نحو بناء نظرية في الإيمان العقلاني:

«وليام جيمس نموذجا»

سفيان البطل(*)

مقدمة:

ينص مبدأ التحقق (The principle of verification) أنه لكي نكون قادرين على فهم قضية ما، فإنه ينبغي علينا أن نعتبر الحالات الفردية التي من شأنها أن تحمل القضية على الصدق أو الكذب، وهي الحالات التي تمثل حسب موريس شليك (Moritz Schlick) وقائع الخبرة، ذلك لأنها تقرر صدق القضايا أو كذبها(٢)؛ من هنا نحسب أن غاية

(*) باحث متخصص في الفلسفة وقضايا الفكر الإنساني، المغرب. البريد الإلكتروني:
soufiane.elbatal@hotmail.com

(٢) هيلا شهيد، **الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراجماتية**، دار الرافدين، لبنان، (٢٠١٧م)، (ص ٩٤).

الفلسفة هي التحقق في البناء المنطقي للمعرفة العلمية، بتوضيح المصطلحات وتبيان استخداماتها مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف سياقاتها. ولذلك يرى شليك أن مناط العلم هو قوام الخبرة أو التجربة وليس محتواها. والخبرة ترتبط بالواقع اللغوي لا بالمحمول النفسي لأن المنهج الفلسفي التحليلي لدى شيلك يقوم على التثبت من قواعد الاستخدام اللغوي للمصطلح، ثم على دراسة المعنى المقصود لينتقل به ذلك إلى تأويل معنى المصطلح، والتيقن من صدق هذا التأويل لا يتم إلا بالقياس إلى معيار التحقق الذي بمقتضاه لا يكون التأويل صادقا إلا إذا أصاب واقعة، وهو هكذا يكون ممكن القياس والاختبار.

من ثمة نجد كيف قدم راسل (Russel) نظريته عن مبدأ التحقق بناء على معيار الصواب والخطأ، حيث إنهما متلازمان يستند وجودهما العملي إلى إرادة الاعتقاد، وهذا الاعتقاد ليس شيئا خارج مدار العقل، حيث يعتبر العقل مركزا في تحديد طبيعة الاعتقادات التي تشكل هويتنا، وبالمقابل نجد حقائق الأشياء مستقلة الوجود عن العقل، بل إن العقل يعقلها لتخلق لنا تصورا يمكن أن نعبر عنه بلغة راسل بـ: «الاعتقاد»، وهو اعتقاد يستمد مشروعيته الصادقة من مطابقته للحقيقة، أي تلك الحقيقة التي تتطابق مع حالات الواقع. ولعل هذا يبرر اعتبار وليام جيمس (William James) أنه في تعاملنا مع الطبيعة الموضوعية من الواضح أننا لا نخلق الحقيقة بل بالأحرى نحن مجرد ملاحظين ومدونين لها، وهذه النقطة سنتعرض لها في العرض على الوجه المراد به «إن الذي يحول الاعتقاد إلى صواب إنما هو الحقيقة، وهذه الحقيقة لا تتضمن بأي حال من الأحوال عقل الشخص المعتقد»[1].

بناء على ما سبق، نسجل على أن مبدأ التحقق يقوم على مفهوم مطابقة الواقع، وهذا تصور محدود للقضية التي تعتبر معيار الصدق هو نجاح صياغة الواقعة بمضامين حسية ممكنة التحقق وقابلة للتفكير، كل هذا من شأنه أن ينقلنا إلى تصور آير (Ayer) الذي يميز بين نوعين من التحقق: الأول هو التحقق المباشر للقضية بمكون الملاحظة والتجربة العلمية، أما الثاني فهو التحقق

(١) هيلا شهيد، **الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراجماتية**، مرجع سابق، (ص٩٥).

غير المباشر نظرا لطبيعة محتواه الميتافيزيقي حيث تتجرد الدلالات الحسية والوقائع التجريبية التي قد تحمل على أنها فارغة المعنى لكونها لا تستلزم نفسها بمحيط الوجود ولذلك كانت تستند في أحكامها إلى القبلية لأنها تتجاوز حدود المعرفة البشرية.

وهنا كأن الدعوة إلى الفلسفة ترتكز في وظيفتها على محاولة تطهير العلم من شوائب الميتافيزيقا وهذا قول يعود بنا إلى ما طرحه كارناب (Carnap) حينما قال: «ينبغي أن نستعيض عن الفلسفة بمنطق العلم؛ أي أن نستعيض عنها بالتحليل المنطقي لمفاهيم وتصورات العلوم، وذلك لأن منطق العلم ليس شيئا آخر سوى التركيب المنطقي للغة العلم...، ومن هذا المنظور، فإن القضايا الميتافيزيقية عبارة عن أشباه قضايا يثبت التحليل المنطقي، إما أنها عبارات فارغة المعنى، وإما أنها عبارات تخرق قواعد النحو. وحدها قضايا منطق العلم تحظى، من بين كل ما يُعبر عنه بالمشكلات الفلسفية، بكونها ذات معنى»[١].

إذن؛ الميتافيزيقا بطبيعتها أثارت الصراع مع فلسفة العلم المعرفية لكونها بالنسبة إلى هذا التوجه وهمية، فهي تعتبر أن الميتافيزيقا «لا يوجد لها مقابل في الواقع الموضوعي يمكن وصفه على أساسها بالصدق أو الكذب لأنها تتعلق بقوانين الطبيعة، الجوهر، المطلق، الشيء في ذاته، والوجود المتعالي ... وغيرها. جميعها ألفاظ لا ترد إلى وقائع حسية ولا تعكس صورتها المنطقية بينة الواقع، ومن ثم استحال البرهان والتحقق منها تجريبيا، لذا فهي أفكار وهمية لا معنى لها»[٢]. وعلى هذا الحكم القيمي ذهب فرانسيس بيكون باعتباره أول من أقام تفرقة بين العلم والميتافيزيقا ودافيد هيوم الذي صنف القضايا إلى نوعين: قضايا رياضية وقضايا تجريبية، في حين أن القضايا الميتافيزيقية مجرد وهم. إلى جانب هؤلاء هناك كانط وأوغست كونت وكارناب وغيرهم...

على العموم، يمكن أن نحمل معنى مجملا على أن فلسفة العلم فصلت بين الحكم الموضوعي من جهة، وماهية الظواهر الطبيعية التي لا نعرف إلا

(١) إبراهيم مشروح، **ما بعد النزعة التجريبية عند كواين: طبيعانية المعرفة وشمولية الحقيقة**، مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، ١٩ ديسمبر (٢٠١٣م)، (ص١.) (www.mominoun.com)

(٢) هيلا شهيد، **الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراجماتية**، مرجع سابق، (ص٩٧).

كيفياتها من جهة أخرى. فليس هناك مجال للبحث وكشف الحقيقة خارج حدود التجربة وإمكاناتها، لذلك نجد هؤلاء الفلاسفة عمدوا إلى رفض الميتافيزيقا لكونها وهما، وخطورة شأن الوهم هو محاولته الظهور كحقيقة، فهو إذا ما كشف يأخذ مكان الحقيقة، وبالتالي مسار الوهم هو تظاهر بالمعرفة.

من خلال ما سبق رأينا التوجه المتشدد على نفي كل ما هو ميتافيزيقي يتجاوز الإدراك الحسي، فكيف يكون الحديث متسقا إذا أردنا إثبات فكرة الإيمان، والتدليل على صحة المعتقد. إن الحل الأمثل في مثل هذه المقاربة هو أن تكون نظرية المعرفة هي منطلق الجواب على إشكال البحث العام، والذي هو محاولة لبناء نظرية في الإيمان العقلاني؟ وذلك بأدوات الإبستمولوجيا بحد ذاتها. ليحمل الموضوع على أفق الممكن والتأويل المنسجم مع موضوعات العالم ومكونات الجهاز النفسي للإنسان. فاختيارنا لنظرية المعرفة هو لدافع منهجي وموضوعي تفرضه فكرة البحث، فعلى عكس المعرفة العلمية التي تعنى فقط بظواهر العالم الخارجي ومدى مطابقته مع مستلزمات الفكر والإدراك، تتميز نظرية المعرفة بتناولها لكل ما له صلة بالقيم والوجود والمعرفة بصورها العامة. لذلك كانت الإبستمولوجيا مدخلا ضروريا لا غنى عنه في نظرية المعرفة والبحث عن علاقة الإيمان بهذه الأخيرة، فـ: «الإبستيمولوجيا لا تبحث في المعرفة من جهة كونها مبنية على وحدة الفكر ... بل أنها تبحث فيها من جهة كونها معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها»[1].

وإذا ما أردنا تأكيد هذا القول، فإن العمل سيحملنا إلى مقاربة محمد عابد الجابري الذي سعى «إلى إعطاء قيمة خاصة للإبستمولوجيا ورفض فصلها عن الفلسفة؛ بل كشف وشائج القربى بينهما، سواء كانت وشائج مع الفلسفة بكيفية عامة، أو مع أحد مباحثها المعروفة في الكتب الفلسفية التقليدية؛ أي مباحث: الوجود، والمعرفة، والقيم»[2]. لذلك نجده يربط بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، ولا يذهب إلى الرأي

(١) هيلا شهيد، **الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراجماتية**، مرجع سابق، (ص ١٠٧).

(٢) محمد هماما، **العلوم الإسلامية والإبستيمولوجيا جدل المعرفة والأيديولوجيا: مدخل في التقويم**، دورية نماء المحكمة لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد ٢، سنة (٢٠١٧م)، (ص ١٥٤).

المتطـرف الـذي يـرى الإبسـتمولوجيا تهتـم بالمعرفـة العلميـة فقـط بمفهومهـا الطبيعـي، «وبرغـم مـا حصـل مـن توتـر بـين العلـماء والفلاسـفة، عـلى صعيـد البحـث في الإبسـتمولوجيا وفي نظريـة المعرفـة، إلى درجـة القطيعـة؛ فقـد بقيـت مباحـث الإبسـتمولوجيا بدقتهـا واختصاصها متداخلـة مـع قضايـا (نظريـة المعرفـة) بمنهجهـا التأمـلي وطرقهـا التحليليـة»[١].

وقـد جـاءت البراغماتيـة بصـورة متمـردة ضـدا عـلى اليقـين والحقيقـة المطلقـة، لذلك نجـد أسـئلة فلاسـفة هـذا المذهـب تتعلـق بسـؤال ماهيـة الحقيقـة وكيـف يكـون المفيـد والعمـل المنتـج بالمعنـى التجريبـي هـو مقياسـها؟ وفي ظـل هـذه الأطروحـات لم تخـلُ الفلسـفة البراغماتيـة من مناقشـات لقضايـا الطبيعـة والعقـل والمعرفـة بحكـم أنهـا ترتبـط بمكنون الإنسـان، وبالتـالي كانت البراغماتيـة في جوهرهـا فلسـفة إنسـانية، تهـدف إلى التحليـل وتعميـق الفهـم في الواقـع المحسـوس المتنـوع الظواهـر. بنـاء عليـه، صـارت الحقيقـة تتحـدد مـن وجهـة نظـر براغماتيـة بقيمتهـا الوجوديـة،

(١) محمـد هـمام، **العلـوم الإسـلامية والإبسـتيمولوجيا جـدل المعرفـة والأيديولوجيـا: مدخـل في التقويـم**، مرجـع سـابق، (ص١٥٥).

وفي ظـل هـذه الأطروحـات لم تخـلُ الفلسـفة البراغماتيـة مـن مناقشـات لقضايـا الطبيعـة والعقـل والمعرفـة بحكـم أنهـا ترتبـط بمكنـون الإنسـان، وبالتـالي كانـت البراغماتيـة في جوهرهـا فلسـفة إنسـانية، تهـدف إلى التحليـل وتعميـق الفهـم في الواقـع المحسـوس المتنـوع الظواهـر.

وتفـرد مختلـف المثـل والحقائـق والقيـم مـن حيـث هـي صيرورة، فهـي بهـذا تكـون سـيرورة إنتاجيـة للمعرفـة مـن الجهـة التـي يكـون فيهـا «الحـق» موضـوع الممارسـة، وهـو -حـق- ليـس مسـتقلا عـن معتقداتنـا التـي مـن الممكـن أن توصـف أنهـا صادقـة بقـدر مـا تقدمـه مـن نتائـج عمليـة تنعكـس عـلى سـلوك الفـرد.

ويمكـن أن نجمـل تصـور البراغماتيـة للحـق والحقيقـة أنهـا «ذات طابـع ذرائعـي -عـلى حـد تعبـير ديـوي- نسـتوعبها ونصـادق عليهـا تبعـا لخبراتنـا معهـا، ونتحقـق منهـا في ضـوء النتائـج والآثـار المترتبـة عـلى الفكـرة»[٢]. ولهـذا ذهـب وليـام جيمـس

(٢) هيـلا شـهيد، **الوعـي الجـمالي بـين فلسـفتي العلـم والبراجماتيـة**، مرجـع سـابق، (ص١٤٠).

إلى أن صدق الأفكار يتقرر بقدرتها على العمل، لأن قيمة الأفكار فيما تحدثه من فرق عقلي يعمل على ربط مكونات تجاربنا بالحياة، الأمر الذي يطرح معه إمكانيات جديدة وحقائق مكتشفة متاحة لتجاربنا يمكن تطبيقها عمليا.

وبالتالي، ترد الأحداث إلى حقائق بوصفها معيارا تبعا لقيمتها النفعية، ومنه تتحدد قيمة الأفكار فيما تحمله من أثر في حياة الإنسان، وهذا الأثر ممكن قياسه واختباره من خلال انعكاسه على السلوك الإنساني، فالسلوك حسب روتر (Rotter) «مفهوم واسع يتضمن أنماط السلوك العلنية القابلة للملاحظة والقياس وتلك الأنماط الضمنية التي لا يمكن ملاحظتها بل نستدل عليها من خلال النواتج السلوكية لدى الفرد»[1] ، وعلى هذا يرى روتر أن السلوك يقع في مقابل أنماط سلوكية أخرى، بمعنى أن الإنسان هو مجموع سلوكات تتأثر بموجب أحداث أخرى بانفعاله معها وهذا يمكن قياسه وتحليله سلوكيا من خلال الحركات الخارجية والتعبير اللفظي وردود فعل الإنسان. كما اعتبر البراغماتيون أن للقيم (المعتقدات) تأثيرا جليا في حياة الفرد وتفكيره ونظرته إلى العالم، وبالتالي تتخذ الفكرة معيارا آخر هو إرضاء الحاجة النفسية بحيث تكون هذه الحاجة مقبولة اجتماعيا، فالإنسان بطبيعته كائن اجتماعي، يكيف سلوكه وأفكاره للتأثير في محيطه وفقا لإمكاناته المتخيلة بحكم أنها طريقة في الحياة، وبهذا تنتهي البراغماتية إلى نوعين من الحقائق: حقائق حسية وحقائق عقلية «إلا أن نظرية المعرفة البراغماتية تعطي الأولوية والأفضلية للمواد الحسية إذ تعدها فروضا تمتحن في المواقف العملية للحياة لا تنفصل عن وسائل تحقيقها في الواقع. وتبرز مسألة كفاءة المواد الحسية للتجربة في كونها تتوسط بصفة مبدئية أنماط معانينا وأفكارنا في الخبرة السابقة لتلبسها ثوبا من المعنى الموضوعي للتجربة الجديدة»[2].

يقول وليام جيمس: «وما برح هناك سبب آخر لكون التصور يؤدي وظيفة في غاية الأهمية. فالتصورات لا ترشدنا

(١) رشيد حسين أحمد البراوي، **الأفكار العقلانية واللاعقلانية وعلاقتها بالالتزام الديني وموقع الضبط**، دار جرير للنشر والتوزيع، الأردن، (٢٠١٣م)، (ص ٨٩).

(٢) هيلا شهيد، **الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراجماتية**، مرجع سابق، (ص ١٤٥).

في خريطة الحياة فحسب، بل تعيد وضع قيم للحياة حين نستخدمها»[١].

من هنا يمكن أن نستنتج أهمية التصورات حيث إنها تعمل على تزويدنا بخريطة واسعة من العلاقات القائمة بين عناصر الأشياء، كما أنها تأتي بقيم جديدة في حياتنا الحسية مما يجعل عملنا يتجه نحو نقطة جديدة أشد فاعلية، وأخيرا تكون الخريطة التي يرسمها العقل من التصورات لها وجود مستقل في ذاتها عندما يتم تكوينها[٢]. بعد هذا التقديم الموجز سنلاحظ كيف أن مفاهيم مثل الواقعية والنفعية والعنصر الاجتماعي هي مفاهيم تتوافق وتنسجم مع الأطروحة البراغماتية، وهي على الأرجح أساس نمو الشعور الديني بحيث إن هذا الأخير ينسجم معها، بل وقد تعتبر إلى حد كبير إحدى سماتها الأساسية[٣].

من خلال ما سبق نطرح الإشكالات التالية: كيف تخدم الإبستمولوجيا معتقداتنا الدينية؟ وما هي طبيعة الاعتقاد الديني؟ هل حقا يمكن أن نقول بعقلانية الإيمان وندلل على ذلك؟ ومتى يكون الإيمان مشروعا؟

أولا- دور الإيمان في نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)

نهتم في هذا المقام بالسؤال التالي: هل للإيمان شروط إبستمولوجية؟

من الملاحظ أن هناك نقصا مهولا في الإجابة عن هذا السؤال بين الفلاسفة. كما أن المشكلة أقل تركيزا في صفوف المسيحيين بصفة عامة كما يعتقد وليام جيمس، حيثُ كان الحديث بخصوص قصدية الإيمان صادرة من تصور فلسفي. ومن ثمة، أيا كان السبب، فالإبستمولوجي بيتر بوغوسيان[٤] (Peter Boghossian) يتفق مع هذا التصور المعيق للفكر الديني، وهو يستعمله لتقويض التبرير الإبستيمي للاعتقاد الديني بشكل عام. فانقسام الجواب بين الفلاسفة

(١) وليام جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مراجعة زكي نجيب محمود، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د.ن) (ص ٦٦-٦٧).

(٢) المرجع السابق، (ص ٦٨).

(٣) رشيد حسين أحمد البراوي، **الأفكار العقلانية واللاعقلانية وعلاقتها بالالتزام الديني وموقع الضبط**، مرجع سابق، (ص٧٧).

(٤) أستاذ الفلسفة في جامعة ولاية بورتلاند بالولايات المتحدة. (المحرر)

المسيحيين أعطى للأسف المصداقية فقط لأطروحة بوغوسيان. وهذا ما دفع بالبعض تحت إلحاح شديد للرد على أطروحة بوغوسيان إلى العمل على توحيد مفهوم الإيمان. وبالتالي، تم رصد وتقديم نموذج «مقدس» (biblical) للإيمان الذي يسعى إلى تحقيق الوحدة بين كل من القدماء والمعاصرين.

وقد تم اقتراح هذا النموذج على معسكرين متعارضين: معسكر غير المسيحيين الذين يجادلون على الإيمان كفشل إبستمولوجي، ومعسكر المسيحيين الذين يجادلون باعتبار الإيمان غير إبستمولوجي. إذن ما سنراه هو أن هذا النموذج «المقدس» الدقيق للإيمان هو بشكل لا يصدق عقلانيا يسلط الضوء على مفاهيم خاطئة رائجة بين صفوف المسيحيين وغير المسيحيين على حد سواء، وبالتالي فمناقشتنا هنا ستنطلق من خمسة عناصر هي: ١- الإيمان بطبيعته إبستيمي، ٢- الإيمان نشاط حيوي، ٣- الإيمان تصديق، ٤- الإيمان فضيلة، ٥- الإيمان هو اكتساب المعرفة[1].

١- طبيعة الإيمان؛ الإيمان كإبستمولوجيا:

يقترح بوغوسيان أن دعوى الإيمان هي دعوى المعرفة، وهي تأكيدات حقة عن العالم، لكن هذا افتراض وحيد فقط بين العديد من أشكال الإيمان. ونماذج من الإيمان تدير سلسلة معرفية (إبستيمية) من عدم القابلية للتصديق، إلى سيرورة إنتاجية للمعتقد، إلى الاعتقاد بحد ذاته، ثم إلى عمل قائم على الاعتقاد، وأخيرا إلى سلسلة متكاملة من المعرفة بذاتها. ومن هنا تحدثت الإبستمولوجيا متسائلة: أين بالضبط يقع الإيمان؟ ويبدو أن هذه الخاصية هي الأكثر إثارة للجدل في موقع «طبوغرافيا» الإيمان.

يمكن أن نضع الإيمان خارج مجرى نظرية المعرفة كليا، مع اعتقاد تالٍ، وعلى أساس معرفة مكتسبة سابقة كما حدد ذلك وليام لان كريغ (William Lane Graig)، أو قد يقترب من مركز إبستمولوجي مع توماس الأكويني (Thomas Aquinas) الذي حدد الإيمان بمنزلة من الفكر، كما أنه قد يقع الإيمان بين الرأي والمعرفة في مكان ما حسب اعتبار القديس فانسنت (Hugh of St. Vincent)، وقد يخوض البعض في

(1) - Brent, C Lyons, **The Role of Faith in Epistemology,** icoana credintei, international journal of interdisciplinary scientific research, Vol. 2 No. 3, 2016, page 39.

الإبستمولوجيا ويضع الإيمان كنوع من الاعتقاد اتفاقا مع أوغسطين (Augustine)، أو وليام جيمس (William James) الذي يجعل الإيمان اعتقادًا في شيء ما من الجهة التي الشك فيها ما زال ممكنا، وقد يذهب البعض نحو تصور إبستمولوجي مع وليام ألستون (William Alston) وروبرت أودي (Robert Audi) ويقبل اقتراحهما للإيمان باعتباره فكرا منغلق (doxastic) السيرورة، أو قد ينقلب البعض رأسا على عقب على نحو إبستمولوجي ويساوي بين العملية الكلية للمعرفة والإيمان كما فعل كالفن (Calvin)، أو إحساس اللاهوت عند بلانتينغا (Plintinga) من جهة الإيمان كحالة من المعرفة المتميزة بحد ذاتها.

يفترض بوغوسيان (Boghossian) بشكل مبتذل أن كل (أو أغلبية) الأتباع المتدينين اتخذوا بعض أصناف تصوري كالفن (Kalvin) وبلانتينغا (Plintinga) لنموذج الإيمان كمعرفة. ومع ذلك فقد يكون هذا العنصر الوحيد المشترك في أطروحة بوغوسيان وهو: أن هناك أسبابًا وجيهة تشير إلى أن الإيمان هو معرفي (Epistemological). وكما سنرى؛ ربما يكون أكثر ملاءمة معرفيا (إبستمولوجيا) بدلا من أي تيار آخر.

٢- الإيمان كمعتقد حقيقي مبرر:

أن تقبل نظرية المعرفة الثلاثية التقليد (معتقد حقيقي مبرر Justified True Belief)، هي مجازفة تتضمن عناصر الاعتقاد الحقيقي المبرر؛ الذي هو: الاعتقاد والحقيقة ثم التبرير، وهي عناصر معرفية (إبستمولوجية). وقد يبدو لنا أن الإيمان لا يتضمن فقط هذه العناصر، بل في بعض الحالات يتماثل (ويتطابق في طبيعته) معها.

وفيما يتعلق بالنسبة إلى الاعتقاد، نذكر على سبيل المثال: «أنا [أعتقد] بِـ (أ)». روبرت أودي يشترط في الإيمان الافتراضي (وبالتالي إبستمولوجيا) الإيمان كعنصر منغلق. ويمكن أن نعبر عنه كعنصر مكتف بذاته. وهذا ليس لكي نقول بأن الإيمان قابل للاختزال من أجل الاعتقاد. لكن لأننا نلاحظ أن الإيمان هو موازٍ للاعتقاد عندما على الأقل نعتبر أن:

أ- كلاهما متضمن ومستلزم المصادقة والإقرار على شيء أخذ كحقيقة.
ب- كلاهما يأتي في درجة من اليقين.
ج- كلاهما اختياري (أو استنادا إلى مدرسة واحدة، كلاهما لا إرادي).

بمعنى آخر؛ ما هو صحيح للإيمان في (أ)-(ج)، وما هو صحيح للاعتقاد في (أ)-(ج)[1].

ثم، إذا كان التبرير الإبستيمي هو هذا الذي يشير أو يدل على الحقيقة، فنحن، كما رأينا، نتحرك بشكل قريب من أحد تعابير الإيمان المقدس (biblical faith)، وكما نلاحظ، إن جزءاً من هذا الذي يزعمه المسيحيون هو اعتقاد (إيمان افتراضي). لكن في جزء آخر مما يدعونه هو سبب غير كاف لاعتقادهم أنه حقيقي. وإن هذا يبدو جليا عندما يلح القديس بيتر (St. Peter) أن على المسيحيين أن يكونوا دائما على استعداد لتقديم دفاعهم عن عقيدتهم الدينية، بتقديم حجج أو مبررات على هذا الإيمان.

وللتذكير، إن كل المسيحيين قد لا يكونون بشكل ضروري قادرين على سرد مثل هذه المبررات، ولا حتى هم يفكرون أنه ينبغي عليهم أن يكونوا كذلك، مع العلم أن كتابهم المقدس يحثهم على صقل هذه القدرة. إذن؛ الهدف ليس راهنية الإيمان المسيحي بقدر ما هو كيف يبدو هذا الإيمان الصحيح مقدسا؟

(1) Brent, C Lyons, **The Role of Faith in Epistemology,** op cit, p: 42.

وبالتالي، شعر القديس باول (St. Paul) بأنه كان سجين الغاية الوحيدة التي تعطي أو تقدم الأسباب الوجيهة (التبرير الإبستمولوجي) لهذا الإيمان. ذلك أن عنصر الإيمان هذا (أو لنقل شرط الدفاع عن الإيمان) متطابق بشكل علمي مع فهم بوغوسيان لطبيعة التبرير كشرط كافٍ للاعتقاد.

فالافتراض: (لدي [إيمان] بانبعاث المسيح)، هو-بالتالي متشابه مع (لدي [مبرر كاف للاعتقاد] بانبعاث المسيح)، وعليه، عندما يتحدث المسيحي عن إيمانه بالانبعاث، فهو يوفر أسبابا مبررا عليها من الجهة التي يشعر بها في مثل هذا الاعتقاد. فالتبرير الإبستيمي، حدد بشكل ملائم على أنه ليس بالضروري أن تعرض هذا الشيء المعتقد فيه كمبرر، فقد يحتمل أحدها أن يكون مبررا لكن ليس له القدرة والاحتمال على البروز كيف هو كذلك، تماما كما هو الحال في الإبستيمية الداخلية (Epistemic internalism). وعندما تشمل هذه المجموعة من الأسباب مبررا شخصيا للاعتقاد بادعاء إيمان معين، مثل هذه الأسباب هي مجددا معرفية (إبستمولوجية) بشكل ملائم وصحيح. ما يثير الاهتمام في كل هذا هو ليس

الإيمان مجرد مغامرة إبستيمية، ولكن هذا الإيمان يصور بشكل جليل على أنه ينطبق على معنى يفيد قدسية نماذج لكل شرط كاف من أجل المعرفة: الاعتقاد، والتبرير، ثم الحقيقة. وبالتالي عندما يقترح بوغوسيان أن مطالب الإيمان هي مطالب المعرفة، فعلينا بمعنى ما، أن نتفق معه. فالإيمان هو مغامرة معرفية فريدة تلتقط الظروف الثلاثة الضرورية والكافية للمعرفة.

ما يثير الاهتمام في كل هذا هو ليس الإيمان مجرد مغامرة إبستيمية، ولكن هذا الإيمان يصور بشكل جليل على أنه ينطبق على معنى يفيد قدسية نماذج لكل شرط كاف من أجل المعرفة: الاعتقاد، والتبرير، ثم الحقيقة.

٣- الإيمان كنشاط حيوي:

كلمة سريعة على معنى وتعبير آخر للإيمان، حتى الآن قمنا بفحص الإيمان كاعتقاد (إيمان افتراضي)، والإيمان كمبرر إبستمولوجي (الدفاع عن الإيمان)، ولكن تبقى هذه مواقف افتراضية أو حالات (متعاقبة)، هذه الخاصية من الإيمان ربما وصفت كـ: «الاعتقاد بـ (أ)» أو «سبب وجيه للاعتقاد بـ (أ)»، حيث إن (أ) هو بعض الحقائق أو حالات معينة. لكن يمكن أن نعتبر على أن هذا لا يصف بشكل تام ظاهرة الإيمان. بالنسبة إلى وليام جيمس فإن المعتقد الديني يعتمد كليا على العمل (action)، بمعنى آخر، الإيمان هو عنصر حيوي وفعال. يقترح تيموثي مك غرو (Timothy McGrew) حقا (إلى جانب كريغ Graig) الإيمان ضمن أشياء أخرى، وهو العمل على ما يؤمن به الفرد ليكون حقيقة. بينما الإيمان كحالة نفسية قد يوصف كـ: «الاعتقاد في (ب)»، فالإيمان كنشاط حيوي قد يوصف كـ: «الاعتقاد بهذا (ب)»، بينما (ب) هو نشاط حيوي خلف سلوك مجرد. لكن أي شكل من الأنشطة الحيوية هو؟

٤- الإيمان كتصديق:

أولا؛ علينا أن نلاحظ أن المعنى الجذري لكلمة مقدس (biblical) الذي يفيد «الإيمان» هو «الثقة» (بمعنى التصديق)، ثانيا؛ للتذكير فقط، يدل معنى الإيمان في الكتاب العبري على «الثقة»، وثالثا؛ الإيمان-كتصديق، هو متأصل بشكل واضح

في الإنجيل (scripture)، كما شرح القديس جيمس (St. James): «أنت تؤمن أن هناك إلها واحدا، جيد! وحتى الشياطين تؤمن بذلك، وتقشعر خوفا منه»[1]. لكن إذا كان الإيمان هو مجرد اعتقاد كما اقترح ذلك بوغوسيان، فإن المسيحي إذا يساوي طواعية بين إيمانه مع الإيمان الشيطاني مما يجعل الأمر يبدو سخيفا.

من الواضح أن الإيمان هو أكثر من مجرد اعتقاد، وكما وضح ذلك القديس جيمس من ناحية أخرى، إيمان [إبراهيم] وأفعاله كانت متطابقة معا (أي إن عمل إبراهيم نابع من إيمانه وتصديقه بالله) فإيمانه كان نتيجة لما أنجزه[2]. حسب القديس جيمس في ذلك الحين، الإيمان هو نابع بشكل تام (مما يشير إلى الإيمان كمركب) مع الفعل، أي «الإيمان بحد ذاته»(faith by itself)، وبالتالي نخلص إلى أن الإيمان إذا لم يرافقه العمل فهو فاقد للمعنى، أو كما قال القديس جيمس هو إيمان ميت (dead)، وينبغي الانتباه إلى أنه عندما يميز القديس جيمس بين الإيمان الميت والإيمان الحيوي، فهو ضمنيا يميز بين مفهوم إبستيمي للإيمان (الإيمان كاعتقاد) وبين عنصر حيوي (أو غير حيوي) من الإيمان. فبالتأكيد حتى الشياطين لها سلوك في الكتاب المقدس، وهذا «[...] الكتاب المقدس، في رؤيته للعالم، لا يستطيع أن يحقق اتساقا داخليا في نسق عقائده، دون افتراض شيطان ماكر يؤدي دورا رئيسيا منذ بداية التاريخ البشري في محاولة إضلال بني الإنسان»[3]، لكن أي نوع من السلوكات والأفعال التي تميز لنا بين الإيمان المسيحي والإيمان الشيطاني؟ للجواب على هذا السؤال يقتبس القديس جيمس من سفر تكوين (Genesis): «فآمن بالرب فحسبه له برا»[4]. نلاحظ هنا بالنسبة إلى القديس جيمس أن إبراهيم لم يؤمن بالله (كحالة اعتقاد) بل هو قد آمن به (فعليا)، أي إن إيمان إبراهيم متطابق مع الاعتقاد

(1) Brent, C Lyons, **The Role of Faith in Epistemology,** op cit, p: 43.

(2) Brent, C Lyons, **The Role of Faith in Epistemology,** op cit, p: 43.

(٣) محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط-المغرب، (٢٠١٦م)، (ص١٩١).

(٤) الكتاب المقدس، كتب العهد القديم (الإصدار الثاني ١٩٩٥، الطبعة الرابعة) والعهد الجديد (الإصدار الرابع ١٩٩٤، الطبعة الثلاثون)، الترجمة العربية المشتركة من اللغات الأصلية مع كتب اليونانية من الترجمة السبعينية، تصدرها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، (١٩٩٦م)، (ص١٦).

والسلوك. ولذلك كان الإيمان هنا يساوي التصديق. وبالنسبة إلى القديس جيمس هذا جزء من نموذج الإيمان السليم: أي التصديق. هذه الخاصية تعين عنصرا إيمانيا للإيمان. وهي مدعومة من قبل أكثر المسيحيين شهرة حيث امتدت من القديس أوغسطين في العصور القديمة إلى الإصلاحيين في العصور الوسطى إلى وليام جيمس وآلفن بلانتينغا في عصر الحداثة. والآن قد يكون بوغوسيان محقا عندما يقول بأن بعض المسيحيين قد لا يساوون الإيمان بالتصديق، لكن مجددا، هذا فقط يصحح خللا مفاهيميا في مثل هذا المفهوم المسيحي للإيمان. وهذا يسلط الضوء على وجه التحديد على تساؤل بحيث لم يعبر عن نموذج مقدس هو: الإيمان-كتصديق وفضيلة.

٥- الإيمان كفضيلة:

الفضيلة في الأخلاق الأرسطية، هي نقطة وسط بين الإفراط والتفريط في بعض القيم. فعلى سبيل المثال الشجاعة هي نقطة وسط بين الجبن والتهور، إذًا، الشجاعة هي فضيلة بينما الجبن والتهور رذيلة. وبالنسبة إلى أرسطو، تأتي الفضيلة بمعنيين: أخلاقية وعقلية. والآن؛ نجد بوغوسيان يعتقد أن فهمنا للإيمان كفضيلة هو مغلوط بشكل تام، فالإيمان ينبغي أن يكون مفهوما بدلا من أن يكون طريقة غير معول عليها للاستدلال العقلي (أو التفكير). لذلك اعتبر امتلاك اعتقاد راسخ ليس فضيلة، كما أن «تأصيل» اعتقاد لم يتم تسويقه كفضيلة بين المفكرين (أو في الكتاب المقدس) في نقاشاتنا يدفعنا إلى التساؤل: كيف إذن يكون الإيمان فضيلة؟ أعتقد أن الإيمان يمكن أن يكون فضيلة، على الأقل، في ثلاثة مستويات: أخلاقية، وعقلية، ثم إبستمولوجية. إنه لمن المهم أن نلاحظ أولا في هذا الجزء أننا نتحدث عن حيوية وعنصر التصديق في الإيمان. بالاتفاق مع كريغ (Craig) وماك غرو (McGrew)، هذا العنصر يستند إلى المعرفة المؤسسة سابقا (أو حتى الاعتقادات)، حينذاك؛ أولا، إذا كان للفرد سبب وجيه ليثق في شخص ما أو افتراض معين، فإن هذا الفرد فاضل بثقته أو امتلاكه إيمانا في اقتراح هذا الشخص أو الافتراض.

ثانيا؛ تبعا للنموذج الأكويني فالإيمان هو مجرد فضيلة عندما يجسد الحقيقة، وليس عندما يعبر عن الافتراء أو الكذب. بالإضافة إلى هذا يرى توماس الأكويني

أن الإيمان مترتب عن الكمال العقلي، بمعنى آخر؛ أن الإبستمولوجيا التي تفيد بحملها للجديد، كمعرفة صادقة، هي فضيلة. إنه لادعاء كاذب لرفض كل معتقد ديني (في كلا شقيه: الاعتقاد والعمل) كفشل لسيرورة معرفية. وأخيرا، توظيف اختبارات معرفية (إبستيمية) من أجل تقييم المعتقدات السابقة للتصرف فيها هو أمر فاضل، وكما سنلمس جميعا في هذا الجزء الأخير.

لقد سبق وناقشنا، أن الإيمان هو مركب على الأقل من: (١) الفعل و(٢) الاعتقاد، وسيصبح من السهل أن نرى كيف أن الإيمان يحمل الفضيلة بطبيعته. وذلك أن؛ (١) العمل وفق (٢) الاعتقاد على الجهة التي لا يملك الفرد لها أسبابا معقولة (حججا) هو أمر ليس بالفضيلة، بل هو تهور ورذيلة. وبالرغم من هذا فالعمل على الاعتقاد من الجهة التي يملك الفرد أسبابا معقولة (أي حججا كما سبق الإشارة لذلك) هو عمل فاضل. والفشل في التصرف إزاء هذا الاعتقاد هو رذيلة (جبن) وهذا النموذج نختصره كما في الجدول التالي[1].

	التصديق بالإيمان	عدم التصديق بالإيمان
إيمان-اعتقاد مبرر	فضيلة	رذيلة
إيمان-اعتقاد غير مبرر	رذيلة	فضيلة

يحتج بوغوسيان على هذا الإيمان الذي يصور عادة كفضيلة عندما يملك الفرد «اعتقادا جازما في شيء ما-أي شيء»، أو بشكل مزعوم الإحساس المشترك بأن «الإيمان يجعلنا أشخاصا أفضل» أو أن «إيمان الإنسان دليل على أنه إنسان صالح»، فهو يرى مجددا على أن هذا الكلام ليس إنجيليا وأنه ليست هناك حجة تدعم هذا الطرح، وأنه ليس هناك ما يدعم على أنه مفهوم عام للإيمان باعتباره فضيلة. لذلك بالنسبة إلى هؤلاء الذين يتصورون الإيمان فضيلة نتيجة لذلك، يجب علينا أن نقف جنبا إلى جنب مع بوغوسيان، جازمين أن الاعتقاد وحده كما هو واضح ليس فضيلة. وكما رأينا بالرغم من ذلك، هذا ليس هو نموذج الإيمان باعتباره فضيلة، المؤيد في الكتاب المقدس أو في أسمى تجارب المفكرين الأكثر تأثيرا (سواء الذين ينتمون للعصور القديمة أو الحديثة) الذي هو قيد المناقشة. لحد ما يمكن

(1) Brent, C Lyons, **The Role of Faith in Epistemology,** op cit, p: 44.

أن نعتبر في تفسير الإيمان المناسب هو الفضيلة، لكن يبقى هناك سؤالان مطروحان من القسم الحالي هما:
١) هل يستطيع الإيمان-كتصديق في الإيمان- كاعتقاد أن يقدم معرفة جديدة منسجمة المنهج والكيف؟
٢) هل هناك اختبارات معرفية (إبستيمية) لمثل هذه العملية؟

٦- الإيمان كسيرورة لإنتاج المعرفة:

بالتسليم بأننا نملك العديد من سيرورات إنتاج الاعتقاد (ملكات الإدراك cognitive faculties) مثل الإدراك الحسي، والفهم، والبرهان، والذاكرة، والحدس، والخيال أو التصور، العطف ... وغيرها، سنرى بأن المعرفة تأتي من تنوع سيرورات إدراكية. الآن؛ إذا كان نوع التجربة الدينية مرتبطًا سببيًا بالإيمان، فهو مبرهن لإحداث معرفة صادقة. إنها ملكة يجب أن تكون ما يصل بنا إلى التفكير والنظر كملكة إنتاج معرفة صحيحة، ولذلك تعتبر إبستمولوجية كما ينبغي لها أن تكون. الآن يقترح بوغوسيان أن هذا الإيمان هو نفي وتخلٍ عن العقل، لكن العقل ما هو إلا جزء واحد من عدة أجزاء لسيرورة إنتاج المعرفة، على سبيل المثال، عندما أستعمل ملكات الإدراك للذاكرة من أجل تذكر ماذا تناولت على العشاء منذ أسبوع مضى؛ أو أستعمل ملكات الإدراك لتوجيه التصور لمعرفة أنني أعاني من صداع الرأس، فأنا أستعمل مجموعة من السيرورات بدلا من أخرى، أو بالإضافة إلى العقل. العقل هو ملكة واحدة ضمن عدة ملكات، والملكات الإدراكية كالذاكرة والتصور ربما تكون تستخدم بالتزامن معاً، أو يستخدم جزء منها هو العقل. لكن لا يجب أن يؤخذ هذا الموضوع كنفي لملكات الإدراك العقلية، أكثر مما هو نفي لإدراك واحد عندما يعتمد أحدها على الذاكرة.

وضع وليام ألستون (William Alston) ملكة الإيمان ضمن قاعدة ملكات التصور: «المشاركون غير فعالين، والتجارب هي ببساطة مقدمة للمشترك، كموضوع يدخل إلى حقل رؤية أحدهم»[1]. أما وليام جيمس فهو يحدد الملكة في جزء كإدراك لحقائق جديدة، والتي تقدم باستمرار أكثر تجارب الحياة واقعية: تجارب لتوحيد وتفسير كل تجاربنا السابقة. وهذه ليست ظاهرة

(1) Brent, C Lyons, **The Role of Faith in Epistemology,** op cit, p: 45.

مبتذلة، ولا حتى هي ظاهرة هامشية: إنها عوامل نحو الحياة تتصل بجميع مناحي الإنسانية، عبر كل الثقافات وكل العصور التي سجلها تاريخ الإنسانية. وهذا بطبيعة الحال ليس تأكيدا لهم، وإنما ثناء عليهم لإثارة اهتمامنا.

بقي اعتراض واحد هو احتمال ألا يكون كل فرد قد شارك في هذه التجربة، لكن كما حدد وليام جيمس ذلك، إنه يجعل المعنى أقل لاستبعاد ظاهرة من اعتبارنا بكل بساطة لحجة أن البعض منا لم يشارك فيها. واعتراض آخر أكثر جدية هو أن موضوعات التجربة الدينية تأتي محملة بمعتقدات دينية متناقضة، لكن ملكاتنا العقلية تقدمنا بانتظام مع معتقدات متضاربة. وحتى الآن نحن لا نتجاهل هذه الملكات الإدراكية على أساس أنها غير موثوقة. فالذكريات على سبيل المثال، مشهود لها لكن على نحو سيىء السمعة لأنها تأتي بتناقضات مع ذاتها، وبالرغم من ذلك نحن لا نعتبر الذاكرة كملكة لسيرورة إنتاج المعرفة. لماذا؟ لأننا بصفة عامة نخلص ذاكرتنا لسيرورة اعتقاداتنا عبر اختبار إبستيمي داخلي. وفي الحقيقة إنه يبدو أننا بصفة عامة نخلص ملكاتنا المعرفية للاعتقادات عبر اختبار إبستيمي. لهذا ترى التفويض مقدسا لاختبار الإيمان-المعتقدات. الآن؛ سنجد بوغوسيان يحتج بحق على أن هذا الإيمان كأداة معرفية، لا يستطيع الفصل بين ادعاءات الإيمان المتناقضة، والتي لا يمكنها أن تأخذ أي إبستمولوجي ليرى أن هذا الاستعمال للإيمان ... لترسيخ الإيمان هو عمل فاقد للقيمة. لدى يقترح بوغوسيان أن العقل فقط والبرهان يمكنهما أن يساعدا لإدراك حقيقة ادعاءات الإيمان. من هنا نعتبر على أن بوغوسيان في المسار الصحيح. لذا، وكما يقول برينت س. ليونز (Brent C. Lyons): «أنا أقترح فقط أن تكون كامل ملكاتنا المعرفية من أجل إدراك حقيقة ادعاء الإيمان. فهكذا سوف تضم أكثر بكثير من مجرد العقل والبرهان»[1].

وبالتالي؛ إذا كانت التجارب الدينية هي نتيجة الملكات المعرفية، فيجب أن تخضع لاختبار إبستيمي داخلي، تماما كما هو الشأن نفسه مع ملكاتنا المعرفية الأخرى. وقد حدد وليام ألستون هذا الاختبار الإبستيمي بـ: «الانسجام الداخلي»، فإذا كان هناك معتقدان إدراكيان يتعارض

(1) Brent, C Lyons, **The Role of Faith in Epistemology,** op cit, p: 45.

أحدهما مع الآخر، فعلى الأقل سيكون أحدهما خاطئا، وبالمثل؛ إذا كان لدي بعض أصناف التجربة الدينية لإنتاج المعتقد الذي ليس له أي دليل أو تصريح يدعمه (أو يكذبه)، أو تقويم فاشل لحجة، أو الذاكرة، فسأكون متفضلا في معالجتها مع النزعة الشكية ومفضلا ملكاتي المعرفية الأخرى. لكن إذا قمت بتقديمها مع اعتقاد يوحد ويفسر كل تجاربي الماضية، حاملا ذلك معه غنى معرفيا جديدا، وتجاوز بنجاح الاختبار الإبستيمي الداخلي، فأنا بشكل واضح سأكون متفضلا إذا قبلتها[1].

علاوة على هذا، وكما شرح وليام جيمس، إذا كنا عاجزين حقا عن تجربة موضوعية وإنما لدينا فقط تجربة ظاهراتية، فإن أكثر أنواع المعرفة أهمية هو هذا الذي هو متجذر ظاهريا. فقد يستطيع الفرد أن يجعل المسألة هي أن الملكات المعرفية للإيمان هي لذلك الأكثر أهمية من أجل ملكاتنا المعرفية، والتي تحتاج إلى اهتمام كبير وتهذيب دقيق. صحيح أن الحجج المقدمة في هذا الجزء من البحث هي وجيزة للغاية، لكن ينبغي أن تكون كافية لتدعم على الأقل العرض. مجددا نشير إلى أنه إذا كانت بعض أصناف التجربة الدينية مع استناد السببية على الإيمان، تظهر حاملة لمعرفة صحيحة/صادقة، فإنها ملكة معرفية وهي خاصية إبستمولوجية. بهذه الطريقة، الإيمان، باعتباره كإدراك واعتقاد ينتج ملكة، هو خاصية إبستمولوجية خلافا لتصور كريغ وماك كرو وأيضا احتجاجا على ادعاءات بوغوسيان.

مجددا نشير إلى أنه إذا كانت بعض أصناف التجربة الدينية مع استناد السببية على الإيمان، تظهر حاملة لمعرفة صحيحة/صادقة، فإنها ملكة معرفية وهي خاصية ابستمولوجية.

خلاصة القول، الإيمان يؤيد الاعتقاد، والتبرير، والحقيقة، والفعل، والتصديق، والفضيلة، والمعرفة، فكلها تقف متفردة ومتميزة ضمن كل الخصائص الإنسانية. الإيمان هو سيرورة إنتاج الاعتقاد، يحمل الفضيلة في الأخلاق والفكر، وعندما تتم عبر الفحص الإبستيمي، تعد كاملة عندما تقترن مع فعل صادق، لكن ربما الأهم، سواء أخذنا في الحسبان ما ليس

(1) Ibid, p: 45.

بإبستمولوجي من خلال تصور وفكر مدرسة واحدة أو فشلا إبستمولوجيا من خلال تصور وفكر مدرسة أخرى، فكلا الاتجاهين يلغي تماما أداة الإدراك من فن اكتساب المعرفة[1]. وبالنسبة إلى البعض، هذا من شأنه أن يمنع أداة فحص أكثر أنواع المعرفة قيمة. النموذج المقدس للإيمان هو ليس فشلا إبستمولوجيا، وليس زعما لمعرفة ما لا نعرفه، ولا حتى اعتقادا من دون برهان. لأن «الإيمان ليس الجهل الروحي»، توماس أودن (Thomas Oden) شرح ذلك على نحو ملائم بأنه «تفسير روحي رؤيوي»، وحَظْرُهُ من الإبستمولوجيا هو شئنا أم أبينا حَظْرٌ لواحدة من أكثر النعم فرادة وأهمية لدى الإنسان.

ثانيا- الإيمان العقلاني عند وليام جيمس

لقب وليام جيمس من قبل العديدين بـ «أبو علم النفس الأمريكي». وبالرغم من ذلك، وكأحد المفكرين الرواد في أواخر القرن ١٩م، امتدت فلسفة جيمس العقلية إلى حدود أبعد من متناول علم النفس، فهو يعتبر إلى جانب شخصيات مثل تشارلز ساندرز بيرس (Charles Sanders Peirce) وجون ديوي (John Dewey) أحد الشخصيات الرائدة المرتبطة بالمدرسة الفلسفية المعروفة بالبراغماتية. وقد صور وليام جيمس الإبستمولوجيا بتلك التي تَعتبر معنى الأفكار والحقيقة للاعتقادات من ناحية الفرق العملي الذي تتركه في حياة الفرد، وبالتالي كانت بصمته في علم النفس وظيفية أيضا. فهو قد طور المنظور الفلسفي المعروف بالتجريبية الراديكالية، وهذه كانت نظرة عامة تتضمن فكرة أن موضوع البحث الملائم الوحيد للفلسفة هو هذا الذي يمكن تحديده من جهة التجربة، وأن هذه التجربة تشمل العقلاني (rationality).

لقب وليام جيمس من قبل العديدين بـ «أبو علم النفس الأمريكي». وبالرغم من ذلك، وكأحد المفكرين الرواد في أواخر القرن ١٩م، امتدت فلسفة جيمس العقلية إلى حدود أبعد من متناول علم النفس.

لقد كتب وليام جيمس مبادئ علم النفس بعد فترة وجيزة من تخرجه في

(1) Brent, C Lyons, **The Role of Faith in Epistemology**, op cit, p: 46.

كليـة الطـب، ولكـن عملـه الأكـثر شـهرة مـن دون أي شـك هـو إرادة الاعتقـاد (١٨٩٧)، كـما صـدر لـه تنـوع التجربـة الدينيـة (١٩٠٢)، ويليـه البراغماتيـة (١٩٠٧)، ثـم العـالم المتعـدد (١٩٠٩).

في سـنة ١٨٩٧م نـشر الفيلسـوف البراغـماتي إرادة الاعتقـاد وقـد قدمـه أولا كمحـاضرة في جامعـة هارفـرد Harvard قبـل عـام واحـد، في هـذا العمـل يدافـع جيمـس عـن عقلانيـة الإيمـان الدينـي (the rationality of religious faith) حتـى عندمـا تفتقـر الحقيقـة الدينية إلى أدلة كافية. بالنسـبة إلى وليـام جيمـس للوصـول إلى أدلـة مـن أجـل مـا إذا كانـت أو لم تكـن معتقـدات مؤكـدة هـي صحيحـة، يعتمـد هـذا الأمـر بشـكل حاسـم عـلى تبنـي هـذه المعتقـدات مـن دون أدلـة أولا. إرادة الاعتقـاد هـي جـواب عـلى تجريبيـة كليفـورد (W. K. Cliffird) الـذي يقـول: «إنـه لمـن الخطـأ دائمـا، في أي مـكان، وبالنسـبة إلى أي شـخص، الاعتقـاد بـأي شيء دون أدلـة كافيـة»[1]، حيث العقل يسـتطيع اتخـاد قـرارات. جيمـس وكليفـورد كلاهـما يتفقـان عـلى هـذا، وبالرغـم مـن ذلـك، كـما يوحي عنـوان: «الإيمـان العقلاني» نجـد أن جيمـس مهتـم بـالإرادة بحـد ذاتها.

فبالنسـبة إلى كليفورد إن الفـرد ملزم أخلاقيا بتعليـق الحكـم حيـث لا توجـد هنـاك أدلـة غـير كافيـة؛ بينـما بالنسـبة إلى جيمـس مـن جهـة أخـرى، مـن أجـل حيـاة، لا اختياريـة، مصيريـة الخيـار، يكون الإيمـان أمـرا عقلانيا، خصوصـا عندمـا يكـون الإيمـان في الواقـع يسـاعد عـلى خلـق حقيقـة. لذلـك يؤكـد جيمـس أنـه متـى تواجـه مـع خيـار حقيقي (أو أصيـل) (genuine) لا يمكـن أن يكـون حتميـا ومقررا على أسـس عقلانية (أي مقررا بالتـماس دليـل موضوعـي)، فالفـرد له الحق في الاعتقـاد بالافتراضـات عـلى أسـس غـير عقلانية (أي بنـاء على طبيعتنا «العاطفية»).

وخلافـا للمشـككين؛ يفـترض جيمـس بـأن هنـاك حقيقة، ومصـير تفكيرنا هـو تحقيقها. وعـلى عكـس المثاليـة؛ يفـترض جيمـس أيضا بـأن «في تعاملنـا مـع الطبيعـة الموضوعيـة مـن الواضـح أننـا ملاحظـون أو مدونـون فقـط (recorders) ولسـنا مبتكريـن للحقيقـة»[2]، بهـذه الطريقـة يبرهن جيمس

(1) Todd Obbie; **Reasonable faith: the epistemology of william james,** november 30, 2015.
الرابط الإلكتروني للمقال:
http://themajestysmen.com/obbietodd/reasonable-faith-the-epistemology-of-william-james/

(2) Todd Obbie; **Reasonable faith: the epistemology of william james,** op cit.

بشكل جلي على التجريبية العلمية، ومع ذلك يذهب جيمس أبعد من التجريبية المتطرفة في سعيه للموضوعية، فعندما يتخلى التجريبيون عن مبدأ الحقيقة الموضوعية، فإننا بذلك لا نتخلى عن الأمل في الحقيقة نفسها، فنحن ما زلنا نعلق إيماننا على وجودها، ومازلنا نؤمن بأننا نحصل على موقف أفضل من أي وقت مضى من خلال الاستمرار بشكل منهجي في نشر الخبرات والفكر.

ينطلق جيمس متسائلا: هل أفكارنا قابلة للتعديل؟ هذا السؤال المبدئي قاده لفحص رهان باسكال[1] (Pascal's Wager) وهو مبدأ يعتقد جيمس أنه «يبقينا مقيدين»، هذا الرهان؛ طالما هو عاجز قبل الإيمان فهو يعمل كنوع من «الانتظام الحاسم» بعده، واللازم لجعل الإيمان تاما. بالنسبة إلى جيمس، العاطفية لا تستطيع أن تدير الإيمان، وبالتالي كليفورد يؤكد بأن الاعتقاد ليس مجرد رغبة. وعلى عكس كليفورد، يستنتج جيمس بأن الطبيعة اللاعقلانية تؤثر في قناعاتنا، لذلك نجده يقول على طبيعتنا العاطفية لا يجوز لها فحسب، بل يجب عليها أن تقرر خيارا بين المقترحات كلما كان خيارا حقيقيا لا يمكن بطبيعته البت فيه على أسس عقلية. إن السعي من أجل «بلوغ» الحقيقة هو متوطن في البشرية، والفكر والإرادة كلاهما له أدوار يؤديها في هذا السعي، ونقطة الانطلاق المحضة من أجل المعرفة حسب جيمس؛ هي: «الحقيقة كظاهرة للوعي لها وجود حقيقي». المذهب الشكي توقف عن البحث عن الحقيقة خوفا من الخطأ، لكننا نجد في المقابل على أن جيمس رفض هذا الخيار، فهو قد أراد عوضا عن ذلك «الحق في اختياري الخاص من المخاطرة»[2]. فالدين هو فرضية حية محتمل أن تكون حقيقة بالنسبة إلى وليام جيمس، والسعي نحو الحقيقة أكثر قيمة بدلا من السعي نحو تفاديها.

فالدين هو فرضية حية محتمل أن تكون حقيقة بالنسبة لوليام جيمس، والسعي نحو الحقيقة أكثر قيمة بدلا من السعي نحو تفاديها.

(١) حجاج قدمه «بليز باسكال» على شكل تحليل احتمالات ليثبت أنه يجب الإيمان بالله، بغض النظر عما إذا كان الله موجوداً أم لا، لأن ذلك الإيمان يقدم لنا في كل الأحوال ربحا أكبر من الإلحاد. (المحرر)

(2) Todd Obbie; **Reasonable faith: the epistemology of william james,** op cit.

في أخلاق الاعتقاد (١٨٧٧) يطرح كليفورد سؤالا أخلاقيا هو: هل من المسموح أخلاقيا الاعتقاد بدليل غير كاف؟ فبالنسبة إليه الجواب هو بالسلب، ومع ذلك بالنسبة إلى وليام جيمس فإن مثل هذا الاعتقاد في بعض الأحيان لا مفر منه. إرادة الاعتقاد ليست انقضاضا على مبدأ كليفورد في حد ذاته؛ بل هي فقط فيما يتعلق بالنموذج الأخير عندما يقبع الفكر هامدا. لكن بالنسبة إلى كليفورد ينبغي تعليق الحكم دون أدلة موضوعية، وهو على كل حال ملتزم بالتجريبية؛ أما إبستمولوجية جيمس من ناحية أخرى فهي في هذا الذي يعترف ويقر بديهيا بقيود العقل، فأكثر خياراتنا هي ليست مصيرية وينبغي تركها للفحص التجريبي للأدلة، ومع ذلك في حالات خاصة، وخصوصا الحالات الدينية، يعتبر فيها الإيمان عقلانيا لأن الحقيقة المعنية هي أمر مرغوب فيه.

ليس الهدف من عمل جيمس دحض أسس المذهب الشكي ذاته، على كل حال؛ فهو يرى أن النزعة الشكية الأخلاقية لا يمكن أن تدحض أو تثبت منطقيا أكثر مما تفعل النزعة الشكية العقلانية، وعوضا عن ذلك تقوم مهمة جيمس البسيطة ذات الأهمية الكبيرة في: إثبات عقلانية الاعتقاد، وليس في صحة إرادة الاعتقاد. وهي مهمة ليست بعمل «دفاعي» (apologetics) بحد ذاته، بقدر ما هو دفاع نفسي وفلسفي عن الإيمان عينه. ففي النهاية، سؤال الأخلاق ليس سؤال ما هو الوجود على نحو معقول، بل هو سؤال ما هو خير ومفيد. إذن؛ إرادة الاعتقاد هي أطروحة أخلاقية مع تفاؤل مضاد لكليفورد، ولعل سبب تصميم وليام جيمس في دفاعه عن الإيمان بالإضافة إلى خلفيته الدينية الواضحة، هو في مقاربته البراغماتية للإيمان بالذات. فبالنسبة إليه هناك نزعة إلى الإيمان حيثما كانت هناك رغبة للتصرف على الإطلاق، وبالتالي يكون دفاع جيمس ببساطة عن الإيمان، هو دفاع عن السبب الذي يحمل الناس على القيام بما يفعلونه، فهو بالأخير شخصية براغماتية. وعلى عكس كليفورد، يرى جيمس فكرة تعليق الحكم في وجه عدم كفاية الأدلة كما لو أن الأمر ليس فقط غير إنساني بل غير عملي.

وهكذا إرادة الاعتقاد هي دفاع عن «معقولية الإيمان المعتقد طواعية»،

وحينما يعترف وليام جيمس بوجود «الطبيعة العاطفية» قبل وبعد اتخاذ القرار، فإنه يظل مذنبا لوضعه الفكر والرغبة في زوايا منفصلة، عندما كان ينبغي عليه ألا يفعل ذلك. صحيح أنه يعترف بأن طبيعتنا اللاعقلية تؤثر في قناعاتنا؛ وبالرغم من هذا نجد أن مركز أطروحته بني على فكرة أن هناك بعض أنواع الحدود النفسية حيث العقل يتوقف والعاطفة تبدأ. أين هي هذه الحدود؟ هل عندما تعتبر الأدلة «غير كافية»؟

كتجريبي؛ إن بعض افتراضاته هي إلى حد ما واضحة، لكن هناك صنفين ليسا سليمين كما رسم جيمس. يقول: «علي أن أقول، والآن أقولها مجددا، إنه ليس فقط كحقيقة الأمر أننا نجد طبيعتنا العاطفية تؤثر فينا في آرائنا، لكن هناك بعض الخيارات بين الآراء التي يجب أن يعتبر فيها هذا التأثير على حد سواء عاملا لا مفر منه ومحددا قانونيا من اختياراتنا»[1].

تعرض لغة جيمس أحيانا العلاقة بين الفكر والعاطفة، تقريبا كفاصل لتيار كهربائي على استعداد لنقل التيار إلى مسار آخر عندما تتعطل وظيفة أحدهما، وبينما جيمس يسعى للتحايل على هذا الإشكال بالتمييز بين الخيار المصيري والخيار غير المصيري، يظل الإشكال قائما. فالممارسات «العاطفية» الإنسانية في القرارات اليومية، مصيرية وغير مصيرية. وإن محاولة وضع كل جزء داخل هيكل الملكة النفسية بدقة هو عمل يعود تاريخه إلى المتطرفين أمثال وليام آمز (William Ames) ووليام بركنز (William Perkins) ومع ذلك بعد جيل تالٍ ظهر متطرف آخر اسمه جونتان إدوارد (Jonathan Edwards) أنكر مفهوم التحول البنيوي الخالص في كتابه التأثيرات الدينية (١٧٤٦). وبفعل ذلك؛ هو يعارض التطرف التقليدي للملكات النفسية رافضا الرغبة والفكر في مصيرية القرارات. أما جيلُ وليام جيمس فيمثل بزوغ علم النفس باعتباره فرعا من الفلسفة وعلم اللاهوت.

خاتمة:

في النهاية ورغم كل شيء، ينبغي أن نرى القيمة الجلية لأعمال وليام جيمس في حقل الإيمان وفي ميدان علم الدفاع عن

(1) Todd Obbie; Reasonable faith: the epistemology of william james; op cit.

العقائد الدينية المسيحية. وفي نقطة أخيرة، على المؤمن أن يترك الغطاء الآمن في طلب «الأدلة» ويسرع نحو الإيمان، إنه إيمان قال عنه وليام جيمس إنه أكثر عقلانية. ويجدر بنا أن ننتبه أيضا إلى أن الطريقة التي يفهم بها المؤمن حياته ويعيشها في ضوء الإيمان، تستلزم تنوع حقائق الادعاءات حول العالم، والوجود الإنساني، والإله. لذلك؛ إنه لمن المهم التمييز بين ثلاثة أنواع من الحقائق المدعاة تشترك في الفهم الديني: هناك أولا ادعاءات تجريبية، وثانيا هناك ادعاءات تتعلق بالتجربة الدينية، وثالثا ادعاءات ميتافيزيقية تتعلق بالوجود وصفات الإله[1]. وهذا قد يحمل البعض على القول بأن المؤمن وحده من يستطيع تحديد ماذا يعني الادعاء الديني وماذا يستلزم. المؤمن إذن، ليس له فقط منفذ متميز إلى الحقيقة بل له أيضا منفذ إلى معنى هذا الادعاء الديني. بوضع معايير للحقيقة ومعنى داخلي محض للإيمان. وهذه الرؤية تبدو من الوهلة الأولى أنها لتحصين اللاهوت والاعتقاد الديني من كل انتقاد خارجي[2].

وفي مدار الحقيقة والمعنى، في هذه النقطة من المهم أن نلاحظ الطبيعة السياقية للمعنى. فإذا كان معنى قول معطى من جهة الاستعمال، إذن فهذا دائما مستعمل ضمن سياق محدد لحياة الإنسان وفكره.

وهكذا معنى المعتقد الديني أو الافتراض لا يمكن أن يكون تجريديا من ألعاب لغة دينية والتي هي سياق الاستخدام داخل حياة الإنسانية وفكره[3].

وبناء عليه، يعتبر دور المعتقد الديني في حياة الإنسان وفكره هو أحيانا فكرا لشروط إبستيمية بحتة. مثل العلم، والدين وأيضا كما عين ذلك أدريانس(H.J. Adriaanse) «نتيجة توجه إخباري» منذ أن كانت تهدف إلى تزويدنا بالمعرفة حول العالم، والوجود الإنساني، والإله[4]. لذلك نجد المعتقد الديني حول هذه الموضوعات أخذ ليكون فرضيات واقعية لطبيعة هذا اللاهوت الذي هو مطلوب للفحص والاختبار من أجل إثبات صحة وشرعية نظريته.

(1) Vincent Brummer, **On Three Ways to Justify Religious Beliefs,** op cit, p: 23.

(2) Ibid, p: 18.

(3) Ibid, p: 22.

(4) Ibid, p: 22.