

حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱، صص ۱۱۹-۱۴۰

مطهری و اخلاق باور

مجید ملایوسفی*

احمد اله یاری**، مریم اسکندری***

چکیده

اصطلاح «اخلاق باور» برای اولین بار در مقاله معروف کلیفورد، با همین عنوان، به سال ۱۸۷۶ به کار رفت. طبق بیان کلیفورد، که بعدها به قاعده یا اصل کلیفورد مشهور شد، «همیشه، همه جا، و برای هر کس خطاست که بر اساس قرائن ناکافی به چیزی معتقد شود». از زمانی که کلیفورد این بحث را مطرح کرده است، تاکنون، مورد مناقشات فراوانی بوده است؛ مسئله اصلی که در پس همه این مناقشات مطرح بوده است این است که آیا اصولاً باورهای آدمی در اختیار انسان‌اند، تا مشمول ارزش‌گذاری‌های اخلاقی شوند، یا این که باید آن‌ها را، همچون بسیاری از حالات روانی، غیر ارادی و انفعالی و در نتیجه، معاف از ارزش‌گذاری‌های اخلاقی دانست. عده‌ای بر این باورند که باورهای ما غیر ارادی‌اند و در اختیار ما نیستند. در مقابل، عده دیگری به تأثیر اراده بر باور یا اراده‌گروی اعتقادی معتقدند. این نوع از اراده‌گروی، بسته به میزان تأثیر اراده بر باور، به دو قسم کلی قابل تقسیم است: اراده‌گروی مستقیم و اراده‌گروی غیر مستقیم. اراده‌گروی اعتقادی (هر دو نوع مستقیم و غیر مستقیم آن) از حیث دیگری، به اراده‌گروی توصیفی و اراده‌گروی هنجاری تقسیم می‌شود. در اراده‌گروی هنجاری سخن از نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی در باب باورهاست که مستلزم اخلاق باور است. در واقع، زمانی می‌توان از اخلاق باور سخن گفت که به

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول)

mollayousefi@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران allahyari61@gmail.com

*** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

maryameskandari63@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۸

چیزی به نام وظیفه‌گرایی معرفتی قائل باشیم. مطهری تعقل و تفکر را افعالی نفسانی می‌داند که در دست اراده و انتخاب مستقیم انسان قرار دارند. از نظر وی، میان «عقیده» و «تفکر» تمایز وجود دارد. او عقیده مبتنی بر فرایند معقول و عقلانی را تفکر می‌نامد و آن را موجد معرفت می‌داند. توجه به فرایند شکل‌گیری معرفت از منظر مطهری به‌خوبی نشان می‌دهد که وی به مسئله توجه باورها و قائل شدن به نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی توجه خاص داشته است. بر این اساس، مطهری توصیه‌هایی را در نحوه کسب معرفت بیان می‌دارد که می‌توان آن‌ها را ذیل اخلاق باور گنجانند. از جمله این توصیه‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: تأثیرناپذیری از قضاوت دیگران، پیروی نکردن از اکثریت، پرهیز از خوش‌باوری، استماع قول مخالف، تفکیک باور از صاحب باور، و اجتناب از جمود و تعصب.

کلیدواژه‌ها: مطهری، کلیفورد، اخلاق باور، وظیفه‌گرایی معرفتی، اراده‌گروی اعتقادی، معرفت‌شناسی.

۱. مقدمه

اصطلاح اخلاق باور اولین بار به قلم کلیفورد در مقاله معروفی، با همین عنوان، در نشست انجمن متافیزیک^۱ در ۱۱ آوریل ۱۸۷۶ در لندن، به‌کار گرفته شد.^۲ کلیفورد مقاله‌اش را با ذکر موردی فرضی آغاز می‌کند.^۳ این مورد مربوط به صاحب یک کشتی کهنه مسافری است که در کار حمل‌ونقل مهاجران است. آخرین باری که کشتی آماده حرکت می‌شود، صاحبش دچار شک و تردید می‌شود که نکند کشتی به سلامت به مقصد نرسد، او نهایتاً بر شک خود فائق می‌آید و خود را متقاعد می‌کند که کشتی، همانند دفعات پیشین، به سلامت مسافران را به مقصد می‌رساند. بعد از آن‌که کشتی در اقیانوس غرق می‌شود و تمامی مسافران آن کشته می‌شوند، صاحب کشتی آسوده‌خاطر به شرکت بیمه می‌رود و خسارت خود را از بیمه می‌گیرد. از نظر کلیفورد، همه ما در این‌جا صاحب کشتی را از نظر اخلاقی مقصر و گناه‌کار می‌دانیم، زیرا بر اساس شواهد و قرائن موجود، او حق نداشته است معتقد شود که کشتی‌اش به سلامت مسافران را به مقصد می‌رساند. کلیفورد بر این باور است که حتی اگر کشتی مسافران را به سلامت به ساحل می‌رساند، صاحب کشتی همچنان، به همان میزان، مقصر و گناه‌کار بود، زیرا صاحب کشتی بر اساس دلایل و شواهد ناکافی به این باور رسیده بوده است که کشتی به سلامت مسافران را به مقصد می‌رساند (Clifford, 1877: 289-290).^۴ در واقع، از نظر کلیفورد، علت

مجید ملایوسفی و دیگران ۱۲۱

مقصردانستن صاحب کشتی به منشأ این باور و نه به نتیجه آن برمی گردد، پرسش بر سر این است که آیا صاحب کشتی بر اساس چنین شواهدی محق به تصمیم گیری برای سفر بوده است یا نه. بر این اساس کلیفورد عبارتی را بیان می کند که امروزه به قاعده یا اصل کلیفورد مشهور شده است: «همیشه، همه جا، و برای هرکس خطاست که بر اساس قرائن ناکافی به چیزی معتقد شود» (ibid: 295).

در این جا مراد کلیفورد از «خطا»، «خطای اخلاقی» است و نه صرفاً خطای معرفتی. به عبارت دیگر، از نظر کلیفورد باور به چیزی بر اساس شواهد و قرائن ناکافی از حیث اخلاقی نادرست و خطاست. این بعد اخلاقی نتیجه این واقعیت است که باور صرفاً یک امر شخصی یا چیزی که قابل تفکیک از دیگر جنبه های حیات انسان باشد، نیست (ibid: 292). در واقع، باورهای یک شخص نه تنها برای خود او، بلکه برای دیگران نیز پیامدها و نتایجی را دربر دارد. درحقیقت، کلیفورد بر این ارتباط درونی میان باور و عمل دست گذاشته و آن را برجسته کرده است (Amesbury, 2008: 27).

دیدگاه کلیفورد بلافاصله بعد از طرح آن، هم از سوی اعضای انجمن متافیزیک، کسانی همچون هاتن (R. H. Hutton, 1812-1882)، هاکسلی (T. H. Huxly, 1825-1895)، استیون (L. Stephen, 1832-1904)، و وارد (W. G. Ward, 1812-1882)، و هم از سوی دیگرمتفکرانی که عضو انجمن نبودند مثل آرنولد (M. Arnold, 1822-1888) نقد و بررسی شد. دو تن از بزرگترین نقادان کلیفورد، جیمز (W. James, 1842-1910) و پیرس (C. S. Pierce, 1839-1914) بودند. مناقشه کلیفورد - جیمز بعدها به دست کسانی همچون لوئیس (C. S. Lewis, 1898-1963)، کوفمن (W. Kaufman, 1921-1980)، مکی (J. L. Mackie, 1917-1981) و دابل (R. Double) پی گرفته شد. در سال های اخیر فیلسوفانی همچون مارتین (M. Martin)، ون اینویگن (P. Van Inwagen)، و پلنتینگا (A. Plantinga) بر وجه معرفتی دیدگاه کلیفورد تمرکز کرده اند. درمقابل، فیلسوفان دیگری همچون گیل (R. Gale) و رورتی (R. Rorty) دیدگاه های اخلاقی کلیفورد را مورد توجه قرار داده اند. برخی دیگر نیز همچون هاگ (S. Haack)، کوئینتن (A. Quinton) و کود (L. Code) ارتباط میان دیدگاه های اخلاقی و معرفتی کلیفورد را مورد مذاقه قرار داده اند (Madigan, 2009: 3-4).

در مباحث و مناقشات مربوط به اخلاق باور، مسئله اصلی که مورد مناقشه است امکان یا عدم امکان چیزی به نام اخلاق باور یا عقیده است؛ اصولاً این پرسش مطرح است که، آیا باورهای ما همانند افعال ارادی و اختیاری ماست و مشمول ارزش گذاری های اخلاقی

می‌شود یا این‌که صرفاً جنبه انفعالی دارد و از سوی ما کنترلی بر آن‌ها نیست، و معاف از ارزش‌گذاری‌های اخلاقی است. بر فرض این‌که باورهای خود را به نحوی متأثر از اراده خویش بدانیم، مسئله مهم دیگر این است که آیا قرینه‌گرایی که کلیفورد در خصوص باورها مطرح می‌کند، و مستلزم نوعی عقل‌گرایی حداکثری است، از سوی ما انسان‌ها قابل تحقیق است یا خیر؟

برخی از فیلسوفان بر این باورند که دیدگاه کلیفورد مبتنی بر مبنای کلاسیک است که امروزه ناسازگاری و خطای آن آشکار شده است. در مقابل، برخی همچون سوزان هاک و آلن وود (A. Wood) مدافع اصل کلیفوردند. سوزان هاک معتقد است حتی اگر استدلال کلیفورد را مخدوش بدانیم، باز هم نمی‌توانیم آرمان اصلی کلیفورد را، در مورد «صداقت فکری» (intellectual integrity)، که زیربنای دیدگاه اوست، نادیده بگیریم. صداقت فکری مستلزم آن است که ما در تفکرمان از خودفریبی اجتناب ورزیم و خود را ملزم به همان معیارهایی کنیم که انتظار داریم دیگران در تفکرشان آن‌ها را مراعات کنند. سازگاری میان باورها و اعمال ما بستگی به میزان صداقت فکری ما دارد. صداقت فکری نقطه مقابل «تدلیس فکری» (intellectual hypocrisy) است، که اغلب در پس تفکرات و اعمال ما پنهان است. تدلیس فکری، که ثمره تفکر خودمدار طبیعی ماست، این است که از دیگران بخواهیم معیارهایی را مراعات کنند که خود آن‌ها را مراعات نمی‌کنیم. آلن وود نیز بیان می‌دارد صداقت فکری فقط زمانی حاصل می‌شود که در باییم وظیفه‌ای اخلاقی داریم تا از شیوه‌های اکتساب باورهایمان مطلع و آگاه شویم. این امر مربوط به هنجارها و فرایندهایی است که از طریق آن‌ها باورهایمان را به دست می‌آوریم. از نظر وی، کلیفورد متعهد به هیچ هنجار خاصی نشده است، به نحوی که می‌توان گفت این ادعا خطاست که او را یک مبنای به‌شمار آوریم. در واقع، آنچه کلیفورد آن را محکوم می‌کند این است که انسان باوری را بدون در نظر گرفتن معیارهای لازم به دست آورد، حال این معیارها هر چه می‌خواهد باشد (Harvey, 2008: 40).

برخی دیگر از فیلسوفان مدعی‌اند که اخلاق باور کلیفورد مشتمل بر دو مدعای مستقل از هم است: یکی، مدعای اخلاقی و دیگری، مدعایی معرفت‌شناختی. مدعای اخلاقی این است که باور پیدا کردن به چیزی برای شخصی که از حیث معرفتی مستحق (entitled) آن نیست، خطاست. مدعای معرفت‌شناختی این است که این استحقاق معرفتی حاصل قرائن و ادله (evidences) است؛ یعنی برای این‌که کسی از حیث معرفتی مستحق باوری شود، لازم

است برای آن باور قرینه یا دلیلی داشته باشد، البته فرض مدعای معرفت‌شناختی بر این نیست که در هر مورد خاصی میزان و نوع ادله ما را بیان دارد. امروزه، هرچند مدعای معرفت‌شناختی کلیفورد آماج نقدهای فراوانی است، با این حال مدعای اخلاقی کلیفورد، که هسته اصلی اخلاق باور وی را شکل می‌دهد، با تعبیری، بعضاً متفاوت از آنچه کلیفورد بیان می‌داشت، قابل دفاع و مورد پذیرش است (Amesbury, 2008: 27-28).

اخلاق باور، بدین معنا، قبل از کلیفورد هم مطرح بوده است، هرچند این کلیفورد بوده است که برای اولین بار تصریح به اخلاق باور کرد. در واقع، فیلسوفانی همچون دکارت و جان لاک چندی پیش از این متعرض این بحث شده بودند. برای مثال دکارت در کتاب *تأملات* خویش چنین بیان می‌دارد:

حال اگر وقتی که چیزی را با وضوح و تمایز کافی ادراک نمی‌کنم، از حکم‌کردن درباره آن خودداری کنم، بدیهی است کار بسیار درستی انجام داده و خطا نکرده‌ام، اما اگر بخواهم آن را نفی یا اثبات کنم، دیگر اختیار خویش را چنان‌که باید به کار نبرده‌ام، و اگر درباره چیزی که واقعیت ندارد حکم به اثبات کنم، پیدا است که خطا کرده‌ام و اختیار خویش را نابجا به کار برده‌ام، زیرا نور فطرت به ما می‌آموزد که معرفت فاهمه باید همواره بر تعیین اراده تقدم داشته باشد (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۶-۶۷).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، دکارت در این عبارت تصریح دارد حکم‌کردن، که فعلی ارادی است، اختیاری و تحت کنترل ماست؛ بنابراین می‌تواند مشمول ارزش‌گذاری‌های اخلاقی ما شود.

ردپای مباحث اخلاق باور را می‌توان در سنت اسلامی و در میان آثار فیلسوفان و متکلمان مسلمان نیز یافت. هرچند متفکران مسلمان به مسئله اخلاق باور صراحتاً نپرداخته‌اند، ولی می‌توان، همانند بسیاری از مباحث نوظهور، تلقی آن‌ها را نسبت به این مسئله استنباط و موضع آن‌ها را از میان آثارشان بازسازی کرد. عبارت معروف «نحن ابناء الدلیل، نمیل حیث میمیل» (ما فرزند دلیل ایم، هر جا دلیل برود، دنبال آن می‌رویم)، صرف نظر از این‌که تا چه حد التزام عملی بدان بوده است، به نحوی به مسئله اخلاق باور اشاره دارد. همچنین، این عبارت زیبایی ابن سینا در *اشارات* که بیان می‌دارد «من تعوّدان یصدّق بغير دلیل فقد انخلع من کسوة الانسانية» (هر کس که عادت کرده حرف را بدون دلیل قبول کند، او از لباس آدمی بیرون رفته است) و یا این عبارت که «کل ما قرع سمعک من العجائب فذرّه فی بقعة الامکان مالم یذکر عنه البرهان» (اگر کلام عجیبی شنیدی، مادامی

که دلیلی بر امکان یا عدم امکانش نداری، نه آن را رد کن و نه قبول، تا وقتی که دلیل و برهانی به دست آوری) نیز به نوعی اشاره به اخلاق باور دارد.

مطهری نیز معتقد است اخلاق در سه ساحت قابل طرح است: ساحت فعل، ساحت صفات، و ساحت اندیشه‌ها (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۲/۲۸۷-۲۸۸). در واقع، از نظر ایشان هم فعل اخلاقی، هم صفت اخلاقی، و هم اندیشه اخلاقی داریم. بنابراین، پرسش‌هایی نظیر این که «چه اندیشه‌ای اخلاقی است و چه اندیشه‌ای ضد اخلاقی و چه اندیشه‌ای نه اخلاقی است و نه ضد اخلاقی» (همان: ۲۸۸) معنا دارند. در مقاله حاضر سعی شده است دیدگاه مطهری، یکی از بزرگ‌ترین متفکران مسلمان در سال‌های اخیر، در خصوص اخلاق باور، به تصویر کشیده شود.

۲. باور و اراده

در تاریخ فلسفه، هیوم اولین کسی است که به تحلیل و تبیین جدی باور پرداخته است. وی فصلی از رساله‌ای در باب طبیعت/انسان خود را به تبیین باور اختصاص داده است. با این حال، معترف شد که این فصل نیازمند تکمیل است. از این حیث ضمیمه‌ای را بدان افزود، ولی باز اعتراف داشت که نتوانسته است معنا و مفهوم باور را، به درستی، تبیین کند (پویمن، ۱۳۸۷: ۵۱۷-۵۱۸). امروزه، برخلاف گذشته، که باور را بعضاً حالتی نازل از معرفت تلقی می‌کردند، باور را جزء سه مولفه اصلی سازنده معرفت (knowledge) در نظر می‌گیرند. در خصوص باور مسائل متعددی مطرح است. یکی از این مسائل نسبت و رابطه باور با اراده است، بدین معنی که آیا باورهای ما ارادی و اختیاری‌اند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا باورهای ما تحت اختیار و کنترل ما هستند یا خیر، و اگر هستند، ما به چه نحو بر آنها کنترل و تسلط داریم؟ هرچند پرسش از ارادی بودن یا نبودن باورها پرسشی قدیمی در تاریخ فلسفه است، با این حال در سال‌های اخیر توجه ویژه‌ای به این بحث شده است.

برنارد ویلیامز (B. Williams) و جانان بنت (J. Bennett)^۵ بر این باورند که باور امری غیر ارادی است. ویلیامز باور کردن را همانند خجالت کشیدن امری غیر ارادی می‌داند، البته از نظر ویلیامز شما می‌توانید خود را در موقعیتی قرار دهید که حدس می‌زنید دچار خجالت شوید، اما این مورد را نمی‌توان خجالت کشیدن ارادی تلقی کرد. باز موردی را در نظر بگیرید که در آن شخص به واسطه فکر کردن به صحنه‌ای خجالت‌آور دچار خجالت شود. آیا در این جا می‌توان مدعی شد که خجالت کشیدن ارادی بوده است؟ پاسخ ویلیامز این است که

خیر، در این جا هم نمی‌توان مدعی شد که ما خجالت‌کشیدن ارادی را داریم. در واقع، نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که ما در این جا شرمنده‌ساختن ارادی یک شخص را و نه شرمنده‌شدن ارادی او را داریم (Hieronymi, 2009: 2).

یکی از دلایلی که ویلیامز در رد اختیاری‌بودن باور اقامه می‌کند این است که اگر باورهای ما به دلخواه ما بودند، در این صورت ما می‌توانستیم باوری را، چه صادق بوده باشد و چه کاذب، کسب کنیم. در واقع، اگر در آگاهی کامل می‌توانستیم باوری را قطع نظر از صدقش اکتساب کنیم، در این صورت روشن نبود که آیا قبل از این رویداد ما می‌توانستیم آن را به‌مثابه یک باور، یعنی چیزی که قصد بازنمایی واقعیت را دارد، در نظر بگیریم یا نه. در این جا ویلیامز از طریق برهان خلف عمل کرده است. وی ابتدا، فرض را بر این می‌گیرد که می‌توانیم به دلخواه باورهای خود را اکتساب کنیم. سپس، نشان می‌دهد که این فرض به تناقض می‌رسد. در نهایت، فرض اولیه ما، این که ما نمی‌توانیم به دلخواه باوری را به‌دست آوریم، نقض می‌شود. در نتیجه، ممکن نیست بتوان شخصی را فرض گرفت که واجد باوری باشد در حالی که، اذعان دارد به این که باورش صرفاً از طریق اراده‌اش حاصل آمده است (Adler, 2002: 59).^۱

آنچه مسلم است این است که باورهای ما نمی‌توانند کاملاً مصون از تأثیر اراده ما باشند؛ چراکه باورها یا اعتقادات و خواست یا اراده^۲ ما هر دو به ساحت‌های مختلف نفس تعلق دارند و این ساحت‌ها نمی‌توانند بی‌تأثیر بر یکدیگر باشند، اما سخن در این است که باورهای ما به چه نحو تحت تأثیر اراده‌اند. در این خصوص دو دیدگاه کلی وجود دارد. دیدگاه اول، دیدگاهی است که طبق آن باورهای ما تحت کنترل مستقیم ما قرار دارند و دیدگاه دوم، دیدگاهی است که بیان می‌دارد باورهای ما به طور غیر مستقیم تحت اراده ما هستند. دیدگاه اول را اراده‌گروی مستقیم (direct voluntarism/ volitionism)^۳ و دیدگاه دوم را اراده‌گروی غیر مستقیم (indirect voluntarism/ volitionism) نامیده‌اند. هر یک از این دو دیدگاه نیز به توصیفی (descriptive) و هنجاری (prescriptive) قابل تقسیم‌اند. اراده‌گروی توصیفی به ماهیت باور و نوع تسلطی که ما بر باورهایمان داریم می‌پردازد، در حالی که اراده‌گروی هنجاری با اخلاق باور و وظایف ما در قبال اکتساب و حفظ باورها مرتبط است (پویمن، ۱۳۸۷: ۵۴۳-۵۵۵).^۴ به عبارت دیگر، در اراده‌گروی توصیفی یا روان‌شناختی پرسش اصلی ما این است که آیا ما می‌توانیم به میل و دلخواه خود یا تحت تأثیر عوامل انگیزشی، به چیزی باور پیدا کنیم و معتقد شویم یا خیر، در حالی که در

اراده‌گروی هنجاری مسئله اصلی ما این است که آیا ما باید به چیزهایی که برای آن‌ها دلایل عملی داریم، معتقد شویم یا خیر، البته این دو پرسش با یکدیگر مرتبطاند، زیرا اگر این واقعیت وجود داشته باشد که ما به میل و اراده خود می‌توانیم به چیزی باور پیدا کنیم، در این صورت می‌توان از توصیه و هنجار نیز سخن به میان آورد (Engel, 1999: 9). از آن‌چه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که، در اراده‌گروی هنجاری سخن از احکام هنجاری یا نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی (epistemic deontologism) در باب توجیه باورها به میان می‌آید.

سخن‌گفتن از امور معرفتی متناظر با سخن‌گفتن از امور اخلاقی است. برای مثال در اخلاق ما بیان می‌داریم که شخص «باید» فلان عمل را انجام دهد یا «نباید» مرتکب بهمان عمل شود یا این‌که افراد «ملزمانند» به طریق خاصی عمل کنند یا این‌که آن‌ها «حق» دارند یا «وظیفه» دارند یا این‌که آن‌ها به خاطر آن‌چه انجام داده‌اند «مستحق ستایش یا سرزنش‌اند» و نظایر آن. به همین ترتیب و به طرزی مشابه، ما در خصوص باورها هم احکام معرفتی صادر می‌کنیم. برای مثال بیان می‌داریم که یک انسان باسواد و مطلع «باید» بر این باور باشد که زمین به دور خورشید می‌چرخد و چنین شخصی «نباید» بر این باور باشد که زمین مسطح است. باز برای مثال بیان می‌داریم که شخص «حق» دارد به چیزی باور پیدا کند یا مثلاً «وظیفه» دارد از چیزی اجتناب ورزد و نظایر آن. همه این احکام را می‌توان احکام هنجاری یا وظیفه‌شناختی باور نامید (Feldman, 2000: 667). حال اگر احکام وظیفه‌شناختی یا به عبارت دیگر، وظیفه‌گرایی معرفتی در باب باورها را بپذیریم در این صورت، باید بپذیریم که انسان نباید هر باوری را به ذهن خود راه دهد، چراکه این امر تحت اختیار انسان است و هر «بایدی مستلزم توانستنی» است. بنابراین، می‌توان گفت که اگر شخص به وظایف معرفتی خود عمل نکند و باورهای کاذب را به ذهن خود راه دهد، در این صورت دچار خطای اخلاقی شده است.^{۱۰} به عبارت دیگر، همان‌طور که جان لاک و پس از آن کلیفورد مدعی شده‌اند، نقض یک هنجار معرفتی تلویحاً نقض یک هنجار اخلاقی نیز هست (Dole and Chignell, 2005: 4).

برخی از فیلسوفان، همچون آستون و پلنتینگا، منکر هرگونه وظیفه معرفتی‌اند. همان‌طور که پلنتینگا و آستون اشاره دارند، مشکل اصلی وظیفه‌گرایی معرفتی این است که فرض را بر این گذاشته است که باورها تحت اختیار ما هستند در حالی که، تأمل در حیات ذهنی ما آدمیان نشان می‌دهد که چنین کنترلی، از سوی ما، بر باورهایمان وجود ندارد. استدلال‌های مطرح‌شده از سوی این گروه از فیلسوفان را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: اگر وظیفه‌گرایی معرفتی در خصوص باورها صادق باشد، در این صورت باورها تحت اختیار ما هستند؛

مقدمه دوم: باورها تحت اختیار ما نیستند؛

نتیجه: وظیفه‌گرایی معرفتی صادق نیست.

آلستون به تفصیل استدلال می‌کند که ما بر باورهایمان کنترل نداریم. از نظر او کنترل ارادی (voluntary control) معانی و اقسام مختلفی دارد. قسم اول، کنترل ارادی پایه (basic voluntary control) است. مثال بارز این نوع کنترل، کنترل ما بر افعال و اعمال بدنی مان است، مثل بلندکردن دست‌ها، خم کردن زانوها، بستن چشم‌ها، و نظایر آن. از نظر آلستون شکل‌گیری باورها شبیه هیچ یک از این موارد نیست. به عبارت دیگر، ما چنین کنترلی بر باورهایمان نداریم. قسم دوم، کنترل ارادی بی‌واسطه غیر پایه (nonbasic immediate voluntary control) است. مثال متداول این مورد بازکردن در و روشن کردن چراغ‌هاست. ما این کارها را صرفاً از طریق حرکات بدنی به شیوه‌ای خاص انجام می‌دهیم، اما سومین قسم کنترل ارادی، که ضعیف‌تر از مورد قبلی است، کنترل ارادی با فاصله طولانی (long range voluntary control) است. همان‌طور که برخی اشاره دارند این نوع کنترل تمایز دقیقی با مورد قبلی ندارد. با این حال، برای این مورد مثال‌هایی می‌آورند تا بتوانند آن را از مورد قبلی جدا سازند. موردی که در این خصوص می‌توان مثال زد، رنگ کردن یا نقاشی کردن خانه یا منزل است. قسم چهارم، تأثیر ارادی با واسطه (indirect voluntary influence) است. قسم اخیر در جایی است که ما روندی از افعال را پیش می‌گیریم که چه‌بسا در یک دوره طولانی، بر وضعیتی اثر بگذارند. برای مثال شخص چه‌بسا از طریق تغذیه و ورزش بتواند بر وضعیت قلبش تأثیر بگذارد. از نظر آلستون، کنترل ما بر باورهایمان از قسم چهارم است، ولی نکته مهم این است که از نظر وی چنین کنترلی بر باورها نمی‌تواند مستلزم وظیفه‌گرایی در خصوص آن‌ها باشد (Feldman, 2000: 670-671).

در برابر کسانی مثل پلنتینگا و آلستون، برخی از فیلسوفان، همچون چیزوم (R. Chisholm)^{۱۱}، هایل (J. Heil)^{۱۲}، هیلر (A. Heller)^{۱۳}، راسل (B. Russel)^{۱۴} و استیپ (M. Steup)^{۱۵}، بر این باورند که ما آن نوع کنترلی بر باورهایمان داریم که وظیفه‌گرایی معرفتی مستلزم آن است. به عبارت دیگر، این گروه از فیلسوفان مقدمه دوم استدلال نافیان وظیفه‌گرایی را رد می‌کنند. برای مثال چیزوم اظهار می‌دارد که باور می‌تواند ارجاع به یک عمل روان‌شناختی داشته باشد، ارجاع به این واقعیت که یک فرد گزاره‌ای

را پذیرفته یا آن را صادق تلقی می‌کند (Bennett, 1990: 93)^{۱۶}. بر این اساس، چیزوم مدعی است وظیفه عقلانی (intellectual duty) ایجاب می‌کند که شخص باورهایی را که صادق‌اند یا احتمال می‌رود صادق باشند، بپذیرد و باورهایی را که کاذب‌اند یا احتمال می‌رود کاذب باشند، رد کند (Bonjour, 1980: 55).

اما عده دیگری، همچون فلدمن، مدعی‌اند وظایف معرفتی به گونه‌ای‌اند که مستلزم کنترل ارادی بر باورها نیستند. به عبارت دیگر، آن‌ها تلازم میان مقدم و تالی را در استدلال منکران وظیفه‌گرایی اخلاقی نمی‌پذیرند (Wrenn, 2007: 117). به هر روی آنچه مسلم است، این است که توافقی نسبتاً عام وجود دارد، مبنی بر این‌که وظیفه‌گرایی معرفتی، در خصوص باورها، زمانی مطرح می‌شود که ما به نحوی بر باورهایمان کنترل و تسلط داشته باشیم و در این صورت است که می‌توان از اخلاق باور نیز سخن گفت.

۳. مطهری و اقسام فعل

مطهری افعال انسانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی، افعال بیرونی و دیگری، افعال درونی. افعال بیرونی یا خارجی افعالی‌اند که به واسطه عضلات انسان تحقق پیدا می‌کنند، مانند راه‌رفتن و سخن‌گفتن، و افعال درونی یا نفسانی افعالی‌اند که بدون کمک‌گرفتن از عضلات تحقق پیدا می‌کنند نظیر تفکر، حسد، تواضع، تکبر، و نظایر آن‌ها.

این دو دسته از افعال از دو حیث با یکدیگر متفاوت‌اند. اول، این‌که افعال بیرونی قبل از تحقق به مقدماتی نیاز دارند. فاعل چنین افعالی ابتدا، می‌بایست فعل را تصور و بعد فایده آن را تصدیق کند، تصدیق فایده موجد شوق انجام فعل است و شوق موکد اراده انجام فعل را در پی دارد. نهایتاً، با شکل‌گیری اراده و جمع شرایط بیرونی تحقق فعل ضرورت پیدا می‌کند و محقق می‌شود، اما در افعال درونی نیازی به این مقدمات نیست (مطهری، ۱۳۸۸: ۶/۶۲۴).

بی‌نیازی از چنین مقدماتی، در افعال درونی، این سؤال را به وجود می‌آورد که آیا افعال درونی ارادی و اختیاری‌اند یا خیر؟ مطهری معتقد است نفی چنین مقدماتی از افعال درونی به معنای غیر اختیاری بودن آن‌ها نیست، همچنان‌که به معنای اختیاری بودن همه آن‌ها هم نیست. در واقع، در این‌جا ایشان قائل به تفصیل می‌شوند، بدین معنا که افعال درونی انسان را به دو دسته تقسیم می‌کنند: یک دسته، افعال درونی بدون واسطه که با اراده و انتخاب مستقیم انسان تحقق می‌یابند و دسته دوم، افعال درونی باواسطه که به

صورت غیر مستقیم و با تقویت زمینه‌های دیگر تحقق می‌یابد (همان: ۶۲۴، ۶۲۵). برای مثال مطهری بر این باور است که، تفکر فعلی درونی و نفسانی و بدون واسطه در اختیار اراده انسان است؛ یعنی آدمی هر زمان اراده کند، می‌تواند تفکر کند و هیچ چیزی مانع تفکر او نمی‌تواند باشد: «تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش می‌توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است» (همان: ۶۲۵).

در این جا نکته ظریفی وجود دارد که ذکر آن ضروری است. مطهری در کلام خود میان اصل تفکر و مصادیق تفکر تفکیک قائل شده است. اصل تفکر ارادی نیست و تحت اختیار انسان قرار نمی‌گیرد؛ یعنی من نمی‌توانم اراده کنم که از این به بعد تفکر را به طور کلی کنار بگذارم، ولی می‌توانم مصادیق تفکر را مشخص کنم. این که در مورد چه چیزی بیندیشم تحت اراده و اختیار من است، اما این که اصلاً نیندیشم تحت اختیار من نیست. تفکر و اندیشه همواره متعلق می‌خواهند؛ یعنی تفکر همواره درباره چیزی است؛ تعیین متعلق اندیشه تحت اراده و اختیار مستقیم انسان است، اما حسد، تکبر، و غیره از افعال نفسانی‌ای‌اند که باواسطه در اختیار انسان قرار می‌گیرند. در واقع، آدمی نمی‌تواند دفعتاً اراده کند که دیگر حسد نداشته باشد یا به جای تکبر تواضع کند. درحقیقت، اراده انسان، به صورت غیر مستقیم، در تحقق چنین حالاتی مؤثر است. به عبارت دیگر، فرد می‌بایست با انجام مقدماتی که آن مقدمات بدون واسطه در اختیار انسان است، به تدریج در روحيات خود تغییراتی را ایجاد کند و در نتیجه، با تقویت اراده‌اش خود را در مقابل بعضی از امور کنترل کند.

افعال بیرونی از حیث دیگری نیز متفاوت از افعال درونی‌اند، بدین صورت که افعال بیرونی، بدون واسطه، تحت نفوذ اراده انسان‌اند، در حالی که بخشی از افعال درونی با واسطه تحت اراده و اختیار انسان‌اند؛ یعنی انسان نمی‌تواند مستقیماً اراده کند که دیگر اراده غیر اخلاقی از او سر نزند، بلکه می‌بایست با تقویت اراده به صورت غیر مستقیم آن را کنترل کند، البته لازم به ذکر است که بخشی از افعال درونی، همانند افعال بیرونی، بدون واسطه تحت اراده و اختیار انسان‌اند (همان: ۶۲۴، ۶۲۵). نتیجه این که از نظر مطهری، تفکر و تعقل فعل نفسانی و درونی انسان است و اراده و انتخاب مستقیم انسان در تحقق آن نقش ایفا می‌کند. در نهایت، تفاوت این نوع از افعال انسان با افعال بیرونی در این است که همانند افعال بیرونی نیاز به مقدمات اختیاری ندارند که البته این امر با اختیاری بودن تفکر و تعقل منافاتی ندارد. تلقی مطهری در مورد ماهیت تفکر و تعقل، به مثابه فعل نفس، مبتنی بر اصلی فلسفی است که از حکمت متعالیه و از فلسفه صدرالمتهلین اخذ شده است.

۴. نحوه شکل‌گیری معرفت

مطهری در فلسفه بسیار متأثر از صدرالمتهین است. یکی از مواضع مهمی که این تأثیر را می‌توان در آن مشاهده کرد، مسئله چگونگی شکل‌گیری معرفت است. نظریه «انطباع» و نظریه «انشاء» دو تلقی مهم در تحلیل مسئله مذکور است که اولی، متعلق به فیلسوفان مشاء و دومی، نظریه قائلین به حکمت متعالیه است. مهم‌ترین تفاوت دو تلقی مذکور در تحلیل نحوه حضور نفس در شکل‌گیری معرفت است.

معرفت از نظر فیلسوفان مسلمان دارای درجات و مراتبی است: معرفت حسی، خیالی، و عقلی. هر یک از این سه مرتبه‌ای از مراتب ادراک را شکل می‌دهند. از دیدگاه قائلین به نظریه «انطباع»، نفس در دو مرحله حسی و خیالی منفعل و در مرتبه ادراک عقلی فعال است، اما در تلقی ملاصدرا نفس در همه مراحل مذکور فعال است و منفعل نیست. آنچه با عنوان «خلاقیت نفس» یا «قوة خلاقه نفس»، در شکل‌گیری معرفت، در حکمت متعالیه طرح می‌شود، نشان‌دهنده اهمیت و تأکید این دسته از فیلسوفان به حضور نفس در همه مراحل شکل‌گیری معرفت است. بیان مطهری در این خصوص چنین است:

صدرالمتهین معتقد شد و ثابت کرد که قضیه این جور نیست. حتی صور خیالی و صور حسیه هم قیامشان به نفس، قیام صدوری است نه قیام حلولی. قیامی که این‌ها به مغز و ماده مغزی دارند اصلاً ادراک نیست. یک تأثیر و تأثیری در مغز هست که آن مقدمه ادراک انسان است. آن صوری که در اعصاب و در مغز انسان منتقل می‌شوند، مقدمات ادراک انسان هستند، نه خود ادراک انسان، شرط ادراک انسان‌اند نه عین ادراک انسان. آنچه انسان ادراک می‌کند صوری است که مخلوق نفس انسان است که به دنبال این اعدادها و به دنبال این معادلات پیدا می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۷: ۸/۳۴۳).

بنابراین، طبق نظریه انشاء همه صور ادراکی موجود در ذهن اعم از عقلی، خیالی، و حسی مخلوق نفس‌اند و نفس خالق آن صور ادراکی است. با این مبنای فلسفی، در مورد چگونگی شکل‌گیری معرفت، می‌توان چنین پرسش کرد که: آیا مجازیم و حق داریم هر نوع صورت ادراکی را در نفس بیافرینیم و بدان باور پیدا کنیم؟ اندیشه‌ها و تفکرات انسان در شکل‌گیری انسانیت او تأثیرگذارند و همه ابعاد شخصیتی انسان متأثر از اندیشه‌های اوست. بنابراین، با این مبانی می‌بایست نوعی وظیفه اخلاقی برای انسان قائل شد. مطهری نیز از این نکته غافل نبوده و به لوازم اصل مذکور توجه داشته است:

این مسئله بنابر فلسفه ما خودش شکل دیگری داشته است. به هر جوری که انسان درباره جهان بیندیشد، خودش را به آن صورت درآورده است. اگر خوب بیندیشد، خود را به همان صورت خوب درآورده است. اگر بد بیندیشد، خود را به همان صورت بد درآورده است؛ و این است که آن وقت برای انسان یک نوع وظیفه ایجاد می‌شود که چه اندیشه‌هایی داشته باشد. این که اندیشه‌های تو چه باشد، مساوی است با این که تو چه باشی؛ یعنی خیال نکن که می‌توانی خودت یک چیز باشی و اندیشه‌هایت چیز دیگر، خیال نکن که ماهیتی جدا و مستقل از اندیشه‌ات داری، که اندیشه‌ات هر چه بخواهد باشد. می‌گوید: نه، ماهیتی نداری، مگر آن چه بدان می‌اندیشی. آن وقت می‌گوید اگر تو سگانه بیندیشی، ماهیت تو تبدیل به ماهیت سگ می‌شود، و اگر انسانی بیندیشی صورت واقعی و ملکوتی تو همان انسان می‌شود و تو واقعاً همان انسانی (همان: ۳۰۲).

درواقع، از نظر مطهری اندیشه‌های انسان شخصیت او را شکل می‌دهد. رفتار فردی و اجتماعی انسان متأثر از اندیشه‌های فردی یا اجتماعی اوست. بنابراین، قائل شدن به نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی، در حوزه اندیشه‌ها، کاملاً معقول است.

۵. وظیفه‌گرایی معرفتی

«عقیده» و «تفکر» از نظر مطهری با هم تفاوت‌هایی دارند. عقیده از نظر ایشان نوعی عقد و گره‌ای است که میان طرفین یک قضیه در ظرف ذهن شکل می‌گیرد و در قالب حکم اظهار می‌شود. درواقع، عقیده بیان‌کننده نوعی رابطه بین صور ادراکی موجود در ذهن با مدرک است و اصطلاحاً تعلق‌مایی با مدرک دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۸۵-۹۳). در عقیده میان مدرک و صور ادراکی‌اش، صرفاً نوعی دل‌بستگی و تعلق خاطر است. از نظر مطهری این دل‌بستگی و تعلق خاطر به یک عقیده ممکن است به دو صورت شکل بگیرد. تعلق و دل‌بستگی مذکور یا فرایندی معقول و عقلانی (به معنای اعم) را طی کرده است یا خیر. صورت اول، عقیده مبتنی بر فرایندی معقول و عقلانی را تفکر می‌نامند و فقط چنین عقیده‌ای از نظر ایشان ارزش‌مند و قابل دفاع است. از فرایند معقول و عقلانی توجه به دو مسئله مراد است: یکی، این که عقاید ما از چه منابعی به دست می‌آیند و دیگر این که چه ابزاری در این راه دخیل‌اند (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴/۳۷۲)؛ از منابع معرفتی، منابعی همچون طبیعت، عقل، و دل مراد است و مراد از ابزارهای معرفتی حواس، قیاس، استدلال، برهان، تزکیه، و تهذیب نفس است (همان: ۱۳/۳۷۳). از دیدگاه مطهری، اگر عقیده مبتنی بر تفکر و عقلانیت نباشد، در آن صورت دل‌بستگی و تعلق خاطر فاعل شناسا به عقیده مذکور عوامل

دیگری چون تقلید از پدر و مادر، تأثر از محیط، و علایق شخصی یا حتی منافع فردی خواهد داشت (همان: ۲۴/۳۷۳).

تأکید مطهری به فرایند شکل‌گیری تفکر (اعم از منابع و ابزارهای معرفتی به‌کار گرفته‌شده) نشان‌دهنده توجه ایشان به مسئله توجیه (justification) در معرفت است.^{۱۷} از نظر ایشان، معرفت حاصل تفکر است. درواقع، چیزی که تفکر را از غیر آن متمایز می‌کند چگونگی توجیه است. اگر توجیه عقلانی پشتوانه عقاید آدمی باشد، معرفت شکل می‌گیرد و در غیر این صورت بر چنین عقیده‌ای نمی‌توان نام تفکر نهاد و به آن اعتماد داشت. بر این اساس، ایشان میان دو نوع آزادی عقیده تمایز قائل می‌شود: الف) آزادی عقیده به این معنا که هر عقیده‌ای از هر راهی به‌دست بیاید؛ ب) آزادی عقیده به معنای تحصیل عقایدی که مبتنی بر فرایند عقلانی اند (همان). مطهری معتقد است آزادی عقیده، به معنای دوم، ممدوح و قابل دفاع و درخور انسانیت انسان است و در معنای اول مذموم و دور از شأن انسانی است و موجب ازمیان‌رفتن استعداد انسان و توانایی‌های ارزش‌مند او می‌شود. بنابراین آن‌چه گذشت می‌توان گفت که مطهری، در خصوص تفکر، به نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی قائل است. به عبارت دیگر، از نظر مطهری تفکر ما مشمول احکام هنجاری می‌شود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگر انسان بایدها و نبایدهای فرایند تفکر را مراعات نکند، دچار خطای اخلاقی و نه صرفاً خطای معرفتی شده است.

البته، لازم به ذکر است که از نظر مطهری هر جا باید و نبایندی در کار باشد، فعل ما مشمول ارزش‌گذاری‌های اخلاقی نمی‌شود. برای مثال می‌توان به افعال طبیعی انسان اشاره کرد. وقتی احساس گرسنگی می‌کنیم غذا می‌خوریم، یا وقتی احساس تشنگی می‌کنیم آب می‌نوشیم، یا در هنگامی که احساس خستگی می‌کنیم به بستر می‌رویم و می‌خوابیم، همه این افعال را افعال طبیعی می‌گویند؛ یعنی کارهایی که طبیعت انسان آن‌ها را اقتضا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۲/۲۹۰؛ همان: ۵۷۳، ۵۷۴). در این جا یک نوع «وظیفه» وجود دارد، اما وظیفه‌ای که طبیعت انسان آن را اقتضا کرده است. با این وجود، در این جا سخن از وظیفه اخلاقی نیست، بلکه هر چه هست، طبیعت و نیازهای طبیعی است. در این جا این پرسش مطرح می‌شود که افعال درونی انسان چه تفاوتی با افعال طبیعی او دارند که فقط دسته اول را ذیل عنوان اخلاق قرار می‌دهیم؟

پاسخ این است که در تلقی مطهری، ارادی بودن صرف ملاک اخلاقی بودن نیست (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۲/۵۷۳). درواقع، برای این که فعلی را اخلاقی بدانیم ملاک‌هایی

وجود دارد که همه آن‌ها باید در فعلی جمع باشند تا آن فعل اخلاقی محسوب شود. یکی از این ملاک‌ها این است که فعل باید ارادی و اختیاری، یعنی اکتسابی، باشد. دوم، این که فعل باید قابل مدح و ذم باشد (همان: ۴۱۳). با توجه به ملاک‌های ذکر شده زودباوری، ساده‌اندیشی، از اکثریت فریب‌خوردن، یا تحت تأثیر محیط و اجتماع قرارگرفتن، هم ارادی و اختیاری، یعنی اکتسابی، است و هم فاعل در این‌جا قابلیت اتصاف به مدح و ذم را دارد. ساده‌اندیشی غیر از این‌که عواقب و نتایج منفی فردی دارد برای اجتماع نیز مضر است، زیرا ممکن است زمینه سوءاستفاده قدرت‌های حاکم در یک اجتماع را فراهم کند و، به سبب همین نتایج منفی، فاعل آن مستوجب مذمت است. علاوه بر این، فعل طبیعی تابع میل طبیعی طبیعت مادی انسان است و ابزار و طفیلی وجود انسان تلقی می‌شود، در حالی که فعل اخلاقی تابع عقل یا طبیعت علوی انسان است (همان: ۴۱۱-۴۲۰).

۶. اخلاق و بایدها و نبایدهای معرفتی

مطهری به دو پیش‌فرض مهم یا حداقل دو اصل مهم در حوزه باورها و ادراکات آدمی معتقد است: یکی، «استقلال وجدان فکری بشر» و دیگری، «وجود رابطه مستقیم بین ارزش نظری و ارزش عملی یک باور».^{۱۸} در خصوص پیش‌فرض اول باید گفت از نظر مطهری، وجدان فکری و ادراکی بشر، یعنی قوه ادراکی انسان، می‌تواند مستقل از هر عامل غیر معرفتی بیندیشد و به حقیقت برسد و حقیقت به‌دست آمده نیز ثابت است و با تغییر عوامل غیر معرفتی تغییر نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۱/۴۰۸-۴۱۰). ایشان معتقدند همان‌طور که حاصل جمع دو عدد «دو» و «سه»، «پنج» می‌شود و این نتیجه به‌دست آمده از عوامل غیر معرفتی، همچون سود و زیان انسان، مستقل است، در همه علوم اعم از عقلی و تجربی نیز این استقلال باید حفظ شود: «آنچه قطعی و مسلم است، این است که افکار علمی و فلسفی بشر ملعبه نظام زندگی بشر نیست که نظام زندگی، وجدان فکری بشر را از اصول و ریشه عوض کند» (همان: ۴۱۰).

درواقع، پیش‌فرض اول پذیرش این مسئله است که در درون انسان، مستقل از هر گونه متغیر غیر معرفتی، نیرویی ادراکی وجود دارد. مراد از استقلال وجدان فکری بشر هم این است که عوامل غیر معرفتی نمی‌توانند حقیقت را تغییر دهند و قادر نیستند وجدان فکری آدمی را تابعی از نیازهای معیشتی، سیاسی، اقتصادی، و غیره او درآورند

(همان: ۴۰۹). به عبارت دیگر، بشر توان آن را دارد که بایدها و نبایدهای معرفتی را محقق کند و از این حیث است که معرفت بشر می‌تواند ذیل ارزش‌گذاری‌های اخلاقی واقع شود.

پیش‌فرض دوم، مطهری معطوف به رابطه ارزش نظری و ارزش عملی یک باور است. از نظر ایشان، ارزش عملی یک باور رابطه مستقیمی با ارزش نظری باور مذکور دارد، بدین‌صورت که محال است باوری صادق اما مضر باشد و از طرف دیگر، باوری کاذب اما مفید باشد. «دو شق بیش تر نداریم: یا یک عقیده و ایمان حقیقت است و خیر هم هست یا پوچ و برای بشریت زیان‌مند است» (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۲/۴۵۲).

بنابراین، از نظر مطهری محال است باوری سودمند و مفید باشد و در عین حال، حقیقی و مطابق با واقع نباشد. درواقع، می‌توان گفت از نظر مطهری باوری که فاقد قرائن کافی یا به عبارتی کاذب است، همواره پیامدها و نتایج بدی را دربر دارد. بر این اساس، با توجه به پیامدها و نتایجی که مترتب بر باورها می‌شوند، باورها می‌توانند مشمول ارزش‌گذاری‌های اخلاقی شوند.

این بیان مطهری تا حد زیادی شبیه به پاسخی است که کلیفورد، در برابر کسانی که بر دیدگاه او اشکال وارد می‌کنند، مطرح می‌کند. اشکال آن‌ها مبنی بر این است که این افعال‌اند که، از حیث اخلاقی، ما آن‌ها را صواب یا خطا تلقی می‌کنیم نه باورها. ایده اصلی که در پس این اشکال نهفته است این است که باورها به‌تنهایی، از حیث اخلاقی، قابل تحسین و تقبیح نیستند. درواقع، ما زمانی شخص را تحسین یا تقبیح می‌کنیم که بر اساس باورهایش عمل کند. پاسخ کلیفورد در این‌جا این است که اولاً، رابطه تنگاتنگی میان باورها و افعال وجود دارد، به نحوی که بی‌معناست باور اصیلی وجود داشته باشد، ولی هرگز در رفتار شخص تجلی نیابد؛ ثانیاً، با توجه به پیامدهای بد باورهای فاقد قرائن و شواهد کافی (کاذب)، می‌توان گفت که موضوع ارزش‌گذاری‌های اخلاقی ما، در بحث اخلاق باور، درواقع، باورهای فاقد قرائن و شواهد کافی است. حال با توجه به دو پیش‌فرض مذکور به سراغ معیارها و ضوابطی می‌رویم که همگی آن‌ها می‌توانند ذیل اخلاق باور بگنجد و از نظر ایشان در شکل‌گیری باور باید بدان‌ها توجه کرد.

روح علمی: مراد از روح علمی در تلقی مطهری اتکا به دلیل و برهان است؛ یعنی این‌که پذیرش یا عدم پذیرش یک باور مبتنی بر دلیل و استدلال باشد. ایشان در این خصوص چنین بیان می‌دارند:

آن که روح علمی دارد، از دلیل به مدعا می‌رود. طلبه‌ها می‌گویند: نحن ابناء الدلیل، نمیل
حیث یمیل ما فرزند دلیل هستیم، هر جا دلیل برود دنبال آن می‌رویم. دلیل او را به سوی
مدعا می‌کشاند. ولی نقطه مقابل این است که انسان از مدعا به دلیل می‌رود؛ یعنی اول مدعا
را انتخاب می‌کند، بعد می‌رود برای آن دلیل پیدا کند. طبعاً آن دلیل‌های پیداکردنی،
دلیل‌های ساختگی و تراشیدنی است و دلیل تراشیدنی دیگر دلیل واقعی نیست و منشأ
گمراهی انسان می‌شود (همان: ۵۴۹، ۵۵۰).

تأکید مطهری بر داشتن روح علمی یا حس تحقیق نشان‌دهنده اهمیت این مسئله از نظر
اوست، به گونه‌ای که برای حس تحقیق یا همان روح علمی در نسبت با خود علم قداست
بیش‌تری قائل است (مطهری، ۱۳۸۶: ۳/۳۳۵)، اما دلیل اهمیت این مطلب از نظر مطهری
چیست؟ بی‌توجهی به استدلال و دلیل در ساحت باورها چه پیامدهایی را می‌تواند به دنبال
داشته باشد؟ مطهری معتقد است بی‌توجهی به اصل مذکور، بازخوردهای منفی زیادی،
مخصوصاً در ساحت اجتماع، می‌تواند در پی داشته باشد. مهم‌ترین پیامد زیان‌بار غفلت از
اصل مذکور زمینه‌سازی برای سوءاستفاده حاکمان و صاحبان قدرت در یک اجتماع است:

در ابتدا، افرادی سودجو و استثمارگر پیدا می‌شوند که می‌خواهند افراد دیگر را به زنجیر
بکشند و رژیمی به‌وجود آورند و این در دنیا زیاد بوده و هست. این رژیم یک تکیه‌گاه
اعتقادی می‌خواهد، بدون تکیه‌گاه اعتقادی امکان‌پذیر نیست (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴/۳۷۳).

تکیه‌گاه اعتقادی مذکور در عبارت مطهری آگاهانه به دست افرادی ترویج می‌شود و به
تعبیر ایشان، این افراد با اشاعه باور غلط و نادرست در اجتماع به مردم خیانت می‌کنند:
«ترویج‌دهنده اولیه آن کسی که اول [آن اعتقاد را] تأسیس می‌کند، خودش می‌فهمد که چه
می‌کند، دانسته کاری را انجام می‌دهد، یعنی دانسته خیانت می‌کند» (همان).

بنابراین، بی‌توجهی به فرایند شکل‌گیری باور و بی‌توجهی به استدلال و آنچه ایشان
«عقیده مبتنی بر تفکر» می‌نامند، در هر دو ساحت فرد و اجتماع، خسارات جبران‌ناپذیری
به دنبال خواهد داشت. نکته مهم در کلام مطهری نتایج و پیامدهای جمعی باورهاست که در
آثار کسانی که به بحث اخلاق باور پرداخته‌اند اهمیت ویژه‌ای دارد.

تأثیرناپذیری از قضاوت دیگران: نکته بعدی که شخص باید در مجموعه باورهای
خود بدان ملتزم باشد، تأثیرناپذیری از قضاوت دیگران است. از نظر ایشان «... قضاوت‌های
مردم درباره انسان نباید برای او ملاک باشد» (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۲/۵۴۶)، زیرا قضاوت
دیگران نمی‌تواند ملاک و معیار توجیه باور قرار گیرد. مطهری معتقد است تأثیرپذیری از

قضاوت دیگران نوعی بیماری معرفتی است که شیوع زیادی دارد: «این‌ها یک بیماری‌های عمومی است که اغلب افراد کم‌ویش گرفتارش هستند» (همان).

عدم پیروی از اکثریت: فاعل شناسا نباید در مجموعه باورهای خود متأثر از اکثریت باشد. در این‌جا مراد از اکثریت، توده مردم است که غالباً در التزام به باوری تابع ملاک‌های سطحی و غیر علمی‌اند. ایشان دلیل خود را در بی‌اعتنایی به اکثریت چنین بیان می‌کند: «دلیلش این است که اکثر مردم پیرو گمان و تخمین‌اند، نه پیرو عقل و علم و یقین و به تارهای عنکبوتی گمان خودشان چسبیده‌اند» (همان).

پرهیز از ساده‌انگاری (خوش‌باوری): انسان عاقل در پذیرش یا نفی یک باور جانب احتیاط را رعایت می‌کند و بدون دلیل باوری را نمی‌پذیرد یا نفی نمی‌کند. بنابراین، زود تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد و هر باوری را به هر صورت نمی‌پذیرد: «خیلی چیزها انسان می‌شنود، کمی از آن را باید قابل قبول و قابل نقل بداند» (همان: ۵۳۹).

مطهری معتقد است آدم‌های خوش‌باور علاوه بر این‌که هر باوری را از هر جایی می‌پذیرند، در مجموعه باورهای خود نیز فاقد نظامی هماهنگ و یکپارچه‌اند و بدون این‌که توجه داشته باشند، در مجموعه باورهایشان، دچار ناسازگاری‌های درونی زیادی‌اند: «هرچه را از هر جا دیدند، جمع می‌کنند و برای‌شان فرق نمی‌کند، همه را هم پس می‌دهند، بدون این‌که فکر بکنند که این جور درمی‌آید یا جور در نمی‌آید» (همان).

استماع قول مخالف: انسان نه‌تنها نباید از مواجهه با اقوال مخالف پرهیز کند، بلکه می‌بایست با دقت آرای مخالفان را دریافت و فهم کند و در مرحله بعد به تجزیه و تحلیل آن بپردازد:

سمع یعنی شنیدن، ولو انسان نمی‌خواهد بشنود. استماع گوش فرادادن است، مثل این‌که شما این‌جا نشسته‌اید و خود را آماده کرده‌اید برای شنیدن ... قرآن می‌گوید: الذین یستمعون القول آنان که سخن را استماع می‌کنند؛ یعنی این‌جور نیست که هر حرفی را هنوز درک نکرده، رد کنند و بگویند ما نمی‌خواهیم بشنویم. اول استماع می‌کنند، به‌دقت دریافت می‌کنند فیثبعون احسنه، بعد غربال می‌کنند، تجزیه و تحلیل می‌کنند، خوب و بدش را می‌سنجند و بهترین آن را انتخاب و پیروی می‌نمایند (همان: ۶۹۳).

مطهری در عبارت فوق، با تکیه بر منابع دینی، بر تقدم فهم بر نقد تأکید می‌کند. نقد یک باور مؤخر از فهم منصفانه و دقیق آن است و برای فهم دقیق هم باید گوش‌های شنوایی داشت.

تفکیک باور از صاحب باور: نکته دیگری که می‌بایست انسان به آن اهتمام داشته باشد پذیرش باور درست از هر کسی بدون توجه به شخصیت قائل آن است:

حالت مؤمن برای دریافت حقایق باید حالت کسی باشد که شیء نفیسی از او گم شده و دائماً در جست‌وجوی آن است. ... خذوا الحکمة و لو من اهل النفاق حکمت را فرا گیرید، ولو از منافقین، ولو از کافران، ولو از مشرکین: و لو من مشرک؛ یعنی اگر احساس کردی که آنچه او دارد درست است و علم و حکمت است، فکر نکن که او کافر است، مشرک است، ... برو بگیر (همان: ۶۹۶).

اجتناب از جمود و تعصب: یکی از مهم‌ترین ملاک‌هایی که شخص در تحصیل معرفت باید بدان توجه داشته باشد پرهیز از جمود و تعصب در باورهاست. در واقع، جمود نقطهٔ مقابل حس یا روحیهٔ تحقیق است:

جمود که بدتر از جهالت است، عبارت است از روح ضد تحقیق، عبارت است از حالتی که مقدس‌ترین روحیه را، که روحیهٔ تحقیق و کاوش‌گری است، از بشر می‌گیرد. شاید، بشود گفت همان‌طوری که جمود از جهل زشت‌تر است، حس تحقیق از خود علم مقدس‌تر است. علم آن‌گاه مقدس و قابل احترام است که با روح تحقیق توأم باشد (مطهری، ۱۳۸۶: ۳/۳۳۵).

تعصب، در هر شکلی و به هر انگیزه‌ای که باشد، مانع مهمی در تحصیل معرفت است. مطهری حتی تعصبات مذهبی را هم امری ناپسند و غیر اخلاقی می‌داند.

اگر دین‌داری به صورت یک تعصب ظاهر شود، یعنی شخص در مورد هرکسی که در زیر لوای اسلام است و علیه هرکسی که در زیر لوای اسلام نیست، تعصب داشته باشد، خیرخواه آن و بدخواه این باشد، چنین چیزی خوب نیست (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۲/۶۸۳).

بدخواه‌بودن نسبت به هرکسی، حتی اگر به تعبیر مطهری از کفار باشد، عملی ضد اخلاقی است (همان). بنابراین، این بدخواهی‌ها، که در قالب تعصبات فرقه‌ای و مذهبی بروز پیدا می‌کند، طبق نظر مطهری امری مذموم و غیر اخلاقی است.

تهذیب و تزکیهٔ نفس: هرچه فاعل شناسا شخصیت مهذب‌تر و اخلاقی‌تری داشته باشد، در تحصیل و فهم باورهای درست و توجیه آن‌ها موفق‌تر خواهد بود:

تزکیه و تصفیهٔ نفس انسان را با خودش آشنا می‌کند. با تزکیه و تصفیهٔ نفس، یک سلسله حکمت‌های الهی راه و سلوک را به انسان نشان می‌دهد و غبارها را از جلوی چشم انسان برمی‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۳/۳۶۷).

۷. نتیجه‌گیری

همان‌طور که بیان شد اخلاق باور مستلزم نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی در باب باورهاست و وظیفه‌گرایی معرفتی نیز مستلزم اراده‌گروی در خصوص باورهاست؛ یعنی این‌که باورهای ما به نحوی متأثر از اراده و خواست ما هستند. مطهری افعال ارادی را به دو دسته تقسیم می‌کند: بیرونی و درونی (نفسانی). از نظر وی، بی‌نیازی افعال درونی به مقدماتی که در افعال بیرونی نیاز است افعال درونی را از ارادی بودن نمی‌اندازد. از نظر وی، تفکر، که بدون واسطه تحت اراده و اختیار انسان است، فعلی درونی است، البته از نظر ایشان، اصل تفکر تحت اختیار انسان نیست، بلکه فقط تفکر در مورد یک چیز خاص است که اختیاری است. مطهری بر اساس مبانی فلسفی خودش، میان عقیده و تفکر تمایز قائل می‌شود. از نظر او اگر عقیده ما طبق یک فرایند معقول و عقلانی حاصل بیاید، به آن می‌توان تفکر اطلاق کرد. تأکید وی بر فرایند شکل‌گیری تفکر نشان‌دهنده آن است که ایشان، در توجیه باورها، به نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی قائل است. این وظیفه‌گرایی معرفتی مستلزم بایدها و نبایدهایی است که اگر در فرایند تفکر مراعات نشود، انسان مشمول سرزنش و توبیخ خواهد شد. به عبارت دیگر، اگر بایدها و نبایدهای معرفتی مراعات نشود، انسان نه‌تنها از حیث معرفتی، بلکه از حیث اخلاقی نیز مرتکب خطا خواهد شد. بنابراین، می‌توان توصیه‌های معرفتی مطهری، مثل پرهیز از زودباوری، تفکیک باور از صاحب باور، اجتناب از جمود و تعصب، و نظایر آن، را ذیل «اخلاق باور» گنجانند؛ البته یقیناً در آثار مطهری می‌توان، بیش از آنچه در نوشتار حاضر بدان اشاره شد، توصیه‌های معرفتی یا به عبارتی بایدها و نبایدهای معرفتی را، که همگی را می‌توان ذیل «اخلاق باور» گنجانند، یافت.

پی‌نوشت

۱. انجمن متافیزیک (The Metaphysical Society) در ۱۸۶۹ به دست سر جیمز نولز (Sir James Knowls) در لندن پایه‌گذاری شد. مهم‌ترین مسائل مورد بحث این انجمن چالش‌های مطرح در فیزیک، زیست‌شناسی، ریاضیات، و منطق بود.
۲. مقاله کلیفورد در ۱۸۷۷ در مجله‌ای به نام *Contemporary Review* به چاپ رسید.
۳. کلیفورد در مقاله‌اش به ذکر مثال فرضی دیگری می‌پردازد که به دلیل پرهیز از اطاله کلام و عدم ضرورت پرداختن به آن، از ذکر آن خودداری می‌شود.

۴. این امر چنین القا می‌کند که استدلال کلیفورد بر قرینه‌گرایی (evidentialism) وظیفه‌گرایانه است؛ یعنی شخص صرف نظر از نتایج، همواره وظیفه دارد باورهایش را بر دلایل و شواهد کافی بنا نهد.
۵. برای اطلاع از دیدگاه بنت ← Bennett, 1990: 87-107.
۶. برای اطلاع بیش‌تر از دیدگاه ویلیامز ← Williams, 1973.
۷. در این جا ما خواست و اداره را یکی گرفته‌ایم.
۸. مراد از اراده‌گروی در این جا، اراده‌گروی نظری یا اعتقادی (doxastic voluntarism) است که از اراده‌گروی اخلاقی (ethical voluntarism) و اراده‌گروی مابعدالطبیعی (metaphysical voluntarism) متمایز است.
۹. برخی برای تمایز نهادن میان اراده‌گروی توصیفی و هنجاری به ترتیب از اصطلاحات (volitionism) و (voluntarism) استفاده کرده‌اند (Engle, 1999: 9).
۱۰. لازم به ذکر است که هر چند استلزام میان بایدهای معرفتی و بایدهای اخلاقی از سوی بسیاری از طرفین بحث اراده‌گروی نظری پیش‌فرض گرفته شده است، ولی در عین حال کسانی هستند که این ملازمه را نمی‌پذیرند. برای اطلاع بیش‌تر ← Engel, 2009: 205-219.
۱۱. برای اطلاع بیش‌تر ← Chisholm, 1991: 119-128.
۱۲. برای اطلاع بیش‌تر ← Heil, 1983: 355-364.
۱۳. برای اطلاع بیش‌تر ← Heller, 2000: 130-141.
۱۴. برای اطلاع بیش‌تر ← Russell, 2001: 34-48.
۱۵. برای اطلاع بیش‌تر ← Steup, 2000: 25-56.
۱۶. از نظر چیزوم در این معنای فعال (active sense) از باور، یک باور می‌تواند درست به همان معنایی که یک عمل جنایت‌کارانه خطا نامیده می‌شود، خطا تلقی شود.
۱۷. لازم به ذکر است که از نظر مطهری مسئله «توجیه» فقط معطوف به عوامل معرفتی شناخته‌شده نیست، بلکه ایشان عوامل غیر معرفتی را هم در برخی باورها دخالت می‌دهند. چرایی و چگونگی دخالت دادن قلب یا دل، به مثابه منبع معرفت یا تهذیب و تزکیه نفس که ابزار تحصیل معرفت است، و مسئله حجیت معرفت‌شناختی منابع یا ابزارهای مذکور، در تلقی ایشان، روشن نیست.
۱۸. البته مطمئناً پیش‌فرض‌های مهم دیگری هم وجود دارد، ولی این دو پیش‌فرض در مسئله مورد بحث اهمیت بیش‌تری دارند.

منابع

پویمن، لوئیس پی. (۱۳۸۷). معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- دکارت، رنه (۱۳۶۹). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *مجموعه آثار*، ج ۳، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*، ج ۸ و ۱۳ و ۲۱ و ۲۴، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار*، ج ۶ و ۲۲، تهران: صدرا.

- Adler, Jonathan E. (2002). *Belief's Own Ethics*, The MIT Press.
- Amesbury, Richard (2008). 'The Virtues of Belief: Toward a Non-Evidentialist Ethics of Belief-Formation', *Int J Philos Relig*, 63.
- Bennett, Jonathan (1990). 'Why is Belief Involuntary?', *Analysis*, 50(2).
- Bonjour, Lurance (1980). 'Externalist Theories of Empirical Knowledge', *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 5.
- Chisholm, R. (1991). 'Firth and the Ethics of Belief', *Philosophy and Phenomenological Research*, 51(1).
- Clifford, W. K. (1877). 'The Ethics of Belief', *Contemporary Review*, 29.
- Dole, Andrew and Andrew Chignell (eds.) (2005). *God and the Ethics of Belief, New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge University Press.
- Engel, Pascal (1999). 'Volitionism and Voluntarism about Belief', A. Meijers (ed.), in *Belief, Cognition and Will*, Tilburg University Press.
- Engel, Pascal (2009). 'Epistemic Responsibility Without Epistemic Agency', *Philosophical Explorations*, Vol. 12, No. 2.
- Feldman, Richard (2000). 'The Ethics of Belief', *Phenomenological Research*, Vol. LX, No. 3.
- Harvey, Van A. (2008). 'The Ethics of Belief and Two Conceptions of Christian Faith', *Int J Philos Relig*, 63.
- Heil, J. (1983). 'Doxastic Agency', *Philosophical Studies*, 43.
- Heller, A. (2000). 'Hobartian Voluntarism: Grounding a Deontological Conception of Epistemic Justification', *Pacific Philosophical Quarterly*, 81(2).
- Hieronymi, Pamela (2009). 'Believing at Will', David Hunter (ed.), *The Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary, Vol. 35.
- Madigan, Timothy J. (2009). *w. k. Clifford and 'The Ethics of Belief'*, Cambridge Scholars.
- Russell, B. (2001). 'Epistemic and Moral Duty', M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, New York: Oxford.
- Steup, M. (2000). 'Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology', *Acta Analytica*, 15(24).
- Williams, Bernard (1973). 'Deciding to Believe', *Problems of the Self*, London: Cambridge University Press.
- Wrenn, Chase B. (2007). 'Why There are No Epistemic Duties', *Dialogue: The Canadian Philosophical Review*, 46(1).