مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ما هي أَخْلاقُ الإيمانِ؟

تأليف:
أندرو تشيغنل

ترجمة:
أحمد فريحي

2024

www.mominoun.com

- **ترجمة**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 2024-12-03

جميع الحقوق محفوظة © 2024

ما هي أَخْلاقُ الإيمانِ؟[1]

تأليف: **أندرو تشيغنل**[2]
ترجمة: **أحمد فريحي**[3]

1 - نشرت المقالة للمرة الأولى بتاريخ الاثنين 14 يناير 2010؛ وتمت مراجعتها وإعادة نشرها بتاريخ الاثنين 5 مارس 2018 بالموسوعة الفلسفية لجامعة ستانفورد الأمريكية: **Stanford Encyclopedia of Pholosophy**.

الموقع الإليكتروني: **https://plato.stanford.edu**>entries>ethics-belief

2- ***Andrew Chignell***، أستاذ بجامعة برينستون الأمريكية، وباحث فاعل في الحقل الثقافي الأمريكي، له اهتمام كبير بعلاقة الدين بالفلسفة، وبأخلاق الإيمان، وبعلم الجمال، وبأخلاقيات الطعام، ومن المهتمين بالفلسفة الكانطية، له محاضرات ومقالات أكاديمية عدة. البريد الإليكتروني: **<Andrew Chignell<chignell@princeton.edu**

3- أستاذ الفلسفة، حاصل على الدكتوراه من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، التابعة لجامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب.

تقديم:

إنَّ أخلاقَ الإيمانِ تعبيرٌ حديثٌ، ظهرَ مع صدور مقالة **وليام كنغدون كليفورد** الَّتي عنوانها «أخلاق الإيمان»، والَّتي نشرنا نصَ ترجمَتها من قبل.[1] لكنَّ هذا لا يعني أنَّ موضوعَ أخلاقِ الإيمان لم يكنْ مطروقا في الفكر الغربي من قبل ظهور التَّسمية، وإنَّما أشار إليه كلٌّ من **روني ديكارت**، و**جون لوك**، و**بليز باسكال**، و**إيمانويل كانط** وغيرهم باقتضاب، غير أنَّ المعاصرين عرضوا له بتفصيل دقيق وبنقاش مستفيض.

إنَّ كلَّ إيمانٍ لا بُدَّ أنْ يقومَ على قيمٍ تؤسس لمعاييرِه، وغالباً ما تكونُ هذه المعايير إمَّا معايير تقتضيها الحكمة، وتُسمَّى **معايير حكيمة *Prudential Norms***، أو معايير تُلزمُها الأخلاق، وتُسمَّى **معايير أخلاقية *Moral Norms***، أو معايير تشترطُها المعرفة، وتسمى **معايير معرفية *Epistemic Norms***. كما أنَّ هذه المعايير يمكنُ تصنيفُها حسب نوع القيمة المتضمنة فيها، فقد تكونُ **معايير افتراضية *Hypothetical Norms***، وقد تكونُ **معايير قطعية *Categorical Norms***. وقد يتم صياغتها بصورةٍ مُجرَّدةٍ، وقد تتضمنُ فعلَ المعرفةِ القائم على الوقائع.

يمكنُ القولُ إنَّ جلَّ الذين خاضوا في أخلاق الإيمـان كانوا على مذهبين متقابلين: **مذهب دليلي *Evidentialism***، يشترطُ حضور الأدلة من أجل الإيمان، ويمثِّله في أقصى تجلياته **كليفورد**، و**جون لوك**. فهذا المذهب قد يكونُ صارماً، وقد يكونُ معتدلاً؛ وقد يقتصر على مرحلةٍ محددةٍ على نحو سانكروني، وقد يمتدُ ليطالَ كلَّ التَّغيرات في المراحل التَّاريخية على نحو دياكروني. يقضي هذا المذهب في حلته الصَّارمة أنَّ كلَّ من خالفَ إيمانُه المعرفة القاطعة، وآمن بدونِ أدلةٍ، فقد سقط في الخطأ من النَّاحية المعرفية، وارتكبَ إثماً من النَّاحية الأخلاقية. كما ينقسمُ إلى ثلاثة مذاهب: **المذهب الدَّليلي الحكيم *Prudential Evidentialism***، و**المذهب الدَّليلي الأخلاقي *Moral Evidentialism***، و**المذهب الدَّليلي المعرفي *Epistemic Evidentialism***.

وفي المقابل، هناك **مذهبٌ لادليلي *Non-Evidentialism***، يُمثِّله **إيمانويل كانط**، و**وليام جيمس**، و**بليز باسكال**، ويقضي بأنَّ الإيمانَ في بعضِ الحالاتِ مُمْكنٌ بدونِ توفُر أدلةٍ، لأنَّ الإيمانٌ في هذه الحالات تقتضيه الحِكمةُ. وينقسم **المذهبُ اللادليلي** إلى ثلاثة مذاهب: **المذهبُ اللادليلي العملي *Practical Non-Evidentialism***، و**المذهبُ اللادليلي المحافظ *Conservative Non-Evidentialism***، و**المذهبُ اللادليلي الإيماني *Fideistic Non-Evidentialism***.

1- وليام كنغدون كليفور، «أخلاق الإيمان»، ترجمة أحمد فريحي، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، ترجمات، 20 شتنبر 2024

يمكنُ تصنيفُ إيماننا كمسلمين، حسب تصور أخلاقِ الإيمان، ضمن خانة المذهب اللادليلي الحكيم، القائم على مفهوم **النظر** عند حذاقنا، وعند العامة منا، يمكن أنْ يُدرج ضمن خانةِ المذهبِ اللادليلي الإيماني، الذي يتشبث بالإيمان بشيء مع وجود أدلة قوية تنسفه، وهو أضعف الإيمان القائم على لا دليل.[2]

على الرَّغم من كونِ هذه المقالة تناقشُ موضوعاً خطيراً وحساساً، بل ومُزعجا لبعضنا، ممَّا جعله لا يجد لهُ مكانةً في الفكر العربي إلاَّ لِماما، نظرا للموانع العَقائدية الَّتي يعرفُها الجميع، فإنَّها ذاتُ أهمية بالنِّسبة إلى الباحث العربي الَّذي يريد أنْ يخاطر ويُقدِّم بحثاً حولَه، إذ تقدِّمُ هذه المقالة بحثا ببليوغرافيا غزيراً من شأنه أنْ يُوفرَ المادة الخام للبحث في الموضوع: فقدْ تعدَّت الإحالات وتجاوزت المائة، وتضمَّنت من المَراجع والمصادر ما يزيدُ عن مائة وثمانين؛ وهذا يبيِّن مدى رصانَتها العلمية.

ومساهمة منا في توضيحِ الإحالات، الَّتي كانت موجودة في متن المقالة المنشورة، بادرنا إلى كتابتها في الهامش السُّفلي، مبيِّنين أسماءَ الفلاسفة والباحثين، وعناوين كتُبهم ومقالاتِهم مترجمةً إلى العربية، مع ذكر سنوات صدُورها، وهذا من شأنه أنْ يُيسِّر عملية الفهم بالنِّسبة إلى القارئ، ويسهِّلَ عملية التَّتبع والرَّصد بالنِّسبة إلى الباحث، وأرجو أنْ أكونَ موفقا في كلِّ هذا.

2- هناك من يتدرع بقول **المتنبي** ليخرجه من سياق الحديث عن الشاهد إلى الدلالة على الغائب، قال **المتنبي**: **أتيتُ بمنطق العرب الأصيل Ξ وكان بقدر ما عايثتُ قيلي / وليسَ يصحُ في الأفهامِ شيءٌ Ξ إذا احتاج النَّهار إلى دليل**. فالمقصود هنا أنَّ الدَّليل لا يقوم إلاَّ على الخفي والغائب. أمَّا الشَّاهد والظاهر، فتدركه الحواسُ كحال ضوء النَّهار الذي لا يحتاج إلى دليل. لقد استدل الكثير بهذا البيت على وجود الله، وهو استدلالٌ واه وضعيف، ويعتريه فساد الوضع؛ لأنَّ السِّياق الَّذي تحدَّث فيه **المتنبي** لا يتناسبُ مع السِّياق الَّذي وضعَه فيه المستدلون، ويختلفُ حتَّى عن الإيمان الذي جاء به القرآن، قال الله تعالى: «الَّذينَ يُومنونَ بالغَيب ويُقيمونَ الصَّلاةَ ومِمَّا رزقناهُم يُنفقُون.» (البقرة، الآية 2)، فالإيمانُ في الإسلامِ حسب الآية إيمانٌ بالغيب، ولا مكانة فيه للمشاهدة، غير أنَّ القرآن يحثُّ على النَّظر في الموجودات، ممَّا يدل على أنَّ الله غيبٌ، ولا يُدرك بالمشاهدة، ولا بالضرورة (الفطرة). قال **القاضي عبد الجبار**: «إنْ سأل سائل فقال: ما أولُ ما أوجبَ اللهُ عليك؟ فقُل النَّظر المؤدي إلى معرفةِ الله تعالى، **لأنَّه لا يُعرف ضرورةً، ولا بالمُشاهدة، فيجبُ أن تعرفه بالتَّفكير والنَّظر**...إنَّ النَّظر في طريق معرفة الله تعالى **من أوجب الواجبات**.» (القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1992، ص.39). ومفهوم النظر في القرآن هو الاستدلال الأصولي، أو القياس العقلي، أو الاستدلال بالشَّاهد على الغائب، أو قياس الغائب على الشاهد، الذي ننظر من خلاله في الموجودات باعتبارها مصنوعات للدلالة على المُوجد لها، أي الذي خلقها. وقد أشار إليه **ابن رشد** في «فصل المقال» (أبو الوليد بن رشد، فصل المقال، فصل المقال فيما تقرر بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت لبنان، 1986، ص.27). لكن **ابن رشد** اعتمد دليلين على وجود الله استنبطهما من القرآن، يمكن اعتبارهما غائيين، وهما دليل العناية، ودليل الاختراع. (أبو الوليد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998، ص.118). لكن المشكل المطروح هنا هو: هل النظر أو الاستدلال بالشاهد على الغائب دليل كاف وقاطع على معرفة الله؟ وهل يمكن تصنيفه ضمن خانة الأدلة على حسب ما جاء في أخلاق الإيمان؟ الجواب عن ذلك يقتضي بحثا مفصلا، سنقوم به إن شاء الله. كما أن النظر الذي أوجبه الشرع على من يريد معرفة الله لا نعرف ما إذا كان خاص بفئة أم واجب على الكل، وإذا كان خاص بفئة، فكيف يتمكن الآخرون من معرفته بدون قدرتهم على النظر؟

نصُ الْمَقَالة المُترجَمة:

تشيرُ «أخلاقُ الإيمان» إلى مجموعِ الإشكالات الَّتي تشكِّل مِحوَر تقاطع نظرية المعرفة، والأخلاق، وفلسفة العقل، وعلم النَّفس.

إنَّ السُّؤال المِحوري في هذا النِّقاش يتجلى في ما إذا كانت هناك معايير تحكمُ بعض أنواع عاداتِنا في تكوين الإيمان، وفي الحِفاظ عليه، أو في التَّخلي عنه. فهل **من الخَطأ**، من النَّاحية الأخلاقية (أو **من اللاعقلاني** من النَّاحية المعرفية، أو **من اللاحكمة** من النَّاحية العملية) في أيِّ وقت، أو على نحو دائم أنْ نتشبَّثَ بإيمانٍ ما على أساسِ أدلةٍ غير كافية؟ وهلْ من **الصَّواب**، من النَّاحية الأخلاقية (أو **من العقلاني** من النَّاحية المعرفية، أو **من الحكمة** من النَّاحية العملية) في أي وقت، أو على نحو دائم أنْ نُؤمن على أساسِ أدلة كافية، أو أنْ نَحجِم عن الإيمانِ في غيابِ هذه الأدلة؟ وهلْ من الواجبِ علينا في أي وقت، أو على نحو دائم أن نبحثَ عنْ كلِّ الأدلة المَعرفية المُتاحة لإثباتِ إيمان ما؟ وهلْ تُوجدُ طرائق للحصولِ على أدلةِ لاأخلاقية، ولاعقلانية، وغير حكيمة؟

تتعلقُ هذه الإشكالاتُ بطبيعةِ وبنيةِ المعايير المُتضمنة في الإيمان، إنْ وُجدت، فضلاً عن مَصدر سُلطتها. فهل هي معايير عَملية تستندُ إلى غايات عَرضية نضعُها لأنفسنا؟ وهل هي معايير قطعية تستندُ إلى غاياتٍ تحدِّدُها لنا طبيعةُ قدراتِنا الفكرية أو الأخلاقية؟ وهل هناكَ خِيارات أخرى؟ وماهي أهداف التَّقييم في هذا السِّياق- المؤمنون أنفسهم، أم الإيمان، أم كلاهُما؟

لذلك، فإذا افترضنا أنَّ هناك معايير تحكُم عمليةَ تكوين الإيمانِ، فماذا يعني هذا فيما يتعلقُ بطبيعة الإيمان؟ أيعني أنَّ تكوين الإيمانِ يتم طوعاً، أم يتمُ تحتَ سيطرتنا؟ وإذا كان يتمُ تحتَ سيطرتِنا، فما هو نوعُ السَّيطرة الَّتي نتمتَّعُ بها؟ وإذا لَمْ يكنِ الأمر كذلك، فهلْ يكونُ الحديثُ عن **أخلاق** الإيمانِ متسقا؟

1- أخلاقُ الإيمانِ: لَمْحةٌ تاريخيَّةٌ

1.1- أُصُولُ النِّقَاشِ

لا غرابةَ أنْ يكونَ **الأصلُ التَّقليدي** الَّذي دارَ حولَه نقاشُ أخلاقِ الإيمانِ هو المقالة الَّتي أُطلقَ عليها هذا الاسمُ. فقد نشرَ الرِّياضيُّ، والفيلسوفُ، **ويليام كينغدون كليفورد** من جامعة كامبريدج مقالته «أخلاقُ الإيمانِ» في «المجلة النَّقدية المعاصرة» سنة 1877. يدافعُ هذا الأخير في بداية هذه المقالة عن المبدأ الصَّارم الَّذي يقضي بأنَّنا كلُّنا مُلزمون **على الدَّوام** بالحُصولِ على أدلةٍ كافيةٍ في كلِّ ما نُؤمنُ به. إنَّ القسمين الأولين من هذه المقالة صَارمان إلى الحد الَّذي جعلَ **ويليام جيمس** يصفُ **كليفورد** فيما بعد بأنَّه «**صبيٌّ** مُبهجٌ و**شَقيٌّ**»، يُدافعُ عن ضبط نفسٍ عقائدي «بأعلى عاطفة جياشةٍ ومُدويةٍ في صوته».[3]

3- **وليام جيمس William James**، 1896، **الإرادة الَّتي تجعلُك تؤمنُ ومقالاتٌ أخرى في الفلسفة الشَّعبية**، ص.8

لقدْ أصبحتْ وجهةُ نظرِ **وليم جيمس** الأكثر تساهلاً وتجوُّزاً- والَّتي كانتْ في البداية عبارة عن تعليقٍ على **كليفورد** قدَّمه في محاضرةٍ أمام نادي الفَلسفة في جامعتي يال وبراون، ثم نُشرتْ هذه المُحاضرةُ تحت عنوان «الإرادةُ التي تجْعلُك تُؤمن» سنة 1896- بمثابةِ مقالةٍ مُصاحِبةٍ لهذه المقالة، وقدْ شكَّلتا معاً حجرَ الأساس لكلِّ النِّقاشاتِ اللاَّحقة.

إنَّ مقالة **كليفورد** تُذكَرُ في المقام الأول لسببين اثنين هما: القصةُ المَحكية، والمبدأُ المُستخلصُ من القصة- فالقصةُ تدورُ حولَ مالك سفينةٍ، كانَ ذات يوم يسعى إلى بيع تذاكر لرحلةٍ عبر المحيط الأطلسي. غير أنَّه اصطدم بفكرةٍ مفادُها أنَّ سفينتَه مُتهالكةٌ، وأنَّ سلامَتَها قد تكونُ في موضع شكٍ. وبما أنَّه كانَ يعلمُ أنَّ إصلاحَها سيكونُ مُكْلفاً، وسيتسبَّبُ في تأخير الرِّحلة، فإنَّه تمكَّن من تنحيةِ هذه المخاوف، وتكوينِ «اقتناعٍ صادقٍ ومُريحٍ بأنَّ سفينَته آمنةٌ، وصالحةٌ للإبحار». لقد باعَ التَّذاكرَ، وودّع الرُّكابَ، ثم جمعَ أموالَ التَّأمين بكلِّ هدوءٍ «في الوقت الَّذي غرقتَ فيه السَّفينةُ في منتصفِ المُحيط، ولمْ تُحكَ أيُّ حكايات بعد ذلك».[4]

بالنِّسبة إلى **كليفورد** (الَّذي نجا ذاتَ يوم من حادثةِ غَرقِ سفينة، ولابد أنَّه وجدَ هذا السُّلوك مشيناً)، فإنَّ مالك السَّفينةِ حسبَ القصةِ كان «مذنباً حقاً في موتِ هؤلاءِ النَّاس»، لأنَّه على الرَّغم منْ إيمانه الصَّادق بأنَّ السَّفينة كانت سليمةً، فإنَّه «لمْ يكنْ لهُ الحقُ في الإيمان بناءً على مثل هذه الأدلة الَّتي كانتْ أمامَه». لماذا لمْ يكنْ له مثلُ هذا الحق؟ لأنَّه، حسب **كليفورد**، «لمْ يكتسبْ إيمانَه بصدقٍ من خلالِ التَّحقيقِ المتأني، وإنَّما اكتسبَه من خلال إخمادِ شُكوكِه».[5] وبعد التَّوصُّل إلى هذا التَّشخيص، غيّر **كليفورد** نهايةَ القصةِ بقوله: لنفترضْ أنَّ السَّفينة لمْ تلاقِ نهاية الغرق، ووصلتْ سالمة، وقوية إلى ميناء نيويورك. فهل تعفي النَّتيجةُ الجديدةُ مالك السَّفينة من اللَّوم على إيمانه؟ «كلا، فلا تعفي عنه ذلك مثقال ذرة من اللَّوم»، فهذا المالكُ، كما صرَّح **كليفورد**: مذنبٌ بنفس القدر- ومستحقٌ للوم بنفس القدر- لإيمانِه بشيءٍ بناءً على أدلةٍ غير كافية.

ويستمرُ **كليفورد** في الاستشهادِ باتهاماتنا البديهة لمالكِ السَّفينة - في كلتا الرِّوايتين من القصة – مُعلنا على أساسِها مبدأه الشَّهير الَّذي ينصُ على أنَّه:

(**مبدأ كليفورد**) «إنَّه لمنَ الخطأ دوماً، وحيثُما كانَ، وبالنِّسبة إلى أيٍّ كانَ، الإيمانُ بأيِّ شيءٍ بناءً على أدلةٍ غير كافية».

على الرّغم من الطَّابع **التَّزامني** [السَّانكروني=***synchronic***]لمبدئه الشَّهير، فإنَّ وجهةَ نظرِه لا تقتصرُ على أنَّنا يجبُ أنْ نكونَ في وضعٍ محدَّد، وفي الزَّمن المُحدَّد الَّذي نُكوِّن فيه إيماناً. وإنَّما وجوب الإيمان دائماً وفقط بناءً على أدلة كافيةٍ هو الَّذي يحكمُ نشاطاتنا مع مرور الزَّمن. يقولُ **كليفورد** فيما يتعلق بجُل، إنْ لم نقلِّ كل

4- **وليام كنغدون كليفورد William Kingdon Clifford**، 1877، «أخلاق الإيمان»، ص.70

5- **وليام كنغدون كليفورد William Kingdon Clifford**، 1877، «أخلاق الإيمان»، ص.70

القضايا الَّتي نعتبرُها مُرشحةً للإيمان: نحنُ ملزمون بالخُروج وجمعِ الأدلة، والبقاء منفتحين على أدلةٍ جديدةٍ، والنَّظر في الأدلةِ الَّتي يقدِّمُها الآخرون. ويمكنُ تلخيصُ الوجوب **الزَّمني** [الدياكروني=***diachronic***]هنا على النَّحو الآتي:

(**مبدأ كليفورد الآخر**) «إنَّه لمنَ الخطأ دوما، وحيثُما كان، وبالنِّسبة إلى أيٍّ كان، تجاهُلُ الأدلة المُرتبطةِ بإيمانه، أو رفضِها بسهولة».[6]

قدْ يكونُ، على الأقل، نوعانِ من الواجبات التَّاريخية هنا: الواجبُ الأول، يحكمُ كيفية تكويننا وتمسكُنا بالإيمانِ مع مرور الزَّمن، والواجب الثَّاني، يحكمُ كيفية تخلينا عنِ الإيمان، أو مُراجعتِه باستمرار مع مرور الزَّمن. فإذا انتهكَ شخصٌ ما هذا الواجبَ الزَّمني من خلالِ «الإعراضِ عن قراءةِ الكتبِ عن قصد، والإعراضِ عن مُرافقة النَّاس الَّذين يشكِّكون» في افتراضاته، يُحذر **كليفورد** هذا الشَّخص بأنَّ «حياتَه تكونُ خطيئةً دائمةً ضدَّ البشريةِ».[7]

على الرَّغم من المشاعرِ القوية، فليسَ من الواضح في النِّهاية أنَّ موقفَ **كليفورد** المدروسَ متطرِّفٌ كما يبدو من خلال هذين المبدأين. ففي الجزء الأخير من مقالته يطرحُ **كليفورد** وجهة نظر حولَ ما يعنيه أنْ تكونَ الأدلة «كافية»، ممَّا يُشيرُ إلى موقف أكثر اعتدالٍ. ولكنَّ قصةَ مالك السَّفينة، إلى جانب المبدأين الَّذين صاغَهُما **كليفورد** بعبارات صَارمة، جعلتهُ المُمثل النَّموذجي للموقفِ الصَّارم الَّذي يُمثِّل «المذهب الدَّليلي» في أخلاقِ الإيمانِ ـ وهو الموقفُ الَّذي يفرضُ علينا، على نحو تقريبي، أنْ نكوِّن إيمانَنا دائماً على أساسِ الأدلة الكافية الَّتي نمْتلكُها.[8]

إنَّ البديلَ الَّذي طرحَه **وليام جيمس** من خلالِ وجهةِ نظر **كليفورد**، والَّذي لا يستندُ إلى الأدلة، بديلٌ أكثر تساهلاً يقول فيه: إنَّه في بعضِ السِّياقات يكونُ من الجَائز أنْ نكوِّن إيماناً ما، حتَّى ولو لمْ تكن لدينا أدلة كافية على ذلك، وحتَّى لو كنَّا نعلمُ أنَّنا لا نَملكُ أدلة كافية. يزعمُ **وليام جيمس** والعديد من أتباعه «البراغماتيين» أنَّنا نكونُ في بعض الأحيان مُلزمين بشدةٍ بتكوينِ إيمانٍ على أساس أدلة غير كافية، وأنَّ القيامَ بخلاف ذلك يُشكلُّ فشلاً من حيثُ الحكمة، أو فشلاً عقليا، أو حتَّى فشلاً أخلاقياً ذريعا. قال: «إنَّ طبيعتَنا العَاطفية لا يجوزُ لها أنْ تحسمَ في اختيار بين اقتراحيْن فحسب، وإنَّما يتعيَّن عليها أنْ تحسمَ فيهما، متى كانَ هذا الاختيارُ حقيقياً، ولا يُمكنُ بطبيعته أنْ يُحسَم فيه على أُسسٍ فِكرية».[9]

6- انظر مقالة **بيتر فان إنواغن Peter Van Inwagen**، 1996، «من الخطأ، حيثما كان، ودوما، وعند أي كان، أن تؤمن بأي شيء على أساس أدلة غير كافية»، ص.145

7- **وليام كنغدون كليفورد William Kingdon Clifford**، 1877، «أخلاق الإيمان»، ص.77

8- للمزيد من المعلومات حول مفهوم «الأدلة» وأنواع المذهب الدَّليلي، انظر العنوانين 4 و5 في هذه المقالة.

9- **وليام جيمس William James**، 1896، **الإرادة التي تجعلك تؤمن ومقالات أخرى في الفلسفة الشعبية**، ص.11

بيد أنَّه، على الرّغم من أنَّ هذا يبدو تساهلاً، فإنَّ **وليام جيمس**، على أيّ حال من الأحوال، لمْ يُمْضِ شيكاً عقائدياً فارغاً. ففي مقالته «الإرادةُ الَّتي تجعلُك تُؤمن»، يضعُ سلسلةً من الشُّروط الصَّارمة الَّتي بمُوجبها يُعَد «الاختيار» «حقيقياً»، ويسمَحُ بالإيمان، أو يُطلَب الإيمانُ به دون أدلةٍ كافية. فعلى سبيل المثال، يجبُ أنْ يكونَ اختيارُ «الفرضيات الحية» من بين الفَرضيات - أي فرضيات «من بين الإمكانات التي يطرحُها العقل» (وعليه، فإنَّ الإيمانَ بالآلهة اليونانية القديمة ليس اختيارًا حيًا بالنِّسبة إلينا اليوم). ويجبُ أيضًا ألاَّ يكونَ هناك دليلٌ مُقنعٌ في الاتجاه الآخر، ويجبُ أنْ يكونَ الاختيار «قسريًا» حيثُ يرقى عدم القيام بأيِّ شيء أيضًا إلى اتخاذ اختيار، ويجبُ أنْ يتعلقَ الاختيارُ بقضيةٍ «جسيمة». وفي غيابِ هذه الظُّروف، يعودُ **وليام جيمس** بلباقة إلى تصور دليلي واسع النِّطاق.[10]

2.1- أخلاقُ الإيمانِ قبلَ القرن التَّاسع عشر

قد تكونُ عبارةُ أخلاق الإيمانِ من صياغات القرن التَّاسع عشر، ولكنْ من الواضح أنَّها كانتْ موجودةً قبلَ **كليفورد** و**وليام جيمس** بزمنٍ طويل. يقولُ **ديكارت** في كتاب **التأملات** أنَّه عندَ تكوين حُكم: «يبدو من الجلي، بواسطة النُّور الطَّبيعي، أنَّ إدراكَ العقلِ يجبُ أنْ يسبقَ على الدَّوام تحديدَ الإرادة».[11] ويزعمُ، في سياقِ البحثِ عن المعرفةِ اليقينية، أنَّنا مُلزمون بالإحجام عن الموافقة على جميع الاقتراحات الَّتي لا نُدركُ حقيقتَها بوضوح وتميُّز (وعلى النَّقيض من ذلك، فإنَّ الإدراكات الواضحة والمتميزة نفسِها ستؤدي إلى الإيمانِ لا محالة). وفي سياقات أخرى، قدْ يكونُ من المسموحِ به، ومن الحكمة تكوين «رأي» أو «ظن» لا ندركُ حقيقتَه بوضوحٍ وتميُّزٍ. ولكنْ حتَّى في هذه الحال، نكون ملزمين بالحصول على **نوع** من الأدلة قبل إعطاء موافقتنا عليها. وهكذا ينصحُ **ديكارت** الملكة **إليزابيث** بأنَّه «على الرَّغم من أنَّنا لا نستطيعُ أنْ نُقدِّم براهينَ يقينيةً على كلِّ شيءٍ، إلا أنَّه يتعيَّن علينا مع ذلك أنْ نختارَ أحد الجانبين، وفي الأمور المُتعلقة بالعادات **نتبنى الآراء الَّتي تبدو أكثر احتمالاً**، لكي لا نُصبح مُترددِّين لمَّا نكونُ في حاجة إلى التَّصرُف».[12]

إنَّ أخلاقَ الإيمان عند **لوك** صارمةٌ: سواء تعلقَ الأمر بالبحث في المعرفة العلمية، أو تعلقَ بكل الأمور الَّتي «تثيرُ اهتماما أكبر»، فعلى حد قوله: إنَّ الإيمانَ على أساس أدلةٍ غير كافيةٍ، أو الفشل في تحديد درجةِ إيماننا بما يتناسبُ مع قوة الأدلة، «يُعد انتهاكا ضدَّ عقلنا». وفي مناقشته لـ «الإيمان= **Faith**» في كتابه «رسالة حول الفهم البشري»، يوجِّه نصيحةً أخلاقيةً شهيرةً بقوله:

10- انظر مقالة **رتشارد غال Richard Gale**، 1980، «وليام جيمس وأخلاق الإيمان»، ومقالته، 1999، «وليام جيمس وإرادة الإيمان»، وانظر مقالة كل من **جيف كاسر Jeff Kasser ونيشي شاه Nishi Shah**، 2006، «ما بعد أخلاق الإيمان: قراءة بيانية لمقالة وليام جيمس الإرادة التي تجعلك تؤمن، وانظر مقالة **سكوت آيكن F. Scott Aiken**، 2014، «المذهب الدليلي والإرادة التي تجعلك تؤمن»، وللمزيد من المعلومات حول أنواع المذهب اللادليلي، انظر العنوان 6 في هذه المقالة.

11- **روني ديكارت René Descartes**، 1641، **تأملات في الفلسفة الأولى**، الفصل السابع، ص.60

12- **روني ديكارت René Descartes**، 1645، «رسالة إلى إليزابيث في الخامس عشر من شتنبر»، الفصل 4، ص. 295، التشديد بكتابة العبارة بخط غليظ من عمل كاتب المقالة.

«منْ يُؤْمنُ دونَ أنْ يكونَ له أيُّ سببٍ للإيمانِ، يرتمي في حُبِ خيالاته؛ فلا هو يسعى إلى الحقيقةِ كما ينبغي، ولا هو يُؤدي الطَّاعة الواجبة لخالقِه، الَّذي يريدُه أنْ يستعملَ تلك المَلكات المُميِّزة الَّتي منحَه إياها، لتحفظَه من الزَّلل والإثمِ.»[13]

إنَّ الإيمانَ بأمورٍ جسيمة دونَ امتلاكِ أدلةٍ كافية- أو الإيمان بأيِّ شيءٍ بدرجةٍ من الرُّسوخ لا يتناسبُ مع قوة أدلتنا- يُعدُ إساءةً لاستعمالِ ملكاتنا، ووقوعا في كلِّ أشكال الخطأ- كما أنَّه يشكل، بالنِّسبة إلى **لوك**، انتهاكا لإرادةِ «خالقنا». وبما أنَّ نظريتَه قائمةٌ على الأمرِ الإلهي في الصَّواب الأخلاقي، فمنَ الجليِّ أنَّ مثلَ هذا السُّلوك [الإيمان دون امتلاك أدلة] سيكونُ خاطئاً من النَّاحية الأخلاقية ومن النَّاحية المَعرفية.

وعلى النَّقيض من ذلك، فقد سبقَ لكلٍّ من **بليز باسكال**، و**إيمانويل كانط**، و**وليام جيمس** التَّأكيد على وجودِ بعض القضايا الجسيمة للغايةِ الَّتي لاَ نملكُ أدلةً كافيةً بشأنها، ورغم أنَّه ليسَ بمقدورنا أنْ نملكَ أدلةً كافيةً بشأنها بطريقةٍ أو بأخرى، ولكنَّها، مع ذلك، تستحقُ موافقتَنا الرَّاسِخة (على أسس عَملية).[14]

2- المَعاييرُ العَقائِديةُ

1.2- أَصْنَافُ المَعايير: المِعيارُ الحَكيمُ، والمِعيارُ الأخْلاقيُّ، والمِعيارُ المَعرفيُّ

منَ الجلي أنَّ هذه النُّقطة الأخيرة تجعلُ أنواعاً مختلفةً من المعايير هي الَّتي تحكُم ممارسات تكوينِ الإيمان، وأنَّ هذه المعايير تتوافقُ مع أنواعٍ مُختلفةٍ من القيم. وبالتَّالي فإنَّ المُنظر الأخلاقي= **The ethicist** في مجال الإيمانِ يحتاجُ إلى تحديدِ نوع القيمة الَّتي يستشهدُ بها، وإلى تحديدِ السَّبب والكيفيةِ الَّتي يعتقدُ أنَّها يُمكن أنْ تُؤسِّس للمعايير العقائدية، وتحديد ما إذا كانت هي النَّوع الوحيد من القيم الَّذي يقوم بذلك، و(إنْ لم يكن الأمر كذلك)، فما هي العلاقات ذات الأولوية بين المعايير القائمة على أنواعٍ مختلفةٍ من القيم.

يدَّعي **كليفورد** و**لوك**، كما رأينا من قبل، أنَّ قضيةً ما إذا كُنا قد بذلنا قُصارى جُهدنا في الإيمان بها، هي ليست قضية معرفية فحسب، وإنَّما هي قضية **أخلاقية** كذلك. أمَّا **وليام جيمس**، فيُركِّز، من جهة أخرى، على الدَّور المُهم الَّذي تلعبُه القيمةُ **الحَكيمة** في أخلاقِ الإيمانِ، فيقولُ في أحد المَقاطع إنَّ مبدأ **كليفورد** لا يعرضنا «لخطر فُقدانِ الحقيقة» فحسب، وبالتَّالي انتهاكِ معيارٍ معرفيٍّ، وإنَّما يُعبِّر أيضًا عن «منطق مجنون» - أي يُعبِّر عن «عبث» يُعتبَر كارثةً بالنِّسبة إلى القيمة الحَكمية.[15] إنَّ الفكرة العامة الَّتي تلخِّصُ تصور **وليام جيمس** تتجلى في أنَّه: إذا كانَ هناك شيءٌ مفيدٌ، وأنَّ الإيمانَ بالقضيةِ (ب) سيساعدُنا في إنجاز ذلك الشَّيء، أو اكتسابِه،

13- **جون لوك John Locke**، 1690، **مقالة في الفهم البشري**، ص. 687

14- للمزيد من المعلومات حول **بليز باسكال Blaise Pascal** و**إيمانويل كانط Emmanuel Kant** بشأن المذهب اللادليلي، انظر العنوان الفرعي 6.1 في هذه المقالة.

15- **وليام جيمس William James**، 1896، «الإرادة التي تجعلك تؤمن»، ص.25

أو تحقيقِه، فمنَ الحِكمة أنْ نؤمنَ بها. ستكونُ هذه القضيةُ صادقةً حتَّى لو كنَّا نفتقرُ إلى أدلة كافية للإيمان بصدقها، وحتَّى ولو كنا مُدركين لهذا النَّقص.

لنعتبر على سبيلِ الافتراضِ أنَّ شخصاً قرأُ في الأدبيات النَّفسية أنَّ احتمالات نجاةِ النَّاس من تشخيصِ إصابتهم بالسَّرطان تكونُ أكبر بكثير إذا كانوا يتحلَّوْنَ بإيمانٍ راسخ يتجلى في أنَّهم سوف ينجوْن منهُ. وبعد تشخيصِ إصابةِ هذا الشَّخص به، وبناءً على حقيقةٍ مفادُها أنَّ هدفَه هو البقاء على قيد الحياة، فمن الحِكمة أنْ يُؤمنَ هذا الشَّخص بأنَّه سينجو، حتَّى لو كانَ يعلمُ هو (وأطباؤه) أنَّهم يفتقرون إلى الأدلةِ الكافيةِ الَّتي تثبتُ هذا الإيمان. ويشيرُ **وليام جيمس** إلى مثل هذه الحالاتِ بوصفها «حالات حيثُ يمكنُ تصديقُ حقيقةٍ ما أنْ يُساعدَ في خلقِ الصدق».[16]

قدْ يقترحُ شخصٌ ما أنَّ معرفةَ المريض بأنَّ «إيمانَه يُساعده في خلقِ الصدق» في **حد ذاتها** تعد بمثابةِ نوعٍ من الأدلة الَّتي تصبُ في مصلحته. وإنْ كان هذا صحيحاً، فلنْ تكونَ القضية في تناقضٍ مع مبدأ **كليفورد**. لكن منَ المُمكن استعمال حالات أخرى لإثباتِ نفس الأمر: يُدافع **باسكال** الشَّهير على أنَّ العقلانية الحَكيمةَ **تقتضي** منا بأنَّ نؤمن بالله، حتَّى لو كنَّا نفتقرُ إلى الأدلةِ الكافيةِ على هذا الإيمانِ، وحتَّى ولو لمْ يكنْ لهذا الإيمان أيُّ دور في «خلق» الحقيقة.[17]

ولنعتبر مثالاً آخر غير ديني: هبْ أنكَ ترغبُ في الحِفاظ على علاقةٍ طيبةٍ مع ابنكَ المُراهق، وأنَّك تُدركُ أنَّ هذا يتطلبُ تصديقَ أفضل ما فيه كلَّما أمكن الأمر. ولديكَ أيضاً بعضُ الأدلة الشَّمية المُعتدلة، لكنَّها غير مُقنعة، على أنَّه يستعملُ المُخدرات في المنزلِ لمَّا تكون غائبا(رداً على استفساراتك، فهو يدعي أنَّه بدأ مؤخراً في مُمارسة التَّأمل المُتعالي، وأنَّ الرَّائحة الغَريبة الَّتي تشمُها لمَّا تعودُ إلى المنزل ليست سوى رائحة البَخور). لنفترضْ أيضاً أنكَ تعرفُ نفسَك جيداً بما يكفي لتعرفَ أنَّ علاقتَك بابنِك سوفَ تتضرَّر بشكل خطير إذا أصبحتَ تعتبرُه مُدمناً على المُخدرات. وهذا يشيرُ إلى أنكَ سوف تنتهكُ قاعدة حَكيمة إذا مَضيتَ قُدماً واعتقدَتَ أنَّه يستعملُ المُخدرات. وبعبارة أخرى، فمنَ الحكمة، بالنَّظر إلى غاياتك، يجب أنْ تمتنعَ عن الإيمانِ بشأنِ مصدرِ الرَّائحة تمامًا، أو حتَّى أنْ تعتقدَ، إذا أمكن، أنَّه لاَ يدخنُ المُخدرات، وإنَّما يحرقُ البخورِ في غيابِك.

ومن جهة أخرى، إذا كنتَ تعتبرُ الاستعمال العرضي للمخدراتِ التَّرفيهيةِ مُتعةً غير ضارة تعبِّر عن احتقارٍ صحي لسُلطة الدَّولة المُتغطرسة (كما هي الحال في بعض الولايات)، فقدْ يكونُ من الحِكمة بالنِّسبة إليك- في

16- نفس المصدر، نفس الصفحة.

17- **بليز باسكال Blaise Pascal**، 1670، **الأفكار**.

مواجهة الرَّائحة الَّتي تنذر بذلك- أن تكوّن إيمانا بأنَّ ابنَك قد اكتسبَ بالفعلِ هذه العادة- وفي كلتا الحالتين، فإنَّ التَّوصية هنا تهدفُ إلى نوع من القيمة الحَكيمة أو العَملية، وليس إلى الحَقيقة في حدِ ذاتِها.[18]

2.2- بِنياتُ المَعايير: المَعاييرُ الافتراضيَّةُ في مقابلِ المَعاييرِ القَطْعيَّةِ

بالإضافةِ إلى تصنيفِ المعايير حسب **نوعِ القيمة** المُتضمنة فيها، فإنَّه يمكنُ تصنيفُ الواجبات الاعتقادية وفقًا لبنيتِها. والتَّمييزُ الأساسُ هنا يكونُ بين البِنيةِ **الافتراضيةِ** والبِنية **القطعيةِ**.

تتَسِمُ المعايير الحَكيمة عادةً ببنية افتراضية من خلال القول إنَّه: لو كانَ لكَ سببٌ حكيمٌ للبقاء على قيدِ الحياة من المرض، ولو كانَ الإيمانُ بأنَّك ستنجح في ذلك، فإنَّ هذا سيساعدُك على تحقيق هذه الغايةِ، وأنت مُلزمٌ **مبدئيا** بالإيمانِ بأنَّكَ ستنجو. وعلى غرار ذلك، إذا كنتَ تريدُ حمايةَ علاقتَك بابنِك، وإذا كانَ الإيمانُ بأنَّ ابنَك يخدعُك ويتناولُ المخدرات سيضُر بقدرتِك على الثِّقة به، فأنتَ ملزمٌ **مبدئيا** بالامتناع عن هذا الإيمان.

اجْعَلِ المسألة أكثر عمومية، وقُلْ: إذا كانتْ لك غايةٌ حكيمةٌ (أ)، وإذا كان الإيمانُ بالقضية (ب) من المُرجح أنْ يجعلَ الغايةَ (أ) حاصلةٌ، فأنتَ مُلزمٌ بالإيمانِ بالقضية (ب). سيكونُ الإلزام قويًا بشكل خاص (وإنْ كان لا يزال **مبدئيا**) إذا لمْ يكُن منَ المُمكن تحقيق الغاية (أ) إلاَّ عن طريق الإيمانِ بالقضية (ب)، وإذا كنتَ (أو يجبْ أنْ تكون) على درايةٍ بهذه الحَقيقة.[19]

يُمكنُ تفسيرُ بنية المعايير الأخلاقية والمَعرفية افتراضياً بهذه الطَّريقة أيضاً. ومن المُفترض أنْ تكونَ الغاياتُ المحدَّدة هي **القيامُ بالشيء الصَّائبِ أخلاقياً أو تعزيزُ الخيرِ الأخلاقي، من جهة، واكتسابُ معرفةٍ هامةٍ أو تقليلُ الإيمان بالخطأ، من جهة أخرى.**[20] ومن الواضح أنَّ تحقيقَ هذه الغايات ينطوي على زيادةٍ في الرَّفاهية وفقاً للتصور الأخير.

ولكنْ، بما أنَّ هذه الغايات لا تُحدِّد لنا من خلالِ فعلٍ إراديٍّ طارئٍ، وإنَّما تُحدَّد من خلال طبيعتنا ككائنات مُلتزمة بالأخلاق، وساعية إلى المعرفة، فإنَّ بعض الفلاسفة يعتبرونَها أوامر قطعية وليست وسائل. وبعبارة أخرى، فإنَّهم يعتبرون هذه المعايير لا تعني فقط أنَّنا **إذا** أردنا تحقيق غايات افتراضية مختلفة، **فإنَّنا** ملزمون **مبدئيا** بالإيمان بهذه الطُّرق أو تلك. بل إنَّ المعايير تقولُ إنَّنا نمتلكُ هذه الغايات كمسألة ضرورة طبيعية أو أخلاقية، وبالتالي فإنَّنا يجبُ أنْ نؤمن **مبدئيا** بهذه الطُّرق أو تلك.

18- للاطلاع على بعض الحُجج الجديدة التي تؤيد الأدلة الحكيمة على الإيمان، انظر مقالة **أندرو ريزنر Andew Reisner**، 2008، «موازنة العلل البراغماتية والعلل الدليلية فيما يخص الإيمان» ومقالته، 2009؛ «إمكانية وجود علل براغماتية للإيمان، ومشكل العلل الخاطئة»، وللاطلاع على الحجج المعارضة، انظر كتاب **جونثان أدلر Jonathan Adler**، 2002، **الأخلاق الخاصة بالإيمان**، ومقالة **نيشي شاه Nishi Shah**، 2006، «حجة جديدة للمذهب الدليلي».

19- لمزيد من المعلومات حول المعايير الافتراضية بشكل عام، انظر مقالة **جون بروم John Broome**، 1999، «المطالب المعيارية»، وانظر مقالة **مارك شرودر Mark Schroeder**، 2005، «ما الأمر الافتراضي؟».

20- انظر كتاب **ريتشارد فولي Richard Foley**، 1987، **النظرية العقلانية المعرفية**.

ولكن لاحظ أنَّ الغايةَ الأكثر عمومية- مثل **البقاء على قيد الحياة** - قد يُنظَر إليها باعتبارها تستحقُ نفس الحق في التَّسمية بالغاية «الضرورية»: فهي محدَّدة لنا من خلال طبيعتِنا كأفراد أحياء من نوع تطوَّر عن طريق الانتقاء الطَّبيعي. وبنفس المنطق، قد تُفهم على أنَّها دعمٌ لمعيار قطعي للإيمان- وإنْ كان حكيما- وخاصةً في حالاتِ الحياةِ أو الموتِ، مثل حالة تشخيص الإصابة بالسَّرطان المذكورة أعلاه.

3.2- دراجاتُ المسعى التَّأملي

لقد تمَّ، حتَّى الآن، وصفُ المعايير المُتضمنة في أخلاق الإيمانِ دونَ الاهتمام بمَطالب المسعى التَّأملي. ويتعلقُ **مطلبُ المسعى التَّأملي** بالإدراك التَّأملي للشخص لبعض الوقائع المتعلقة بإيمانِه.

ولكي نرى كيفَ يمكنُ لمثل هذه المطالب أنْ تلعبَ دورًا، فلننظر في المعيار العقائدي الحَكيم الآتي:

(**الاستدلال الأول**) إذا كانَ للشخص (س) الغاية (أ)، وإذا كان إيمانُ الشَّخص (س) بأنَّ القضية (ب) منَ المُرجَّح أنْ تجعلَ الغايةَ (أ) حاصلةٌ، فإنَّ للشَّخص (س) إلزاماً حكيماً **مبدئيا** للإيمانِ بالقضيةِ (ب).

إنَّ هذا التَّصور تصورٌ موضوعيٌّ خالصٌ أو «غير تأملي» للإلزام الحَكيم، فهو يتعلقُ ببساطة بما إذا كانَ للشخص **في الواقع** غايةً مُحدَّدة، وما إذا كانَ الإيمانُ بالقضية (ب) منَ المرجَّح أنْ يُؤدي في الواقعِ إلى تحقيقِ تلك الغاية. وإذا كانتِ الغايةُ (أ) هي الطَّريق الصَّحيح للتَّعبير عن الواجبات في أخلاقِ الإيمان، فستكونُ لنا واجباتٌ عقائديةٌ **مبدئية** أكثر بكثير ممَّا نُدرك.

يمكنُ إضافةُ مكوناتٍ تأمليةٍ أو «ذاتية» إلى المعاييرِ من أجلِ جعلِ النَّتائج أكثر معقولية:

(**الاستدلال الثاني**) إذا **عَلِم** الشَّخص (س) أنَّ لهُ الغايةَ (أ)، وإذا **عَلِم** أنَّ الإيمانَ بالقضية (ب) منَ المُرجَّح أنْ يجعلَ الغايةَ (أ) تتحقَّق، فإنَّ للشَّخص (س) إلزاماً حكيماً **مبدئيا** للإيمانِ بالقضية (ب).

إنَّ **الاستدلال الثاني** يتجه نحو أعلى مقياس من حيث مطالب المسعى التَّأملي: إذ يجبُ **أنْ يَعلمَ** الشَّخص (س) أنَّ له الغاية (أ)، وأنَّ الإيمانَ بالقضية (ب) منَ المُرجَّح أنْ يجعلَ الغايةَ (أ) تتحقَّق. إنَّ المعرفةَ التَّأملية قد تكونُ مقبولةً كشرطٍ كافٍ لوجودِ إلزام عقائدي، ولكنَّ أغلبَ أهل الأخلاق في مجالِ الإيمان لنْ يرغبوا في جعلِ المعرفةِ التَّأملية **ضرورية** من أجلِ وجود واجباتٍ حَكيمةٍ وحقيقية **من حيثُ المبدأ**.

إنَّ العبارات الوسيطة من شأنها أنْ تحُلَّ محلَ فعل «يعلم» في أحد أو كلا المُقدمتين من **الاستدلال الثاني** بشيءٍ أضعف من خلال التَّعبيرات الآتية: «في وضعٍ يسمحُ له بمعرفة أنَّ»، و«يعتقد على نحو مبرَّر أنَّ»، و«له ما يبرره للإيمان بكذا»، «يؤمن بكذا»، وما إلى ذلك.

لاحظْ أنَّ المُنظِّر الأخلاقي الَّذي يريدُ تضمينَ شرط المسعى التَّأملي في معيارٍ عقائدي لابُدَّ أنْ يفعلَ ذلك بطريقة لا ينتجُ عنها تسلسل نهائي. ولاحظْ أيضًا أنَّ المعايير الَّتي درسناها أعلاه تحكُم **التَّكوين** الإيجابي للإيمان. من الممكن أنْ يكونَ شرح الشُّروط المعقولةِ للمسعى التَّأملي مختلفًا بعض الشَّيء بالنِّسبة لمعايير الحفاظ على الإيمان، وتعليقه، والتَّخلي عنه.[21]

4.2- العلاقاتُ بين المعايير العَقائديَّةِ

يثارُ نقاشٌ آخر وثيقُ الصِّلةِ بالموضوع، يتعلقُ بأنواعِ القيمِ الَّتي يمكنُ أنْ تنتُجَ عنها معايير وواجبات عقائدية. ويدافعُ أصحابُ مذهبِ الوحدة القيمية في أخلاقِ الإيمانِ على أنَّ نوعاً واحداً فقط من القيم (ويكونُ معرفياً على الغالب) هو الَّذي يمكنُ أنْ يُنتجَ مثل هذه المعايير. ويقولُ تصورٌ بارزٌ من مذهبِ الوحدة، يُطلق عليه على الغالب «مذهبُ الحقيقة= **veritism**»، إنَّ الحقيقة هي الخير العقائدي الأساس: أي إنَّ قيمتَها لا تقوم على المعرفةِ أو على أيِّ شيءٍ آخر.[22]

وتتجاوزُ تصورات أخرى أكثر تساهلاً الأنواع الثَّلاثة من القيمِ الَّتي تمت مناقشَتُها أعلاه- والَّتي هي القيم الحكيمة، والقيم الأخلاقية، والقيم المعرفية- لتقترحَ وجودَ أنواعٍ أخرى يُمكنُ أن تنشأ عنها واجبات عقائدية. ربما توجدُ معايير **جمالية** تقودُنا إلى إيمان يتمتَّعُ بنوع من الفضائل الجَمالية، أو تجعلنا بصفتنا ذواتاً أكثر جمالاً بفضل إيماننا بها. قد تكونُ هناك أيضًا معايير **اجتماعية** تحكمُ الإيمان الَّذي نكوِّنه في أدوارنا المُجتمعية المُختلفة (بصفتنا محامين، وقساوسة، وأطباء نفسيين، وأصدقاء، وآباء، إلخ[23]، وقدْ تكونُ هناك معايير **سياسية** تحكُم الإيمان الَّذي نكوِّنه بصفتنا مواطنين، وفاعلين، وناخبين، إلخ.[24]

هناك سؤالٌ مثيرٌ للاهتمام ومطروح يتعلقُ بما إذا كان من المُمكن الاستفادة من مثل هذه المعايير الجمالية، أو الاجتماعية، أو السِّياسية من خلال المعايير المعرفية، والأخلاقية، والحكيمة (على سبيل المثال، ربما تكونُ محاميًا لشخصٍ، أو تكونُ صديقًا لشخص، وهذا يضمنُ وجودَ معيارين محدَّدين، أخلاقيٌّ أو حكيمٌ للإيمان ببراءته). ومهما يكن، فإنَّ الأنواع الثَّلاثة من القيم الأساسية الَّتي تمتْ مناقشَتُها أعلاه هي الأنواع الأكثر ناقشاً داخل «أخلاق الإيمان».

21- بالنِّسبة إلى التعليق، انظر مقالة **هونغ وينغ تانغ Hong Weng Tang**، 2015، «الموثوقية وتعليق الإيمان»، وانظر مقالة **كازي بيرين Ca-sey Perin**، 2015، «مذهب الشك، وتعليق الحكم، ومعايير الإيمان».

22- انظر مقالة **دونكان بريتشارد Duncan Pritchard**، 2011، «ما المقصود بمشكل الغرق»، ومقالة **غ. غاردينر G. Gardner**، 2012، «الفهم، التكامل، والقيمة المعرفية» ومقالة **ك. ألستروم فيج K. Ahlstrom-Vij**، 2013، «دفاعا عن وحدة قيمة الحقيقة».

23- بخصوص الواجبات الإيمانية للأصدقاء، انظر مقالة **سيمون كيلر Simon Keller**، 2004، «الصَّداقة والإيمان»، ومقالة **سارا ستورد Sa-rah Stroud**، 2006، «التَّحيز المعرفي في الصَّداقة»، ومقالة **سكوت آيكن F. Scott Aiken**، 2008، «المذهب الدَّليلي وحجة **وليام جيمس** في الصَّداقة».

24- انظر الجُزء الثاني من كتاب كل من **ج. ماثيسون J. Matheson** ور. **فيتز R. Vitz**، 2014، **أخلاق الإيمان: الفردانية والاجتماعية**.

إنَّ المعايير، وأنواع المَعايير يمكنُ أنْ ترتبطَ بطرقٍ مُختلفة. فوفقاً لتأويل **كليفورد** المقدَّم أعلاه، هناك ارتباط قويٌّ بين النَّوعين المَعرفي والأخلاقي: فالواقعةُ التي تقولُ بوجود معيارٍ معرفيٍّ يقتضي أنْ نُؤمنَ به دائماً بناءً على أدلةٍ كافيةٍ يستلزمُ وجودَ معيارٍ أخلاقيٍّ مُماثل. ويبدو أنَّ الصِّيغةَ المنطقيةَ لهذا المعيار كالآتي:

(**المقدمة الأولى**) إذا كانَ لنا واجبٌ معرفيٌّ بامتلاكِ أدلةٍ كافيةٍ على كلِّ ما نُؤمنُ به؛

(**المقدمة الثانية**) وإذا كانَ لنا واجبٌ أخلاقيٌّ بالحِفاظِ على واجباتِنا المعرفيَّة؛

(**النتيجة**) فإنَّ لنا واجباً أخلاقياً بامتلاكِ أدلةٍ كافيةٍ على كلِّ من نُؤمنُ به.

تُحافظُ هذه الصِّيغة المنطقيَّةُ على أنواعِ القيم المُميِّزة مع الاستمرار في صياغةِ رابطٍ بينها على صورة (المُقدمة الثانية). ولكنْ نحتاجُ بالطَّبع إلى إيجاد حُججٍ فرعيةٍ سليمةٍ تثبتُ (المُقدمة الثانية).[25]

يبدو أنَّ **كليفورد** يفترضُ ببساطة، في بعض السِّياقات، أنَّ الواجبَ المعرفيَّ نوعٌ من الواجبِ الأخلاقيِّ. وهذا من شأنه أنْ يجعلَ أنَّه من المنطقي معرفةَ السَّبب الَّذي جعلَه يعتقدُ أنَّه من الواضح أنَّ مالكَ السَّفينةِ «مذنبٌ بنفس القدر» - بغض النَّظر عمَّا إذا كانتِ السَّفينة ستغرقُ أم لا. يدافعُ **كليفورد** في سياقٍ آخر عنِ (المُقدمة الثَّانية)، وذلك بالإشارة إلى حاجتنا إلى الاعتمادِ على شهادةِ الآخرين من أجلِ تجنُب الضَّرر الكبير، وتعزيز التَّقدم العلميِّ. فعلى حدِ زعْمه، لا يُوجدُ إيمانٌ بلا تأثير، وعلى أقل تقدير، فإنَّ الإيمانَ بدونِ أدلةٍ كافية (حتَّى ولو تعلقَ بقضية تافهةٍ للغاية) من المُحتملِ أنْ يُؤدي إلى تدني المعايير المَعرفية في سياقاتٍ أخرى أكثر أهمية. وقد يُؤدي هذا بدوره إلى عواقبَ أخلاقيَّة وخيمة.

ويبدو **كليفورد**، في سياق آخر، أنَّه لاَ يعترفُ إطلاقاً بالتَّمييزِ بين الواجباتِ المعرفيَّةِ والواجباتِ الأخلاقيَّة.[26]

لاحظنا سابقًا أنَّ إحدى الطُّرائق لقراءة تصور **جون لوك** هي الدِّفاعُ عن (المقدمة الثَّانية)؛ وذلك من خلالِ المُقدمة النَّظرية المُستقلة الَّتي مفادُها أنَّ إرادةَ اللهِ تقضي أنْ نتَّبعَ معايير الأدلة، جنبًا إلى جنب مع نظريةِ الأمر الإلهي في الصَّواب الأخلاقي.[27] ولكنْ يُمكن أيضًا قراءته على أنَّه مهتمٌ في المقام الأول بالدِّفاع عن (المُقدمة الأولى) بدلاً من (المُقدمة الثانية) أو (النتيجة).[28]

25- انظر المؤلف الجماعي الذي أشرف عليه **ت. دوغيرتي T. Dougherty**، 2011، **المذهب الدليلي واستياءاته**.

26- من أجل المزيد من المناقشة حول قضية **كليفورد** هذه، انظر مقالة **بيتر فان إنواغين Peter Van Inwagen**، 1996، «من الخطأ، وحيثما كان، ودوما، وعند أي كان أن تؤمن بأي شيء على أساس أدلة غير كافية»، وانظر مقالة **سوزان هيك Susan Haak**، 1997، «إعادة النظر في أخلاق الإيمان»، وكتاب **ألين وود Allen Wood**، 2002، **الواجبات المزعجة: مقالات حول العقل، والواقع، وأخلاق الإيمان**، ومقالة **برين زامولينسكي Brian Zamulinski**، 2002، «إعادة تقييم كليفورد وانتقاداته».

27- انظر كتاب **نيكولا ولترستورف Nichlas Wolterstorff**، 1996، **جون لوك وأخلاق الإيمان**.

28- انظر مقالة **مارثا براند بولتوت Brandt Martha Bolton**، 2009، «جون لوك حول الفضيلة العقلانية والقانون الأخلاقي».

وعلى النَّقيض من ذلك، قد تدافعُ المُقاربةُ القائمةُ على نظرية الفضيلة عن (المقدمة الثَّانية) بالزَّعم بأنَّها لا تتجلى في أنَّ إيماناً محدداً غيرُ مبرَّر يسبِّبُ ضرراً أخلاقياً، وإنَّما يتجلى في أنَّ تجاهلَ الواجباتِ المعرفيَّةِ بانتظام يكوِّن عادةً فكريةً سيِّئةً، وأنَّ امتلاكَ عاداتٍ فكريَّةٍ سيِّئة يُعدّ وسيلةً لامتلاكِ شخصيَّةٍ أخلاقيَّةٍ سيِّئة.[29]

بالإضافة إلى استعمالِ حُججٍ نظريةٍ مثل هذه، يستطيعُ منظرو الأخلاقِ في مجال الإيمانِ ربط المعايير العقائدية بالاستعانة بالمُعطيات التَّجريبية. فإذا اكتشفنا من خلال التَّحقيق أنَّه من الحِكمة في مُجملِ الأمر أنْ نكونَ مُتخلِّقين وصالحين، فإنَّ المعايير الحَكيمة تكونُ قادرة على دعمِ بعض المعايير الأخلاقيَّة. وعلى غرار ذلك، إذا اكتشفْنا أنَّ اتباع المعايير الأخلاقية في مجال الإيمانِ يؤدي بشكلٍ موثوق إلى اكتساب المعرفة، فقدْ تكونُ هناك حُجةٌ قائمةٌ على سجلٍ حافلٍ يمتدُ من المعايير المعرفية لِيَطالَ المعايير الأخلاقية (وهذا من شأنه أنْ يكونَ في الواقع حجةً تجريبية لدعم (المُقدمة الثانية) المقررة أعلاه). وإذا وجدنا من النَّاحية التَّجريبية أنَّ الالتزام بالمعايير المعرفية يعزِّز الخير الأخلاقي، فسوف يكون هناك جدالٌ ينتقلُ ممَّا هو أخلاقيٌّ إلى ما هو معرفيٌّ.

وأخيراً، قد تكونُ المعايير وأنواع المعايير في تعارضٍ صريح. فالمِعيارُ الحَكيم الَّذي يُوصي بالإيمان بأنَّ ابنك لا يُدخنُ الحشيش لَمَّا تكون غائباً يتعارضُ مع المعيار المَعرفي الَّذي يقتضي اتباع الأدلة الإدراكية. وعلى نحو مماثل، فإنَّ المعيار الأخلاقي الَّذي يقتضي الإيمان بأفضل ما في الآخرين يتعارضُ بشكل مأساوي في كثير من الأحيان مع المعيار المَعرفي الَّذي يقتضي الإيمان بما تدعمُه الأدلة، ومع المعيار الحَكيم الَّذي يقتضي الإيمان بكلِّ ما يلزمُ من أجل التَّقدم، وهكذا.

قدْ يوجدُ تعارضُ أو تصادمُ أيضاً بين الواجباتِ العقائديةِ من النَّوع الدياكروني. فقد يتعارضُ المِعيار المعرفيُّ الَّذي يقتضي جمع أكبر قدرٍ مُمكنٍ من الأدلة مع المعيار الحَكيم الَّذي يقتضي الإيمان بطريقة توفِّر الوقت والجُهد (مثل المُدير الجِدي الَّذي لا يُوظفُ مُترشحاً إلاَّ بعد أنْ يُحقِّق في ماضيه بالكامل، ويتصلُ بكل من له صلة به، ويثبت كلَّ مؤهلاته). كما يتعارض مع المعيار الأخلاقي الذي ينصُ على عدم الإيمان بناء على الأدلة الَّتي تم جمعُها بطريقةٍ غير أخلاقية (مثل الطَّبيب الَّذي يجمعُ الأدلة حول الأمراضِ البَشريةِ من خلالِ إجراءِ تجارب لاإنسانية على سُجناء).

إنَّ مُنظري الأخلاق الَّذين لا ينتمون إلى أنصار نظرية القيمة الواحدةِ يزعمون غالباً أنَّ هناك طريقةً لترتيب المعايير أو أنواع المعايير وفقاً للقُوة النِّسبية أو اليُسر النِّسبي اللَّذان يمكنُ بهما إبطال ادعاءاتها. وهذا يعني أنَّه في وضع معين سوف تكون هناك إجابة محدَّدة حولَ ما ينبغي للمرءِ أنْ يُؤمن به «بعد النَّظر في كلِّ شيء». ومع ذلك، يدعي آخرون أنَّ بعض المعايير غير المتكافئة، وأنه في كثير من الحالات لنْ تكون هناك

29- انظر كتاب **ليندا زاكزيبسكي Linda Zagzebski**، 1996، **فضائل العقل: بحث في طبيعة الفضيلة، وفي الأسس الأخلاقية للمعرفة**، وانظر المؤلف المشترك لكل من **روبير روبيرت Robert Roberts** و**وليام جاي وود William Jay Wood**، 2007، **الفضيلة الفكرية: مقالة في نظرية المعرفة المنتظمة**.

إجابة عن السُّؤال حول ما هو الصَّواب في الإيمان بها بعدَ النَّظر في كلِّ شيء.[30] ويرى آخرون أنَّ فئة من المَعايير ستنهارُ لتحُلَ محلَها فئة أخرى، وأنَّ هذا يمكن أن يقدِّم لنا خلاصة مُعتبرة.[31]

وخلاصةُ القولِ: إنَّ الأخلاق التَّامة للإيمان سوفَ تقول شيئاً عن المصادر القيمية للأنواع المختلفة من المعايير، وعن العلاقات الاستدلالية القائمة بينها، وعن نطاقها الزمني (ما إذا كانت سانكرونية أو دياكورونية)، وعمَّا يجبُ فعلُه لمَّا تتعارضُ المعايير.[32]

3- الإيمانُ، غاياتُه، وسيطرتُنا عليه

1.3- طبيعةُ الإيمانِ

إنَّ الأسئلةَ حول ماهية الإيمانِ، وكيفية تكوُّنه لعبتْ دوراً هامشياً في النِّقاش حول أخلاق الإيمان. وهناك اتفاقٌ بين أغلبِ الفلاسفة التَّحليليين على أنَّ الإيمانَ (على وجه التَّقريب) موقفٌ تصرفيٌّ إثباتي تجاه قضية أو حالة من الحَالات. والإيمانُ بالقضية (ب) يعني الإيمانُ بأنَّ القضية (ب) صادقة- أي الإيمانُ بأنَّ الحالة الَّتي تصفُها القضية «ب» حاصلة- ولكنْ لاحظ أنَّ هذا لا يعني أنَّ الشَّخص يؤمنُ على نحو صريحٍ بأنَّ القضية (ب) **صادقة**، لأنَّ لهذا الأخير إيماناً مختلفاً وأعلى مرتبةِ (فمجرد الإيمان بالقضية (ب) فهذا لا يقتضي امتلاكَ مفهوم «الصدق»، في الوقت الَّذي يكونُ فيه الإيمانُ بأنَّ القضية (ب) **صادقة**). ومن المُتفق عليه على نطاقٍ واسع أيضاً أنَّ إيمانَنا لا يحدثُ على الغالبِ في أيِّ وقت مُحدَّدٍ، وأنَّ الإيمان يأتي بدرجاتٍ مُتفاوتة من حيثُ القوةُ، أَو من حيثُ الثِّقةُ، أو من حيثُ الرُّسوخُ.

ومع كلِّ هذا ينهارُ الاتفاق- إنَّ أصحاب مذهبِ التَّمثُّل ينظرُون إلى الإيمانِ باعتباره بنيات في العقل تمثِّل القضايا الَّتي يثبتونها- وتكونُ أشبه باللُّغة العَقلية على الغالب.[33] وينظرُ أصحابُ المذهبِ السُّلوكي إلى الإيمان باعتباره ميولات **نحو فعل** بطرقٍ مُحدَّدة، وفي وضعياتٍ مُحدَّدة.[34] ويرى أصحاب مذهبُ الإقصاء أنَّ الحديث عن «الإيمان» يشير إلى خيالاتٍ ملائمة ننسبُها إلى النَّاس في النَّفسية الشَّعبية.[35] ويرى أصحابُ المذهبِ البدائي أنَّ الإيمانَ يُشكِّل حالاتٍ ذهنية أساسية لا تقبلُ التَّحليل. وهناك أيضاً جدالٌ كبير قائم حولَ ما إذا كانَ المفهوم الأكثر أساس هنا هو درجاتُ ما نؤمنُ به (أو نصدقه).

30- انظر مقالة **ريتشارد فيلدمان Richard Feldman**، 2000، «أخلاق الإيمان».

31- لمناقشة ما إذا كانت العقلانية المعرفية ستنهار لتحل محلها العقلانية الحكيمة، انظر، على سبيل المثال، مقالة **توماس كيلي Thomas Kelly**، 2003، «العقلانية المعرفية والعقلانية الأداتية: مقاربة نقدية»

32- انظر مقالة **جون بروم John Broome**، 1999، «المطالب المعيارية»، ومقالة **نايكو كولودني Nico Kolodny**، 2005، «لمَ تكن عقلانيا؟».

33- انظر كتاب **جوري فودور Jerry Fodor**، 1975، **لغة الفكر**.

34- انظر مقالة **ر. ب. بريثويت R. B. Braithwaite**، 1932-1933، «طبيعة الإيمان».

35- انظر الجزء الخاص بالمادية الإقصائية من مقالة **باول. م. تشرشلاند Paul M. Churchland**، 1981، «المادية الإقصائية والمواقف الافتراضية».

ولم يُفهَم هذا الخلافُ حول طبيعةِ الإيمانِ (حتى الآن على الأقل) على أنَّه يؤثِّر في النِّقاشِ حولَ أخلاقِ الإيمانِ بشكل كبير- بطبيعة الحال، سوف يضطرُ الإقصائيون والسُّلوكيون إلى القول بأنَّ المعايير الإيمانية- إنْ وجدت- تُحْمَلُ في الأساسِ على الحالات غير الاعتقادية. ومع ذلك، فإنَّ هذه التَّحليلات الوجودية وغيرها من التَّحليلات للإيمان تبدو متوافقةً مع العديد من التَّصورات المُختلفة عن أخلاقه، وذلك في ظلِ هذه التَّغيراتِ.

2.3- غاياتُ الإيمانِ

وعلى النَّقيض من ذلك، فإنَّ النَّظريات حول **غاية** أو **هدف** الإيمان عادة ما يكونُ لها تأثيرٌ مباشرٌ وجوهري في مفاهيم أخلاقه، ويمكنُ استعمالُها، على وجه الخصوص، للإجابة على أسئلة تتعلقُ بالأهمية المتعلقة بمختلف المعايير، وفي ما إذا كانت هناك واجبات «مع الأخذ في الاعتبار كلِّ شيء» في وضعية محدَّدة، وما إلى ذلك.[36]

دافع عددٌ قليل من الفلاسفة وعلماء النَّفس على أنَّ اكتسابَ الحقيقةَ، وتجنب الزَّيف الجسيم هما الغايةَ الوحيدة للإيمان. ومن ثم، فإنَّ أيَّ واجباتٍ عقائديةٍ سيتمُ بناؤُها وفقًا لذلك.[37] ويدافع آخرون على أنَّ هناك غاياتٍ مُهمة بالإضافة إلى غاية اكتسابِ الحقيقة، أو حتى بدلاً منها – أيْ توجد غاياتٌ يمكن أنْ تدعمَ معايير عقائدية أخرى[38] - ومن بين الغاياتِ المرشحةِ والشَّائعة هنا بالطَّبع هي المعرفة نفسَها[39]، ولكن بعضَ المؤلفين يدعون أنَّ التَّبرير[40] و/أو «الفضيلة» العقائدية هي الغاية[41]، في حين يميلُ آخرون إلى غاية أكثر تعقيداً من النَّاحية البنيوية مثل «الفهم».[42] ومع ذلك، يدافع مؤلفون آخرون على أنَّ الفهمَ لا يتضمنُ الإيمان.[43]

36- من أجل فهم النقاش الذي دار حول هذه المسألة على نحو عام، انظر كتاب **ج. د. فيلمان J. D. Velleman**، 2000، **إمكانية العقل العملي**، ومقالة **رالف ويدجوود Ralph Wedgwood**، 2002، «غاية الإيمان»، ومقالة **أسبجورن ستيغليش-بيترسون Asbjorn Steglich-Peterson**، 2009، «مكانة غاية الإيمان»، والمقالات الموجودة في المؤلف الجماعي الذي أشرف عليه **تيموتي تشان Timothy Chan**، 2013، **غرض الإيمان**؛ ومن أجل فهم نقد الانتقال من غاية الإيمان إلى القاعدة العقائدية، انظر مقالة **كوتيه-بوشار Côté-Bouchard**، «هل يمكن لغاية الإيمان أن تؤسس معيارية معرفية».

37- انظر مقالة **ماريان ديفيد Marian David**، 2001، «الحقيقة باعتبارها غاية معرفية».

38- انظر كتاب **ج. د. فيلمان J. D. Velleman**، 2000، **إمكانية العقل العملي**، ومقالة **إرنست سوزا Ernest Sosa**، 2000، «من أجل حب الحقيقة»، ومقالة **إرنست سوزا Ernest Sosa**، 2003، «مكانة الحقيقة في الإبستمولوجيا»، وكتاب **جون غيبونز John Gibbons**، 2013، **معيار الإيمان**.

39- فيما يخص قيمة المعرفة، انظر كتاب **تيموتي ويليامسون Timothy Williamson**، 2000، **المعرفة وحدودها**، ومقالة **دونكان بريتشارد Duncan Pritchard**، 2007، «العمل الحديث حول القيمة المعرفية»، ومقالة **مونا سيميون Mona Simion** ومن معها، 2016، «معايير الإيمان».

40- انظر كتاب **جوناثان أدلر Jonathan Adler**، 2002، **الأخلاق الخاصة بالإيمان**، ومقالة **جون غيبونز John Gibbons**، 2013، «معيار الإيمان».

41- انظر كتاب **ليندا زاكزيبسكي Linda Zagzebski**، 2004، **فضائل العقل: بحث في طبيعة الفضيلة والأسس الأخلاقية للمعرفة**، وكتاب **إرنست سوزا Ernest Sosa** 2011، **المعرفة التامة**، ومقالة **سارا ورايث Sarah Wright**، 2014، «المعايير المزدوجة للإيمان والإثبات: من مقاربة الفضيلة إلى المعايير المعرفية».

42- انظر كتاب **ج. كفانفيغ J. Kvanvig**، 2003، **قيمة المعرفة والسَّعي إلى الفهم**، ومقالته، 2009، «قيمة الفهم»، ومقالة **س. غريم S. Grimm**، 2012، «قيمة الفهم».

43- انظر مقالة **ديفيد هونتر David Hunter**، 1998؛ «فهم الإيمان».

وكما ذكرنا سابقاً، ففي العِلم المعرفي، وفي علم الأحياء التَّطوري، كثيراً ما يُفترضُ أنَّ غاية الإيمانِ (وكذلك كل عملية أخرى تقريباً) شيء أشبه ما يكون «بالبقاء». ومع ذلك، هناك خلافاتٌ مستمرةٌ حول مدى صحةِ ذلك، وحتَّى إنْ كان ذلك صحيحاً، فإنَّنا لا ندري ما إذا كان مرتبطاً بالضَّرورة أو حتَّى بشكل عرضي بغاية اكتسابِ الحقيقة.[44]

إنَّ نوعاً مُختلفاً تماماً من الغايات المرشحة للإيمان قد يكون شيئاً أشبه بالمُتعة بالمعنى الواسع، أو ربما «الشُّعور بالرَّاحة أمام النَّاس». وإذا كانت إحدى هاتين الغايتين هي غاية الإيمان، فإنَّ المعايير الَّتي تؤسسها قد تؤدي في بعض الأحيانِ إلى الابتعادِ عن الحقيقة. لنفترض، على سبيل المثال، أنَّ زيدَ من النَّاس الَّذين يشعرون بسعادة عظيمة لَمَّا يؤمنون بأنَّ كلَّ من يعرفونَه ينظرون إليه بعينِ الرِّضا، وأنَّ المُتعةَ غايةٌ تؤسِّسُ لمعيار عقائديٍّ. فإنَّ زيدَ ملزمٌ **مبدئا** بالإيمانِ بأنَّ صديقَه عمرو يظنُ أنَّه الأفضل.

ومن الواضِح أنَّ هذا هو أحد المواضع التي تُصبحُ فيها النِّقاشات حول الاستراتيجيات النَّفسية مثل خداع الذَّات، و«سوء النِّية»، وتحقيق الرَّغبات، و«السُّخرية»، وما شابَه ذلك فيما له علاقة بأخلاق الإيمان.[45] إذا كانَ من المُمكن اعتبارُ غايات الإيمانِ واسعة بما يكفي لتطالَ حالات مُحايدة للحقيقة مثلَ المُتعة أو «الشُّعور بالرَّاحة أمام النَّاس»، وإذا كانتْ هذه الغاياتُ قادرةً على دعم المعايير الحقيقية، فإنَّ المذهبَ الدَّليلي كما تمَّ وصفُه آنفا يقدِّمُ بوضوح وصفًا ضيقًا جدّاً لأخلاقِ الإيمانِ.

لقد رأينا أنَّ مفهومنا لغايةِ الإيمان يمكنِ أنْ يؤثِّر في مفهومِنا للمعايير العقائدية. ولكنَّه يمكنُ أن يؤثِّرَ أيضًا في المدى الَّذي يمكنُ فيه رسم أوجه التَّشابه بين أخلاقِ الإيمانِ وأخلاقِ الفعلِ بشكل عام. إذا تبَنَيْنا «وحدة القيم» في أخلاقِ الإيمانِ، فسيكون هناك توازي قوي مع النَّظريات النَّفعية الأحادية في أخلاقِ الفعل.[46]

ولكن هناك فرق آخر بين المذهب النفعي=***consequentialism*** في نظرية المعرفة والأخلاق، وهو أنَّ الإبستيمولوجيين عادة ما يعطون قيمةً لنجاحِ الإيمانِ من خلالِ تحقيق غايته في لحظة تكوُّنه، في حين أنَّ النَّتائج اللاحقة في حالةِ الفعلِ تكونُ لها علاقة بتقييم صحته الأخلاقية، ولن تُعرَف العديد من هذه النَّتائج (إن أمكن معرفتها) إلاَّ بعد وقتٍ طويلٍ.[47] ومع ذلك، فمن المُمكن أنْ نتخيَّل أخلاق زمنية=دياكرونية للإيمانِ يكونُ الصدق وفقا لها هو الغايةَ الوحيدة للإيمان، ولكنَّنا نقيِّم إيماناً محدَّدا ليس فقط على أساس ما إذا كان صادقا، ولكن أيضًا على أساس قُدرته على تمكين أو إنتاج اكتساب إيمان صادق آخر لاحقا.

44- انظر كتاب **ستيفن ستيتش Stephen Stich**، 1990، **تشظي العقل**، ومقالة **ألفين بلانتينغا Alvin Plantinga**، 2002، «الحجة التطورية ضد الطبيعة»، ومقالة **شارون ستريت Sharon Street**، 2006، «معضلة داروينية في نظريات القيمة».

45- فيما يخص خداع الذات، انظر مقالة **ديڤيد ويزدو David Wisdo**، 1991، «خداع الذات وأخلاق الإيمان»، وكتابه، 1993، **حياة السخرية وأخلاق الإيمان**، وكتاب **ألفريد. ر. ميلي Alfred R. Mele**، 2001، **كشف خداع الذات**، وكتاب **ألين وود Allen Wood**، 2002، **الواجبات المزعجة: مقالات حول العقل، والواقع، وأخلاق الإيمان**.

46- انظر **منشورات جامعة دوباول** لسنة 2001

47- للتوسع في المقارنة بين هذين النوعين من النفعية، انظر مقالة **جوكن بريزن Jochen Briesen**، 2017، «النفعية المعرفية: علاقتها بالنفعية الأخلاقية وبمبدأ الصدق والإشارة».

ولكن إذا كانتْ لنا نظرية تنصُ على أنَّ غاية الإيمان مُعقَّدة، فإنَّ أوجه التَّشابه مع أخلاقِ الفعلِ تصبحُ أشد تعقيداً. فالمُنظر في أخلاق الإيمان الَّذي يرى أنَّ **اكتساب الصِّدق الدَّال بالطَّريقة الصَّحيحة هو** غاية الإيمان، ويحلِّل «صحة» مُمارسة تكوين الإيمان من حيث قدرُته على الوصول إلى الصدق، فإنه قد يجدُ أنَّ التَّشابه المذكور يكون مع معيار المذهب النفعي. وعلى النَّقيض من ذلك، فإنَّ الرَّأي القائل بأنَّ غاية الإيمان **هي ببساطة الإيمان بالطَّريقة الصَّحيحة**، بغض النَّظر عمَّا إذا كانت هذه «الطريقة الصحيحة» تؤدي بشكلٍ موثوق إلى صدق دال، فإنَّه يبدو وكأنها أشبه بموقفٍ أخلاقي يؤكِّد على اتباع المبادئ الصَّحيحة عمداً بدلاً من تحقيقِ غايةٍ خارجيةٍ للفعل نفسه. وسواء كانت أوجه التشابه هذه مُفيدةً أم لا، وما إذا كانت وجهةُ النَّظر في أخلاق الإيمان الَّتي تقيد خياراتنا في أخلاق الفعل، فإنَّها لا تزالُ مسألةً مطروحة.[48]

هناك العديد من الاختلافات الأخرى هنا. يبدو من المُمكن الدِّفاع عن وجهة النَّظر التي تقول مثلا: إنَّنا لا ينبغي أنْ نُؤمن إلاَّ بناءً على أدلة كافية- كما يعلمُنا أصحاب المذهب الدليلي- ولكن مفهومنا لغايات الإيمان قد يوفر شروطاً ضرورية أخرى وأكثر تحديداً للإيمان المسموح به. ومن المُمكن أيضاً أنْ نزعمَ أنَّ غايةَ الإيمانِ تجعلنا نملكُ أسباباً **عملية** للإيمانِ بأنَّ الأسبابَ المعرفية وحدَها هي القادرة على إجازة الإيمان.[49]

وأخيراً، قد يكون من المُمكن الدِّفاع عن وجهة النظر القائلة بأنَّ الإيمان بطبيعته **ليس** له غاية مُحدَّدة، وإنَّما هو بالأحرى حالة يمكنُ أنْ تشكِّل أو تؤدي إلى أي عددٍ من الخيارات المُختلفة. وإذا كان هذا صحيحاً، فمن الواضح أنَّنا لا نستطيعُ أنْ ننظر إلى غايةِ الإيمان لتأكيد تصوُّر أخلاقياتِه.

3.3- المعرفةُ كمعيارٍ للإيمانِ

لقد رأينا بالفعل أنَّ بعض المنظرين يعتبرون المَعرفة غاية للإيمان. ويذهبُ بعض الفلاسفة إلى أبعد من ذلك فيقولون إنَّ المعرفة **معيار** للإيمان - أي إنَّ أيَّ إيمانٍ لا يُعدُ معرفةً، يعتبرُ إيماناً غير مسموح به، أو إيمانا غير عقلاني، أو إيمانا فاسد، أو إيمانٌ مَعيبا. وبعبارة أخرى: إنَّ معرفةَ القضية (ب) شرطٌ ضروريٌّ وكافٍ للإيمانِ المسموح به بالقضية (ب) من النَّاحية العقلانية، ومن حيثُ الفضيلة الأخلاقية.

تسعى إحدى الحجج المُدعمة للادعاء بأنّ المعرفةَ هي معيارُ الإيمان إلى استنتاج هذه النَّتيجة من الادعاء بأنَّ المعرفة هي غاية الإيمان. فالغايةُ تُولِّد المعيار، وأيُّ إيمانٍ يفشلُ في تحقيق الغاية، يفشلُ أيضًا في الامتثالِ للمعيار. ولعلَّ الحُجة الأكثر بروزًا على هذا المنوال تبدأ بالادعاء المذكور بأنَّ المعرفة هي «معيار الإثبات» - أي إنَّنا لا ينبغي لنا أنْ نثبتَ قضيةً ما إذا كنَّا لا نعرفُها.[50] ولكن إذا كان الأمرُ كذلك، وإذا كانَ الإيمان هو النَّظير

48- انظر مقالة **هيلاري كورنبليث Hilary Kornblith**، 1983، «الإيمان المبرر والفعل المسؤول معرفيا»، ومقالة **ت. دوغيرتي T. Dougherty**، 2014، «هل أخلاق الإيمان إعادة لتوزيع المسؤولية».

49- انظر مقالة **دانيال وايتنغ Daniel Whiting**، 2014، «أسباب الإيمان وأسباب الفعل، غاية الإيمان وغاية الفعل».

50- انظر كتاب **تيموثي ويليامسون Timothy Williamson**، 2000، **المعرفة وحدودها**.

«الداخلي» للإثبات، فإنَّ الأمر يبدو وكأننا لا ينبغي أنْ نؤمن بقضية ما إلاَّ لمَّا يُعَدُ الإيمان بمثابةِ معرفة. ومن ثم، فإنَّ النِّقاش يتعلقُ بما إذا كانت المعرفة حقًا معيارا للإثبات، وإذا كان الأمر كذلك، وبما إذا كان «الإيمان» نظيرًا داخليًا للإثبات بطريقة تجعلُ المعيار ينتقل.[51]

إنَّ أحد الأسباب الَّتي قد تجعلُ هذا الموقفَ يبدو مخالفًا للحدس هو أنَّ الدَّور المُهم الَّذي تلعبُه المعايير على غالب هو توجيهُ الفِعل. إنَّ المبدأ الَّذي يقضي بأنْ نؤمن إلاَّ بما نعرفُ ليس معيارًا مفيدًا لتوجيهِ الفعل، لأنَّنا غالبا لا نعرفُ ما نعرفُه (حسب جُل الإبستيمولوجيين). بالطبع، إذا تبنيتُ هذا المعيار، وأدركتُ أنَّني **لا** أعرفُ القضية (ب)، فسوفَ أرى أنَّني لا ينبغي أيضا أن أومن بالقضية (ب).[52] ولكن، مرة أخرى، لا يعتقدُ معظم الإبستيمولوجيين أنَّنا قادرون على معرفةِ ما إذا كنَّا سنعرفُ القضية المعنية إذا آمنا بها. ومع ذلك، يبدو أنَّ هذه القُدرة تقتضيها فكرة أنَّ هذا معيار لتوجيه الفعل. هناك اعتراض آخر أكثر حدسا على فكرة أنَّ المعرفة هي معيار الإيمان مفاده: أنَّ المعرفة تبدو لمُعظمنا وكأنَّها نوع من الإنجاز الَّذي يختلفُ عن الإيمان، أو يختلفُ حتَّى عن الإيمانِ المبرَّر، أو يختلف حتَّى عن الإيمان الحقيقي المبرَّر.[53] فمن غير المُمكن أنْ نقول: إنَّنا نكتسب مفهوم الإيمان من خلال النَّظر في حالات نموذجية للمعرفة ثم طرح عناصر مختلفة منها.[54] ومن غير المُمكن أنْ نعتبرَ أيَّ إيمانٍ صادق لمْ يكنْ معرفةً.[55]

4.3- السَّيطرةُ على الإيمانِ

إنَّ القضية الثالثة الأساس، والمتعلقة بطبيعة الإيمان تتعلقُ بما إذا كان تكوينُ الإيمان طوعياً أو خاضعاً لسيطرة الإرادة. وهذه القضيةُ أيضاً لها تأثيرُ في أخلاق الإيمان. فقد خلص العديد من الفلاسفة وعلماء النفس إلى أنَّ الإيمان استجابةٌ غير طوعية إلى حد ما للأدلة المُدركة. ولكن إذا لمْ يكنِ السُّلوك «مرتبطاً بنا» فمن الصَّعب أنْ نرى كيف يمكنُ أنْ نكونَ مسؤولين عن القيام به.[56]

وردّاً على هذا التحدي «اللاإرادي العقائدي»، يزعمُ بعض الفلاسفة أنَّنا نملكُ سيطرةً مباشرة على بعض إيماننا على الأقل[57]، أو أنَّنا نملكُ على الأقل السَّيطرة على الإيمان الَّذي يتمُ تعليقُه، أو التَّخلي عنه.[58] ويطوِّر

51- انظر مقالة **جونثان شوتون Jonathan Sutton**، 2005، «التزم بما تعرف»، ومقالة **مايكل هيومر Michael Huemer**، 2007، «مور ومعيار الإيمان»، ومقالة **كينت باخ**، 2008، «تطبيق البراغماتية على نظرية المعرفة»، ومقالة **آنا غينسبورغ Hannah Ginsborg**، 2007، «أسباب الإيمان».

52- هذه الصيغة السلبية التي استعملها **تيموتي ويليامسون Timothy Williamson** سنة 2000، ص 256

53- بالنسبة إلى **إدموند غيتيي Edmund Gettier** فيلسوف أمريكي، (1927-2021).

54- على سبيل المثال: «الإيمان المبرر سيكون مثل المعرفة تمامًا ولكن بدون حقيقة»

55- لمزيد من المعلومات حول كل هذا، راجع موقع **ماثيو بينتون**، ومواقع أخرى لها صلة بالموضوع.

56- من أجل فهم الحجة المؤثرة، انظر كتاب **وليام ألستون William Alston**، 1989، **التبرير المعرفي: مقالات في نظرية المعرفة**.

57- انظر مقالة **كارل غينيت Karl Ginet**، 2001، «اتخاذ قرار من أجل الإيمان»، ومقالة **برين ويذرسون Brian Weatherson**، 2008، «الأخلاق وشيطان ديكارت».

58- انظر مقالة **هانز روث Hans Rott**، «الطوعية العقائدية السلبية ومفهوم الإيمان».

آخرون نوعاً من النَّظرة الهجينة الَّتي تسمحُ باعتبار أنواع معينة من تكوين الإيمان حرة و«تعتمد علينا»، حتَّى وإن كانت ناجمة عنا أيضاً.[59] ويرفضُ بعضهُم على نحو صريح أيَّ موازاة بين الإرادة الحرة والإيمان الحر.[60] ويركِّزُ آخرون على حقيقة مفادُها أنَّه يمكن أن نُمدح ونُذم على الإيمان (كما نُمدح ونُذم على الأفعال) الَّذي لا يخضعُ لسيطرتنا، حتَّى وإنْ لمْ تكن هناك واجباتٌ على تكوينِ الإيمان.[61]

وهناك استجابة أخرى، متوافقةٌ مع العديد من تلك المذكورة أعلاه، تتضمن وصفاً للطُّرائق غير المباشرة التي يُعَد بها تكوين الإيمان طوعياً ويكون بالتَّالي قابلا للتقييم المعياري.[62] وهناك خيار آخر يتلخَّصُ في تبني التَّحدي اللاإرادي الإيماني لتحفيز التَّركيز الجديد على المواقف الإيجابية القائمة على الاقتراح، والَّتي هي طوعية **بالتعريف**- كما في «القبول»، على سبيل المثال.[63] وأخيراً، يسعى بعضُ منظري الأخلاق في مجال الإيمان إلى الزَّعم بأنَّ هناك بعض الواجبات المترتبة على تكوين الإيمان بشكل مباشر، في حين يستوعبون في الوقت نفسه المُعطيات التَّجريبية المفترضة التي تؤكد أنَّ الكثير منها لا يخضع لسيطرة الإرادة.[64]

4- المَذهبُ الدَّليلي:

1.4- الدَّليلُ الصَّارم في مقابلِ الدَّليلِ المُعتدل

إنَّ المذهبَ الدَّليلي هو المذهب الأخلاقي السَّائد بين الفلاسفة المعاصرين والفلاسفة في العصر الحديث المبكر على حد سواء. والمبدأ المِحوري الَّذي يقوم عليه، كما ذكرنا آنفاً، هو أنَّ المرءَ ينبغي له أنْ يُؤسِّس إيمانَه على الأدلة (أي الأدلة الَّتي تؤكد صحة القضية) الَّتي يمتلكُها. ويضيفُ العديد من أنصار المذهب الدَّليلي (مثل **جون لوك**، و**ديفيد هيوم**، و**وليام كليفورد**) شرطاً مفادُه أنَّ كمية الأدلة الَّتي يمتلكُها المرء يجبُ أن تتناسبَ مع درجةِ إيمانه، وأنَّ المرءَ لا ينبغي له أنْ يُؤمنَ إيماناً راسخاً إلاَّ على أساس أدلة «كافية» (حيث تعني «كافية» أن تكون الأدلةُ قويةً بما يكفي لكي يُعَد الإيمانُ معرفةً إذا كان صادقاً). ويضيفُ بعضُهم أيضًا أحد مطالب المسعى

59- انظر مقالة **ماثياس ستيوب Mathias Steup**، 2000، «الطوعية العقائدية والأخلاق المعرفية»، ومقالة **شارون ريان Sharon Ryan**، 2003، «التوافق العقائدي وأخلاق الإيمان».

60- انظر مقالة **فيرينا فاغنر Verena Wagner**، «تمثيل الإرادة الحرة بالإيمان الحر».

61- انظر مقالة **روبرت م. آدامز Robert M. Adams**، 1985، «الخطايا اللاإرادية»، ومقالة **باميلا هيرونيمي Pamela Hieronymi**، 2006، «السيطرة على الموقف»، ومقالة كل من **نيكولا ساوثوود Nicholas Southwood** و**فيليب تشوارد Phillipe Chuard**، 2009، «المعايير المعرفية بدون سيطرة إرادية».

62- انظر على سبيل المثال، كتاب **بليز باسكال Blaise Pascal**، 1670، **الأفكار**، ومقالة **ريتشارد فيلدمان Richard Feldman**، 2000، «أخلاق الإيمان»، ومقالة **روبرت أودي Robert Audi**، 2001، «التطوعية العقائدية وأخلاق الإيمان، ومقالة **غريس ياي Grace Yee**، 2002، «الرغبة في الإيمان»، ومقالة **مارك ليون Mark Leon**، 2002، «المؤمنون المسؤولون»، ومقالة **روبرت أودي Robert Audi**، 2008، «أخلاق الإيمان: التحكم العقائدي في النفس والفضيلة الفكرية».

63- انظر كتاب **ل. ج. كوهين L. J. Cohen**، 1992، **مقالة حول الإيمان والقبول**، ومقالة **مايكل براتمان Michael Bartman**، 1992، «الاستدلال العملي، والقبول في السياق»، والمؤلف الجماعي الذي أشرف عليه **باسكال إنجل Engel Pascal**، 2000، **الإيمان والقبول**، ومقالة **روبرت أودي Robert Audi**، 2008، «الإيمان، والتصديق، والقبول». وانظر العنوان رقم 7 من هذه المقالة.

64- انظر مقالة كل من **ريتشارد فيلدمان Richard Feldman** و**إيرل كوني Earl Conee**، 1985، «المذهب الدليلي»، ومقالة **ريتشارد فيلدمان Richard Feldman**، 2000، «أخلاق الإيمان»، ومقالة **جوناثان أدلر Jonathan Adler**، 2005، «وليام جيمس وما لا يمكن الإيمان به»، ومقالة **باميلا هيرونيمي Pamela Hieronymi**، 2006، «السيطرة على المواقف»، ومقالته، 2008، «مسؤولية الإيمان».

التَّأملي المذكورة أعلاه: من قبيل، يجبُ أنْ نعرفَ (أو نكون في موقفٍ يسمحُ لنا بالمعرفة، أو نؤمنُ بما هو مبرَّر، أو نبرِّر الإيمان) أنَّ لدينا أدلةً على الإيمان الأصلي أو حتَّى أنَّ كميةَ الأدلة الَّتي لدينا كافيةٌ.[65]

بمجرد اختيار مبدأ على هذا النَّحو، فإنَّ الصَّرامة المُتعلقة بموقف دليلي معين ستكون دالة على عدد الاستثناءات المسموح بها. يقولُ الدَّليليون الأكثر صرامة - مثل **كليفورد**، في القراءات المعتمدة - إنَّ المبدأ يُراد به «دوما، وحيثما كان، وعلى أيِّ شخص» (مع ملاحظة، مرة أخرى، أنَّ **كليفورد** نفسه يحدِّد هذا لاحقًا في مقالته). ومع ذلك، هناكَ مشاكل في مثل هذا الموقف الصَّارم، بما في ذلك التَّهديد بالوقوع في التَّسلسل اللانهائي[66] الَّذي ينشأ إذا كان الإثباتُ الصَّارم يتطلب أيضًا **أنْ نؤمنَ** بأن لدينا أدلة كافية على كلِّ ما نؤمنُ به.

وعلى النَّقيض من ذلك، يعتبر الدَّليليون المُعتدلون مبادئَهم استثنائية؛ وعليه، فإنَّهم يقرون بوجود بعض الظُّروف الَّتي يُسمح فيها للأفراد من النَّاحية العقلانية بتكوين إيمان في غياب أدلة كافية. وقد يزعمون أنَّ وجهة نظر **كليفورد** تُحمل، على سبيل المثال، على الإيمان الَّذي يكوّنه طيَّار عسكري حولَ موقعِ هدفِ قصفٍ مشروعٍ في وسطِ منطقةٍ سكنية، أو الإيمان الَّذي يُكوّنه مسؤولٌ صحي حُكومي بشأن فعالية تجربة صيدلانية، على الأقل بقدر ما يؤدي هذه الإيمان إلى إجراءات ذات أهمية أخلاقية أو حكيمة. ولكنْ في الوقت نفسه قد يعتقدون أنَّه من المسموح التَّخلي عن هذه المعايير الصَّارمة في السِّياقات العادية، حيثُ لا يكونُ الأمر في غاية الأهمية – من قبيل الإيمان اليومي بأنَّ هناك بعض الحليبِ لا يزالُ في الثلاجة- إذا كان عددُ الاستثناءات كبيرًا جدًّا، فإنَّ الموقف ينتهي به الأمر إلى أن يبدو شبيهاً على الأكثر بأحد مواقف عدم الدَّليل الموصوفة أدناه- وعليه، فإنَّ الحُدود بين الدَّليل المعتدل جدًا وعدم الدَّليل المطلق قد تكونُ ضبابيةً للغاية.

وبقدر ما يصعبُ الدِّفاع عن المذهب الدَّليلي الصَّارم أو الشَّامل، يكون من الأصعب الدِّفاع عن الرَّأي القائل إنَّ المذهب الدَّليلي غير مناسب في كلِّ مجال. إنَّ حالتي الطَّيار والمسؤول الصِّحي هما حالتان (نظرا للأفعال الجسيمة المترتبة عنها)، حيث يجبُ حسب اعتقادي أنْ يستوفي إيمانُ الشَّخص معايير عاليةً للغاية من الأدلة. وبالتالي، يبدو أنَّ بعض أشكال الأدلة المُعتدلة أو الخاصة بالسِّياق غالبا ما تكونُ معقولةً.

لقد رأينا أنَّ التَّمييزَ بين المذهب الدَّليلي الصَّارم والمذهب الدليلي المعتدل واضح للغاية، ولكنَّ الخط الفاصلَ بين المذهب الدَّليلي المُعتدل والمذهب اللادليلي غير واضح إلى حد ما. ولعلَ أفضل مكانٍ للتمييز بين المذهب الدَّليلي المُعتدل والمذهب اللادليلي المُطلق هو ما إذا كان يمكن السَّماح للشخص ليس فقط بالإيمان،

65- من أجل دراسة استقصائية لهذه المواقف ومنتقديها، انظر المقالات في الكتاب الذي أشرف عليه **دوغيرتي T. Dougherty**، 2011، **المذهب الدليلي واستياءاته**.

66- التَّسلسل اللانهائي ***Infinite Regress*** في الإيمان هو أنَّ كل إيمان يقتضي الإيمان بإيمان آخر في تسلسل لا نهائي، وهو في الأصل حجة استعملها **أرسطو** من باب الاستحالة في البرهنة على وجود المُحرك الذي لا يتحرك، وفي البرهنة على وجوب السبب الأول الَّذي تصدر عنه الأسباب، بدليل أنَّ كل متحرك لا بد له مُحرك، وهذا لا يمكن أن يقودنا إلى تسلسل لا نهائي في المحركات، بل لا بد أن تكون الحركة متوقفة عند محرك واحد، وهذا المحرك لا تسري عليه الحركة. كما أنَّ تسلسل الأسباب لا يمكن أن يكون نهائيا، لأنه يستوجب أن تصدر الأسباب عن سبب أول لا سابق له. وهذا ما سماه **ابن سينا** واجب الوجود، لأنَّ استحالة التَّسلسل النهائي للأسباب تستدعيه. كما نجدُ القديس **توماس الإكويني** يستعمله في الطرق الخمسة لإثبات وجود الله (انظر توماس الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، لبنان، 1881.). (المترجم)

وإنَّما إلزامه بتكوين إيمانٍ قائمٍ على أدلة غير كافية (أو اعتمادًا على شروط المسعى التأملي، على ما يراه دليلاً غير كافٍ) في مواقف مُحددة. ويبدو من المعقول أنْ نقول إنَّ المُنظر الأخلاقي الَّذي يؤكد هذا قد تخلى بذلك، حتَّى عن المذهب الأكثر اعتدالاً من الأدلة، وانتقل إلى زمرةِ المذهب اللادليلي.[67]

2.4- المُتزامن= Synchronic في مقابل الزَّمني= Diachronic

لقد لاحظنا من قبل أنَّ المعايير العقائدية يمكنُ أنْ تكون إمَّا متزامنة أو زمنية. إنَّ مبدأ **كليفورد** نفسه مُصاغٌ كمعيار متزامنٍ، ولكن في الجزئين اللاحقين من مقالة «أخلاق الإيمان»، كان اهتمامه منصب أكثر على توضيح المبادئ الزَّمنية فيما يتعلق بجمع الأدلة وتقييمها. ومن خلال مناقشته في هذه الجزئين نحصل على «مبدأ **كليفورد** الثاني» الذي أشرنا إليه سابقا.

لقد صاغَ العديدُ من منظري الأخلاق الأوائل في مجالِ الإيمان تصوراتِهم على أساس النَّظريات الأخلاقية الواجبة الَّتي تميلُ إلى صياغة المبادئ على نحو مُتزامن. ولكن مؤخراً، أكد علماء معرفة الفضيلة على ما يعتبرونَه الطَّابع الزَّمني لواجباتنا الإيمانية الأساسية، واقترحوا أنَّ المبادئ المُتزامنة الَّتي تتطلبُ أدلةً كافية للإيمان في وقت ما يُنظر إليها على أنَّها مكتوبة بمبادئ زمنيةٍ أساسية جدًّا، وتوصي بتنمية الشَّخصية الفِكرية الفاضلة.[68]

3.4- الأدلةُ وامتلاكُها

إنَّ أيَّ نظرية في أخلاق الإيمان- وخاصة في المذهب الدَّليلي- لابد وأنْ تتضمنَ بعض التَّصورات لطبيعة **الأدلة** ذاتها. فبعضُ الفلاسفة يبنون الأدلة بصيغة الدَّليل البرهاني، وآخرون يبنونَها بصيغة الاحتمال الموضوعي و/أو الذاتي، وآخرون يبنونها، ببساطة، بأيِّ شيءٍ يستجيبُ له الإيمان (انظر المدخل الخاص بالأدلة). كما أنَّ المذهب الدَّليلي الواضح سوف يقدِّم تصوراً لكيفية دعم الأدلة للإيمان (انظر المدخل الخاص بالعلاقة القائمة على المعرفة)، وما يعنيه **وجوب أو امتلاك** مثل هذه الأدلة.

وربما تقولُ أيضاً شيئاً عمَّا إذا كانَ من المُمكن وجودُ أدلة (حجج) تصبُ في مصلحة الإيمان بالقضية (ب) أو إحداث الإيمان بالقضية (ب)، هذا بالإضافة إلى الأدلة التي تصب في مصلحة القضية (ب) نفسها.[69] ومنَ المُفترض أنْ يكونَ لديها أيضًا ما تقوله عن الخلاف بين أشباه المعرفيين، والتأثير الَّذي يمكن أن يخلِّفه مثل هذا الخلاف على تصورنا للمعايير العقائدية، وخاصة إذا لمْ يكن الخلاف قائمًا على اختلاف في الأدلة.[70] وأخيرًا، قد

67- انظر العنوان رقم 6 في هذه المقالة.

68- انظر كتاب **ليندا زاكزيبسكي Linda Zagzebski**، 1996، **فضائل العقل: بحث في طبيعة الفضيلة وفي الأسس الأخلاقية للمعرفة**، وكتاب **روبرت وود Robert Wood**، 2007، **الفضيلة الفكرية: مقال في المعرفة المنتظمة**، وكتاب **إرنست سوزا Ernest Sosa**، 2007، **الفضيلة المعرفية: الإيمان السليم والمعرفة التأملية**، ومقالة **روبرت أودي Robert Audi**، 2008، «أخلاق الإيمان: التحكم في النفس العقائدي والفضيلة الفكرية».

69- انظر مقالة **أندرو رايزنر Andrew Reisner**، 2008، «موازنة الأسباب البراغماتية والأسباب الدليلية للإيمان».

70- انظر مقالة **بيتر فان إنواغن Peter Van Inwagen**، 1996، «من الخطأ، حيثما كان، ودوما، وعند أي كان أن تؤمن بأي شيء على أساس أدلة غير كافية»، ومقالة **توماس كيلي Thomas Kelly**، 2005، «الدلالة المعرفية لعدم الاتفاق».

تتخذ موقفًا بشأن القضية الأكثر عمومية حول كيفية تفاعل الأدلة من الدرجة الأعلى مع الأدلة من الدرجة الأدنى. على سبيل المثال: في حالة الخلاف بين الأشباه، فإن معرفة أن أحد الأشباه يختلف معك هو جزء من الأدلة من الدرجة الأعلى فيما يتعلق بإيمانك من الدرجة الأدنى.

فيما يتعلقُ بشروط المسعى التَّأملي، لوحظ سابقًا أنَّ الدَّليليين لا يمكنهم مطالبة الشَّخص العقلاني دائمًا بتأسيس إيمانه على أدلة كافية يعرفُها أو يعتقد بشكل مبرَّر أنَّه يمتلكها، خشية الوقوع في التسلسل اللانهائي. وإذا كان هذا صحيحًا، فيجبُ أنْ يكون هناك نوع آخر أقل تطلبًا من المبادئ في الأفق، وهو المبدأ الَّذي يمكنُ بموجبه ببساطة الاحتفاظ ببعض الإيمان على الأقل على أساس أدلة كافية، بغض النَّظر عمَّا إذا كان الشخصُ لديه أيُّ إيمان بتلك الأدلة.

إنَّ مسألة امتلاك الأدلة بشكل عام تتجلى في أنه: إذا اعتبرنا الأدلة مكونة بالكامل من حالات ذهنية (تجارب، ومعتقدات، وذكريات، وما إلى ذلك)، فإنَّ شرح ما يعنيه «امتلاك» الأدلة سيكونُ بسيطًا نسبيًا - يجب أن تكونَ لدينا ببساطة هذه الحالات الذهنية. إذا لمْ يكنِ الدَّليل موجودًا في الرأس، إذا جاز التعبير، فقد يتبين أن شرط امتلاك الأدلة في معايير الأدلة معقدٌ للغاية. ما هو دليلنا على الإيمان بأن «الجو ممطر»؟ أ هو إدراكُنا أو تجربتُنا لشيء ما، من قبيل أنَّ الشارع مُبلَّل؟ أم دليلنا هو أنَّ الشارع مبلل ببساطة؟ ولمَّا نُسأل عن سبب إيماننا بأنَّ الجو ممطر، نقول عادةً شيئًا من قبيل: الجو ممطر «لأنَّ الشَّارع مُبلَّل». أ يعتبر هذا من باب الإيجاز أم يعبر عن طبيعة الأدلة؟[71]

5- تعدُّدُ المذهبُ الدَّليلي

بما أنَّ هناك أنواعا مُختلفة من القيم تضمنُ وجودَ أنواع مختلفة من الواجبات، فإنَّ هذا يقتضي أيضا وجود أنواع مختلفة من المَذهب الدَّليلي، والَّتي يمكن حصرُها في ثلاثة أنواع، وهي: المذهبُ الدَّليلي الحكيم، والمذهبُ الدَّليلي المعرفي، والمذهبُ الدَّليلي الأخلاقي.

1.5- المذهبُ الدَّليلي الحكيم

إنَّ الأدلة الصَّارمة **الَّتي تتسمُ بالحكمة** لا تحظى بتأييد كبير، بلْ إنَّه من الصَّعب أنْ نرى كيف يمكنُ أنْ يكونَ الدَّافع وراءها، كما هي الحال مع أغلب أشكال الأدلة الصَّارمة. وربما يكونُ من الحكمة **بوجه عام** أن يتبعَ المرءُ أدلةَ الآخرين، ولكن هناك دائماً حالات تدفعُ فيها الاعتبارات الحكيمة في اتجاه التَّلاعب بالأدلة. ألاَ يكونُ من

71- للحصول على الحجج الَّتي تفيد أنَّ الحقائق خارج العقل في العالم غالبًا ما تشكل أدلة، انظر كتاب **جون ماكدويل John McDowell**، 1994، **العقل والعالم**، ومقالة **آنا غينسبورغ Hannah Ginsborg**، 2007 «أسبابُ الإيمان». لمزيد من المناقشة، انظر كتاب **تيموتي ويليامسون Ti-mothy Williamson**، 2000، **المعرفة وحدودها**، وكتاب **جوناثان دانسي Jonathan Dancy**، 2000، **الواقعُ العملي**، وانظر العنوان 6 في هذه المقالة.

الأفضل للحزين الَّذي تُوفيتْ زوجتُه أنْ يؤمنَ بأنَّ زوجتَه ستستمتعُ بالحياة في الجنة، أو يكون من الأفضلِ أنْ تُقاومَ الزَّوجةُ المُخلصة الإيمانَ بأنَّ زوجَها غير مخلصٍ لها، حتَّى وإنْ كانتْ تجدُ دائماً أحمر الشِّفاه على ربطةِ عُنُقه؟

إنَّ إحدى الخُطوات الَّتي يمكنْ أنْ يتخذَّها أصحابُ الأدلة الحكمية في الرَّد على مثلِ هذه الاعتراضات هي تبني النَّظير العقائدي للقاعدة النَّفعية. وحتَّى إذا كانت هناك حالات معينة، حيث يكونُ من غير الحكمة أن يتبع المرء أدلة الآخرين، فإنَّ **القاعدة** العامة الَّتي تقضي بأنْ يُؤمنَ المرءُ بناء على أدلة كافية تكونُ في حوزته، وبنسبةٍ يتناسبُ معها إيمانه، تُنتج أفضل توزيع للنتائج الحكيمة بشكل عام.

إنَّ هذا النَّوع المُعتدل من الأدلة الحكمية قادرٌ على التَّعامل مع الكثير من الأمثلة المُضادة الشَّائعة، ولكنْ لا يزال هناك قلقٌ من أنَّ فئات كاملة من الإيمان- وليس حالات فردية- تنتهكُ المبدأ ومع ذلك تبدو وكأنها تنتجُ نتائج إجمالية أكثر فائدة. على سبيل المثال، ألا يكون من الأفضل في كلِّ مكان أنْ يُفكرَ كلٌّ منا كقاعدة عامة في قيمة الآخر ونواياه وقدراته على نحو أعلى ممَّا تدعِّمُه أدلتُنا بالفعل؟

وفي الرَّد على ذلك، قد يزعمُ بعضهُم أنَّ مصدرَ القيمة الحكيمة المُتمثلة في الإيمان الدَّائم القائم على أساس أدلة كافية هو أنَّه يميلُ إلى أنْ يؤدي إلى اكتسابِ المعرفة. وإذا كانَ هذا صحيحاً، فسوف يكون هناك ارتباطٌ واضحٌ بين المعايير الحكيمة والمعايير المعرفية.[72] ولكنَّ التَّحدي الَّذي يواجه مثل هذا الموقف يتلخَّص في إظهار أنَّ التَّبرير أو المعرفة يضيفان شيئاً من القيمة الحكيمة الحقيقية الَّتي يفتقرُ إليها الإيمان الحقيقي.

2.5- المذهبُ الدَّليليُّ الأخلاقيُّ

إنَّ الأدلة الأخلاقية الصَّارمة من غير المُرجَح أنْ تكون جذابة لأيِّ شخصٍ سوى أتباع **كليفورد** الأكثر حماسة. ولكنَّ في صورها الأكثر اعتدالاً تكون أكثر جاذبية وانتشاراً. فمثلاً، النصيحة التي تقول: «لا ينبغي لكَ ببساطة أنْ تصدق ما جاء عن صديقك!» - يعبر عنها في سياق لا تدعم فيه الأدلة بشكل قاطع عدم ولاء الصَّديق- وتبدو في آذان كثيرين وكأنَّها تعبير عن التزامٍ أخلاقيٍّ معقولٍ.[73]

وبطبيعة الحال، يتمُ تحليلُ الصَّواب والخطأ الأخلاقيين بطرقٍ مختلفةٍ عدة؛ ومنَ المفترض أنْ يتبنى أحد أتباع المذهب الدَّليلي الأخلاقي أحد هذه التَّحليلات ويطوِّر موقفَه تبعا لها، أو يُظهِر أنَّ أخلاق الإيمان تتأرجح على نحو بعيد في النقاشات بين أتباع الأخلاق، والمتبنين للمذهب النَّفعي، ومنظري الفضيلة، وما شابه ذلك. ولكنْ أياً كانت النَّظرية الَّتي تتبناها في تحديد الصَّواب والخطأ الأخلاقيين، فسوف تظلُ هناك أسئلة مُعتادة يتعيَّن علينا أنْ نحسمَ فيها حول ما إذا كانت هناك حدود للضرر يمكنُ بعدها تعليق المبادئ الَّتي يقومُ عليها

72- انظر العنوان السابق 2.4، والعنوان اللاحق 5.3 في هذه المقالة.

73- انظر كتاب **ألين وود Allen Wood**، 2002، **الواجبات المزعجة: مقالات حول العقل، والواقع، وأخلاق الإيمان**، وانظر العنوان 1-3 من هذه المقالة.

أصحاب المذهب الدَّليلي، حتى في سياق أخلاقي، وما إذا كانت الأهداف الأساسية للتقييم الأخلاقي في السِّياق العقائدي أفعال أو قواعد، وما إذا كانت هناك «وحدة» بين الفضائل الأخلاقية والفضائل الفكرية. ثم إنَّ السؤال المطروح والمثير للاهتمام هو ما إذا كانت هذه القضايا تحتاجُ إلى التَّعامل معها بشكل مختلفٍ في أخلاق الإيمان بالمقارنة مع أخلاق الفعل.

3.5- المَذهبُ الدَّليلي المَعرفيُّ

إنَّ أكثر أنواع الأدلة تأثيرًا وانتشارًا هو الدَّليل المعرفي.[74] وتتلخصُ الأطروحة المحورية للمذهب الدليلي المعرفي في أنَّ معايير الأدلة الَّتي تحكم الإيمان تستندُ بطريقة ما إلى طبيعة وغايات العقل النَّظري نفسه. إنَّ الإيمان على أساس أدلة غير كافية يشكلُ في الأساس فشلاً معرفياً- أي فشلاً في استعمال قدراتِنا المَعرفية على النَّحو الذي يجعلُنا على الأرجح قادرين على اكتساب معرفةٍ كبيرة، وتجنبِ الإيمان غير المُبرر- ويدافعُ بعض الفلاسفة في هذا التَّقليد أيضاً عن أطروحة التَّناسب الَّتي وضعَها **لوك**، والَّتي تنصُ على أنَّ درجةَ إيمانِنا لابُدَّ أنْ تكونَ مُتناسبة مع قوةِ أدلتِنا.[75]

ويتمثل التَّحدي الأساس الَّذي يُواجه أنصار المذهب الدَّليلي المعرفي في إيجاد الدَّافع الكافي له في أنه: إذا لم تكن هناك أسباب حكيمة أو أخلاقية كافية للالتزام بالإيمان على أساس أدلة كافية، فما هو مصدر معياريته إذن؟ في الاستجابة لهذا التَّحدي، يتبنى أصحابُ المذهب الدَّليلي المعرفي عدداً من المناهج المختلفة. ويزعمُ بعضهُم أنَّ المعايير مدعومة بحقائق تصورية وضرورية. ومن هذا المنظور، يكشف مفهوم الإيمان ذاته عن أنَّه موقفٌ يهدفُ إلى الحقيقة ولا يتشكل على النحو اللائق إلاَّ على أساس أدلة كافية في حوزة الشخص. وبالتالي فإنَّ الموقفَ الَّذي لا يتشكل بهذه الطَّريقة، فهو إما أنَّه ليس إيماناً حقيقياً على نحو مطلق، أو أنه في أفضل الأحوال نموذج ناقص للإيمان.[76]

ويزعم أصحاب المذهب الدليلي المعرفي الآخرون أنَّ المعايير العقائدية لا تنشأ من تحليل مفهوم الإيمان، وإنما تنشأ من التَّأمل في حقيقة مفادُها أنَّ قدراتنا في تكوين الإيمان مُهيأة ببساطة لكي تكون مُدركة للأدلة. إنَّ قدرات الإدراك، والذاكرة، والشَّهادة، والتأمل، والاستدلال وما إلى ذلك، تولِّد الإيمان عادة على أساس أدلة كافية، ونحنُ عادة نعتبر هذه القدرات مُعطَّلة، أو غير متكيفة بذاتها، أو مستعملة بشكل خاطئ لمَّا يولد الإيمان بطرق أخرى. إنَّ الأدلة الواضحة- أي الأسباب المعرفية، على نطاق واسع- تزودنا بمعلومات مُهمة عن العالم، وقد تطور قدراتنا لنصبح مُدركين لهذه الأسباب في سعينا إلى البقاء والازدهار.

74- انظر كتاب **رودريك م. تشيشولم Roderick M. Chisholm**، 1957، **الإدراك: دراسة فلسفية**، وكتاب **جوناثان أدلر Jonathan Adler**، 2002، **الأخلاق الخاصة بالإيمان**، ومقالة كل من **إيرل كوني Earl Conee** و**رتشارد فيلدمان Richard Feldman**، 2004، «المذهب الدليلي: مقالات في نظرية المعرفة، ومقالة **نيشي شاه Nishi Shah**، 2006، «حجة جديدة للمذهب الدليلي».

75- انظر مقالة **روجر وايت Roger White**، 2005، «التساهل المعرفي».

76- انظر كتاب **جوناثان أدلر Jonathan Adler**، 2002، **الأخلاق الخاصة بالإيمان**، ومقالة **مارك تكستور Mark Textor**، 2004، «هل عادت أخلاق الإيمان إلى مسارها الصحيح».

لاحظ أنَّ أصحابَ المذهب الدَّليلي المعرفي لا يعتقدون أنَّ اكتساب الحقيقة الدالة- بما في ذلك الحقيقة الَّتي تعزز البقاء- هو الاعتبار الوحيد المقصود في هذا المجال: إنَّ قدراتنا على تكوين الإيمان ليست مجرد مقاييس حرارة أو أجهزة استشعار للحركة. والفكرةُ الأساس هي أنَّنا، باعتبارنا مؤمنين مدركين للأدلة، لا نريد أنْ نؤمن بالحقائق الدالة **فحسب**، وإنَّما نريد أنْ تكون لدينا أسس وجيهة لقبول القضايا على أنَّها صادقة، وأنْ نؤسس إيماننا على هذه الأسس[77]، ثم يُنظر إلى هذه الحقيقة المفترضة بوصفها أساساً للمعيار الذي يقول: ينبغي ألاَّ نسعى إلى الإيمان الحقيقي فحسب، وإنَّما نسعى أيضاً إلى **المعرفة**، أو على وجه التَّحديد، ينبغي لنا أنْ نسعى إلى **المعرفة الدالة على نطاق واسع دون اقتراف خطأ جسيم على نطاق واسع**. إنَّ البحث عن المعرفة بهذه الطريقة يعني، من بين أمور أخرى، السعي إلى الحصول على أدلة كافية للإيمان الصَّادق وتأسيسه على تلك الأدلة.

يقولُ تيار آخر من المدافعين عن المذهب الدَّليلي المعرفي، إنَّ المبدأ الدَّليلي المحوري - أي الذي يقضي بأنه ينبغي لنا أنْ نُؤمن بناء على الأدلة الكافية الَّتي بحوزتنا - ليس حقيقة تحليلية مُستمدة من مفهوم الإيمان، وليس «معيارا وظيفي» ينشأ من التَّأمل في الطريقة التي يتم بها إنشاء أو تصميم قدراتنا، وإنَّما هو مبدأ تركيبي نُدركه ببساطة بشكل عقلاني في سياق التَّأمل في المفاهيم والتَّجارب الفكرية. تبدو هذه المقاربة متماسكة وجذابة من بعض الوجوه، رغم أنَّها لم تجد العديد من المدافعين عنها في أدبيات أخلاق الإيمان.

6- تعدُّد المَذهب اللادليلي

لقد رأينا بالفعل عددًا لا يُحصى من الطُّرق الَّتي قد يفشلُ فيها المرءُ في أنْ يكونَ من أنصار المذهب الدَّليلي الصَّارم. فقدْ يزعمُ المرءُ، على سبيل المثال، أنَّ الإيمانَ لا يجبُ أنْ يستند دائمًا إلى الأدلة (على الرّغم من أنَّ أنصار المذهب الدَّليلي المعتدل قد يتفقون مع هذا الطَّرح بالطبع)، أو أنَّ الإيمان يتطلبُ أدلةً، ولكنَّ درجتَه لا يجبُ أن تكونَ **مُتناسبةً** مع قوة الأدلة، أو أنَّ الإيمانَ يتطلبُ أدلةً، ولكنْ لا يجبُ أنْ تكون **قائمة على** تلك الأدلة، أو أنَّ الإيمان يتطلبُ **وجود** أدلة حتَّى لو لمْ يكنِ الشَّخصُ **يمتلك** تلك الأدلة. لا شكَ أنَّ هناك طرقًا أخرى أيضًا، والسؤال حول ما إذا كان فيلسوف من أنصار المذهب الدليلي سوف يتوقفُ في الأخير عن كيفية تفسير نظرية الأدلة نفسها.

ومع ذلك، فإنَّ أهم شيء يتعلق بالأهداف الحالية هو ملاحظة أنَّ حقيقة تتعلق بأنَّ شخصًا ما إذا كان **ليس** من أنصار المذهب الدَّليلي الحكيم، فإن هذا لا يترتب عنه أنَّه من أنصار المذهب اللادليلي لأسباب حكيمة - أو لأي أسباب أخرى. في الواقع، قد يظل من أنصار المذهب الدليلي، ولكن لأسباب أخلاقية أو معرفية وليس حكيمة. كما سأستعمل هذا المصطلح، فإن كون المرء لادليلي فيما يتعلق بمجال معين من الإيمان يتطلب، كشرط ضروري، ألا يكون دليليا في أي نوع يتعلق بهذا المجال من الإيمان.

77- انظر مقالة **ريتشارد فيلدمان Richard Feldman**، 2000، «أخلاق الإيمان»، ومقالة **ماريان ديفيد Marian David**، 2001، «الحقيقة باعتبارها هدفا معرفيا».

لقد اقترحتُ سابقًا أنَّ المكان الطَّبيعي لرسمِ الخطِ الفاصل بين الدليليين المعتدلين واللادليليين فيما يتعلق بمجال من الإيمان يعتمد على السؤال عما إذا كانَ الإيمان بناء على أدلة غير كافية **مطلوبًا** على نحو معقول. فهل نحن ملزمون بالإيمان، حتى في غياب الأدلة الكافية؟ سيقول الدليليون الصارمون والمعتدلون لا، وسيقول اللادليليون نعم. بطبيعة الحال، ستكون الأسباب التي تحفزُ هذا الشَّرط المفترض مختلفةً وفقًا لأنواع مختلفة من اللادليليين. سيكون التركيز هنا منصبا على الأنواع الثلاثة الرئيسة من اللادليليين، والتي تنتشر بين الفلاسفة المعاصرين: المذهب اللادليلي العملي (الذي يشمل ما يسمى أحيانًا «البراغماتية»)، والمذهب اللادليلي المحافظ، والمذهب اللادليلي الإيماني.

1.6- المذهبُ اللادليلي العَملي

وكما أشرنا آنفاً، فإنَّ **ويليام جيمس** يسخرُ من صرامةِ مبدأ **كليفورد** الَّذي لا يُمكنُ تطبيقُه من النَّاحية العملية، ويدافعُ بدلاً من ذلك عن حس أكثر ليبرالية مفادُه أنَّنا نملكُ أحياناً «الحق في الإيمان» حتَّى لَّما نفتقرُ إلى الأدلة الكافية (وحتَّى لَّما نعلمُ أننا نفتقرُ إليها). وفي بعض السِّياقات، يذهبُ **جيمس** إلى أبعد من ذلك، فيقترحُ أنَّه في بعض الحالات- خاصة تلك الَّتي تنطوي على إيمان ديني وأخلاقي- ليس من المسموحِ به فحسب، بل إنَّه من الجدير بالثناء أو حتى من المطلوب أنْ نؤمنَ بناء على أدلة غير كافية.

ولَّما أنظر إلى المسألة الدَّينية كما تطرحُ نفسَها حقاً على رجال واقعيين، ولَّما أفكرُ في كلِّ الاحتمالات الَّتي تنطوي عليها من النَّاحيتين العملية والنَّظرية، فإنَّ هذا الأمر الَّذي يفرضُ علينا أن نضعَ حداً لقلوبنا ولغرائزنا ولشجاعتنا، وأنْ **ننتظر**- ونتصرف بطبيعة الحال في هذه الأثناء وكأنَّ الدِّين ليس حقيقياً إلى حد ما- حتَّى يومَ القيامة، أو إلى أنْ يجمعَ عقلُنا وإدراكنا معاً ما يكفي منَ الأدلة- فإنَّ هذا الأمر يبدو لي أغربَ صنمٍ تم صُنعُه على الإطلاقِ في الكهفِ الفَلسفي.[78]

لقد رأينا في وقت سابق أنَّ هناك مشاكل تصوُّرية ومشاكل ونفسية صعبةً تواجِه أخلاق الإيمان الَّتي تقول، على نحو صارم جدا: إنَّه يجبُ علينا دائمًا أنْ نؤمن فقط بما هو مفيدٌ من النَّاحية الحكيمة. وبالتالي، ففي الوقتِ الَّذي يتم وصفُ البراغماتية أحيانًا بشكل عرضي بوصفها وجهة النَّظر التي مفادُها أنَّه يجبُ علينا أنْ نؤمنَ بكلِّ ما «يعمل»، فإنَّ معظمَ البراغماتيين الَّذين يصفون أنفسَهم بأنَّهم عمليون حريصون جدًا على تحديد الظُّروف الَّتي يمكنُ للشخص بمُوجبها أنْ ينحرف بشكل معقولٍ عن أدلته، أو يتجاهلها أو يتجاوزها.[79] تتضمنُ هذه الظُّروف عادةً غيابَ الأدلة المُقنعة حقًا؛ وبالتالي، كما يُذكر **جيمس** قارئه، فإنَّ الإيمان البراغماتي ليسَ مجرد إيمان جامحٍ «بما تعرفُه ليس صادقا».[80] فعادة ما يشترط البراغماتيون أيضا وجود نوع من الضَّرورة أو الاهتمام «العاطفي» من

78- مقالة **وليام جيمس William James**، 1896، «الإرادة التي تجعلك تؤمن»، ص. 11

79- انظر البراغماتية.

80- **وليام جيمس William James**، 1896، «الإرادة التي تجعلك تؤمن»، ص.29

جانب الشخص الَّذي يجعلُ تعليق الإيمان في هذا السِّياق مستحيلًا (أو على الأقل غير مستحسن إلى حد كبير). لقد رأينا في وقت سابق كيف يحدِّد **جيمس** «الخيار الحقيقي» في محاولة لتحديدِ هذه الظُّروف.

إنَّ التَّأكيد على «أولوية العملي» في رسالة **وليام جيمس** كانَ متوقعاً بوضوح من قِبَل علماء الأخلاق الأوائل في مجال الإيمان؛ فقد زعم **بليز باسكال** في كتابه «الأفكار» أنَّ الاستدلال الَّذي يُشبه الرهان لابُدَّ وأنْ يقودَنا إلى تحديد غايةِ الإيمانِ بالله؛ وبالتَّالي فإنَّ تركيزه يميلُ إلى أنْ يكون قائما بشكل أقل على الدَّوافع الأخلاقية أو المعرفية ويكون قائما بشكل أكثر على الدَّوافع الحكيمة للإيمان.[81] وعلى النَّقيض من ذلك، يرى **إيمانويل كانت** أنَّ الاعتبارات الَّتي يمكن أنْ تبرِّر الإيمان (أو الاعتقاد) في غياب الأدلة النَّظرية الكافية هي اعتبارات أخلاقية. فعلى سبيل المثال، إذا لمْ يكن هناك دليلٌ كافٍ على نحو أو آخر لقضية معينة (مثل القضية الَّتي تقول إنَّ الإرادة البشرية حرة بشكل غير متوافق)، وإذا وضعَ المرءُ غايةً أخلاقيةً تتطلَّبُ منه اتخاذَ موقفٍ بشأنِ حقيقة القضية (ب)، وإذا كانتْ له أيُّ أدلة تشير إلى صدق القضية (ب)، فإنَّه يُسمحُ له (وأحيانًا يُطلبُ منه) أنْ يعتبر القضية (ب) صادقةً. وبالتَّالي، فهذا الَّذي يتم «أخذه على مَحمل الصِّدق»[82] مبرَّرٌ على أسس «أخلاقية»، وغيرُ مبرَّر على أسسٍ «نظرية»؛ ويُعَد «إيماناً»[83] أو «قبولًا»[84] ولا يُعتبرُ «معرفة».[85][86]

إنَّ التَّسمية المُلائمة الَّتي تجمعُ بين النَّظريتين: البراغماتية، والكانطية على نطاق واسع، هي المذهب اللادليلي العملي، حيثُ تعدُ البراغماتية الحكيمة والأخلاقية نوعين أساسيين للقيمة «العَملية».[87]

2.6- المَذهبُ اللادليليُّ المُحَافظُ

إنَّ **المذهبَ المحافظ**[88] وجهةُ نظر تقول إنّ إيمان المرء بالقضية (ب) مبرَّرٌ **مبدئيا** إذا كان يؤمن في الواقع بالقضية (ب).[89] وتقول صورة أخرى منه: إنَّ إيمان المرء بالقضية (ب) مبرَّر **مبدئيا** إذا بدا له أنَّ القضية (ب)

81- انظر كتاب **بليز باسكال Blaise Pascal**، 1670، **الأفكار**، ومقالة **ألان هاجيك Alan Hájek**، 2003، «شن الحرب على رهان باسكال»، وكتاب **جيف جوردان Jeff Jordan**، 2006، **رهان باسكال: الحجج البراغماتية والإيمان بالله**.

82- يعبر عنه باللفظ الألماني **فورفاهرلتن= *Fürwahrhalten***، أي ما يجعل شيئا صادقا، وما يبقيه صحيحا.

83- يشار إليه في الألمانية بلفظ «**غلاوبه =*Glaube*»**، ويدل على فعل الإيمان.

84- معناه بالألمانية **أنيهمونغ= *Annehmung***، ويفيد القبول والتسليم.

85- يدل عليه لفظ **فيسن= *Wissen***، ويفيد المعرفة.

86- انظر كتاب **إيمانويل كانط Immanuel Kant**، 1787/1781، **نقد العقل الخالص**، ومقالة **أندرو تشيغنيل Andrew Chignell**، 2007، «الإيمان بكانط».

87- لمزيد من المعلومات حول الأسباب الأخلاقية للإيمان وما إذا كانت هذه الأسباب دليلاً، انظر مقالة **مايكل بيس Michael Pace**، 2010، «القوة المعرفية للتفكير الوضعي الأخلاقي: التبرير، والتعدي الأخلاقي، ووليام جيمس». ولمزيد من المناقشة حول الأسباب البراغماتية للإيمان، انظر مقالة **أندرو رايزنر Andrew Reisner**، 2017، «الأسباب البراغماتية للإيمان».

88- يسمى أحيانًا **المذهب الدُّوغمائي**، على الرّغم من الاعتقاد بأنَّه وجهة نظر تتعلق بالإيمان الإدراكي على وجهِ الخصوص، انظر مقالة **جيمس بريور James Pryor**، 2000، «الشاك والدوغمائي»، ومقالة **روجر وايت Roger White**، 2006، «مشكلات الدوغمائية».

89- انظر كتاب **جيلبرت هارمان Gilbert Harman**، 1986، تغير وجهة النظر: مبادئ الاستدلال، وكتاب **ديفيد أوينز David Owens**، 2000، **عقل بدون حرية: مشكل المعيارية المعرفية**.

صادقة[90] أو على الأقل يبدو له **إدراكيًا** أن القضية (ب) صادقة.[91] ولكي يكون إيمان المرء مبررًا في كلِّ شيء وفقًا لأيِّ وجهة نظر من هذين المذهبين المحافظين، فإنَّه يجبُ أنْ يكونَ على درايةٍ بغياب مبطلين منتصرين لـصالح القضية (ب). لكن غياب مُبطلين منتصرين لصالح القضية (ب)، وحتَّى لو كان المرء مدركًا لذلك، فإن هذا لا يشكل دليلاً إيجابيًا لصالح القضية (ب)، وأي دافع «اندفاعي» نحو القضية (ب)، أو التظاهر بأنَّ القضية (ب) صادقة ليس هو النَّوع من الأدلة الَّتي يعتقد أصحاب المذهب الدليلي أنَّنا يجبُ أن نسعى إليه.[92] لذلك، فتبعاً لمعظم التَّصورات حول ماهية «الأدلة»، فإنَّ المذهب المحافظ نوع مهم من المذهب اللادليلي، وفقًا له، لا يستند بعض الإيمان المبرر -أي المبرر مباشرة- على أدلة كافية.

ينظر بعض الفلاسفة إلى المذهب المحافظ باعتباره أداةً مفيدةً ضدَ مذهب الشَّك[93]، وتصبحُ نكهتُه «الدُّوغمائية»، أحياناً، أكثر قبولاً من خلال الجمع بينها وبين مختلف أشكال المذهب الدليلي المعتدل أو المَركزي. وعليه، فإنَّ المذهب المحافظ على الإيمان الَّذي يشكل أساس بنية معرفتنا (والذي يطال الإيمان بالحقائق الرِّياضية أو بالحقائق الأخلاقية الأساسية) قد يتحد بشكل طبيعي للغاية مع نوع من المذهب الدليلي فيما يتعلق بالإيمان الَّذي ليس من الأساس.[94]

لاحظْ أنَّ المحافظين ليسوا في حاجة إلى القولِ إنَّه لا يوجدُ أيُّ إيمان نؤمنُ به معصومٌ من الخطأ أو غير قابل للتقويضِ. إنَّهم قد يكونوا منفتحين تماماً على فكرةِ القابلية للخطأ الَّتي تقول: إنَّ إيماننا المُبرَّر والحالي يمكنُ إبطالُه (إمَّا عن طريق دحضه أو عن طريق تقويضه) بواسطة أدلة جديدة. وعليه، فإنَّ وجهة النَّظر هذه لا تروِّج لإيمان «دوغمائي» أو «محافظ» بمعنى مُهين، وإنَّما تقول ببساطة إنَّ الإيمان الذي لدينا، أو الإيمان «الدافع» لنا، لا يلزم أنْ يكون مبنيا على دعامة إيجابية (أو عملية) من الأدلة لكي يكون مُبرَّرا.[95]

3.6- المذهبُ اللادليلي الإيمانيُّ

إنَّ المذهبَ اللادليلي الثَّالث في أخلاق الإيمان، والَّذي يشبه المذهب الدُّوغمائي إلى حد ما ولكنه يختلف عنه، ويُطلق عليه أحيانًا اسم **المذهب الإيماني**، رغم أنَّه لا علاقة له بالعقيدة الدِّينية على وجه الخصوص. فوفقًا للمذهب الإيماني، يُمكننا أنْ نتمسكَ شرعيا بقضايا تتعلقُ بالاعتقاد= ***faith*** دون وجود أيِّ دليل عليها،

90- انظر مقالة **مايكل هيومر Michael Huemer**، 2007، «المذهب المحافظ الظاهراتي الرحيم».

91- انظر مقالة **جيمس بريور James Pryor**، 2000، «الشاك والدوغمائي».

92- انظر الجزء الثالث من كتاب كل من **إيرل كوني Earl Conee**، و**ريتشارد فيلدمان Richard Feldman**، 2004، **المذهب الدليلي: مقالات في نظرية المعرفة**. وللحصول على أدلة اندفاعية انظر مقالة **ألفين بلانتينغا Alvin Plantinga**، 1993، «الحجة التطورية ضد المذهب الطبيعي»، ص 192

93- انظر كتاب **ديڤيد كريستنسن David Christensen**، 1994، **المذهب المحافظ في الإبستمولوجيا**، ومقالة **مايكل هيومر Michael Huemer**، 2007، «الشاك والدوغمائي».

94- ولمزيد من المعلومات حول النزعة التأسيسية في نظرية المعرفة، انظر النظريات التأسيسية للتبرير المعرفي

95- انظر كتاب **جيلبرت هارمان Gilbert Harman**، 1986، **تغير وجهة النظر: مبادئ الاستدلال**، وكتاب **وليام ليكن William Lycan**، 1988، **الحجة والتبرير**، وكتاب **رودريك تشيشولم Roderick M. Chisholm**، 1989، **نظرية المعرفة**، وكتاب **ماثيو ماكغراث Mathew McGrath**، 2007، **التذكر والمذهب المحافظ المعرفي**.

ودون الشُّعور بالاندفاع نحوها، وحتَّى دون مواجهة أدلة قوية ضدها.[96] قد يتبنى شخص ما على أساس الاعتقاد، على سبيل المثال، أنه كان هناك معاد جسدي واحد في وقت ما في الماضي، حتَّى لو لم يكن شاهدا على مثل هذا الشَّيء بنفسه، هذا في الوقت الذي تشكل أفضل الأدلة العلمية والشهادات والاستقرائية اليومية التي لديه حجة قوية ضده.

إن المذهب الإيماني من هذا النَّوع الراديكالي غير مطلوب في أغلب الأديان، ولكنَّه يرتبط عادة بمفكرين دينيين مثل **تيرتوليان** في العصور القديمة[97]، و**كيركغارد**[98] في العصر الحديث.[99] وبغَض النَّظر عن إظهار عدم عقلانيته، فإنَّه معرض للاعتراضات النفسية حول الافتقار إلى السَّيطرة المباشرة على الإيمان. فإذا كان الإيمان مجرد موقف يستجيب بالضرورة للأدلة المدركة «بوجهة ملائمة» إيجابية، فمن الصعب أنْ نرى كيف يمكن لمرء يعملُ بشكل جيد أنْ يؤمن بصدق القضية (ب) ويواجه أدلة قوية على أن القضية (ب) كاذبة. اعتبر، على سبيل المثال، شخصا يتمتع بقدرات حسية طبيعية، والذي، على الرغم من الأدلة الإدراكية والشَّهادات القوية على العكس مما يعتقد، يعلن مرارًا وتكرارًا - دون أنْ يدعي أن لديه أي دليل مخفي - أن هناك هاوية ضخمة تنفتح أمامه. إن اقتناعنا بأن الإنسان يؤمن **على نحو واقعي** بوجود هاوية أمامه سوف يستغرق وقتاً طويلاً للغاية. ولكن إذا اقتنعنا في النهاية من خلال أفعاله وأقواله بأن له هذا الإيمان، وعلمنا أن حواسه تعمل بشكل سليم، فربما نتصور أن هذا الإيمان هو نتاج حالة غير مرغوبة وغير إرادية جزئياً مثل خداع الذات، أو تحقيق الرغبات، أو جنون العظمة. ولن نتصور أنه اختار ببساطة أن يؤمن بها.

قد يقول نوع من المذهب الإيماني أكثر اعتدالاً إنه لا يجوز لنا أن نكون إيمانا قائماً على «الاعتقاد» إلا إذا لم تكن الأدلة المتعلقة بالقضية المعنية مقنعة بأي شكل من الأشكال، أو إلا إذا كانت غائبة تماماً. وفي ظل هذه الظروف فقط يمكننا (بشكل مباشر أو غير مباشر) أن نحقق «قفزة في الاعتقاد» داخل الإيمان.[100] ومع ذلك، فمن المعتاد أن يستشهد أولئك الذين أوصوا بـ«قفزات الاعتقاد» ويقيموا تصورهم على أسس عملية أو أخلاقية لتلك القفزات، وبالتالي، بالنظر إلى التصنيف الذي لدينا حتى الآن، فإنهم في نهاية المطاف يعتبرون ليسوا من الدليليين العمليين وليسوا مؤمنين حقيقيين.

ومن ناحية أخرى، إذا كان الادعاء هو أنه في غياب التام للأسباب العملية أو النظرية المؤيدة، فإنه لا يزال يُسمح للشخص بتبني إيمان معين، فإن هذا الرأي يبدو وكأنه قد تخلى عن التطلعات إلى تطوير موقف مبدئي،

96- لاحظ أنَّ هذه مجرد طريقة واحدة لتعريف «المذهب الإيماني»، وللمزيد من المعرفة راجع المدخل الخاص بالمذهب الإيماني.

97- انظر مقالة **روبرت د. سايدر Robert D. Sider**، 1980، «هل ما نؤمن به سخيف؟». [**Tertullian**: شخصية مسيحية من أصل أمازيغي، يعتبر أول من كتب في المسيحية باللاتينية، كما يعتبر مؤسس التثليث، عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، والثلاثين سنة الأولى من القرن الثالث، يعتبر كذلك من المُسلِمين بالقضايا العقائد الدينية دون دليل على صدقها، ولو كانت الحجج المفندة لها ظاهرة وبينة. (المترجم)].

98- انظر كتاب **سورين كيركيغارد Soren Kierkegaard**، 1846، **خاتمة غير علمية**.

99- انظر كتاب **ستيفن س. إيفانز Stephen C. Evans**، 1998، **العقل خارج الإيمان: تصور كيركغارد**.

100- انظر مقالة **روبرت آدامز Robert Adams**، 1987، «فضيلة الإيمان».

ولم يعد من الواضح أنه «أخلاق» الإيمان. هذه ليست حجة قاطعة ضد هذا النوع من الإيمان، بالطبع: قد يكون مثل هذا الإيمان قادرًا على تقديم أسباب للاعتقاد بأن محاولة صياغة أخلاق الإيمان هي مشروع سيئ التصور في المقام الأول.

إنَّ البديل النهائي للشخص الإيماني هو الاعتراف بأنه لا يركز حقًا على الإيمان على الإطلاق، وإنما يحاول بدلاً من ذلك إفساح المجال لنوع آخر من الموقف الإيجابي القائم على الاقتراح، والذي لا يسترشد بالأدلة. إنَّ العديد من الفلاسفة والمتدينين الَّذين يتبنون تسمية الإيمانيين يفسرون «الاعتقاد=**faith**»[101] على أنَّه شيء مختلف عن الإيمان=**belief** ـ ربما يكون أملا، أو شيئا أشبه ما يكون «بالقبول».[102] وبناء على هذا التَّصور، فإنَّ الاعتقاد في القضية (ب) قد يكون قادراً على التعايش بشكل عقلاني في نفس السيكولوجيا مع وجود الكثير من الأدلة التي تثبت كذب القضية (ب).

7- أخلاقُ القَبُول

إنَّ هذه النُّقطة الأخيرة تُظهر أنَّ تصور المذهب الدَّليلي للإيمان- حتى وإن كان صارما وغير قابل للتنازل- يمكن دمجه مع تصور المذهب اللادليلي لبعض المواقف الإيجابية القاطعة الأخرى من أجل جعله يبدو أقل صرامة.[103] ولعل المرشح الأبرز هنا هو **القَبول** الذي يُنظَر إليه باعتباره موقفاً قاطعاً إيجابياً تجاه قضية طوعية بحكم التَّعريف، ويلعبُ دوراً كبيراً في مداولاتنا وأفعالنا وحججنا وتأكيداتنا. ويركِّز بعض الفلاسفة على الدور الذي يلعبه القبول في البحث العلمي وفي بناء النظريات، وفي نظرية اتخاذ القرار.[104] ويركز آخرون على الدور الذي يلعبه في السِّياقات الأخلاقية، والقانونية، والدينية، واليومية.[105] إن التحذير هنا ضروري للقول بأن: القبول هو في العادة مفهوم تقني، وتختلف أوصاف طبيعته وأخلاقه اختلافاً جذرياً في الأدبيات. وهناك أيضاً بعض الخلاف حول ما إذا كان القبول قادراً على لعب الأدوار المختلفة التي يقصدها أنصاره.[106]

إنَّ المُنظر الأخلاقي الَّذي يريدُ أنْ يُخفِّف من حِدة وجهة نظرِه أو يكملها من خلال الاستعانة بفكرة ما عن القبول المسموح به، لابد له أن يحدد ماهية القبول، ويحدد كيف يختلف النوعان من المواقف، ويحدد ما هي أنواع المعايير التي تحكم كل منهما، ويحدد كيف تتفاعل عند شخص واحد. ومن بين المزايا الرئيسة لوجهة نظر

101- باللاتينية: ***fides***

102- انظر العنوان رقم 7 في هذه المقالة، والمدخل الخاص بالإيمانيين.

103- من أجل معرفة معاني لفظ «الإيمان»، انظر مقالة **روبرت أودي Robert Audi**، 2008، الإيمان، والتصديق، والتسليم».

104- انظر مقالة **باس فان فراسين Bas Van Fraasen**، 1984، «الإيمان والإرادة»، وكتاب **روبرت ستالنيكر Robert Stalnaker**، 1987، **البحث**، وكتاب **ل. ج. كوهين L. j. Cohen**، 1992، **مقال حول الإيمان والتسليم**.

105- انظر مقالة **مايكل براتمان Michael Bartman**، 1992، «الاستدلال العملي والقبول في السياق»، وكتاب **ل. ج. كوهين L. J. Cohen**، 1992، **مقال حول الإيمان والقبول**، وكتاب **وليام ألستون William Alston**، 1996، **التبرير المعرفي: مقالات في نظرية المعرفة**. ومقالة **روبرت أودي Robert Audi**، 2008، «الإيمان، والتصديق، والقبول».

106- انظر مقالة **كولين رادفورد Colin Radford**، 1990، «الإيمان، والقبول، والمعرفة»، ومقالة **باتريك ماهر Patrick Maher**، 1990، «القبول بدون إيمان»، وكتاب **جوزيف مور Joseph Moore**، 1994، **مراجعة كتاب ل. ج. كوهين L. J. Cohen: مقالات حول الإيمان والتسليم**.

مولدة مثل هذه أنَّ القبول عادة ما يُنظر إليه على أنه طوعي **بالتعريف**، وبالتالي فمن اليسير جدا أن نرى كيف يمكن بناء «أخلاق» حقيقية (مع نسب من الثناء واللوم) حوله. وكما رأينا في وقت سابق، فإن مفهوم القبول (باعتباره «اعتقادا=**faith**») هو نوع من الأشياء التي قد يرغبُ المؤمن=**fideist** في الاستعانة بها ضد أولئك الذين يقولون إنَّ المرء لا يستطيع أنْ يقرر ببساطة أن يؤمن بـالقضية (ب) في مواجهة أدلة قوية معارضة. وعلى النَّقيض من ذلك، قد يزعم المؤمن المُعتدل أنه لا يجوز لنا أن نقبل القضية (ب) إلا إذا كنا نفتقر إلى أدلة قوية حول القضية (ب) على أي حال. وهذا لا يزال متسقًا مع وجود أدلة **ضعيفة** لدينا على كذب(ب)، وحتى مع تبني إيمان (ضعيف) بكذب (ب).

قائمة المصادر والمراجع:

1. **Adam, C. and P. Tannery (eds.), 1996, *Oeuvres de Descartes*, 12 vols., Paris: Vrin.**
2. **Adams, Robert M., 1985, "Involuntary sins", *Philosophical Review*, 94: 3–31**
3. **–––, 1987, "The virtue of faith", in Adams, *The virtue of faith and other essays in philosophical theology*, New York: Oxford, 9–24**
4. **Adler, Jonathan, 2002, *Belief's own ethics*, Cambridge, MA: Bradford/MIT.**
5. **–––, 2005, "William James and what cannot be believed", *Harvard Review of Philosophy*, 13: 65–79**
6. **Ahlstrom-Vij, K., 2013, "In defense of veritistic value monism", *Pacific Philosophical Review*, 94: 19–40**
7. **Aiken, Scott F., 2008, "Evidentialism and James' argument from friendship", *Southwest Philosophy Review*, 24: 173–180**
8. **–––, 2014, *Evidentialism and the will to believe*, New York: Bloomsbury.**
9. **Alston, William P., 1989, *Epistemic justification: essays in the theory of knowledge*, Ithaca, NY: Cornell.**
10. **–––, 1996, "Belief, acceptance, and religious faith", in Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder (eds.), *Faith, freedom, and rationality*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.**
11. **–––, 2005, *Beyond "justification": Dimensions of epistemic evaluation*, Ithaca NY: Cornell.**
12. **Audi, Robert, 1991, "Faith, belief, and rationality", *Philosophical Perspectives*, 5: 213–239**
13. **–––, 2001, "Doxastic voluntarism and the ethics of belief", in M. Steup (ed.), *Knowledge, truth, and duty*, New York: Oxford, 93–111**
14. **–––, 2003, "The epistemic authority of testimony and the ethics of belief", in A. Dole and A. Chignell (eds.), *God and the ethics of belief*, New York: Cambridge, 175–201**
15. **–––, 2008a, "Belief, faith, and acceptance", *International Journal for Philosophy of Religion*, 63: 87–102**

16. **–––, 2008b, "The ethics of belief: Doxastic self-control and intellectual virtue", *Synthese*, 161: 403–418**

17. **Bach, Kent, 2008 "Applying pragmatics to epistemology", *Philosophical Issues*, 18: 68–88**

18. **Beilby, J. (ed.), 2002, *Naturalism defeated?* Ithaca, NY: Cornell.**

19. **Bolton, Martha Brandt, 2009, "Locke on rational virtue and moral law", in D. Owen, G. Yaffe, and P. Hoffman (eds.), *Early modern metaphysics: Essays in honor of Vere Chappell*, pp. 253–272. Peterborough, Ontario: Broadview.**

20. **Brady, M. S., and Pritchard, D. H. (eds.), 2003, *Moral and epistemic Virtues*, Oxford: Blackwell.**

21. **Braithwaite, R.B., 1932–1933, "The nature of believing", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 33: 129–146**

22. **Bratman, Michael, 1992, "Practical reasoning and acceptance in a context", *Mind*, 101: 1–15**

23. **Briesen, Jochen, 2017, "Epistemic consequentialism: Its relation to ethical consequentialism and the truth–indication principle", in P. Schmechtig & M. Grajner (eds.), forthcoming.**

24. **Broome, John, 1999, "Normative requirements", *Ratio*, 12: 398–419.**

25. **Chan, Timothy (ed.), 2013, *The aim of belief*, New York: Oxford.**

26. **Chignell, Andrew, 2007, "Belief in Kant", *Philosophical Review*, 116: 323–360**

27. **Chisholm, Roderick M., 1956, "Epistemic statements and the ethics of belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 16: 447–460.**

28. **–––, 1957, *Perceiving: A philosophical study*, Ithaca, NY: Cornell.**

29. **–––, 1989, *Theory of knowledge*, [3rd edition] Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.**

30. **–––, 1991, "Firth and the ethics of belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 91: 119–128**

31. **Christensen, David, 1994, "Conservatism in epistemology", Noûs 28, 69–89**

32. **Churchland, Paul M., 1981, "Eliminative materialism and the propositional attitudes", *Journal of Philosophy*, 78: 67–90**

33. **Clifford, W.K., 1877 [1999], "The ethics of belief", in T. Madigan, (ed.), *The ethics of belief and other essays*, Amherst, MA: Prometheus, 70–96**

34. **Cohen, L. J., 1992, *An essay on belief and acceptance*, (Oxford: Clarendon Press).**

35. **Conee, Earl, 1987, "Evident, but rationally unacceptable", *Australasian Journal of Philosophy*, 65: 316–326**

36. **–––, 2001, "Heeding misleading evidence", *Philosophical Studies*, 103: 99–120**

37. **Conee, Earl, and Richard Feldman, 2004, *Evidentialism: Essays in epistemology*, Oxford: Clarendon Press.**

38. **Côté-Bouchard, C., forthcoming, "Can the aim of belief ground epistemic normativety?", *Phi-losophical Studies*.**

39. **Dancy, Jonathan, 2000, *Practical Reality*, Oxford: Oxford University Press.**

40. **David, Marian, 2001, "Truth as the epistemic goal", in M. Steup (ed.), *Knowledge, truth, and duty*, New York: Oxford, 151–170**

41. **Dellsén, Finnur, forthcoming, "Understanding without justification or belief", *Ratio*, 29(3), doi: 10.1111/rati.12134**

42. **DeRose, Keith, 2000, "Ought we to follow our evidence?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 697–706**

43. **Descartes, René, 1641 [1996], *Meditationes de prima philosophia*, in C. Adam and P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, vol 7., Paris: Vrin.**

44. **–––, 1645 [1996], "Letter to Elizabeth of 15 Sept", in C. Adam and P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, vol 4. Paris: Vrin.**

45. **Dole, Andrew, and Andrew Chignell (eds.), 2005, *God and the ethics of belief*, New York: Cambridge.**

46. **Dougherty, T. (ed.), 2011, *Evidentialism and its discontents*, New York: Oxford.**

47. **–––, 2014, "The ethics of belief is ethics (period): reassigning responsibilism", in Matheson & Vitz 2014, 146–168**

48. **Engel, Pascal (ed.), 2000, *Believing and accepting*, Dordrecht: Kluwer.**

49. **Evans, C. Stephen, 1998, *Faith beyond reason: A Kierkegaardian account*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.**

50. **Fairweather, Abrol, and Linda Zagzebski (eds.), 2001, *Virtue epistemology: Essays on epistemic virtue and responsibility*, New York: Oxford.**

51. **Feldman, Richard, 1988, "Epistemic obligations" *Philosophical perspectives*, 2: 235–256**

52. **–––, 2000, "The ethics of belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 60: 667–695**

53. **–––, 2002, "Epistemological duties", in P. Moser (ed.), *Oxford handbook of epistemology*, New York: Oxford, 362–384**

54. **Feldman, Richard, and Earl Conee, 1985, "Evidentialism", *Philosophical Studies*, 48: 15–34**

55. **Fodor, Jerry, 1975, *The language of thought*, New York: Crowell.**

56. **Firth, Roderick, 1959, "Chisholm and the ethics of belief", *Philosophical Review*, 68: 493–506**

57. **Foley, Richard, 1987, *The theory of epistemic rationality*. (Cambridge, MA: Harvard).**

58. **Gale, Richard M., 1980, "William James and the ethics of belief", *American Philosophical Quarterly*, 17: 1–14**

59. **–––, 1999, "William James and the willfulness of belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 59: 71–91**

60. **Gardiner, G., 2012, "Understanding, integration, and epistemic value", *Acta Analytica*, 27: 163–181**

61. **Gibbons, John, 2013, *The norm of belief*, New York: Oxford.**

62. **Ginet, Carl, 2001, "Deciding to believe", in M. Steup (ed.), *Knowledge, truth and duty*, New York, NY: Oxford University Press, 63–76**

63. **Ginsborg, Hannah, 2007, "Reasons for belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 72: 286–318**

64. **Goldberg, Sanford, 2009, "The knowledge account of assertion and the nature of testimonial knowledge", in Patrick Greenough and Duncan Pritchard (eds.), *Williamson on knowledge*, Oxford: Oxford University Press.**

65. **Greenough, Patrick, and Duncan Pritchard (eds.), 2009, *Williamson on knowledge*, Oxford: Oxford University Press.**

66. **Grimm S., 2012, "The value of understanding", *Philosophy Compass*, 7: 103–117**

67. **Haack, Susan, 1997, "The ethics of belief reconsidered", in L. Hahn (ed.), *The philosophy of Roderick M. Chisholm*, LaSalle, IL: Open Court, 129–144**

68. **Hahn, L. (ed.), 1998, *The philosophy of Roderick M. Chisholm*, LaSalle, IL: Open Court.**

69. **Hájek, Alan, 2003, "Waging war on Pascal's wager", *Philosophical Review*, 112: 27–56**

70. **Harman, Gilbert, 1986, *Change in view: Principles of reasoning*, Cambridge, MA: MIT Press.**

71. **Hawthorne, J., and T. Szabo Gender (eds.), 2005, *Oxford Studies in Epistemology* (Vol. 1), New York: Oxford.**

72. **Heil, John, 1983, "Believing what one ought", *Journal of Philosophy*, 80: 752–65**

73. **–––, 1984, "Doxastic incontinence", *Mind*, 93: 56–70**

74. **–––, 1993, "Doxastic agency", *Philosophical Studies*, 43: 355–364**

75. **Hieronymi, Pamela, 2006, "Controlling attitudes", *Pacific Philosophical Quarterly*, 87: 45–74**

76. **–––, 2008, "Responsibility for believing", *Synthese*, 161: 357–373**

77. **Huemer, Michael, 2007a, "Compassionate Phenomenal Conservatism", *Philosophy and Phenomenal Research*, 74: 30–55**

78. **–––, 2007b, "Moore's and the norm of belief", in Susana Nuccetelli and Gary Seay (eds.), *Themes from G. E. Moore: New essays in epistemology and ethics*, Oxford: Clarendon.**

79. **Hunter, David, 1998, "Understanding and belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(3): 559–580**

80. **James, William, 1896 [1956], *The Will to believe and other essays in popular philosophy*, New York: Dover Publications, 1–31**

81. **Jordan, Jeff, 2006, *Pascal's Wager: Pragmatic arguments and belief in God*, Oxford: Clarendon.**

82. **Jordan, Jeff, and Daniel Howard Snyder (eds.), 1996, *Faith, freedom and rationality*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.**

83. **Kant, Immanuel, 1781/1787 [1902-], *Critique of Pure Reason* (*Kritik der reinen Vernunft*), in *Gesammelte Schriften*, Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Walter de Gruyter.**

84. **Kasser, Jeff, and Nishi Shah, 2006, "The metaethics of belief: an expressivist reading of *The will to believe*", *Social Epistemology*, 20: 1–17**

85. **Kelly, Thomas, 2003, "Epistemic rationality as instrumental rationality: A critique", *Philosophy and Phenomenological Research*, 66: 612–640**

86. **–––, 2005, "The epistemic significance of disagreement", in J. Hawthorne and T. Szabo Gendler, (eds.), *Oxford Studies in Epistemology* (Vol. 1), New York: Oxford, pp. 167–196.**

87. **Keller, Simon, 2004, "Friendship and belief", *Philosophical Papers*, 33: 329–351**

88. **Kierkegaard, Søren, 1846 [1992], *Concluding Unscientific Postscript*, H. Hong and E. Hong (trans. and eds.), Princeton, NJ: Princeton University Press.**

89. **Kolodny, Niko, 2005, "Why be rational?", *Mind*, 114: 509–563**

90. **Kornblith, Hilary, 1983, "Justified belief and epistemically responsible action", *Philosophical Review*, 92: 33–48**

91. **Kvanvig, J., 2003, *The value of knowledge and the pursuit of understanding*, New York: Cambridge.**

92. **–––, 2009, "The value of understanding", in Pritchard, Haddock, and Millar (eds.), *Epistemic Value*, New York: Oxford University Press, 95–112**

93. **Leon, Mark, 2002, "Responsible believers", *Monist*, 85: 421–435.**

94. **Littlejohn, C. and Turri, J., 2014, *Epistemic norms: assertion, action, and belief*, New York: Oxford.**

95. **Locke, John, 1690 [1975], *An essay concerning human understanding*, Oxford: Clarendon.**

96. **Lycan, William, 1988, *Judgment and justification*, New York: Cambridge.**

97. **Madigan, T. (ed.), 1999, *The ethics of belief and other essays*, Amherst, MA: Prometheus.**

98. **Maher, Patrick, 1990, "Acceptance without belief", *Philosophy of science association*, 1: 381–392**

99. **MaruŠiĆ, Berislav, 2015, *Evidence and agency: norms of belief for promising and resolving*, New York: Oxford.**

100. **Matheson, J. and Vitz, R., 2014, *The ethics of belief: individual and social*, New York: Oxford.**

101. **McCarthy, Gerald D. (ed.), 1986, *The ethics of belief debate*. Atlanta: Scholars Press.**

102. **McCormick, Miriam S., 2015, *Believing against the evidence: Agency and the ethics of belief*, New York: Routledge.**

103. **McDowell, John, 1994, *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.**

104. **McGrath, Matthew, 2007, "Memory and epistemic conservatism", *Synthese*, 157: 1–24**

105. **Mele, Alfred R., 2001 *Self-deception unmasked*. Princeton, NJ: Princeton.**

106. **Meiland, Jack W., 1980, "What ought we to believe: Or the ethics of belief revisited", *American Philosophical Quarterly*, 17: 15–24.**

107. **Moore, Joseph, 1994, "Review of L. J. Cohen, *An essay on belief and acceptance*", *Philosophical Review*, 103: 705–709**

108. **Moser P. (ed.), 2005, *Oxford handbook of epistemology*, New York: Oxford.**

109. **Neta, Ram, 2004, "Perceptual evidence and the new dogmatism", *Philosophical Studies*, 119: 199–214**

110. **Nuccetelli, Susana, and Gary Seay (eds.), 2008, *Themes from G. E. Moore: New essays in epistemology and ethics*, Oxford: Clarendon.**

111. **Owens, David, 2000, *Reason without freedom: The problem of epistemic normativity*, New York: Routledge.**

112. **Owens, David, and Gideon Yaffe, and Paul Hoffman (eds.), 2008, *Early modern metaphysics: Essays in honor of Vere Chappell*, Peterborough, Ontario: Broadview.**

113. **Pace, Michael, 2010, "The epistemic power of morally positive thinking: justification, moral encroachment, and James' 'The will to believe' ", *Noûs*, forthcoming.**

114. **Papineau, David, 2001, "Evidentialism reconsidered", *Noûs*, 35: 239–259**

115. **Pascal, Blaise, 1670 [1995], *Pensées*, A. Kreilsheimer (trans. and ed.), New York: Penguin.**

116. **Perin, Casey, 2015, "Skepticism, suspension of judgment, and norms for belief", *International Journal for the Study of Skepticism*, 5: 107–125**

117. **Plantinga, Alvin, 2002, "The evolutionary argument against naturalism", in J. Beilby (ed.), *Naturalism defeated?*, Ithaca, NY: Cornell, 1–15**

118. **Price, H.H., 1954, "Belief and the will",** ***Proceedings of the Aristotelian Society*** **(Supplement), 28: 1–27**

119. **Pritchard, Duncan, 2007, "Recent Work on Epistemic Value",** ***American Philosophical Quarterly*****, 44: 85–110**

120. **–––, 2011, "What is the swamping problem", in A. Reisner & A. Steiglich–Petersen (eds.),** ***Reasons for belief*****, New York: Cambridge University Press.**

121. **Pritchard, Duncan and Adrian Haddock, and Alan Millar (eds.), 2009,** ***Epistemic Value*****, New York: Oxford University Press.**

122. **Pryor, James, 2000, "The skeptic and the dogmatist",** ***Noûs*****, 34: 517–549**

123. **–––, 2001, "Highlights of recent epistemology",** ***British Journal for the Philosophy of Science*****, 52: 95–124**

124. **–––, 2004, "What's wrong with Moore's argument?"** ***Philosophical Issues*****, 14: 349–378**

125. **–––, 2005, "Is there immediate justification? There is immediate justification", in M. Steup (ed.),** ***Contemporary debates in epistemology*****, Malden MA: Blackwell, 181–202**

126. **Radford, Colin, 1990, "Belief, acceptance, and knowledge",** ***Mind*****, 99: 609–617**

127. **Reisner, Andrew, 2008, "Weighing pragmatic and evidential reasons for belief",** ***Philosophical Studies*****, 138: 7–27**

128. **–––, 2009, "The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem",** ***Philosophical Studies*****, 145: 257–272**

129. **–––, 2017, "Pragmatic reasons for belief", in Daniel Star (ed.),** ***The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*****, New York: Oxford.**

130. **Reisner, A and A. Steiglich-Petersen (eds.), 2011,** ***Reasons for belief*****, New York: Cambridge.**

131. **Roberts, Robert and William Jay Wood, 2007,** ***Intellectual virtue: An essay in regulative epistemology*****, New York: Oxford.**

132. **Rott, Hans, forthcoming, "Negative doxastic voluntarism and the concept of belief",** ***Synthese*****.**

133. **Ryan, Sharon, 2003, "Doxastic compatibilism and the ethics of belief",** ***Philosophical Studies*****, 114: 47–79**

134. **Schmechtig, P. and M. Grajner (eds.), forthcoming, *Epistemic reasons, epistemic norms, and epistemic goals*, Berlin, Boston: De Gruyter.**

135. **Schroeder, Mark, 2005, "The hypothetical imperative?", *Australasian Journal of Philosophy*, 83: 357–372**

136. **Shah, Nishi, 2002, "Clearing space for doxastic voluntarism", *The Monist*, 85: 436–435**

137. **–––, 2003, "How truth governs belief", *Philosophical Review*, 112: 447–482**

138. **–––, 2006, "A new argument for evidentialism", *Philosophical Quarterly*, 56: 481–498**

139. **Sider, Robert D., 1980, "Credo quia absurdum?" *Classical World*, 73: 417–9**

140. **Simion, Mona, Christopher Kelp, and Harmen Ghijsen, 2016, "Norms of belief", *Philosophical Issues*, 26: 375–392**

141. **Smith, Angela, 2005, "Responsibility for attitudes: Activity and passivity in mental life", *Ethics*, 115: 236–271**

142. **Sosa, Ernest, 2000, "For the love of truth", in A. Fairweather and L. Zagzebski (eds.), *Virtue epistemology: Essays on epistemic virtue and responsibility*, New York: Oxford.**

143. **–––, 2003, "The place of truth in epistemology", in L. Zagzebski and M. DePaul (eds.), *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*, New York: Oxford University Press.**

144. **–––, 2007, *A virtue epistemology: Apt belief and reflective knowledge* (Volume 1), Oxford: Clarendon Press.**

145. **–––, 2011, *Knowing full well*, Princeton, NJ: Princeton.**

146. **Southwood, Nicholas and Phillipe Chuard, 2009, "Epistemic norms without voluntary control ", *Noûs*, 43: 599–632**

147. **Stalnaker, Robert, 1987, *Inquiry*, Cambridge, MA: Bradford.**

148. **Steglich-Peterson, Asbjørn, 2009, "Weighing the aim of belief", *Philosophical Studies*, 145: 395–405**

149. **Steup, Matthias, 2000, "Doxastic voluntarism and epistemic deontology", *Acta Analytica*, 15: 25–56**

150. **––– (ed.), 2001, *Knowledge, truth, and duty: Essays on epistemic justification, responsibility, and virtue*, New York: Oxford.**

151. **–––, 2008, "Doxastic freedom", *Synthese*, 161: 375–392**

152. **Steup, Matthias and Ernest Sosa, 2005, *Contemporary debates in epistemology*, Malden MA: Blackwell.**

153. **Stich, Stephen, 1990, *The fragmentation of reason*, Cambridge, MA: MIT.**

154. **Stocker, Michael, 1982, "Responsibility especially for beliefs", *Mind*, 91: 398–417**

155. **Stroud, Sarah, 2006,"Epistemic partiality in friendship ", *Ethics*, 116: 498–524**

156. **Street, Sharon, 2006, "A Darwinian dilemma for realist theories of value", *Philosophical Studies* 127: 109–166**

157. **Sutton, Jonathan, 2005, "Stick to what you know", *Noûs*, 39: 359–396**

158. **Swinburne, Richard, 2001, *Epistemic justification*, New York: Oxford.**

159. **Tang, Weng Hong, 2015, "Reliabilism and the suspension of belief", *Australian Journal of Philosophy*, 94: 362–377**

160. **Textor, Mark, 2004, "Has the ethics of belief been brought back on the right track?" *Erkenntnis*, 61: 123–142**

161. **Van Fraasen, Bas, 1984, "Belief and the will", *Journal of Philosophy*, 81: 235–256**

162. **Van Inwagen, Peter, 1996, "It is wrong, everywhere, always, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence", in J. Jordan and D. Howard-Snyder (eds.), *Faith, freedom and rationality*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 137–153**

163. **Velleman, J. D., 2000, *The possibility of practical reason*, Oxford: Clarendon Press.**

164. **Wagner, Verena, forthcoming, "On the analogy of free will and free belief", *Synthese*.**

165. **Weatherson, Brian, 2008, "Deontology and Descartes' demon", *Journal of Philosophy*, 105: 540–569**

166. **Wedgwood, Ralph, 2002, "The aim of belief", *Philosophical Perspectives*, 16: 267–297**

167. **White, Roger, 2005, "Epistemic permissiveness", *Philosophical Perspectives*, 19: 445–459**

168. **–––, 2006, "Problems for dogmatism", *Philosophical Studies*, 131: 525–57**

169. **Whiting, Daniel, 2014, "Reasons for belief, reasons for action, the aim of belief, and the aim of action", in Littlejohn & Turri 2014**

170. **Williamson, Timothy, 2000, *Knowledge and its limits*, Oxford: Oxford University Press.**

171. **Wisdo, David, 1991, "Self-deception and the ethics of belief", *Journal of Value Inquiry*, 91: 339–347**

172. **–––, 1993, *The life of irony and the ethics of belief*, Albany: SUNY.**

173. **Wolterstorff, Nicholas, 1996, *John Locke and the ethics of belief*, New York: Cambridge.**

174. **–––, 1997, "Obligations of belief—two concepts", in L. Hahn (ed.), *The philosophy of Roderick M. Chisholm*, LaSalle, IL: Open Court, 217–238**

175. **Wood, Allen, 2002, *Unsettling obligations: Essays on reason, reality, and the ethics of belief*, Stanford, CA: CSLI.**

176. **Wright, Sarah, 2014, "The dual–aspect norms of belief and assertion: a virtue approach to epistemic norms", in Littlejohn & Turri 2014**

177. **Wykstra, Stephen J., 1995, "Externalism, proper inferentiality and sensible evidentialism", *Topoi*, 14: 108–121**

178. **Yee, Grace, 2002, "Desiring to believe", *Monist*, 85: 446–455.**

179. **Zagzebski, Linda, 1996, *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, New York: Cambridge.**

180. **–––, 2003, "The search for the source of the epistemic good", *Metaphilosophy*, 34: 12–28**

181. **–––, 2004, "Epistemic value and the primacy of what we care about", *Philosophical Papers*, 33: 353–377**

182. **Zagzebski, Linda and M. Depaul (eds.), 2007, *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*, New York: Oxford University Press.**

183. **Zamulinski, Brian, 2002, "A re-evaluation of Clifford and his critics", *Southern Journal of Philosophy*, 40: 437–457**

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com