



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال بیست و سوم، شماره چهارم (پیاپی ۹۲)، زمستان ۱۳۹۷

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 23, No. 4, Winter, 2019

صفحه ۵۵-۷۸

نقادی اخلاق باور کلیفورد بر محور اصل عدالت اخلاقی

منصور نصیری *

مهرداد صفری آیکسری **

چکیده

در این نوشتار کاربرد دسته‌ای از مفاهیم در اخلاق باور کلیفورد را با کاربرد آنها در اخلاق باور رقیب فکری او، یعنی جیمز مقایسه کرده‌ایم. این مفاهیم شامل توجیه اخلاقی هنجار دلیل، توجیه معرفتی هنجار دلیل، آسان‌باوری، ایده عمل بر اساس احتمالات و پذیرش باورهای بی‌دلیل می‌شود. ادعای ما این است که کلیفورد با وجود اینکه اصل دلیل حداکثری - «باور به چیزی با دلایل ناکافی همیشه، همه‌جا و برای همه نادرست است» - و معیار تحقیق‌پذیری را پیشنهاد می‌دهد، خود عامل به آنها نیست و استفاده‌ای از مفاهیم می‌کند که او را به دیدگاه رقیب نزدیک‌تر می‌سازد؛ به گونه‌ای که می‌شود گفت ما با دو کلیفورد افراطی و معتدل و دو نوع قرینه‌گرایی افراطی و معتدل روبه‌رو هستیم. با معرفی «اصل عدالت» به‌مثابه حس انصاف درونی انسان‌ها که در قالب قاعده زرین اخلاقی «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم پسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند» صورت‌بندی شده است، پیشنهاد می‌کنیم که نظام اخلاق باوری که کلیفورد معتدل ارائه می‌دهد، اخلاق باور عادلانه‌تری است.

کلیدواژه‌ها

کلیفورد، جیمز، اصل دلیل، اصل عدالت، پیامد‌گرایی، آسان‌باوری.

۵۵



نقادی اخلاق باور کلیفورد بر محور اصل عدالت اخلاقی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵

nasirimansour@ut.ac.ir

mahrdadsafari@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۱۱

* دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی، ایران، قم.

** دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، ایران، قم.

ویلیام کینگدن کلیفورد ریاضی‌دان و متفکر بزرگ انگلیسی در اواخر سده نوزدهم است. افزون بر نوآوری‌های چشمگیری که در تخصص اصلی خود - ریاضیات و هندسه - ایجاد کرد، علاقه‌مند به برخی موضوعات فکری چالشی زمانه خود مثل اخلاق، دین و فلسفه نیز بوده است. در جوانی باورمند به مسیحیت بود و می‌کوشید با استفاده از آرای آکوئیناس از باورهای دینی در برابر چالش‌های علمی دفاع کند (Pollock, 1901: p.39). در نتیجه آشنایی با نظریه داروین و پذیرش آن، از مسیحیت گسست و کوشید داروینسم را حتی در توضیح فرهنگ، تمدن و اخلاق هم وارد کند. به تبع این نگاه، مسیحیت را دشمن اصلی رشد فکری و اخلاقی بشر دانسته، مساعی فکری و قلمی خود را مصروف نشان‌دادن این ویژگی باورهای مسیحی و باطل بودن آنها کرد (Madigan, 2009: p.32). نظریه وی در مورد ضرورت پیروی از هنجار دلیل در مقاله «اخلاق باور» مطرح شده است. وی این مقاله را نخست به صورت شفاهی در سال ۱۸۷۶ م. در انجمن متافیزیکی ارائه کرد که موجب شکل‌گیری بحث‌های چالشی فراوانی میان دین‌باوران و سکولارها شد. این مقاله بعدها در ۱۸۷۹ م. در قالب کتابی که در بردارنده مجموعه مقالات وی بود چاپ شد.

قلب نظریه وی در این مقاله، لزوم پیروی از هنجار دلیل است: «باور به چیزی با دلایل ناکافی همیشه، همه‌جا و برای همه نادرست است» (Clifford, 1879: p.186). وی برای ایضاح این ضرورت، دو تمثیل یا داستان را بیان می‌کند. اولی داستان یک مالک کشتی است که با وجود تردیدهای درونی‌اش در مورد صحت و ایمنی کشتی، آن را بدون معاینه و بررسی راهی سفر می‌کند. کشتی در اقیانوس غرق می‌شود و مالک کشتی هم خسارتش را از بیمه می‌گیرد (ibid., p.177). دومی داستان برخی ساکنان جزیره‌ای است که بدون پیروی از هنجار دلیل، اتهام‌هایی را به باورمندان دینی جدید وارد می‌کنند که بعدها نادرستی آنها روشن می‌شود (ibid., p.178-179). کلیفورد معتقد است که در هر دو داستان پیامدهای باورها و اعمال ما بر زندگی دیگران چنان تأثیرگذار است که نمی‌شود



بدون بررسی دقیق و منصفانه درمورد صحت و موجه بودن باورهای ما، آنها را وارد منظومه باورهایمان کرد و براساس آن تصمیم گرفت. اصلی ترین استدلال کلیفورد در اینجا آن است که اعمال ما بر سرنوشت بشر اثر می گذارد و این اعمال ناشی از باورهایی هستند که ما در ذهنمان نگه می داریم. باورها هدایتگر اعمال ما هستند و لاجرم به عمل ختم می شوند. پس باید مراقب بود که چه باورهایی را در ذهن می پروریم. کلیفورد دلیل اصلی مفاسد را در آسان باوری می داند؛ چون آسان باوری سبب تخریب روحیه پژوهش می شود و حرمتی به حقیقت نمی نهد؛ بنابراین با رواج آسان باوری رذیلت های اخلاقی بیشتری وارد باورهایمان می شود و در نهایت جامعه دچار زوال می شود.

هنجار دلیل به شکل افراطی و حداکثری آن که کلیفورد بیان می کند، لاجرم به شکاکیت و بی عملی می انجامد. این مطلبی است که کلیفورد خود بدان اذعان می کند. اینکه ما حتی یک صدم از باورهایمان را نمی توانیم بررسی کنیم تا از درستی و نادرستی آنها مطمئن بشویم. ما نمی توانیم هرگاه خواستیم قدم از قدم برداریم، صحت باورهایمان درمورد سفتی زمین زیر پایمان را بررسی کرده و سپس راه بیفتیم. همچنین حجم بسیار بزرگی از باورهای علمی مان را ما به طور عمومی از روش هایی مثل گواهی های دیگران کسب می کنیم که در صورت پیروی از این هنجار از آنها محروم خواهیم شد (ibid., p.188). البته کلیفورد به یقین عملی (Practical certainty) متوسل می شود و اعلام می دارد که کسی از عمل به این هنجار آسیب نمی بیند. نیز اینکه می شود در برخی موقعیت ها براساس احتمالات تصمیم گرفت، سپس نتایجش را دید و به عنوان دلیل ارائه کرد (ibid., p.188-189). ایده «عمل براساس احتمالات و مشاهده ثمراتش» برای توجیه آن باور که توصیه کلیفورد در موقعیت هایی است که چالش شکاکیت در نتیجه اصل دلیل کلیفورد پیش می آید، فارغ از اینکه در آغاز خلاف اصل دلیل کلیفورد است، مشابه چیزی است که جیمز در مورد برخی باورها ادعا می کند؛ یعنی اینکه در برخی موقعیت ها در آغاز شاید دلایلی برای باور نداشته باشیم، اما خود آن باور کاری می کند که ما به حقیقتی یا خیرگی دست یابیم که آن باور اولیه را موجه می سازد.





در بخش سوم مقاله وی به استنتاج‌های فراتجربی می‌پردازد. در اینجا هم کلیفورد اذعان می‌کند که برخی باورهای ما، مثل باور به یکنواختی طبیعت، اساساً ورای دلیل هستند و نمی‌شود برای آنها دلیل کافی تدارک دید، ولی ما راهی جز استفاده از آنها برای باورسازی‌هایمان نداریم؛ مثل باور به حافظه که ما دلیلی برای اعتماد به آن نداریم، اما از آن استفاده می‌کنیم. یا حقایق تحلیلی و تردیدناپذیر که آنها می‌پذیریم، ولی دلیلی از سنخ دلیلی که کلیفورد مطالبه می‌کند برایشان در دست نداریم. نفس استفاده کلیفورد از این باورهای بی‌دلیل نشان نوعی بی‌عدالتی در نظریه وی است؛ زیرا همان چیزهایی که دیگران را از استفاده از آنها منع می‌کند، خود به کار می‌برد. فارغ از اینکه دست کم در ظاهر این کار خلاف اصل دلیل کلیفورد است، وی همین حق را به دیگران نمی‌دهد که از برخی باورهای بی‌دلیل حمایت کنند.

به نظر می‌رسد این میزان از بحث‌های پیش‌زمینه‌ای برای هدفی که ما در این نوشتار داریم کفایت بکند. کار ما در اینجا برجسته کردن بخش‌هایی از مفاهیمی است که کلیفورد براساس اصل دلیلی که خود صورت‌بندی می‌کند، بنابر اصول مجاز نیست که از آنها استفاده کند. کلیفورد با توسل به نوعی انحصارگرایی علمی که دلیل را منحصر در دلیل علمی پوزیتیویستی می‌بیند، دیگر کارکردهای آن مفاهیم را نادیده گرفته و عدالت را رعایت نمی‌کند؛ برای مثال، آسان‌باوری که وی آن را یکی از رذیلت‌های اخلاقی و سبب زوال جامعه و تمدن می‌داند از نظر جیمز و سوئینبرن و همه فیلسوفانی که از اصل متعارف دفاع می‌کنند، کارکردهای معرفتی مثبتی دارد و می‌تواند ما را از شکاکیت خارج کند. یا مثلاً اگر فرض یکنواختی طبیعت را می‌پذیرد که خود باوری بی‌دلیل است، چگونه می‌تواند دیگران را از پذیرش باورهای بی‌دلیل منع کند؛ بنابراین عدالت حکم می‌کند که وی یا باید به‌طور کلی از این مفاهیم استفاده نکند و در غیر این صورت، برای دیگران نیز حقی برای استفاده از این مفاهیم قائل شود. به همین منظور، ما دسته‌ای از مفاهیم موجود در نظریه کلیفورد را برجسته کرده و کاربرد آنها را با کاربردهای رقیب مقایسه می‌کنیم تا نشان دهیم استفاده از عدالت می‌تواند انحصار در

معنای دلیل را بشکند و یک اخلاق باور منصفانه‌تری دهد. یک نظام اخلاق باور که هم شدنی باشد و هم عدالت را در میان عرصه‌های مختلفی که باور در آنها اهمیت دارد، برقرار سازد.

۱. توجیه اصل دلیل از منظر اخلاقی

لُب کلام کلیفورد در مقاله «اخلاق باور»، یعنی اینکه به‌طور کلی باید برای باورهایمان دلیلی داشته باشیم و شرط عقلانیت را برآورده سازیم، سخن پذیرفته‌ای است؛ اما آنچه در این اصل پیشنهادی ذهن را می‌گزد آن است که وی به دسته‌ای ناهمگون از دلایل و شواهد پرداخته است که یک صورت‌بندی مشخص برای دفاع از اصل یادشده را با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌سازد. چنانکه در منابع بحث اخلاق باور دیده می‌شود، محققان در استخراج مبانی سخنان وی اختلاف نظرهای جدی دارند. عده‌ای گفته‌اند اخلاق مورد نظر او از سنخ اخلاق وظیفه‌گرایانه است (Vorstenbosch, 1997: p.99-111) و برخی بر اخلاق فضیلت‌انگشت نهاده‌اند (Zagzebski, 2001: p.235) و عده‌ای دیگر به جانب اخلاق پیامدگرایانه روی آورده‌اند (Code, 1987) (Meiland, 1980) (Zamulinski, 2002).

جالب اینکه در مقاله کلیفورد شواهدی وجود دارد که هر کدام از این دسته‌ها در تأیید نگاه خود به آن ارجاع می‌دهند. دو حقیقت را باید در اینجا تفکیک کرد: نخست اینکه مدعیات و مستندهای کلیفورد چنان فراوان و ناهمگون‌اند که به واقع این اختلاف نظرهای بسیار چندان جای تعجب ندارد. در حقیقت کلیفورد خواسته با هر چه در ذهن دارد و با هر چه در دسترس داشته، ادعای خود را بر کرسی اخلاق باور بنشانند، بی‌آنکه انسجام لازم یک نظریه را رعایت کرده باشد؛ دوم آنکه اگر کلیفورد خود چنین کاری را انجام نداده و ما را در تردید و اختلاف رها کرده است، دلیل نمی‌شود که ما هم کار او را بدون بررسی و اصلاح بگذاریم؛ از این‌رو لازم است مبانی اخلاق باور وی روشن شود تا بعدها بتوان در مورد آن و دیگر بحث‌های مربوط به اخلاق باور سخنی قابل قبول گفت.





در مورد مبانی اخلاقی نظریه کلیفورد، نخست پیامدگرایی به ذهن می‌رسد؛ زیرا از مثال کشتی شکسته و مغروق (Clifford, 1879: p.177) برمی‌آید که قبح اخلاقیِ باورآوری با وجود دلایل ناکافی به سبب آثار فجیعی است که این باور دربرداشته است، ولی او با ردّ این نگاه، تصریح می‌کند که یک فعل با چشم‌پوشی از آثاری که در بر دارد، درست یا نادرست است (ibid., p.178). وقتی وی از مفهوم وظیفه و «وظیفه در قبال بشر» سخن می‌گوید: «اما نمی‌توانیم با خارج شدن از صداقت، این گناه بزرگ را در حق بشر مرتکب شویم» (ibid., p.185)، اخلاق وظیفه‌گرایانه در نظر می‌آید، ولی به دلایلی این دیدگاه هم نمی‌تواند پذیرفتنی باشد؛ چون اخلاق وظیفه‌گرایانه یک اخلاق صوری و پیشینی است که وارد تجربه نمی‌شود و از محتوا سخنی نمی‌گوید؛ درحالی‌که بحث کلیفورد هم صبغه تجربی دارد، هم محتوایی اخلاقی - اصل دلیل‌گرایی - را برمی‌کشد و هم نگاهی به کاربردی شدن اخلاق در جامعه دارد.

از سوی دیگر، وظیفه در قبال بشر در متن این مقاله چونان چیزی که ارزشی احساسی و عاطفی دارد بیان شده است، اما برایش استدلالی نشده است؛ بنابراین نگاه‌ها به سمت اخلاق فضیلت می‌رود. تأکید فراوان کلیفورد بر قبح شدید رواج آسان‌باوری (Credulity) در جامعه و آسیب‌هایی که اشاعه این رذیلت در جامعه ایجاد می‌کند، یکی از شواهد فضیلت‌گرایی وی است. وی آسان‌باوری را مادر دروغ و فریب می‌داند و در واقع دلیل‌گرایی را راهی برای جلوگیری از اشاعه این رذیلت در جامعه می‌داند. از نگاه او باورآوری به یک گزاره نادرست بد است، ولی هرگز در اندازه آفت باورآوری براساس آسان‌باوری نیست:

اما خطای بزرگ‌تر و وسیع‌تر زمانی رخ می‌دهد که شخصیت آسان‌باور حمایت و تقویت شود و عادت باورآوری براساس دلایل بی‌ارزش پرورده شده و دائمی گردد. اگر من پولی را از کسی بدزدم، شاید خسارت چندانی بر وی وارد نکنم ... آنچه جامعه را تخریب می‌کند؛ از دست دادن اموال نیست، بلکه آشیانه تبه‌کاران شدن آن است. در این صورت، جامعه دیگر جامعه نیست

اشاعه آسان‌باوری نه تنها موجب اشاعه برخی دروغ‌ها و فریب‌ها در جامعه می‌شود، بلکه اساساً کاری می‌کند که جامعه دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد، یا نمی‌تواند جامعه باشد و این به معنای امکان‌ناپذیر شدن زندگی است؛ بنابراین باور آوری براساس دلایل ناکافی یا بی‌ارزش موجب پیدایی شرایطی می‌شود که زندگی را تباه می‌کند و امکان زیستن را از میان می‌برد.

اما چنان‌که پیداست حتی در این نگاه هم برخی سویه‌های پیامد‌گرایانه قابل مشاهده است. آسان‌باوری فی‌نفسه یک رذیلت اخلاقی است و زمانی که در ارکان جامعه سریان یابد، اثر^۱ جمعی و نهایی آن، انهدام جامعه یا زیست‌جهان انسان‌هاست؛ بنابراین این نگاه یک نگاه فضیلت‌گرایانه خالص نیست، بلکه با مبانی پیامد‌گرایانه درهم می‌آمیزد و سنتزی به نام پیامد‌گرایی فضیلت‌محور (Virtue Consequentialism) را عرضه می‌کند. پیامدها در اینجا از سنخ پیامدهای صرفاً سودجویانه مذموم نیستند، بلکه پیامدهای سترگی هستند که در سطح جامعه و زیست‌جهان انسان‌ها اثرگذارند و از این‌رو، نمی‌توان در آنها خلوص پیامد‌گرایی یا خلوص فضیلت‌گرایی را مدعی شد؛ چون آمیزه‌ای از هر دو دیده می‌شود که مرز آنها روشن نیست. دیدگاه‌های اخلاق‌هنجاری یا بر‌شناسایی فعل اخلاقی درست و نادرست تأکید دارند یا متمرکز بر فاعل اخلاقی هستند؛ اخلاق فضیلت با تأکید بر فاعل اخلاقی، انگیزش اخلاقی بالایی دارد. برخلاف دیدگاه‌های پیامد‌گرایی و وظیفه‌گرایی که بر شناسایی فعل اخلاقی درست و نادرست تمرکز دارند (دباغ، ۱۳۹۲). اندیشمندان مسلمان نیز شناسایی فعل درست و نادرست اخلاقی را از آراستگی بدان تفکیک می‌کردند. این تفکیک تحت عنوان «حسن فعلی و حسن فاعلی» انجام می‌شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ص ۳۵۶).

روی‌هم‌رفته می‌شود گفت که مبنای اخلاقی کلیفورد در اخلاق باور نوعی از پیامد‌گرایی یا پیامد‌گرایی فضیلت‌محور است. دو استدلال اساسی موجود در متن مقاله

۱. و این «اثر» معنای روشن پیامد‌گرایانه دارد.





«اخلاق باور» این دیدگاه را تأیید می‌کند. کلیفورد در استدلال اول تصریح می‌کند که چرا کار مالک کشتی و ساکنان جزیره نادرست است:

دلیل این حکم روشن است: در هر دو مثال باورهای یک فرد برای دیگری اهمیت داشت؛ چون هیچ باوری، هرچند به ظاهر بی‌مقدار و مبهم، بر سرنوشت دیگران بی‌اثر نیست، بنابراین باید اصل دلیل را در مورد همه باورها اعمال کرد (Clifford., 1879: p.182).

چون باورها هدایتگر اعمال ما هستند و رابطه‌ای منطقی و ضروری میان باور عمل وجود دارد که هرگز جداشدنی نیست و لاجرم روزی به عمل می‌انجامد، بنابراین باید مراقب بود و همه باورها حتی باورهای سطحی را جدی تلقی کرد و با معیار دلیل با او رفتار کرد (ibid., p.181-182). روی دیگر معیار دلیل، آسان‌باوری است؛ یعنی نداشتن معیاری برای باور و سهل‌گیری در مورد باورها. کلیفورد معتقد است که بی‌پروایی در مورد باورسازی‌های ما موجب می‌شود شخصیتی آسان‌باور در ما رشد کند که خود مادر همه دروغ‌ها و فریب‌هاست و جامعه‌ای که آسان‌باوری در آن رواج یابد، به تدریج به سمت بربریت و زوال می‌گراید (ibid., p.186).

کارکرد متفاوت آسان‌باوری

به نظر می‌رسد که آسان‌باوری ضرورتاً به باورهای کاذب نمی‌انجامد و حتی بی‌حرمتی به حقیقت معنا نمی‌دهد. آسان‌باوری را از ساده‌لوحی و سطحی‌نگری باید تفکیک کرد. می‌شود نگاهی فنی و ابزاری به آسان‌باوری داشته باشیم که بر کارکردهای مثبت آن در علم و معرفت مبتنی باشد. آسان‌باوری ریشه‌های تاریخی و فلسفی محکمی دارد. در نتیجه‌ی وزادگی فیلسوفان از ایدئالیسم افراطی که به انقطاع از واقعیت بیرونی و عینی انجامید و تجربه‌گرایی افراطی که به شکاکیت فراگیر و مطلق به همه باورها منتهی شد، این اندیشه بالیدن گرفت که شاید علت این افراط‌ها غفلت از اصل فهم متعارف باشد. مطابق این اصل ما در مواجهه با شکاکان باید به عقل سلیم استناد کنیم. جان لاک،

تامس رید و جورج ادوارد مور از حامیان این اصل هستند. رید (Reid) در پاسخ به شکاکیت، برخی از باورها را کاملاً موجه می‌داند؛ چون بی‌دلیل دارای توجیه هستند. بنابراین اصل، اگر «الف» باور داشته باشد که «پ» و این باور یک باور پایه از نوع «ک» باشد، پس «الف» در باور به «پ» بدون استدلال موجه است، مگر آنکه ناقضی معتبر بر کذب باور به «پ» در کار باشد (لر، ۱۳۸۱: ص ۲۲۰).

از نظر وی مبادی متعارفی هستند که بنیاد تمامی استدلال‌ها و علم و معرفت‌اند. این بنیادها به ندرت پذیرای برهان‌های مستقیم یا محتاج به آنها هستند. نیازی به آموزش آنها هم نیست؛ چون همه انسان‌های دارای فهم متعارف از آنها آگاهند یا دست کم همین که معرفی و تصور بشوند، تصدیقشان می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ص ۳۸۷). رید و مور در برابر شک‌گرایی از همین روش بهره می‌گیرند و آن را مبنای شناخت ما از جهان محسوب می‌کنند. اصل آسان‌باوری هم از دل همین سنت برآمده است. بر همین اساس، بعدها ریچارد سوئینبرن اصل آسان‌باوری را معرفی کرد و تبیین و دفاعی پرمایه از آن تدارک دید (Swinburne, 2005: p.303). وی ویژگی‌های این اصل را نیز برمی‌شمرد: ۱. این اصل یکی از اصول بنیادین عقلانیت است؛ ۲. یک اصل عام است؛ ۳. بر حافظه قابل اطلاق است؛ ۴. یک اصل ایجابی است؛ ۵. به احتمال قدرت واقع‌نمایی شیء را اثبات می‌کند (ibid., p.303-305). سوئینبرن از این اصل برای توجیه معقولیت تجربه دینی بهره می‌گیرد که در اینجا موضوع بحث نیست، اما این قدر هست که نشان دهد از آسان‌باوری استفاده‌های مجاز دیگری هم می‌شود کرد؛ بنابراین این درست نیست که آسان‌باوری صرفاً کارکردهای منفی و تخریبی داشته باشد.

۲. توجیه اصل دلیل از منظر معرفتی

به نظر می‌رسد که موازی با نظریه اخلاقی کلیفورد در اخلاق باور، نظریه‌ای معرفتی نیز در کار است. دسته‌ای از اندیشمندان را می‌توان پیروان «هرمنوتیک سوءظن» (Hermeneutic of suspicion) (Phillips, 2001: p.1; Ricoeur, 1970) یا «ناب‌گرایی معرفتی»





نامید. اینان همیشه هراس دارند خطایی در مجموعه باورهای آنها وارد شود و بر سلامت باورهای آنها آسیب جدی وارد کند. لبّ کلام ناب‌گرایان این است که باید تمامی مساعی مان را صرف پیش‌گیری از ورود خطا در منظومه باورهایمان کنیم و این باید هدف یا ارزش یگانه ما در جستارهای فکریمان باشد، با وجود اینکه ممکن است با این روش حقایق بزرگی را هم از دست بدهیم. این دیدگاه، نگاهی کیفی به حقیقت دارد و می‌خواهد مجموعه باورهای ما صرفاً مشتمل بر باورهایی صادق یا موجه باشد که آلوده به خطایی نیست. کلیفورد از پیروان این دیدگاه است. در مقابل، دیدگاه دیگری وجود دارد که با عنوان «هرمنوتیک یادآوری» (Hermeneutic of Recollection) (ibid) یا پیشینه‌گرایی از آن یاد می‌شود. در این نگاه که ذهنیت اکتشافی بر آن حاکم است، تمام تلاش‌ها به منظور رسیدن به حقایق بیشتر می‌شود، با وجود اینکه احتمال نفوذ خطاهای معرفتی در مجموعه باورها وجود خواهد داشت. در واقع رسیدن به حقیقت در اینجا هدف یا ارزش اصلی است. این دیدگاه، نگاهی کمی به حقیقت دارد و معتقد است بهتر است ما حقایق بیشتری را بدانیم، حتی اگر خطر ورود باورهایی نادرست به وجود بیاید. ویلیام جیمز از پیروان این دیدگاه است.

جیمز استدلال می‌کند در مواردی که برخی از باورهای ما در آغاز دلایل کافی ندارند، اگر آن باورها بتوانند دستیابی به حقیقت را برای ما امکان‌پذیر کنند، ما جواز باورمندی به آن باورها را داریم. در این دست موقعیت‌ها، باور به یک چیز کمک می‌کند آن چیز ایجاد شود:

مواردی وجود دارند که یک واقعیت هرگز نمی‌تواند ایجاد شود، مگر آنکه پیش از آن ایمانی به وجود آن داشته باشیم و در جایی که ایمان به یک واقعیت در ایجاد یا تحقق آن واقعیت مؤثر است، آن منطقی که می‌گوید ایمان پیش از شواهد علمی پایین‌ترین سطح علمی را دارد، منطقی نابخردانه است (James, 1907: p.25).

بیماری را در نظر بگیرید که از نظر شواهد جاری پزشکی، امیدی به بهبودی وی نیست. از سوی دیگر، دانش پزشکی پذیرفته است که در این شرایط باور به بهبودی در

بیمار می‌تواند موجب بهبودی واقعی بیمار شود؛ بنابراین این بیمار مجاز است که چنین باوری را بیرواند و این بهبودی که می‌توان آن را یک دستاورد عملی یا دستیابی به یک حقیقت نظری در نظر گرفت - (Reisner, 2008; Reinsner, 2009)، چیزی است که در نتیجه اتخاذ رهیافتی حاصل شده است که بی‌دلیل بودن باور یا کافی نبودن دلایل را پذیرفته بود. دیدگاهی که جیمز برای ما تصویر می‌کند روی هم‌رفته چنین ویژگی‌هایی دارد:

در جایی که گزینه‌ای حیاتی وجود داشته باشد که مطابق سرشتش نتوان با دلایل عقلی در مورد آن تصمیم گرفت، سرشت عاطفی ما نه تنها مجاز است، بلکه باید یک گزینه را در این گزاره‌ها انتخاب کند؛ چون در چنین شرایطی، بیان اینکه «تصمیم نگیر، مسئله را باز بگذار» خود یک تصمیم عاطفی است؛ درست مانند تصمیم گرفتن با بله یا خیر و با همان اندازه مخاطره از دست دادن حقیقت» (James, 1907: p.11).

ناب‌گرایی و بیشینه‌گرایی دو دیدگاهی هستند که ناظر به حقیقت‌اند. هدف هر دو دیدگاه حقیقت است و باور در آنها ابزاری است برای رسیدن به حقیقت؛ با این تفاوت که ناب‌گرایی کلیفورد حقیقت را ناب و پیراسته از خطا می‌پسندد و بیشینه‌گرایی جیمز حقیقت را هر چه بیشتر می‌پسندد. در واقع آنچه برای کلیفورد ارزش دارد، کیفیت است و آنچه برای جیمز ارزش دارد کمیت است. تناظر این دیدگاه‌ها با نظریه اخلاقی آنها نیز جالب است. گفتیم که نظریه اخلاقی کلیفورد در اخلاق باور، پیامد‌گرایی است. در اینجا نیز متناظر با نظریه اخلاقی، نوعی پیامد‌گرایی فضیلت‌محور مشاهده می‌شود که فضیلت فکری از منظر آن باورهایی کمینه، ولی صادق و موجه است. ناب‌گرایی معرفتی نوعی پیامد‌گرایی است که معتقد است با معیار دلیل می‌توان به این هدف ارزشمند معرفتی دست یافت و تا جای ممکن از نفوذ خطا در منظومه باورها پیش‌گیری کرد. در مقابل، موازی با بیشینه‌گرایی معرفتی، نوعی پیامد‌گرایی اخلاقی در نظریه جیمز مشاهده می‌شود که باور دارد در برخی موقعیت‌ها پیروی معیار دلیل - با صورت‌بندی کلیفورد - موجب از دست‌دادن خیرات بزرگی می‌شود که به آسانی نمی‌توان از آن





گذشت. مثل بیماری که باور حتی بی دلیل به بهبودی‌اش ممکن است به بهبودی واقعی وی بینجامد؛ بنابراین رویکرد جیمز به اخلاق باور را نیز می‌توان با پیامدگرایی فضیلت‌محور صورت‌بندی کرد.

نقد قرینه‌گرایی یا نقد قرینه‌گرایی علمی پوزیتیویستی

در بیان جیمز پیش‌فرض‌هایی وجود دارد که روشن کردن آنها خالی از فایده نیست. نکته اول در مورد قید «اگر نتوان با دلایل عقلی در مورد یک باور تصمیم گرفت» (ibid., p.11) است، درحالی‌که نمی‌شود گفت باورآوری در شرایطی که به رسیدن به حقیقتی یا خیری بینجامد بدون دلیل است. اگر شواهدی احتمالی داشته باشیم بر اینکه باورآوری می‌تواند نتیجه‌ای معرفتی یا عملی به بار آورد، در این صورت، دلایلی داریم که برای باورآوری به آن گزاره کافی است. ما می‌پذیریم که این شواهد احتمالی‌اند، قطعیت ندارند و احتمال خطا در آنها وجود دارد، اما در کفه دیگر ترازو احتمال رسیدن به یک حقیقت بزرگ یا دستاورد عملی بزرگ وجود دارد که پس از توزین دستاوردها و خلل دو کفه ترازو و مقایسه آن با نظریه رقیب می‌توان یکی از این دو رهیافت را برگزید. مطابق الگوی کلیفورد که خطا‌پرهیزی یگانه ارزش باورهاست، نمی‌توان باورآوری مورد نظر جیمز را دارای دلیل کافی دانست، ولی بر اساس دیدگاه جیمز باورآوری در این شرایط دلیل کافی دارد. البته خود جیمز هم احتمال ورود خطا در مجموعه باورها را رد نمی‌کند، ولی در برابر رسیدن به حقایق آن را قابل چشم‌پوشی می‌داند؛ به بیان دیگر، فایده معرفتی - اخلاقی آن را بیشتر از نظریه رقیب می‌داند؛ یعنی آن را اقتصادی‌تر می‌داند. نکته دیگر، تأکید بر سرشت عاطفی باورهای ماست که در اینجا مورد نظر نیست، ولی از این جهت تفاوتی میان هیچ‌کدام از این دو راهبرد معرفتی وجود ندارد؛ چون هر دو ناشی از یک شوق‌اند: شوق خطا‌پرهیزی و شوق بیشینه‌سازی حقیقت؛ حال اگر کلیفورد رویکرد معرفتی رقیب را نوعی رذیلت یا بربریت بداند (Clifford, 1879: p.186)، به همان نحو خود را مضمول این حکم ساخته است. البته می‌توان از

واژه‌هایی مانند «شوق»، «راهبرد» و «جست» یا حتی «فضیلت» استفاده کرد، ولی افراد مختلف بسته به ارزش معرفتی‌ای که برای هر کدام از این دو رویکرد قائل‌اند، می‌توانند از آنها استفاده کنند. چه بسا کسی دیدگاه خطا‌پرهیزی را ارزشمندتر ببیند و دیگری دیدگاه پیشینه‌سازی حقیقت را. درست مثل کلیفورد و جیمز، اما هیچ‌کدام از این دو را نمی‌توان به‌طور کلی رد کرد. هر دو کارکرد معرفتی - اخلاقی دارند و برای هدف یا ارزشی که مبنا گرفته‌اند روش خوبی هستند.

نکته سوم قید «باید» در بیان جیمز است. در اینجا به نظر می‌رسد بهتر است از قید «جواز» استفاده کنیم؛ زیرا ممکن است ارزش معرفتی - اخلاقی نزد افراد مختلف تفاوت کند. در این صورت، کسی که خطا‌پرهیزی برایش ارزش است، الزامی ندارد که چنین کند و کسی که پیشینه‌سازی حقیقت برایش ارزش است نیز مجاز است که چنین کند. بنابر اصول باید گفت ارزش اخلاقی باورهای مذکور در گرو نظریه پیشینی هنجاری‌ای است که شخص در باب ارزش اخلاقی برگزیده است. مهم‌تر از همه اینکه کلیفورد در بخش دوم مقاله «اخلاق باور» توضیحی از دلیل و معنای آن می‌دهد که روشن می‌شود قرینه‌گرایی مطلوب وی از نوع قرینه‌گرایی علمی پوزیتیویستی است. در اینجا کلیفورد مطرح می‌کند که سخن همه افراد را در هر حیطه معرفتی‌ای که باشند تا آنجا می‌شود پذیرفت که قابلیت تحقیق‌پذیری در آنها وجود داشته باشد (ibid., p.193). مثالی هم که وی از پیامبر اسلام می‌زند، همین مطلب را نشان می‌دهد. به ادعای وی این واقعیت که پیامبر اسلام یک شخصیت عالی اخلاقی و در عین حال پیروزی‌های بزرگ اجتماعی داشته است، دلیلی بر حقانیت وی در آموزه‌های الهیاتی‌اش نیست؛ چون آن آموزه‌ها اساساً قابلیت تحقیق‌پذیری ندارند و پذیرفتن باوری بی‌آنکه این قابلیت در آن باشد، خارج‌شدن از حدود انسانیت است (ibid., p.192-193).

عمل بر اساس احتمالات و مشاهده فایده‌ها

کلیفورد در بخش دوم مقاله‌اش با عنوان وزن وثاقت (The Weight of Authority) برای





فرار از مشکل شکاکیت که یکی از لوزام راهبرد وی است، راه‌حل‌هایی پیشنهاد می‌دهد. از نظر او یکی از راه‌حل‌ها پیروی از احتمال است و می‌گوید در برخی موارد می‌توانیم بر اساس احتمالات عمل کنیم تا در نتایج فایده‌هایی که با اتخاذ یکی از احتمالات حاصل می‌شود، بتوان آن باور را مدلل کرد:

آیا در این صورت ما باید شکاکان مطلق باشیم که در همه چیز تردید دارند و حتی می‌ترسند که قدم از قدم بردارند مگر آنکه قبل از آن استحکام زمین زیر پیمان را آزموده باشیم؟ آیا باید خودمان را از راهنمایی و کمک آن حجم گسترده از دانش که روزانه دربارهٔ جهان رشد می‌کند محروم کنیم؛ چون نه ما و نه کس دیگری نمی‌تواند حتی یک صدم این دانش‌ها را با مشاهده یا تجربه مستقیم بیازماید و چون حتی اگر چنین آزمونی ترتیب بدهیم، قادر به اثبات کامل آنها نخواهیم بود؟ (Clifford, 1879: p.188).

بی‌گمان کلیفورد خود به‌لحاظ شهودی به پیامدهای ناپذیرفتنی اصل پیشنهادی خود آگاه است و دربارهٔ این پیامدها می‌اندیشد. به واقع این پرسش‌ها از سنخ استفهام انکاری است و پاسخ تمام پرسش‌های کلیفورد یک «آری» روشن و قاطع است. اگر نگاهمان به علوم و معرفت کلیفوردی باشد، یعنی رویکرد پژوهشی وی را در پیش بگیریم، خودمان را از تمام معرفت‌هایی که هر روزه دربارهٔ جهان تولید می‌شود محروم خواهیم کرد و حتی قدم از قدم نمی‌توانیم برداریم؛ زیرا نمی‌توانیم درست بودن باورهایمان در مورد اموری مانند استحکام زمین زیر پیمان را اثبات کنیم. کلیفورد خود به عمق مسئله اذعان دارد وقتی می‌گوید: «حتی اگر چنین کنیم یک صدم باورهایمان را نمی‌توانیم اثبات کنیم».

در اینجا به مثال خود کلیفورد بازمی‌گردیم. فرض کنیم صاحب کشتی تصمیم می‌گرفت در مورد امنیت و سلامت کشتی تحقیق مفصلی بکند. چندین نفر خبره فن را برمی‌گمارد و آنها روزهای متعدد را صرف بررسی بخش‌های مختلف این کشتی می‌کردند، ولی ایرادی را پیدا نمی‌کردند، اما کلیفورد می‌تواند بگوید این دلیلی بر

ایمنی کامل آن نیست و باید بیشتر بررسی شود و این فرایند می‌تواند چنان تداوم یابد که چرخه زندگی صاحب کشتی متوقف شود. حال تصور کنید در هر هواپیمایی که می‌خواهد از زمین برخیزد، رویکرد کلیفوردر را در پیش بگیریم؛ تا ابد باید در فرودگاه در حالت تردید بمانیم. پس فرایند دلیل و توجیه باید در جایی پایان یابد و فرایند عمل آغاز بشود؛ چون ما برای زندگی نیاز به پایان‌دادن داریم؛ کاری را پایان داده و کاری دیگر را شروع کنیم که برای ادامه زندگی لازم است. یکی از اموری که نیاز به پایان دارد، همین سلسله تردیدها، پرسش‌ها و دلیل‌هاست که باید در جایی پایان داده بشود تا عمل شروع بشود.

شگفت‌تر از اینها، راه‌حل کلیفوردر برای گریز از این شکاکیت بنیادین و مطلق است. وی توصیه می‌کند احتمالات را در نظر آوریم که امری شگفت‌آور است. چگونه می‌شود از یک سو اعتقاد و اصرار داشته باشیم که در هیچ صورتی (همیشه، همه‌جا، برای همه) کسی نمی‌تواند باوری را بدون دلیل گزاره‌های کافی پروراند و از سوی دیگر و در نتیجه همان اعتقاد و اصرار قبلی، مغاک شکاکیت انسان‌خوار (Clifford, 1879: p.189) را به یاری خواند و از آن پناهگاهی برای خود ساخت؟ از یک طرف بر طبل دلیل گزاره‌های تحقیق‌پذیری کوفت و از طرف دیگر، بر محمل «یقین عملی» (Practical Certainty) نشست؟

البته حقیقت آن است که این توصیه کلیفوردر پذیرفتنی و معقول است، ولی اشکال در این است که جیمز نیز همین سخن را می‌گوید. جیمز هم می‌گوید که در برخی موقعیت‌ها می‌شود با یک باور احتمالی آغازید؛ اگر امید خیری معرفتی و اخلاقی در آن است. گفتیم که این صورت‌بندی، خلاف گفته جیمز، بی‌دلیل نیست، بلکه نوعی قرینه‌گرایی است که می‌شود آن را قرینه‌گرایی پراگماتیستی نام نهاد. برخلاف قرینه‌گرایی فرمالیستی که سیر پس‌آهنگی دارد و دلیل را در ریشه‌ها می‌جوید، قرینه‌گرایی پراگماتیستی سیر پیش‌آهنگی دارد و دلیل را در نتایج می‌بیند.



مبادی فراطبیعی ناگزیر

کلیفورد در بخش سوم مقاله از حدود استنتاج بحث می‌کند؛ اینکه در چه شرایطی می‌توان امور ورای تجربه را باور کرد. از نظر وی یکی از اصول فراطبیعی و فراتجربی که باید مفروض باشد، «اصل یک‌نواختی طبیعت» (Uniformity in Nature) است (Clifford, 1879: p.206). او در اینجا به درستی اذعان می‌کند که حتی ساده‌ترین باورهای ما نیز فراتر از تجربه هستند:

کودکی که دیروز دستش سوخته از آتش می‌ترسد؛ چون باور دارد که آتش امروز هم مثل گذشته خواهد سوزاند؛ اما این باور فراتر از تجربه است و فرضش این است که آتش ناشناخته امروز همانند آتش گذشته است. حتی این باور که کودک دیروز سوخته هم فراتر از تجربه حاضر است و فقط حاوی خاطره سوختن است، نه خود سوختن؛ فرضش این است که حافظه اعتمادپذیر است، گرچه می‌دانیم خطا در حافظه راه دارد (ibid).

در اینجا شاهدیم که خود کلیفورد نیز به اصولی فراتر از تجربه (و بدون دلیل) باور دارد که بدون فرض آنها نمی‌شود باورهایی را که داریم داشته باشیم. البته اگر کسی اشکال کند که این اصل بدون دلیل پذیرفته شده است، پاسخ آن است که این اصل خود پایه هرگونه استنتاجی است و بدون فرض آن، استنتاج اساساً ممکن نیست (Clifford, 1901: p.351). این سخن درستی است، ولی اشکالش این است که چگونه می‌شود اصولی را که برای استنتاج‌های مورد نظر کلیفورد لازم‌اند، بدون دلیل پذیرفت و همین حکم را برای کسی دیگر نپذیرفت. آیا اگر هر کسی باوری را با این دلیل که مبنای استنتاج‌های ماست بدون دلیل بپذیرد، موجب پرورش همان شخصیت آسان‌باوری نمی‌شود که کلیفورد زنه‌ار می‌دهد؟ چگونه می‌شود حدود استنتاج‌های بدون دلیل را به‌شکلی منصفانه تعیین کرد که فقط مقبولات یک‌دسته از اندیشمندان - مثل کلیفورد - را نپذیرد و مقبولات دسته‌ای دیگر از اندیشمندان - مثل جیمز - را هم پذیرنده باشد؟ کلیفورد در این بخش، چنین منطقی ارائه نمی‌دهد (Clifford, 1879: p.205-211).



۳. اصل عدالت

در تمام موارد پیش گفته، شاهد نوعی رفتار با مفاهیم هستیم که با وجود بهره‌گیری از قوت‌های آن مفاهیم، کلیفوردهمین قوت‌ها یا دیگر قوت‌های این مفاهیم را برای رقبا منع می‌کند و این شائبه بی‌انصافی و بی‌عدالتی در مواجهه با مفاهیم و به تبع آن بی‌عدالتی اخلاق باور کلیفورده را تقویت می‌کند. ما این نوع رفتار او را در پنج موضع نشان دادیم:

۱. ساختار توجیه اخلاقی باور کلیفورده مشابه ساختار توجیه اخلاقی اخلاق باور رقیبش، جیمز است؛
 ۲. او نیز از آسان‌باوری استفاده می‌کند، ولی آن را منع می‌کند. (گفتیم که کلیفورده یک‌نواختی طبیعت را بدون دلیل پذیرفته است. طبق تعریف وی از آسان‌باوری، این کار او مصداقی از آسان‌باوری است).
 ۳. ساختار توجیه معرفتی اخلاق باور کلیفورده مشابه ساختار توجیه معرفتی اخلاق باور رقیبش، جیمز است؛
 ۴. کلیفورده عمل براساس احتمالات را پیشنهاد می‌دهد؛ ایده‌ای که فرق چندانی با ایده آسان‌گیری جیمز ندارد.
 ۵. او پذیرش برخی باورهای فراتجربی بی‌دلیل را می‌پذیرد، ولی اخلاق باور وی اجازه این کار را به دیگران نمی‌دهد.
- بنابراین، می‌شود گفت که وی انصاف و عدالت را در نوع رابطه و استفاده از مفاهیم رعایت نکرده است و این مطلب را حسن انصافی که در درون ماست به ما می‌گوید. این حسن انصاف را می‌توان در مقام یک اصل اخلاقی در اخلاق باور صورت‌بندی کرد و «اصل عدالت» نام نهاد: «تقریباً همیشه، همه‌جا و برای همه خطاست که از مفاهیمی استفاده شود، اما هم‌زمان دیگران از استفاده از همان مفاهیم منع شوند».

الف) اشکال‌های وارد بر اصل عدالت

در اینجا لازم است پاسخی به اشکال‌های احتمالی بر اصل عدالت داشته باشیم، اما





پیش‌تر باید دانست که «اخلاق باور» نظامی است که اولاً و بالذات اخلاقی است؛ یعنی اولاً و بالذات معرفتی نیست، بلکه یک فرایند اخلاقی است که فرآورده‌های معرفتی تولید می‌کند. طرح اخلاق باور اساساً بر اساس حُسن و قبح اخلاقی شکل گرفته است و مستقل از مباحث معرفت‌شناسی است که خود نظامی جداگانه دارد، گرچه در این میان هم‌پوشی‌های فراوانی نیز دیده می‌شود که گاه مرز میان اخلاق باور و معرفت‌شناسی را تیره و تار می‌کند. البته این تیرگی مرزها در بسیاری از بحث‌های معرفتی وجود دارد و نمی‌تواند مانع از این تشخیص بشود که اخلاق باور مستقل از معرفت‌شناسی است. این اخلاق باور نتایج و پیامدهای معرفتی فراوانی در پی دارد که یکی از علل تیرگی مرزهای اخلاق و معرفت‌شناسی می‌شود. اگر یک دانشمند تجربی معتقد باشد که با هدف رشد علمی، مجاز است که آزمایش‌های کشنده‌ای را روی بدن انسان‌ها انجام دهد، در هر دو صورت حُسن یا قبح چنین اندیشه‌ای، اثری بر معرفت بشری خواهد داشت، اما حُسن و قبح آن مسئله‌ای اولاً و بالذات اخلاقی است؛ بنابراین اخلاق باور اولاً و بالذات اخلاق است و به تبع آن معرفت‌شناسی است. نتیجه اینکه اصل دلیل (پیشنهاد کلیفورد)، اصل آزادی (اصل آسان‌گیری جیمز در برخی موقعیت‌ها) و اصل عدالت (پیشنهاد این نوشتار) همگی اصول اخلاقی هستند که هندسه معرفتی را شکل می‌دهند.

ممکن است بر این ایده اشکال‌هایی در ذهن بیاید. اولین اشکال این است که نقد و اشکال بر رویکرد کلیفورد نمی‌تواند توجیه‌کننده اصل پیشنهادی نگارنده (اصل عدالت) باشد؛ حتی اگر اشکال‌های فوق بر کلیفورد وارد باشد، نگارنده باید برای توجیه معرفتی اصل پیشنهادی خود دلایلی منسجم بیاورد تا خود دچار اشکال‌هایی از نوع نقدها بر کلیفورد نشود. اشکال دوم اینکه اصل عدالت پیشنهاد جدیدی نیست و همواره در بنیان معرفت بشر وجود داشته است. اساساً مفهوم اجتماع نقیضین که یکی از اصول اساسی فلسفه است و بدون آن نمی‌شود فلسفه ورزید نیز به همین معناست و همواره وجود داشته است. پس افزوده و آورده این بحث چیست؟

هر دو سخن فوق کاملاً درست است، اما هیچ‌یک اشکالی بر رویکرد این نوشتار وارد نمی‌کند. اصل عدالت محتاج ایضاح است. تعریف ما از اصل عدالت همان حس انصاف درون انسان‌هاست که قاعده زرین اخلاقی آن را با دو وجه ایجابی «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند» و وجه سلبی «آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند» صورت‌بندی می‌کند. این اصل فراگیرترین اصل اخلاقی در بشر است. در تمامی ادیان، آیین‌ها و نیز در فلسفه و معرفت‌شناسی می‌توان شکلی از این قاعده را مشاهده کرد، اما آیا این به معنای اثبات درستی این اصل است؟ خیر. ذکر فراگیری از این جهت مهم است که کلیفورد در پی طرح یک اخلاق باور منسجم است که مهم‌ترین ارکان آن دو چیز است: یکی فراگیری آن است که مطابق بیان وی باید شامل همه بشر بشود؛ دیگری کاربردی بودن آن است تا یک محال اخلاقی جلوه نکند؛ از این رو به نظر می‌رسد که قاعده‌های فراگیرتر و کاربردی‌تر از اصل عدالت را نمی‌توان سراغ گرفت که به کار اخلاق باور بیاید و تکمیلش کند. اینکه این اصل نکته جدیدی ندارد، مطلب درستی است، اما اشکال واردی نیست؛ زیرا بسیاری از طرح‌های فکری مهم بشر - مثل همین اصل دلیل‌گرایی - نکته جدیدی نبوده و همواره در فکر بشر وجود داشته‌اند. آنچه مهم است اقتباس و استفاده از آن و طرح یک چارچوب پژوهشی تازه است که بتواند حل مسئله کند؛ بنابراین اصل عدالت چیز جدیدی نیست، اما اصل عدالت در اخلاق باور مطلب جدیدی است که می‌تواند به حل مسئله کمک کند. اصل عدالت چه مسئله‌ای را حل می‌کند؟ اصل عدالت مسئله ناتمام بودن طرح یک اخلاق باور منسجم را که اساساً یک نظام اخلاقی است حل می‌کند. اصل عدالت تنها نقد نمی‌کند، بلکه تکمیل هم می‌کند. اصل عدالت تخریب کلیفورد نیست، تداوم راه وی براساس مبانی وی و افزودن بر آن و به نتیجه رساندن آن است.

در اینجا و پیش از دفاع نظری از اصل عدالت، لازم است به یک اشکال محتمل دیگر نیز پاسخ دهیم. اشکالی که بسیار بر اصل عدالت یا همان قاعده زرین مطرح می‌شود این است که چه‌بسا فردی به دلیل اختلال در قوای فکری و عاطفی خود





(مازوخیزم)، امر قبیحی را برای خودش و در نتیجه برای دیگران هم بپسندد که در نهایت به ابطال این قاعده می‌انجامد. در اینجا می‌توان گفت این اصل زمانی معتبر است که در یک قوه فکری سالم و کارا بررسی بشود، نه در یک نظام پردازشی مختل؛ بنابراین این اشکال بر اصل عدالت وارد نیست. در ادامه تلاش خواهد شد به دفاع نظری از اصل عدالت بپردازیم:

ب) دفاع نظری از اصل عدالت

به نظر می‌رسد که به سه شکل می‌توان نشان داد که اصل عدالت اصل معتبری است؛ با این توضیح که هر سه مورد درباره اصل دلیل هم صادق هستند. چون در اینجا متمرکز بر اصل عدالت هستیم، آن را برای اصل عدالت مطرح می‌کنیم، ولی به همین شکل برای اصل دلیل نیز قابل استفاده است. نخست اینکه بگوییم اصولی مثل دلیل‌گرایی و عدالت مفاهیمی ضروری هستند که از تحلیل خود مفهوم باور به دست می‌آیند. ذهن ما با دقت در مفهوم باور و هدف آن که رسیدن به حقیقت یا معرفت است، به این نتیجه می‌رسد که تنها با رعایت اصل دلیل و اصل عدالت است که می‌توان به یک معرفت واقعی دست یافت؛ چون بدون ارائه شواهد و بدون حفظ انسجام، معرفت ادعایی ما وزن و وثاقت مستحکمی نخواهد داشت.

راه دوم اینکه بگوییم قوای شناختی ما که وظیفه باورسازی را بر عهده دارند، طوری تعبیه و تنظیم شده‌اند که نسبت به ارائه دلایل و رعایت عدالت حساس هستند. قوایی مثل ادراک حسی، حافظه، گواهی، درون‌نگری، استدلال و غیره براساس ارائه دلیل و رعایت عدالت باورسازی می‌کنند؛ یعنی نشانه قوای شناختی سالم و طبیعی این است که این اصول را رعایت کنند و اگر باورهایی بدون رعایت این اصول تولید شوند، خواهیم گفت که اختلالی در آنها به وجود آمده است. راه سوم جدا از هر دو نظر فوق است. می‌توانیم بگوییم این اصول نه ضروری‌اند و نه کارکرد قوای شناختی ما هستند، بلکه اصولی ترکیبی هستند که ذهن ما پس از مشارکت در جریان باورسازی و مفهوم‌سازی و

درگیری در جریان فعالیت‌های پژوهشی به آنها دست می‌یابد؛ بنابراین ذهن ما در جریان باورسازی و در آن چارچوبی که در آن قرار گرفته است، به لحاظ شهودی به این تشخیص می‌رسد که یک باور درست آن باوری است که این اصول را رعایت کرده باشد.

نتیجه‌گیری

با شناسایی توجیه اخلاقی و معرفتی کلیفورد از «اصل دلیل» روشن شد که استدلال‌های وی ساختاری مشابه با ساختار استدلال‌های جیمز در توجیه اخلاقی و معرفتی و آسان‌گیری دارد. توضیح دادیم که رویکرد جیمز را برخلاف تحلیل وی می‌توان نوعی قرینه‌گرایی دانست که با قرینه‌گرایی کلیفورد از حیث نگاه به پیش یا پس تفاوت دارد. جالب اینکه آسان‌باوری که یکی از مفاهیم اصلی در استدلال کلیفورد است، در ایده جیمز هم وجود دارد. البته جیمز در این رویکرد تنها نیست و سنتی از فیلسوفان مدافع فهم متعارف را می‌توان حامی این دیدگاه دید. نمی‌شود انکار کرد که آسان‌باوری، کارکردهای منفی و مثبت احتمالی از منظر معرفتی و اخلاقی دارد. جالب‌تر اینکه کلیفورد وقتی به اصل پیشنهادی خود نظر می‌کند، با انصاف تمام اعتراف می‌کند که ایده وی شدنی نیست؛ از این رو ایده عمل بر اساس احتمالات را پیشنهاد می‌دهد. این پیشنهاد دوم، پیشنهاد معقولی است که فرق چندانی با پیشنهاد جیمز ندارد. منظورمان این نیست که کلیفورد با این پیشنهاد از حدود قرینه‌گرایی خارج می‌شود، بلکه در اینجا ما شاهد نوعی قرینه‌گرایی معتدل هستیم که محدودیت‌های قوای فکری و اخلاقی و حتی زیستی ما را درک می‌کند و منصفانه‌تر از آن قرینه‌گرایی افراطی است که در آغاز با قید «همیشه، همه‌جا و همه‌کس» و به‌ویژه معیار تحقیق‌پذیری پیشنهاد کرده بود.

وقتی نوع مواجهه وی با باورهای فراتجربی را در نظر می‌گیریم، درمی‌یابیم که وی در اینجا آشکارا از اصل آسان‌گیری یا آسان‌باوری بهره می‌گیرد؛ گویی ما با دو کلیفورد روبه‌رو هستیم. کلیفورد اول، کلیفوردی است که می‌گوید پیش از باور حتماً



باید یک دلیل مشخص در محدوده تحقیق‌پذیری داشته باشیم (قرینه‌گرایی افراطی یا قرینه‌گرایی علمی پوزیتیویستی)؛ کلیفورد دوم، کلیفوردی است که محدودیت‌های بشر را درک می‌کند و طرحی درمی‌اندازد که منصفانه‌تر است (قرینه‌گرایی معتدل). البته این قرینه‌گرایی، سویه‌های پراگماتیستی پررنگی دارد. کار ما در این مقاله، برجسته‌بودن کلیفورد دوم با پیشنهاد تکمیلی «اصل عدالت» بود. تعریف ما از اصل عدالت همان حس انصاف درون انسان‌هاست که معمولاً در قالب قاعده زرین اخلاقی صورت‌بندی می‌شود. با استفاده از این اصل، ما کلیفوردی را که عموماً از نظرها پنهان است، برجسته کردیم و از این رهگذر، یک نظام اخلاق باور را معرفی کردیم که شدنی‌تر و منصفانه‌تر است؛ بنابراین پس از این، اخلاق باور را باید شامل این سه اصل دانست: اصل دلیل، اصل آزادی و اصل عدالت.



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کتابنامه

۱. دباغ، سروش (۱۳۹۲)، درس گفتارهایی در فلسفه خلاق، تهران: صراط.
۲. کیث، لور (۱۳۸۱)، «چرا نه شکاکیت؟»، ترجمه: علی رضا قائمی نیا، ذهن، ش ۱۱ و ۱۲.
۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه، ترجمه: ا. ا. اعلم، ج ۵، تهران: سروش.
۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ترجمه و تدوین: ا. شریفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
5. Clifford, W. K. (1879), *Lectures and Essays*, Vol. 2, London: Macmillan & Co.
6. _____ (1879), *Lectures and Essays*, Vol. 2, (L. S. Pollock, (ed.) London: Macmillan and Co.
7. _____ (1901), *Lectures and Essays* Vol. 1, London: Macmillan and Co.
8. Code, L. (1987), *Epistemic Responsibility*, Hanover and London: University Press of New England.
9. James, w. (1907), *The Will To Believe And Other Essays In Popular Philosophy*, New York: Longman Green And Co.
10. Madigan, Timothy (2009), *W. K. Clifford and The Ethics of Belief*, New Castle: Cambridge Scholars Publishing.
11. Meiland, J. (1980), "at Ought We to Believe"? *American Philosophical Quarterly*, Vol. 17, No.1.
12. Phillips, D. Z. (2001), *Religion and Hermenutics of Contemplation*, Cambridge: Cambridge University Press.
13. Pollock, F. (1901), "Biographical Introduction", In: W. K. Clifford, *Lectures and Essays*, London: Macmillan and Co.
14. Reisner, A. (2008), "Weighing pragmatic and evidential reasons for belief," *Philosophical Studies*, Vol. 138, No. 1.
15. _____ (2009), "The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem," *Philosophical Studies*, , Vol. 145, No. 2.



16. Ricoeur, P (1970), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, D. Savage, (Trans), New Haven: Yale University Press.
17. Swinburne, Richard (2005), *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press
18. Vorstenbosch, J. (1997), "W. K. Clifford's Ethics of Belief Revisited," In: A. Meijers (ed.), *Belief, Cognition, and the Will*, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Zagzebg, Linda (2001), "Recovering Understanding," In: M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*, New York: Oxford University Press.
20. Zamulinski, B (2002), "A Re-evaluation of Clifford and His Critics," *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 3.



۷۸

سال بیست و سوم، شماره چهارم (پیاپی ۹۲)، زمستان ۱۳۹۷