الأخرى لذلك فهي فلسفة نسقية تصف كل أشكال التفكير وتحرره من التعقيد والغموض.

إن المنهج البراغماتي الذي اعتمده وليام جيمس جاء بغرض التوسط بين العقلانية والتجريبية وتبيين خيرهما، فكلاهما نافع موصل للحقيقة حسب المنهج الذي يتلاءم وطبيعة المنهج المتبع، وفي نفس الوقت رأى أن كلا المنهجين يهمل جانبا معينا من جوانب الطبيعة الإنسانية؛ حيث لاحظ أن المذهب التجريبي شديد الإخلاص للوقائع الجزئية والأشياء المحسوسة، شديد الاهتمام بالمشاهدات والتجارب، وهذا فضله الكبير لكنه مهمل للقيم الخلقية والدينية في الإنسان. للإنسان مطالب وحاجات ورغبات طبيعية كطلب الإيمان وحاجته إلى الحرية والأمل والرضا والتفاؤل ورغبته في تحصيل الخير والسعادة ، كما لاحظ وليام جيمس أن المذهب العقلي يفي بهذه الحاجات الروحية للإنسان لكنه يتنكر للوقائع الجزئية والأشياء التجريبية[3].

كما أن جيمس أسس لمنهجه بوضعه لقاعدتين أساسيتين:

---

[1] المصدر نفسه، ص81.

[2] المصدر نفسه، ص81.

[3] كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس"رائد المذهب البراغماتي"،د ط ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، د ت،ص54.

القاعدة الأولى: "إذا كان لديك قضيتان واعتقدت بصدقهما معا فانظر إلى أثر كل منهما على سلوكك العملي، ان اختلفت نتيجة اعتقادك بالقضية الأولى عن السلوك النـاتج عـن اعتقادك بالقضية الثانية، إذن القضيتان مختلفتان حقا"[1]. ويعني هذا أن صدق الفكرة يكون من خلال نتيجتها وأثرها على سلوكات الإنسان فإذا اعتبر هذا السلوك صحيحا في هـذه الفكرة على خلاف الفكرة الأخرى فهي صادقة. أما " إذا لم يحصل اختلاف فـي سـلوكه نتيجة اعتقاده بكل منهما فالتأكد أنهما قضية واحدة بصورتين لقضيتين مختلفتين"[2]. بمعنى أننا إذا توصلنا إلى نفس النتيجة فمعنى هذا أن القضيتين لهما نفس الأثـر علـى الـرغم اختلاف مبدئهما.

أما **القاعدة الثانية**: في منهج وليام جيمس فهي " إذا لم يوجد أي أثر عملي في سلوكك نتيجة اعتقادك بصدق قضية ما يختلف عن سلوكك نتيجة اعتقادك بكذبها، فاعتبر أن هـذه القضية لا معنى لها بل لا وجود لها، إذ أن دلالة الفكرة فيما ينتج عنهـا مـن أثـر فـي السلوك"[3]. ومنه فالقضايا التي ليس لها أثر في سلوك الإنسان لا يمكن اعتبارهـا قضـايا صحيحة لأن الفرد في هذه الحالة قد استنتج من خلال معتقده أنها صادقة ولم يعتمد علـى أي معيار أو مقياس فدلالة الفكرة تكمن في نتائجها على السلوك.

ومن خلال ما تقدم نستنتج أن أساس فلسفة وليام جيمس كان إنكار الحقـائق القبليـة والاعتقاد بأن الانسان هو مصدر الحكم على الأشياء بالصدق أو الكذب ،وأن ليس هنالـك حقائق خالدة مهمتنا أن نتأملها ولذلك ثار على تلك المذاهب العقلية التي تجعل أساس بحثها مبادئ ثابتة تصادر على صحتها ولا يسندها سند تجريبي.

---

[1] كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، المرجع نفسه، ص55.

[2] أم كلثوم يوسف إبراهيم، براغماتية وليام جيمس، إشراف: عبد المتعالي زين العابدين، مذكرة تخرج ماجستير، جامعة الخرطوم،2004،ص90.

[3] كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، رائد المذهب البراغماتي، مرجع سابق، ص56.

ثانيا: مسوغات الأخلاق البراغماتية لدى جيمس

لا ينفصل تصور جيمس عن الأخلاق عن تصوراته الفلسفية بشكل عام، وتصـوره عن نظرية المعرفة وإرادة الاعتقاد وتصوره عن الدين بشكل خاص.

أ/ المعرفة وإرادة الاعتقاد:

البراغماتية في حقيقتها نظرية في المعرفة؛ حيث تشكل قضية المعرفة الضلع الثالث في مثلث القضايا الكبرى التي تحاول الفلسفة معالجتها عبر تاريخ الفلسفة الطويل. والثابت في نظرية المعرفة على مدى عصور الفلسفة أنها تناولـت أو عالجـت كيفيـة وصـول المعلومات والمعارف عن الأشياء للإنسان وكيفية معرفة الإنسان للأشياء من حوله، كمـا أنها عالجت قضية الحقيقة للمعارف التي يتحصل عليها الانسان، هل هذه المعارف صائبة أو خاطئة؟ أو بمعنى آخر هل هذه الأحكام التي تصـدر مـن داخلنـا تطـابق الحقـائق الخارجية؟

إن نظرية وليام جيمس في المعرفة هي نظرية تجريبية بالمعنى الدقيق لأنه يعالج كل مشكلة معرفية على أساس التجربة الجزئية المحسوسة، رافضا كل تفسير عقلي ومحـاولا ملأ الثغرات التي لم يستطع التجريبيون السابقون سدها. " وكما تساءل جون لوك يوما ما عن مصدر المعرفة ومم نستقي معارفنا وقال سأجيب بكلمة واحدة هي التجربـة، أجـاب وليام جيمس عن هذا السؤال بكلمتين هما: الفهم المشترك، إنه مصدر معرفتنا"[1]. فـالفهم المشترك في تصور الرجل العادي هو الحكم الصائب في القول أو في العمـل، وتتمثـل عقائد الفهم المشترك في نظره مرحلة محدودة من مراحل إدراكنا للأشياء.

ولم يكن جيمس يعتقد أن مرحلة الفهم المشترك هي المرحلة الوحيـدة فـي تحديـد المعرفة الإنسانية وإنما كان يرى أنه توجد إلى جانبها مرحلتان أخريان هما: مرحلة العلم،

[1] كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، مرجع سابق، ص72.

ومرحلة النقد الفلسفي." يقول جيمس عن مرحلتي العلم والفلسفة إن كثيـرا مـن العلمـاء والفلاسفة حاولوا زعزعة إيماننا بتصورات الفهم المشترك حين أنكروا الزمان والمكـان كجوهرين موضوعين أو أنكروهما كتصورين ذاتيين، كما أنكر كثيرون منهم مبدأ العليـة أو انقسام الإنسان إلى جوهرين... ولذا تغيرت فكرتنا عن الجوهر وصلته بأعراضه مثلا، وعن التمايز المطلق بين النفس والبدن"[1].

ولا يعترف وليام جيمس بوجود معرفة أولية في العقل، حيث إن المعرفة مصـدرها التجربة، فالحقيقة لديه ليست مطلقة بل هي نسبية متغيرة بتغير خبـرة الإنسـان، وهـي مرتبطة بمدى تطبيقها عمليا فالفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة عمليا لخدمة الإنسان في دنيا الخبرة المباشرة ولذلك لا يمكن الحكم على فكرة بالصدق أو بالكذب بشكل منفصل أو متجاوز للتجربة. والبراغماتية إذ تسأل سؤالها المألوف: إذا سلمنا بصحة فكرة أو عقيـدة، فما هو الفرق الملموس الذي يحدثه كونها صحيحة في الحياة الواقعة الفعلية لأي أمـرئ؟ فإنها ترى الجواب على النحو الآتي: الأفكار الصحيحة هي تلك الأفكـار التـي تسـتطيع هضمها وتمثيلها ودمغها بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها وإقامة الدليل عليها، وهـذا هـو الفرق العملي الذي يحدث لنا إذا كانت لدينا أفكار صحيحة، ومن ثـم فهـذا هـو معنـى الحقيقة، لأن ذلك هو كل ما نعرفه عن الحقيقة[2]. فالفكرة الصادقة لا تستمد صـدقها مـن ذاتها ولكن من النتائج التي تؤدي إليها، وعلى ذلك فمعيار صدق الفكرة من عدمـه هـو النتائج العملية المرتبطة بالإنسان ومتطلباته.

ونظرية المعرفة لدى جيمس كما أشرت سابقا نظرية تجريبيـة أساسـها التجربـة الجزئية المحسوسة مع رفض كل تفسير عقلي أي على أساس مبادئ اولية ،كما أنه يحاول أن يقدم تفسيرا للعلاقات بين الجزئيات والمحسوسات مبتعدا عن الحل الذي يقدمه المذهب

[1] كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، مرجع سابق، ص74.

[2] وليام جيمس، البراغماتية، مصدر سابق، ص351، 352.

العقلي، فجيمس يرى أن الاحكام العقلية ليس لها واقعية موضوعية وإنما هي تعبر فحسب عن خاصيات اصلية في الذهن البشري[1]. ففي الوقت الذي كانت ترى فيه المدرسة العقلية أن المعرفة والعلاقات إنما تقوم في العقل وفي الوقت الذي كانت التجريبية تقول بأن مـا يصل إلى العقل هو إحساسات منفصلة مستقلة عن بعض، من لون وشـكل وغيـره، وأن العقل هو الذي يقوم بتوحيدها في معنى واحد ، فإن وليام جيمس جاء ليخالف ذلـك فهـو يرد كل شيء إلى التجربة بمعنى أن الأشياء لا تكون مفهومة لنا وذات دلالة إلا إذا كانت جزءا فعليا أو ممكنا من أجزاء التجربة الإنسانية وهذا ما يتفق فيه وليـام جـيمس مـع التجريبية الانجليزية، ولكن ما أحدثه جيمس من تجديد وما أعطاه للتجريبية من معنى اخر مخالف للمعنى الانجليزي هو أن جيمس يقرر أن الانسان يدرك العلاقات ادراكا مباشـرا مع الأشياء المرتبطة بتلك العلاقات[2].

ويترتب عن ذلك تعريف جديد للعالم وفقا لذلك وهو أن العالم هو مـا يجـيء فـي الخبرة أو التجربة الإنسانية، إذن نحن لسنا بحاجة للعقل كجامع وموحد للإحساسات، فبهذا التحليل السيكولوجي للمعرفة الذي ذهب إلى قيام العلاقات في التجربة المباشرة على حـد السواء مع الوقائع الخام يكون وليام جيمس صار أكثر تطرفا في التجريبية وقد أطلق هـو بنفسه على فلسفته ما أسماه radical empiricism ،أو التجريبيـة المتطرفـة .وتشـمل التجريبية المتطرفة ركنا آخر يعرف بالعنصر المحايد وهو أنه ليس هناك مادة في مقابـل فكر أو روح في مقابل مادة بل هنالك عنصر أو مصدر محايد لا هو عقل ولا هو مادة ، كل ما هناك هو إحساسات أو صور حسية من جهة وشعور من جهـة أخـرى ، فالـذي يحدث هو أن المادة لم تعد مادية وأن العقل لم يعد ذات جوهر أو جوهر روحي كما كـان

[1] د.محمد فتحي الشنيطي، وليام جيمس، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1957، ص108.

[2] محمد فتحي الشنيطي، وليام جيمس، مرجع سابق، ص 112.

يقال في السابق، وإنما انحلت المادة إلى ظواهر متأثرة فقدت صلابتها وانحل العقل إلـى حالات إدراكية فقد ذاتيته ، والجانبان معا صادران عن عنصر محايد هو التجربة نفسها[1].

ولا يمكن المضي في الحديث عن نظرية المعرفة عند جيمس ما لـم نتحـدث عـن مفهوم الصدق عنده. ولقد أخذ مفهوم الصدق في نظرية المعرفة لدى جـيمس مفهـومين مختلفين:

فالمفهوم الأول لمعنى الصدق عند وليام جيمس هو مطابقة الفكرة للواقع، فالصـدق هنا يعني مطابقة الواقع وليس صورة عن الواقع، والمطابقة بدورها تعني هنـا التحقيـق التجريبي أي الوصول إلى الموضوع المباشر المراد معرفتـه بواسـطة مجموعـة مـن العمليات او التجارب الجزئية التي تتوسط بين الفكرة وموضوعها، إذن ما يحـدد معنـى الحقيقة أو الصدق وفقا للمنظور البراغماتي عند جيمس عموما هو ما يترتب عليهـا مـن نتائج ، فالنظرية الصحيحة هي تلك التي تقودنا بالفعل إلى نتائج عملية فعالة ، وهي التي تقودنا إلى إدراك الشيء وليس صورة مطابقة للشيء نفسه[2].

أما المفهوم الثاني للصدق عند جيمس فهو ما ينتهي بنا إلى نتائج مرضـية، أوكمـا يقول:" فمعيار الحقيقة البراغماتية هو العمل المنتج لا الأحكـام النظريـة أو العقليـة [3]". بمعنى أن صدق أي قضية كانت مرهون بما يترتب على التسليم بها من إرضاء لحاجـات الفرد البشري بسيطة كانت أو معقدة، إن مفهوم الصدق هنا يكـاد يكـون مسـتقلا تمـام الاستقلال عن كل إشارة إلى الإدراك ، إنما الإشارة هنا إلى اختبار الفكرة بما تخلقه مـن

[1] زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الانجلو مصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القـاهرة ، 1962، ص156.

[2] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة والنشر،ط1، 1998، ص33.

[3]زكريا أبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، المرجع نفسه، ص34.

آثار ونتائج عملية نافعة أو مفرحة[1] .ولقد خلص جيمس إلى أن صدق الأفكار إنما يعنـي قدرتها على العمل أو أداء وظيفة.

التصور الثاني الذي يشكل محورا أساسيا تدور حوله آراء جيمس الفلسفة والأخلاقية هـو تصوره عن إرادة الاعتقاد، حيث ينطلق جيمس من فرضية بأن العالم ناقص ومرن وبناء على ذلك فإن الإيمان الفردي إنما يقوم في عالم ناقص متكثر، فالاعتقاد يمكنه فـي هـذا العالم الناقص أن يعمل عمله وأن يساهم بشكل فعال في التغييـر واتمـام هـذا الـنقص المتصف به العالم[2]. وفي هذا الصدد يقول وليام جيمس:" إن إرادة الانسان لفـي حاجـة دائمة إلى قاعدة تعمل وفقا لها، فإذا لم تجدها اخترعتها[3]". يرى جيمس أن الاعتقـاد هـو بداية كل موقف، فلسفيا كان أم غير فلسفي، والعمل هو نتاج لفكرة ما نؤمن بها، فالاعتقاد كما يرى وليام جيمس: هو المبدأ الأول الذي يسبق الفعل، ذلك أن الاعتقاد بصحة فكـرة يعد دافعا قويا من أجل تحقيقها. ولذا فوليام جيمس يرى أنه ليس في استطاعتنا أن نحيا أو نفكر دون قدر من الإيمان أو الاعتقاد، فالاعتقاد في حقيقته مجرد فرض ناجح وهو نفسه عامل فعال من عوامل تحقيق ما نؤمن به أو نعتقده.

وبذلك يكون وليام جيمس قد آمن بشكل مطلق بأن طبيعتنا غير العقلية تؤثر وبشـكل كبير في معظم آرائنا ومعتقداتنا، فالاعتقاد ما هو إلا تعبير عن رغبة وجدانية تدخل فيهـا بعض العناصر الإرادية، وأخرى اجتماعية، فجيمس يرى أن قيمـة معتقـداتنا لا تقـاس بمعرفة الأصل الذي صارت عنه، بل تقاس بمعرفة ما إذا كانت هذه الفـروض ناجحـة تؤدي بنا إلى نتائج مرضية، وهذا امتداد لنظريته في المعرفة. وهذا ما ترفضه العقليـة، فالعقليون يقولون في هذا المضمار انه لا ينبغي ألا نجيز شيئا إلا ما يسيغه العقل ، ويـرد

---

[1] المرجع نفسه،ص33.

[2] المرجع نفسه، ص166.

[3] وليام جيمس، العقل والدين، تر:محمود حب الله، دار الحداثة، بيروت، د ت، ص581.

جيمس على هذا الادعاء بادعاء آخر هو أن طريق العقل إما أن ينتهي إلى الشك وإما إلى الفلسفة المطلقة، ولذلك فهو يرى أن كلاهما لا يلائم الحياة الدينية، ولا الحياة الأخلاقيـة، ووفقا لرأيهم- والكلام لجيمس- لا نعتقد إلا بما نبرهن عليه فقط. ولكن لو لـم نعمـل أو نعتقد إلا على هذا الأساس لكان علينا دائما أن نبدأ مما هو حقيقة لا تقبـل الشـك عنـدنا ابتداء، وستكون النتيجة طالما لا تتوفر هذه البداية، هي الكف عن المعاصـرة، وبالتـالي يتوقف البحث العملي والتقدم البشري، حيث يتدفق العمل والحركة[1].

ب/ موقف وليام جيمس من الدين:

إن بحث وليام جيمس في العقائد لم يتأسس من منطلق أنه رجل دين أو عالم في تاريخ الأديان، وإنما بحث فيها كعالم سيكولوجي دارس للنزعات الدينية والوجدانية، والـدوافع الدينية دراسة سيكولوجية بحتة، وسيجعل مادته دراسة سير الأدباء الصوفية[2]. ولا غرابة أن تأتي معالجة وليم جيمس للمشكلة الدينية انطلاقا من وجهة نظر الحاجـات الإنسـانية نفسها، فصميم الدين بالنسبة إليه هو الشعور الديني أو العاطفة الدينيـة، فليسـت العبـرة بالطقوس والفرائض بل العبرة بالروح والديانة الشخصية الباطنة[3]. وفي هذا السياق يعتقد جيمس أن الصلاة وهي حلقة الاتصال بين الله والإنسان، وهي علاقة داخلية أو المحادثـة الباطنية مع قوة عليا مقدسة، يشعر الأفراد أنهم مرتبطون بها[4]. ولا يعني جيمس بالصلاة صلوات الدعاء وإن تعد نوعا من أنواع الصلوات.

---

[1] فتحي الشنيطي، وليام جيمس، مرجع سابق، ص169.

[2] كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، مرجع سابق، ص110.

[3] اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر:أحمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتـاب، القـاهرة، 1973، ص239.

[4] كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، مرجع سابق، ص166.

ولما كان الدين أمر شخصي في جوهره وفقا لجيمس، فليس المهم بالنسبة إليه أن نعـرف الأسس النظرية التي تقوم عليها عقائده، بل المهم الثمار والنتائج المترتبة على قبولنا بـه. وتبعا لهذا وضع جيمس مقدمتين أساسيتين للدين:

- **المقدمة الأولى**: الرغبة في إثبات الأفكار العامة المشتركة في كـل الأديـان بـلا استثناء واستبعاد الأفكار الموجودة في دين والساقطة في دين آخر حتى لا نتهم بالتناقض، والتقليل من محتوى علم الدين وجعل عناصره أقل عدد ممكن لكي نخلصها من التطرفات الفردية، ونتيجة ذلك أننا نستبعد ما في الأديان من أساطير وخرافـات وعقائـد متحجـرة جامدة.

- **المقدمة الثانية**: اتباع منهج استقرائي بحت أي جعل التجارب الدينيـة المباشـرة والوقائع الصوفية مادة بحثنا، واستخلاص نتائج منها، ونعممها ونستخرج ما بينهـا مـن خصائص عامة[1]. فأقصى ما يرمي إليه جيمس هنا هو جعل الدين متاحـا للجميـع ، دون تفاضل وبلا اعلاء قيمة دين على آخر، لذا نجده دعا لتوحيد الرؤى الدينية واسـتبعاد اي تفصيل يتناقض مع آخر، فالإنسان يتبنى الدين حسبه وفق تجربته المعاشـة ودون إلـزام مشروط من أي قوة خارجية.

كما أن الدين الذي يتحدث عنه جيمس بهذه الطريقة، ليس هو الدين الذي نعرفه، ذلك أن الدين الذي له هويته وعباداته، وطقوسه، وقيمه الخاصة به، هو الدين السماوي المنزل من عند الله سبحانه وتعالى، ولكنه يتحدث عن التجارب الدينية المتعددة ولـيس التجربـة الدينية على العموم، وذلك لأن وليام يرى أن للتجربة الدينية من الصور بقدر ما هنالك من أفراد متدينين[2]. فالدين متعدد.

---

[1] كامل محمد محمد عويضة، مرجع سابق، ص157.

[2] اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: احمد فؤاد، مرجع سابق، ص239.

وموقف جيمس من المشكلة الدينية كلها يعتمد على مصدرين أساسيين؛ الأول منهما هو: الاعتقاد لكل إنسان، فجيمس يرى أن الإنسان كفل له حق الاعتقاد في أي شيء شاء، فهو حر في صياغة آرائه الخاصة على مسؤوليته، حتى إذا وجد نفسه في يوم من الأيـام أنه على خطأ، فشعاره المأثور دع كل إنسان يؤثر الجانب الذي يرتضيه، أعني الجانـب الذي يحقق له السعادة في نفسه، ويهيء له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع بـه، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو الخطأ[1].

ويتعلق المصدر الثاني بالوجدان، وحسب جيمس الوجدان وحده وليس العقل، هـو الوسيلة الوحيدة لتثبيت الدين في نفوس الناس والإقرار بوجوده[2]. معتبرا أن وظيفة الذهن تكمن فقط في تنظيم العقيدة أو تنسيقها أو التعرض لها بالتعديل والتهذيب، ويمكن التعبيـر عن ذلك بعبارة أخرى هي أن العقل أو الذهن وظيفته ثانوية بالنسـبة للمشـكلة الدينيـة. فالدين يعتمد على الإيمان بعالم غير منظور والذهن ليس في استطاعته أن يوصـلنا إلـى الاعتقادية. وعجز الذهن عن البرهنة على وجوده لا يبرر رفض هذا الوجود، ومـن ثـم فالوجدان والغريزة يحققان وجود هذا العالم الخفي.

واستنادا لهذين المصدرين الذين ينبثق عنهما موقف جيمس من الـدين أو بالأصـح التجربة الدينية، فإن جيمس يؤمن بأن هنالك عالما غير منظور بالنسبة لنا والعقـل غيـر قادر على إدراكه ، فالوجدان وحده هو الذي يوصلنا الى ذلك الاعتقاد به، وتثبيت وجوده، وما يدل على وجوده هي تجربة الانسان نفسه والتي تتمثـل فـي التجـارب الصـوفية والتجارب النفسية في التنويم المغناطيسي والعلاج الروحاني.

إن جيمس يرى أن في الإيمان بالله مجرد اشباع لحاجة بشرية وحينما تطـرح عليـه السؤال: لماذا يؤمن بوجود الله؟ نجده لا يستطيع أن يعلل ذلك بأدلـة عقليـة أو بـراهين

[1] فتحي الشنيطي، وليام جيمس، مرجع سابق، ص183.

[2] جون ديوي، نمو البراغماتية، مرجع سابق، ص 239.

تجريبية فيرد "أنه لا بد أن يوجد لأنني في حاجة ماسة إليه"[1]. ويقول في الإطار ذاته "أن مبادئ البراغماتية لتقضي بأن يكون فرض وجود إله فرضا حقيقيا إذا كان من شـأنه أن يبعث السلوى والسكينة في النفس البشرية"[2]. فالعبرة ـــــــ دائمـا ـــــــ بالنتـائج لا المبادئ.

ويذكر راسل معلقا على نظرة جيمس هذه إلى الدين أن الفارق الأساسي بين نظـرة جيمس للدين، وبين نظرة المتدينين العاديين أن جيمس يهمه الدين كظاهرة إنسانية ويبـدي اهتماما ضئيلا بموضوعات الدين أو موجودات الدين، هو يريد أن يكون النـاس سـعداء وهذا يكفي وهذا بحسب رأينا نزعة للخير وليس فلسفة هذا القول لا يرضي قناعة الانسان الذي يرغب في معبود يتعبده ولا يفيده أن يقول إذا آمنت بالله فسوف أكون سعيدا وإنمـا يرضيه ويقنعه أن يقول "إنني أومن بالله ومن ثم فأنا سعيد"، وحين يؤمن بالله فـالله عنـده كائن واقعي-أي موجود-وليس فكرة إنسانية لها آثار معينة او خيرة[3].

نرى أن جيمس لا يؤمن بالله إيمانا حقيقيا يعتمد في الأساس على وجود الله نفسه، ولكن اهتمامه كان بالتجارب الدينية فقط التي تمتاز –كما هو معروف- بالتعدد والتباين فلـيس لدينا تجربة دينية واحدة نأخذ بها حسب ما يرى جيمس فهو يقول: إننا ننتمي إلـى أديـان متباينة وذلك لأن الله عندنا مفاهيم مختلفة فليس في وسع أحد ان يحتكر الحقيقة لنفسـه ،إذ أن كلا منا متفرج ينظر إلى الكون من وجهة نظره الخاصة وليس لأحد الحـق فـي أن يزعم أن وجهة نظره هي الوحيدة المعصومة من الخطأ"[4]. ومهما تعددت هذه التجارب في

[1] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص50.

[2] المرجع نفسه، ص93.

[3] برترند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي ،الدار المصرية العامة للكتاب ، ج3 ،الإسكندرية، د ط،1977 ،ص773.

[4] هنري توماس، أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، تر: متري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر،1964، ص379.

صورها لابد أن تقودنا إلى الشعور بأننا نشارك بطريقة لا شعورية في موجود أعظم هـو الله أو المبدأ الإلهي.

ويذكر جيمس أن ما يظهرنا عليه الدين إنما هو في الأمر واقعـة مستخلصـة مـن التجربة الذاتية للأفراد. وهذا الاقرار يقودنا مباشرة لكي نتحدث عن الله الذي جـاء فـي تصور جيمس، فما هي الصفات التي يتميز بها الله عند جيمس؟

يتصور جيمس الله على أنه جزء من الكون وليس خارجا منه، إذ يقول: "... إن الله نداؤنا الطبيعي ... و سأسمي ذلك الجزء السامي من الكون الله"[1]. فهو الحقيقـة المثاليـة الباطنة في صميم الأشياء، وبالطبع يترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يحوي كافة الأشـياء من الخارج بل قد يكون من الممكن أن نقول أن الأشياء في جانبها المثالي تكون جزء من صميم وجوده[2]. ويقصد جيمس بهذا أن الله حسبه لا يخلق كل شيء.

ويضيف جيمس صفات أخرى لله وهي أن الله في حاجة إلينا كما نحن في حاجة إليه فيقول: "إنني لست أرى ما يمنع من أن يكون وجود العالم اللامرئي متوقفا إلى حد ما على ردود أفعالنا الشخصية بالنسبة إلى مؤثرات الفكرة الدينية وفي هذه الحالة ليس هناك مـا يمنع أن نقول أن الله نفسه يستمد من ولائنا و اخلاصنا عظمة وجوده ومقومات بقائـه"[3]. والله وفقا لهذه الصفات هو عبارة عن مجرد فكرة يخلقها الانسان لتقوية عزيمتـه بحيـث يكون الله مجرد معين للإنسان.

إن النتائج التي توصل إليها جيمس فيما يتعلق بالدين بتطبيقه المـنهج البراغمـاتي قـد اوصلته إلى الشرك و الإلحاد وأسست للشك ،والسؤال الذي يطرح نفسه هنا لماذا يتشـبث وليام جيمس بالإيمان طالما أنه أوصله إلى هذه النتائج؟

---

[1] محمد محمد عويضة، وليام جيمس ،مرجع سابق، ص172.

[2] زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص50.

[3] المرجع نفسه، ص52.

إن هذا ليس إيمانا ولكنه تشبث بالفوائد والعائد المجز والنفع حتى وإن كان جنيها عن طريق التعلق بالدين، وقد تكون تربيته الدينية وممارسته للأبحاث النفسية ودراساته السيكولوجية في علم لنفس المرضي هي أحد العوامل التي جعلته منحازا للإيمان بالمعتقد ذو النتائج والفوائد المرضية، فالدين الصحيح بالنسبة له هو دين التفاؤل دين الخير أما الدين الملتوي دين النفوس المريضة فهو يقترن دوما بالإحساس بالذنب والشعور بإثم والرهبة من الخطيئة وهو بذلك يقصد الأديان السماوية[1]. إن الدين من دون هوية وعبادات وطقوس وقيم تخصه ليس دينا. وجيمس يهمل كل ذلك إنه دين بلا دين ولهذا نجد سانتيانا يقول بقسوة :" لم يكن يؤمن-أي جيمس- حقيقة كان يؤمن بأنه يمكن أن يكون على حق لو آمن"[2]. ثم إن الله كما يراه جيمس إله محدود في إمكاناته، في علمه لدرجة أن الانسان يعلم في بعض الاحيان ما لا يعلمه الله إذ لا يمكنه ان يحيط بكل شيء و هو محتاج لمساعدة البشر ، وهذا الموقف لا يقبله مؤمن ولا يرتضيه متدين بل يعد شركا وإلحادا.

ج/ مبادئ الأخلاق البراغماتية:

إن حديث جيمس عن الأخلاق ليس مستقلا عن نظريته في المعرفة والدين، فمقياس النجاح في النتائج العملية والذي جعله مقياسا للحق هو نفسه معيار الأخلاق بالنسبة له، فإذا استعرضنا مختلف المواقف التي يقول عنها الناس أنها من الفضيلة أو من الرذيلة، وجدنا أن وجود الإنسان هو الذي يعي بشعوره ما في الموقف المعين من قيمة خلقية إن خيرا أو شرا، هذا يعني أن منبع الأخلاق عند جيمس هو الإنسان، فالأخلاق علم إنساني والعالم بلا إنسان لا معنى للأخلاق فيه.

وتقدير الإنسان للفعل عنصر جوهري في اعتبار قيمته الخلقية ويكون على أساس إشباع الفعل لرغبات الإنسان وهو معيار ينطبق ليس على الفرد فقط بل وعلى البشر

[1] جون لويس، مدخل إلى الفلسفة ، مرجع سابق، ص194.

[2] جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، تر: أنور عبد المالك ،الدار المصرية للكتب، القاهرة،1957،ص193.

أجمعين، ولو افترضنا أن فعلا معينا قد أشبع رغبة فرد دون غيره من الأفـراد فـالحكم عليه كما يرى جيمس أنه لا تفضيل لرغبة على رغبة فالرغبات من حيث هـي رغبـات سواء، وهذا يعني أن الأساس للمفاضلة بين الأفعال إنما هو مقدار ما تحققه من رغبـات فأكثر، فهو يعتبر أن أكثر الأفعال تحقيقا للرغبات هي أكبرها قسطا من الفضيلة. وهكـذا يكون الإنسان هو مصدر القيمة الأخلاقية عند جيمس وأقوى الفضائل عنده هي التي تكمن في الفعل الذي يشبع الرغبة الأقوى وبهذا بل ومن الطبيعي أن يكون جيمس نسـبيا فـي نظرته للأخلاق وفقا لما يراه ، فأن يكون الانسان معيارا للقيم الأخلاقية فذلك يعني أن ما يراه فرد صادق قد لا يراه آخر صادقا، ذلك أن مصدر القيم الأخلاقيـة للإنسـان هـي أغراضه وحاجاته. ولكن ماهي الأشياء التي يرغب فيها الناس وما هـي أغراضـهم؟ إن هذه الأشياء تختلف من فرد لآخر بواقع التعدد والتمايز الهائل لرغبات وأغراض البشـر في هذا العالم ،إذا كان هذا هو المعيار الذي نجعله للقيم الأخلاقية الإنسانية[1].

إن وليام جيمس لم يقم بتحديد المثل العليا التي ينبغي للإنسان أن يناضل مـن أجـل تحقيقها وذلك بفهم أن القول بها لا معنى له، فالحياة متجددة والحقيقة ليست بثابتـة فهـي على الدوام متغيرة ومتعددة، لذلك ترك جيمس الباب مفتوحا للأفراد كل فرد له الحـق أن يبني قيمه التي تتناسب مع حاجته وأغراضه محققة له النفع والفائدة فالذي يلزم الانسـان خلقيا هو الإنسان نفسه.

إن أفكار جيمس حول قضية الأخلاق يمكن أن نجملها في العناصر التالية: الإلـزام الخلقي ـــــ مبدأ التفاؤل الخلقي ـــــــ ومبدأ حرية الإرادة الإنسانية.

- **العنصر الأول: مبدأ الإلزام الخلقي**

[1] زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، ط1، 1956،ص149.

يرى جيمس أنه لا معنى لقيام علم الأخلاق في عالم ليست به حيـاة إنسـانية ، إن عالما به عناصر مادية و مركبات كيماوية لا نجد منه مدلولا للخيـر والشـر والفضـيلة والرذيلة والحسن والقبح والإلزام. فالأخلاق تقوم في عالم به كائنات، لها مطالب ورغبات وإحساسات ومشاعر، هذه الكائنات هي بنو الإنسان، فعلم الأخلاق قـائم إذن فـي عـالم إنساني. و ينكر جيمس علم الأخلاق العقلي المطلق الذي نجده متضمنا مواعظ وإرشادات عن النضال وترك الرذائل أو تلقي الإنسان لقواعد خالدة وقوانين ثابتة، يقول جيمس:" إن مثل هذا العلم لا دلالة له ولا معنى، إن مصدر العلم الأخلاقي انساني بحت"[1]. وذلـك لأن الانسان هو الكائن الخلقي الوحيد في هذا العالم. ولذا فالمعقول أن يكون الانسان مصـدر الخير والشر والفضيلة والرذيلة. إن الخير خير بالنسبة له والشر شر بالقياس إليه.

العنصر الثاني: مبدأ التفاؤل الخلقي

يرى وليام جيمس أن العالم لا هو خير ولا هو شر في ذاته، وأن الشر موجود وهو ليس بنظرية تحل بل هو مشكلة عملية لا سبيل إلى حلها إلا بالرجوع إلى التجربة نفسـها من أجل التحقق من أن في استطاعتنا بالفعل أن نجعل من العالم شيئا خيرا ويعلن جيمس ذلك صراحة فـ" التفاؤل والتشاؤم شيئان إنسانيان أي أن الإنسان إذا اعتقد بأن العالم خير وسلك في الحياة وفق اعتقاده هذا فإن العالم يصبح خيرا بحق، وإذا اعتقد بالتشاؤم أي أن العالم يصبح شرا وسلك وفق ذلك فإن العالم يصبح شرا"[2]. أي أن صفة التفاؤل والتشـاؤم جزء من حياة الانسان الخلقية فكل ما يؤمن به خيرا حتما سيكون خيرا وكل ما يؤمن بـه أنه شر فهو حتما سيكون لديه فكرة شريرة ولكنه يمكن التغلب عليه. وعلى هـذا فـالخير يقوم على إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته بالنجاح في تجربة من تجاربه في الحياة. ومن ذلك فالفعل الذي يأتيه فرد خيرا يتحول إلى سلوك ناجح في حياته وخيريته تتوقف

[1] نقلا عن: كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس، مرجع سابق،ص168.

[2] علي عبود المحمداوي، موسوعة الابحاث الفلسفية، منشورات ضفاف –منشورات الاختلاف، ط1،ص47.

على تقدير صاحبه له. بمعنى أن وليام جيمس يرى أن السلوكات الخيرية هي التي تحقـق نجاحا للفرد حسب قدرة الفرد من خلال تقييمه لها. كما أن قاعدة الخير عند الفـرد هـي نفسها معيار الخير عند الجماعة وعلى هذا الأساس يمكن القول:" أن الخير هو الحل الذي يعطي النتائج المثمرة الموفقة وهو الذي يساعد الانسان في التخلص من مشـاكله"[1] ومنـه فالخير يكون من خلال ما يتركه من آثار ايجابية على حياة الفرد والجماعة ذلك أنه ليسهل على الانسان التعامل مع المعضلات وإيجاد الحلول لها.

كما أن جيمس يرى أن العالم حقيقة مرنة قابلة للتحسن؛ وهو هنا يقف موقفا وسـطا بين أنصار التفاؤل الذين يرون أن العالم خيرا محضا وبين أنصار التشاؤم الذين يرون أن العالم شرا محضا. فهو "يعتقد أن الخير ليس ضروريا ولا مستحيلا، ولكنه ممكـن. و أن الشر كذلك ليس أساسا وعنصرا من عناصر الكون ولكنه شيء يمكن التغلب عليه، ويعلن جيمس أن التفاؤل والتشاؤم شيئان إنسانيان أي ان الانسان إذا اعتقد بأن العالم خير وسلك في الحياة وفق في اعتقاده هذا، فان العالم يصبح خيرا حقا، وإذا اعتقـد بالتشـاؤم أي أن العالم شر وسلك وفق ذلك فإن العالم يصبح شرا حقيقيا"[2].

ووفقا لهذا يكون معنى الخيرية عند جيمس ملائمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحـة من خلال محاولة التغلب على الشر. ومن هنا فإن التفاؤل الذي يدعو إليه جيمس ليس إلا مجرد تعبير عن نزعة أخلاقية تؤمن بإمكان التحسن ،فجيمس يقول "وما دامت الإرادة هي التي تخلق إلى حد كبير ذلك العالم الذي نعيش فيه فإنه علينا أن نقول أن العالم خير لأنـه ليس إلا ما نجعل منه وإنا لجاعلون منه شيئا خيرا"[3]. فالمذهب التحسني كما يرى جـيمس من شأنه أن يصبح محتملا أكثر فأكثر كلما زادت الشروط المطلوبة لتحققه ومـا دامـت

[1] علي عبود المحمداوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية، مرجع سابق، ص51.

[2] كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس ،مرجع سابق،ص170.

[3] نقلا عن: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص43.

هنالك إرادات فردية لا تكف عن العمل على إنقاذ العالم بل ما دام في استطاعة كل فـرد على حدا أن يقوم بدوره الخاص في عملية الخلاص فليس ما يبرر اليأس من مصير هـذا العالم.

العنصر الثالث: مبدأ حرية الإرادة الإنسانية

إن فكرة الحرية عند جيمس ارتبطت بنظرته التعددية للعالم، وبنظرته النفسية في الجهد الارادي، أما من الناحية الأولى – أي نظرته للعالم- فهو يتصور عالما مفتوحا مرنـا، لا يكف عن التغير والتجدد والتشكل بحيث تبدو الحرية نفسها بمثابة صورة من صور الجدة أو الأصالة التي تميز ذلك العالم المتكثر،أما من الناحية الثانيـة وهـي ارتبـاط الحريـة بنظريته النفسية في الجهد الارادي ،فهو يرى أن ماهية الارادة تنحصر في استعداد الفكر لتركيز انتباهه في فكرة واحدة مع استبعاد غيرها من الافكار[1].

لقد عارض جيمس النزعة الواحدية للعالم ونادى بنزعة تعددية واضحة ،فالعالم الواحـدي يكون فيه نظام الكون محدود ومنظبط بحيث ترتبط أجزائه لتشكل الكل ،وكل شـيء فـي هذا الكون له عمله المقيد بضوابط واضحة،أما العالم التعددي فهو يسميه جـيمس بعـالم الحرية وليس عالم الحتمية، وأيضا هو عالم مفتوح وليس مسدودا أو مغلقا، "كما أنه عالم

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجبل، بيروت، ط1، 1993، ص113.

الحرية لا عالم الحتمية والضرورة والعلاقات فيه خارجية،وليست علاقات باطنة تلزم من تصورها لكل مطلق كما تفعل الفلسفات المثالية"[1]

يرى جيمس أن الإنسان مخير في أفعاله وليس مجبرا إذ يقول :"إن الإنسان سيجد نفسه حينئذ حر الإرادة وأنه يستطيع خلق أفعال جديدة"[2]. ومنه فالإنسان يمتلك الحرية في اختيار ما يريد وهو ليس ملزم أو مجبر على القيام بأي شيء.

لقد آمن وليام جيمس بحرية الإنسان وحقه في أن يختار ،انطلاقا من أن المستقبل ليس شيئا واحدا ضروريا قد حدده الماضي، بل هو غامض مبهم ولا يمكن استنتاجه من الماضي ،وانطلاقا من أن حرية الإرادة كما فهمها جيمس إن هي إلا قدرة الذهن على التحكم في جهده الانتباهي، أي أن جيمس قد جعل من تركيز الانتباه المظهر الأول بل الفعل الأساسي للإرادة، وبعبارة أخرى فإن الظاهرة الرئيسية للنشاط الارادي إنما تنحصر في جهد الانتباه وما يسميه جيمس أحيانا بقدرتنا الخالقة إن هو إلا مجرد تعبير عما تتصف به إرادتنا من مقدرة على الانتباه إلى موضوع عسير ،مع التمسك به يجعله حاضرا أمام الذهن ومثل هذا الانتباه الارادي هو الذي يولد الحركة اللازمة بطريقة مباشرة فتدفع إلى تحقيق الفعل المراد تحقيقة[3].

وما توصل إليه وليام جيمس في معالجته للحرية، هو أنه بعد تعذر إثباتها بالعقل والدليل ميتافيزيقيا لم يبق له سوى الأخذ بها- أي حرية الإرادة- على سبيل المصادرة، لما للقول بها من آثار عملية في حياة الانسان والكون، أي لأسباب تتعلق بالأخلاق و إثبات فاعلية الانسان في عالم متعدد وغير مكتمل يقول جيمس: " أنا أرى أن الامكان شيء يصادر على وجوده الرجل الذي يريد التصور المقبول لدى العقل ، والتصور الملبي

[1] المرجع نفسه، ص112.

[2] علي عبود المحمداوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية، مرجع سابق، ص274.

[3] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص46.

لحاجاته الطبيعية، لأنه على أساس تلك المصادرة سيصبح الكون مقبولا وملبيا لحاجـات الانسان"[1]. فالحرية عنده مجرد مصادرة، وافتراض أن العـالم فيـه إمكانـات مسـتقبلية للإنسان فيه دور، هو الآخر مجرد مصادرة أو فرض.

[1] نقلا عن: محمود زيدان، وليام جيمس، دار المعارف، القاهرة، مصر،1958،ص193.

خاتمة

خاتمـــــــــــــــــــة:

و ختاما لهذا البحث نصل لجملة من النتائج التي استخلصتها من دراستي لأبرز الأفكار لدى وليام جيمس خاصة في مجال الأخلاق وهي كالتالي:

- إن الفلسفة البراغماتية ليست وليدة عصرها بل لديها جذور ضاربة في تاريخ الفلسفة فهي امتداد للسفسطائية والنفعية.

-إن أهمية الفكر البراغماتي تكمن في عدم التحزب لفكرة ما ،فهو لا يتمحور حول شخص مما يجعله بمعزل عن الانكماشية، فقيمة البراغماتية متأتية من كونها فلسفة مفتوحة .

- لقد رفض وليام جيمس الأخلاق المثالية التي تقدس الفعل الصالح الغير مشروط والذي يكون غاية في ذاته باعتبار أن الانسان يسعى لبلوغ غاياته الذاتية ويعمل لنيل ما ينتفع به هو .

- لقد اعتبر الأخلاق التي تفرضها الأعراف زائفة وخانقة لحرية وإرادة الفرد لذا يجب التخلي عنها.

- اعتمد جيمس مبدأ القطيعة مع الماضي في بناء أفكاره خاصة في مجال المعرفة والحقيقة.

- تتأسس المعرفة على أساس التفاعل بين الإنسان وبيئته، فالمعرفة ليست تلقي فقط بل هي جهد إنساني يمتاز بالتغير والنسبية، ولذا فهي متغيرة ومتعددة حسب إدراك كل شخص.

- إن صدق الأفكار مرهون بما تحققه من نتائج نافعة وعملية ، والاختيار بين الأفكار يكون وفق نسبة تطابقها مع الجانب العملي الواقعي و قيمتها تتحدد بالنفع الذي تجلبه.

- إن العلاقات البشرية عبارة عن مصالح ،فلا اعتبار لوجود القيم الانسانية وحتى ان وجدت ستكون مؤقتة تنتهي بانتهاء المصلحة.

- إن قوة الاعتقاد بالأفكار سواء كانت صحيحة أم خاطئة يمنحنا الثقة والرضا طالما نحن من اخترنا الاعتقاد وهذا قد يكون دافعا قويا يجعلها تتحقق.

-إن تأكيد جيمس على الكثرة والتعدد ما هو إلا اعتراف منه بحرية الانسان وكرامته، فهو صاحب نزعة إنسانية واضحة تجلت لنا في موقفه في الدين والأخلاق والحقيقة. .

- الفرد حسب جيمس يختار دينه حسب ما يطمئن إليه وضمن ما يلائم مزاجه و ما يجلب له الراحة والسلام.

- أما بالنسبة للأخلاق لديه فهي مرتبطة بالدين وبالتالي فقد صيغت وفق ذاتية كل فرد باعتباره مقياس الأشياء جميعا، والفضيلة تتحقق عندما يتحصل الفرد على رغباته ويحقق أهدافه.

- ومنه فالأخلاق ليست معايير ثابتة بل تمتاز بالتعدد والاختلاف وانعدام المصداقية لأنها خرجت عن إطار الدين الواحد الموجود فوق إرادة كل إنسان، بل أصبحت كالعجينة التي يشكلها الفرد وفق ما ترتضيه نفسه وحاجياته.

- لكن ما يؤخذ عليه فكرته النفعية في مسألة الحقيقة ،فهو اعتبرها كقطعة نقدية قيمتها في منفعتها وهذا أمر يتنافى مع جوهر الحقيقة، لأن الحقيقة لا تتحدد بنتائجها فقط بل تتأسس على منطلقاتها وأسبابها. ولذا يجب اعتبار المنفعة من نتائج وثمار الحقيقة لا معيارا لها.

- إن موقف جيمس من الدين حسب رأيي كان متطرفا كثيرا ، لأنه اعتبر جوهر الدين تلك التجربة الدينية التي يعيشها الانسان وفق مبادئه الخاصة وعاطفته ووجدانه مع العلم بأن العواطف متقلبة دائما ،وبالتالي هل يؤمن الانسان في حالة مزاجية ويلحد في أخرى؟

بالطبع الايمان ليس كذلك ،إنما هو صرح يقوم على أسس عقائدية يؤمن الانسان ويلتزم بها لأنها تشريع إلهي يجب احترامه.

فهرسة المحتويات:

المحتويات	الصفحة
الإهداء	
الشكر	
مقدمة	أ- ج
الفصل الأول: سؤال الأخلاق من الفلسفة القديمة إلى الفلسفة الحديثة	
- تمهيد	
أولا: حول مفهوم الاخلاق	5
أ/ الأخلاق لغة	5
ب/ الأخلاق اصطلاحا	6
ثانيا: سؤال الأخلاق في الفلسفة القديمة	7
أ/ الأخلاق في الفلسفة اليونانية	7
ب/ الأخلاق في فلسفة العصور الوسطى	12
ثالثا: سؤال الأخلاق في الفلسفة الحديثة	13
أ/ كانط والتأسيس العقلي لأخلاق الواجب	13
ب/ الأساس السوسيولوجي للأخلاق عند دوركايم	25
الفصل الثاني: الأساس البراغماتي للأخلاق عند وليام جيمس	
- تمهيد	
أولا: البراغماتية المفهوم والتطور التاريخي	33
أ/ حول مفهوم البراغماتية	33
ب/ الأصول التاريخية لنشأة البراغماتية	34
ج/ البراغماتية لدى جيمس	41
ثانيا: مسوغات الأخلاق البراغماتية لدى جيمس	44
أ/ المعرفة و إرادة الإعتقاد	44
ب/ موقف وليام جيمس من الدين	49
ج/ مبادئ الأخلاق البراغماتية	54

الخاتمة	62-61
قائمة المصادر و المراجع	-65-64 66
فهرس المحتويات	68

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

1) القرآن الكريم
2) وليام جيمس، البراغماتية،تر: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب، المركز القومي للترجمة،القاهرة،2008 .

ثانيا: المراجع:

1) أرسطو،علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،تر: أحمد لطفي السيد،ج 1،دار الكتب المصرية، القاهرة،1964.
2) أفلاطون،محاورة فيدون، تر: عزت قرني، ، دار قباء للطباعة والنشر،القاهرة ،ط3، 2001.
3) أفلاطون،محاورة الجمهورية ،تر:حنا خباز،دار الاندلس،ب ت.
4) إمام عبد الفتاح إمام،فلسفة الأخلاق،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة، د ط،1988.
5) اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة،تر:أحمد فؤاد الاهواني،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973.
6) أنجلو شكوني،أفلاطون والأفلاطونية،تر:منير سغبيني،دار الجبل،بيروت،ط1، 1986.
7) ايمانويل كانط ، أسس ميتافيزيقا الاخلاق،تر: محمد فتحي الشنيطي،دار النهضة العربية،بيروت،د ط،1970.
8) ايمانويل كانط، نقد العقل العملي،تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط1، 2008.
9) ايمانويل كانط،تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،تر:عبد الغفار مكاوي،الهيئة المصرية العامة للكتاب،1980.
10) ايمانويل كانط،مشروع للسلام الدائم،محاولة فلسفية،تر:عثمان أمين،مكتبة الأنجلو مصرية،القاهرة،ط1، 1952،ص89.
11) ايميل دوركايم، التربية الخلقية، تر: السيد محمد بدوي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
12) برتزند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي ،الدار المصرية العامة للكتاب ، ج3 ،الإسكندرية، د ط،، 1977 .
13) برتزندراسل،حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة،تر:فؤاد زكريا،ج 2،سلسلة عالم
14) بيير دوكاسيه،الفلسفات الكبرى عند اليونان،تر جروج يونس،منشورات عويدات،بيروت،ط3، 1983.
15) التهانوي،كشاف اصطلاحات الفنون،ط1،القاهرة،1963.
16) جان كلود فريس،أوغسطين، تر:عفيف رزق،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط2 ،1982.
17) جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، دار الوفاء للطباعة والنشر،ط1، 2008.
18) جون روبر،الفلسفة وقضايا العصر،تر:أحمد محمود،الجمعية البشرية العامة للكتاب،د ط،1990.
19) جون كوتنغهام،العقلانية ،تر:محمود منقذ الهاشمي ،ط1،مركز الإنماء الحضاري، حلب،1997،.
20) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة،تر: أنور عبد المالك ،الدار المصرية للكتب، القاهرة،1957.
21) جينيفر ليمان، تفكيك دوركايم نقد مابعد البنيوي، تر: محمود أحمد عبد الله،المركز القومي للترجمة، القاهرة،ط 1، 2013.
22) د.محمد فتحي الشنيطي،وليام جيمس،مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1957.
23) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ،ب ط،1980.

24)زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة والنشر،ط1، 1998 وليام جيمس، العقل والدين، تر:محمود حب الله، دار الحداثة،بيروت، د ت،

25)زكريا إبرهيم، المشكلة الخلقية،دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة ،د ط، د ت.

26)زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الانجلو مصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين،القاهرة.

27)زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة الحديثة،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة ،د ط،1936.

28)السعيد بدوي،الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ،دار المعارف الجامعية، الإسكندرية،د ط، 2000.

29)عادل العوا،العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر،دمشق،ط1، 1986.

30)عادل طاهر،نقد الفلسفة الغربية،الأخلاق والعقل.

31)عبد الوهاب جعفر، فلسفة الأخلاق والقيم، د ط، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2013.

32)عبد الوهاب جعفر،الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة،دار المعرفة الجامعية،د ط،د ت.

33)علي عبد الهادي المرهج،الفلسفة البراغماتية:أصولها ومبادئها،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،ط1، 2008.

34)غلاب محمد،الخصوبة والخلود لأفلاطون، الدار القومية للطباعة والنشر،1962..

35)فريديريك كوبلستون،تاريخ لفلسفة.

36)كامل محمد محمد عويضة، وليام جيمس"رائد المذهب البراغماتي"،د ط ،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان،د ت.

37)لوليم كلي رايت،تاريخ الفلسفة الحديثة،تر: محمد محمود السيد ،مؤسسة مصطفى قنصوة للتجارة، بيروت، لبنان ط1، 1991.

38)ماجد فخري،تاريخ الفلسفة اليونانية من طالس إلى أفلوطين،دار العلم،بيروت لبنان،ط1، 1991.

39)محمد عبد الحفيظ،الفلسفة والنزعة الإنسانية(الفكر البرجماتي نموذجا)،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الاسكندرية،2006.

40)محمد عبد الحفيظ،دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الاسكندرية،2005.

41)محمد عبد الستار نصار،دراسات في فلسفة الأخلاق،دار القلم،الكويت،ط1، 1982.

42)محمد مهران رشوان،تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية،دار قباء للطباعة والنشر،القاهرة،ب ط،1998.

43)محمد مهران رشوان،مدخل إلى الفلسفة المعاصرة،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،د ط،1984،.

44)محمود زيدان، وليام جيمس، دار المعارف،القاهرة، مصر،1958.

45)مرحبا عبد الرحمان،من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،1983.

46)مصطفى النشار،مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان،دار قباء للطباعة والنشر،مصر،ب ط،1998.

47)مونيك كنتو سبيربير،روفين أدجيان،تر:جورج زيناتي،الفلسفة الأخلاقية، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت لبنان،2008.

48)هنري توماس، أعلام الفلسفة كيف نفهمهم،تر: متري أمين،دار النهضة العربية،القاهرة،مصر،1964.

49)يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة الحديثة،دار المعارف للنشر،ط5 ،القاهرة،مصر، 1989.

50)يوسف كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية،مطبعة لجنة التأليف ،مصر،ط1، 1936.

ثالثا: المعاجم والقواميس:

1) إبراهيم مذكور،المعجم الفلسفي،مجمع اللغة العربية،القاهرة،1983.
2) ابن منظور ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم،لسان العرب،دار صادر،بيروت،لبنان،ب ط،ب ت.
3) أندري لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية،ترجمة خليل أحمد خليل،منشورات عويدات،بيروت،ط2، 2001.
4) جميل صليبا،المعجم الفلسفي،ج1،دار الكتاب اللبناني،لبنان،1982.
5) خلف الجراد،معجم الفلاسفة المختصر،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،لبنان،ط1، 2007.
6) علي عبود المحمداوي، موسوعة الابحاث الفلسفية،منشورات ضفاف –منشورات الاختلاف ،ط1.
7) مجمع اللغة العربية،المعجم الوسيط،مكتبة الشروق الدولية،القاهرة،ج1،ط5،د ت.
8) منعم حنفي،الموسوعة الفلسفي،دار المعارف للطباعة والنشر،سوسة تونس،د ط،1992.

رابعا: مذكرات التخرج

1-أم كلثوم يوسف إبراهيم،براغماتية وليام جيمس،إشراف: عبد المتعالي زين العابدين،مذكرة تخرج ماجستير،جامعة الخرطوم،2004.