

تبیین بایسته‌های اخلاق باور

فرامرز محمدی پویا^۱

سعید ضرغامی همراه^۲

یحیی قائدی^۳

علیرضا محمودنیا^۴

چکیده

هدف از پژوهش حاضر تبیین بایسته‌های اخلاق باور می‌باشد. برای این منظور از روش تحلیل مفهومی برای تحلیل اخلاق باور و نائل آمدن به بایسته‌های آن استفاده شده است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که ایده اخلاق باور، مستلزم اعتقاد به بایسته‌هایی است. به عبارت دیگر برای ادعای اخلاق باور باید معتقد بود که شکل‌گیری باورها امری ارادی می‌باشد (اراده‌گرایی) و باورهای یک فرد با دیگر باورهای او و همچنین با باورهای افراد جامعه در ارتباط بوده (ارتباط شبکه‌ای باورها) و افزون بر آن، باور با عمل در ارتباط بوده و بر فعل متعاقب خود اثر می‌گذارد (فعل متعاقب باور)، لذا قبل از شکل‌گیری یک باور، باید به تحقیق و بررسی همه جانبه پرداخته (وظیفه‌گرایی) و نتیجه‌ی این تحقیق و بررسی باید فراهم آمدن دلایل و قرائن لازم و کافی برای شکل‌گیری یک باور و یا رد آن باشد (قرینه‌گرایی)، همچنین این دلایل و قرائن باید در حیطه آگاهی صاحب باور بوده و او قادر به تبیین ادله‌ی خود باشد (درون‌گرایی).

واژگان کلیدی

اخلاق باور، معرفت‌شناختی، اخلاق، بایسته‌های اخلاق باور

۱ - دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)

Email: muhammadipouya@yahoo.com

۲ - دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی

Email: zarghamii2005@yahoo.com

۳ - دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی

Email: yahyaghaedy@yahoo.com

۴ - دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی

Email: alirezamahmmudnia@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۶

مقدمه

در تاریخ فلسفه، هیوم اولین کسی است که به تحلیل و تبیین جدی باور پرداخته است. وی فصلی از رساله‌ی «در باب طبیعت انسان» خود را به تبیین باور اختصاص داده است. با این حال، معترف شد که این فصل نیازمند تکمیل است و از این حیث ضمیمه‌ای را بدان افزود، ولی باز اعتراف داشت که نتوانسته است معنا و مفهوم باور را، به درستی، تبیین کند (پویمن، ۱۳۷۷: ۵۱۸-۵۱۷). در اولین نگاه، «باور»^۱ حالتِ موافقت با یک موضوع است که در شخصی پدید می‌آید. این موضوع، اغلب در قالب گزاره^۲ یا قضیه^۳ قرار می‌گیرد. گاه مراد ما از باور، همین جمله یا گزاره‌ای است که حالتِ موافقت بدان تعلق می‌گیرد. ممکن است باور برای اشاره به حالت ذهنی موافقت با موضوع نیز به کار رود. بسته به اینکه از باور چه معنایی را در نظر داشته باشیم، نوع تحلیل و بررسی درباره‌ی آن متفاوت خواهد بود. اما برای روشن شدن معنا و مفهوم هریک از ارکان این مجموعه، از دقت در جنبه‌های مختلف آن ناگزیریم. بین معرفت‌شناسان درباره‌ی اینکه آیا هر سطحی از موافقت و پذیرش در برابر متعلق این حالت را می‌توان «باور» دانست یا خیر، اتفاق نظر وجود ندارد. اما در این باره که سطح عمیقی از موافقت با موضوع، باور داشتن آن است، اختلاف قابل ملاحظه‌ای به چشم نمی‌خورد. برخی از معرفت‌شناسان قرن بیستم درباره‌ی نتایجی که از باور داشتن یک موضوع انتظار می‌رود، مواردی را بیان کرده‌اند که می‌تواند مفهوم باور را برای ما واضح‌تر کند. اگر ما به گزاره‌ای باور داشته باشیم، آن‌گاه مایلیم آن را تصدیق کنیم و در شرایط مقتضی به‌مثابه‌ی مقدمه‌ای برای استدلال کردن نظری یا عملی، آن را به‌کار گیریم. همچنین، اگر نقیض آن گزاره را دریابیم، متعجب می‌شویم و در نهایت با ملاحظه‌ی سایر اهداف، تمایلات و باورهایی که داریم، مایلیم به شیوه‌هایی عمل کنیم که با صدق آن گزاره متناسب باشد (آلستن^۴، ۱۹۹۴: ۴). با ملاحظه‌ی این موارد می‌توانیم تحلیلی دقیق‌تر از حالت موافقتی که به یک موضوع تعلق می‌گیرد به‌دست آوریم. اما اگر قصد اعتبارسنجی و تحلیل‌های معنائشناسانه از باور را داشته باشیم، موضوع بحث ما گزاره یا قضیه‌ی متعلق باور خواهد بود. در این صورت، برخلاف تحلیل‌هایی از قبیل آن‌چه ذکر شد، موضوع، تحلیل حالت ذهنی و درونی باور کننده نیست، بلکه همان گزاره‌ای است که او بدان باور دارد. وقتی مسأله‌ی اعتبارسنجی و ارزیابی مطرح می‌شود، پای دو عنصر «صدق»^۵ و «توجیه»^۶ به بحث گشوده خواهد شد. در

1 - Belief

2 - Sentence

3 - Proposition

4 - Alston

5 - Truth

6 - Justification

حقیقت، «باور» تا پیش از آنکه ارزیابی شود، صرفاً گزاره‌ای بود که مورد موافقت شخصی قرار داشت، اما پس از آزمون صدق و توجیه، وارد عرصه‌ی جدیدی می‌شود که آن را «معرفت» می‌خوانیم. باوری را که دست کم صادق و موجه باشد، می‌توان معرفت دانست اما تا پیش از آن ممکن است به معرفت تبدیل شود یا صرفاً یک گزاره مورد پذیرش باقی بماند (به نقل از چاوشی، ۱۳۹۳: ۸۸-۸۷).

فرایند اعتقاد ورزیدن و باور کردن از منظرهای معرفت‌شناختی و روان‌شناختی، تحلیل‌های پیچیده و فراوانی دارد. از جمله اینکه آیا فرد واقعاً از روی اختیار باوری را برمی‌گزیند؟ آیا برای انتخاب خود، با بایسته‌هایی مواجه است؟ با چه ملاک‌هایی می‌توان به داوری درباره‌ی باورها پرداخت؟... در قرن نوزدهم رهیافتی مطرح شد که با تأکید بر سخت‌گیری‌های معرفت‌شناسانه، تخلف از قوانین معرفتی را گناهی اخلاقی برمی‌شمرد. ویلیام کلیفورد^۳ (۱۸۷۶) اعلام کرد: «همیشه، همه جا و برای همه کس، اعتقاد به امری بدون فراهم شدن قراین^۴ لازم و کافی، امری (اخلاقاً^۵) خطاست». در این رهیافت، وی تخلف از بایسته‌های معرفتی را گناه اخلاقی شمرد و مدعی شد هر فردی برای هر باوری که برمی‌گزیند، باید ادله و استدلال کافی داشته باشد و اگر چنین نباشد، با ظلم به خود و همنوعان خود، یک عمل غیراخلاقی انجام داده است. به عبارت دیگر، ما موظفیم عقلانیت و منطق را در فرایند باور کردن رعایت کنیم، چرا که در غیر این صورت به رواج یافتن خوی زودباوری در افراد و شکل‌گیری باورهای بدون پشتوانه می‌انجامد. بدین ترتیب کلیفورد اصطلاحی با عنوان «اخلاق باور^۶» را مطرح می‌کند. به اعتقاد او، اخلاق باور به هیچ وجه، اعتقاد بدون استدلال را مقبول نمی‌داند و باورهای احساسی و دلبخواهی را بی‌ارزش و بلکه ضد ارزش می‌داند (کلیفورد، ۱۹۰۱). کلیفورد برای بیان بهتر نظر خود، مثال زیر را می‌آورد (همان، ۱۸۷۷: ۲۹۵-۲۸۹).

1 - knowledge

۲ - تا پیش از مثال‌های نقضی که گتیه در ۱۹۶۳ مطرح کرد، تعریف سه بخشی از معرفت (یعنی باور صادق موجه) معتبر بود. اما پس از انتشار مقاله مختصر وی در این خصوص اختلاف نظر پدید آمد. با این حال، عموم معرفت‌شناسان هنوز معتقدند که مؤلفه‌های صدق و توجیه، شروط لازم- هرچند ناکافی- برای تحقق معرفت هستند (پوجمن، ۲۰۰۱، ص ۸۳).

3 - William Kingdom Clifford

4 - Evidences

۵ - البته قید «اخلاقاً» صریحاً در عبارت خود کلیفورد نیامده است؛ اما قراین متعددی وجود دارد که ناگزیر این قید را در این عبارت جای می‌دهد که یکی از آنها خود عنوان مقاله مشهور اوست (The Ethics of Belief). همچنین بسیاری از افرادی که به تحلیل این رهیافت پرداخته‌اند، این قید را ذکر کرده‌اند (اروی، ۱۹۶۹: ۴۳).

6 - The Ethics of Belief

«صاحب کشتی‌ای قصد دارد کشتی مهاجرتی خود را به همراه تعدادی از مسافران، به دریا بفرستد... قبل از حرکت تردیدهایی به ذهن‌اش خطور کرد که نکند کشتی برای رفتن به دریا مناسب نباشد... در نهایت موفق می‌شود بر این پرسش‌ها غلبه کند و وجدان خود را آسوده نماید. او با خود می‌گوید که این کشتی بدون هیچ خطری بسیاری از سفرهای دریایی را تجربه کرده و از بسیاری از طوفان‌ها جان سالم به در برده است، لذا بی‌دلیل است که گمان کنم کشتی از این سفر نیز سالم باز نگردد. بدین‌سان، اعتقادی راسخ به دست آورد و با خاطری آسوده، حرکت کشتی را می‌نگریست. اما ناگهان کشتی در میان اقیانوس غرق شد و او نیز پس از مدتی خسارت‌اش را از بیمه گرفت. ما درباره‌ی صاحب کشتی چه خواهیم گفت؟ مسلماً خواهیم گفت که او مقصر واقعی مرگ مهاجران است. زیرا او باورش را با بررسی صورانه به دست نیاورده بود، بلکه با فرو نشاندن تردیدهایش به آن دست یافته بود. مثال را کمی تغییر دهیم و فرض می‌کنیم که کشتی این سفر را به سلامت به پایان رسانده باشد. آیا این امر از تقصیر صاحب کشتی می‌کاهد؟ ذره‌ای نمی‌کاهد. وقتی فعلی یک بار به انجام برسد آن فعل برای همیشه یا درست است یا نادرست. این امر که آن فعل، تصادفاً، نتایج خوب یا بدی در پی داشته باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند درستی یا نادرستی فعل را تغییر دهد. پرسش این نیست که آیا باورش صادق یا کاذب از کار درآمد، بلکه این است که آیا او حق داشت بر اساس چنان شواهدی که پیش رویش بود به چنین باوری معتقد شود؟».

کلیفورد می‌خواهد با این مثال نشان دهد کسی که بدون بررسی قراین(حتی قراین کم اهمیت له و علیه یک باور)، باوری را اتخاذ کند، «خطایی معرفت‌شناسانه» مرتکب شده و معرفتی بر اساس شواهد ناکافی برگزیده است. افزون‌تر اینکه این خطای وی، «خطایی اخلاقی» هم هست و مذمت اخلاقی را نیز به دنبال دارد. این بُعد اخلاقی نتیجه این واقعیت است که باور صرفاً یک امر شخصی یا چیزی که قابل تفکیک از دیگر جنبه‌های حیات انسان باشد، نیست(کلیفورد، ۱۸۷۷: ۲۹۲). در واقع، باورهای یک شخص نه تنها برای خود او، بلکه برای دیگران نیز پیامدها و نتایجی را در بر دارد. در حقیقت، کلیفورد بر این نوع ارتباط درونی میان باور و عمل دست گذاشته و آن را برجسته کرده است(آمسبوری، ۲۰۰۸، ص ۲۷). به همین دلیل می‌توان گفت که بایسته‌های اخلاق باور، رنگ و بوی معرفت‌شناسانه و اخلاقی دارد. با توجه به همین رویکرد است که پژوهش حاضر قصد دارد با تحلیل ایده‌ی کلیفورد به تبیین بایسته‌هایی بپردازد که پیش‌نیاز ایده‌ی اخلاق باور می‌باشد و وقتی کسی در مقام ادعای اخلاق باور برمی‌آید باید این بایسته‌ها را پذیرفته باشد.

روش‌شناسی

در این پژوهش از روش توصیفی و تحلیل مفهومی^۱ برای تحلیل اخلاق باور و تبیین بایسته‌های آن استفاده شده است. تحلیل از نگاه مور^۲، به معنای برگرداندن یک اندیشه یا مفهوم یا گزاره‌ی ناروشن است به اندیشه یا مفهوم یا گزاره‌ی روشن؛ بدان‌سان که معنا بی‌آنکه دگرگون شود، روشن‌تر گردد. یعنی مفهوم‌ها، واژه‌ها و گزاره‌های جانشین شده، دقیق‌تر، رساتر و روشن‌تر شوند (نقیب زاده، ۱۳۹۰: ۱۶). به عبارت دیگر، آن نوع تحلیلی که ما به واسطه‌ی آن به فهم معتبر از معنای عادی یک مفهوم یا مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط دست می‌یابیم، «تحلیل مفهومی» نامیده می‌شود. تحلیل مفهومی ناظر است به فراهم آوردن تبیین صریح و روشن از معنای یک مفهوم به واسطه‌ی توضیح دقیق ارتباط آن با سایر مفاهیم و نقش آن در اعمال اجتماعی ما که داوری‌هایمان درباره‌ی جهان را شامل می‌شود. از آن‌جا که مفاهیم در زبان تجسم یافته، فنون تحلیل مفهومی فنونی برای آزمون دقیق معنای اصطلاحات است. برخی از پژوهشگران، از تحلیل مفهومی به‌نحو مؤثری در پژوهش‌های ناظر به تفسیر مفهومی استفاده می‌کنند. هر چند فنون تحلیل مفهوم مختلف‌اند، اما همه متضمن این نکته هستند که استفاده‌کنندگان توانمند زبان در شرایط مختلفی که به‌صورت دقیق معین شده باشد، چه خواهند گفت یا چه نخواهند گفت (کومبز و دنیلز، ترجمه باقری؛ در شورت، ترجمه مهرمحمدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۴۷). لذا در ادامه به تبیین بایسته‌های اخلاق باور پرداخته شده است.

بایسته‌های اخلاق باور

دو دانش اخلاق و معرفت‌شناسی سال‌ها در کانون توجه اندیشمندان بوده است و مبانی و مسائل آنها محل مذاقه و مباحثه آنان بوده است؛ اما اکنون می‌توان از اخلاق به نفع معرفت‌شناسی بهره برد. در عصر رنسانس و پس از آن می‌توان دکارت، جان لاک و لایبنیتس و دیگران را یافت که به نوعی از اخلاق باور صحبت به میان آورده‌اند. البته آنها قرینه‌گرایی بودند که دین را دارای این قراین می‌دانستند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۲۵). دکارت، عقل و ارکان عقلی را مقدم بر دین و ارکان دینی می‌دانست و معتقد بود دریافت عقلی انسان، مقدم بر اراده و تصمیم‌های اوست. بنابراین برای اکتساب دانش‌های یقینی، وظایفی وجود دارد که انجام آنها از حضور گزاره‌های عقلاً اثبات نشده در ذهن جلوگیری خواهد کرد (چینگنل و دال^۳، ۲۰۰۵). جان لاک یکی از عقل‌گرایانی است که معیارهایش درباره «اعتقاد معتبر» همان‌هایی بود که بعدها کلیفورد ارائه کرد؛ با این حال او معتقد بود که مسیحیت می‌تواند این معیارها را برآورده کند،

1 - Conceptual Analysis

2 - Moore

3- Chignnell & Dole

مشروط به آن که به درستی فهمیده شود و از آن دفاع گردد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۷۴). او در مجموعه جستاری در باب فهم بشر^۱، قضایا را مطابق، مخالف یا مافوق عقل می‌شمارد. قضایایی که بتوان صحت آنها را با آزمایش و از راه قیاس، به صورت قطعی یا احتمالی دریافت، مطابق عقل هستند؛ قضایایی که با صورت یا اصل مشخصی ناسازگار یا مباین باشند، مخالف عقل می‌باشند؛ و بالاخره قضایایی که نتوان صحت یا احتمالی بودن آنها را به واسطه‌ی عقل از اصول استخراج کرد، مافوق عقل خواهند بود؛ مثلاً وجود خدای متعال مطابق با عقل، وجود خدایان متعدد مخالف عقل، و رستاخیز مافوق عقل است (لاک، ۱۳۸۱: ۴۴۰). او وحی را اگر برخلاف دلیل عقل باشد، بر نمی‌تابد؛ مگر اینکه مافوق عقل باشد که در این صورت، چون خود عقل حکم می‌کند که نمی‌تواند به آن دست یازد، موضوع ایمان خواهد بود، نه در ساحت عقل (همان: ۴۴۵). لاک اعلام کرد که ما تنها در صورتی در باور به خدا موجهیم که آن را بر مبنای خوبی باور کرده و استدلالی داشته باشیم که مقدمات آن یقینی باشد. البته او دو دسته از باورها را یقینی می‌داند: قضایای مربوط به تجربه بی‌واسطه و قضایای بدیهی. این ایده‌ی لاک، سنگ بنای قرینه‌گرایی در قرون بعدی شد. او با سخن گفتن از تکلیف، الزام و شرایط معرفتی یا عقلی، ملاک‌های سخت‌گیرانه‌ای پیش روی انسان‌ها گذاشت که بعدها کلیفورد با نظم و نسج آن، تخلف از این وظیفه را گناهی اخلاقی در حق کل بشریت خواند. براند بلانشارد^۲، راسل^۳ و مایکل اسکریبون^۴ نیز کسانی بودند که این سیر را پیش گرفتند و پذیرش باور بدون استدلال کافی را گناه معرفتی نامیدند (استامپ و همکاران، ۱۳۸۰: ۵۴). در مقابل قرینه‌گرایان، از نظر ایمان‌گرایان غربی، باور دینی امری بی‌نیاز از توجیه عقلانی است و بدون داشتن توجیه عقلانی، می‌توان به یک باور ملتزم بود. در دیدگاه کی‌برکگور، داشتن توجیه عقلی، نه تنها باور دینی را تأیید نمی‌کند بلکه آن را تضعیف هم می‌کند. کسانی چون ویلیام جمیز و جان بیشاپ^۵ هم از این افراد به حساب می‌آیند. جمیز، در مقابل دیدگاه قرینه‌گرایان، به طرح دیدگاهی می‌پردازد که داعیه‌دار نوعی ایمان‌گرایی معتدل است. بیشاپ هم با طرح مباحثی در زمینه‌ی باور توجیه دینی، می‌کوشد تا دیدگاه خود را بر مبنای دیدگاه جمیز، استوار کند. او با بهره‌گیری از دیدگاه جمیز و با افزودن قیودی بر نظریه‌ی وی، ایمان‌گرایی معتدل مورد نظر خود را سامان می‌دهد که به نوعی، نظریه‌ای بین قرینه‌گرایی و ایمان‌گرایی متداول محسوب می‌شود (شهرستانی و جوادی، ۱۳۹۰:

-
- 1- An essay Concerning Human Understanding
 - 2 - Brand Blanshard
 - 3 - Rassel
 - 4 - Michael Scriven
 - 5 - Bishop

۹۶). در این زمینه می‌توان از الوین پلانتینگا هم سخن گفت. الگویی از بحث عقلانیت ایمان که به معرفت‌شناسی اصلاح شده^۱ معروف است، دست کم در ایران، بیش از همه با نام وی گره خورده است. در چارچوب این تفکر، مهم‌ترین باورهای دینی مانند اعتقاد به وجود خداوند حتی بدون استدلال، موجه و معقول است. وی در معرفت‌شناسی اصلاح شده‌ی خود، ابتدا با استفاده از وجود باورهای پایه در ساختار معرفتی انسان می‌کوشد اعتقادات اساسی دینی را هم در گروه باورهای پایه قرار دهد و بدین ترتیب، آنها را بی‌نیاز از دلیل و استدلال بداند (جوادی، ۱۳۸۷: ۹-۸).

هاک معتقد است که حتی اگر انتقاداتی هم بر کلیفورد وارد باشد، نمی‌توانیم آرمان اصلی او را در مورد «صداقت فکری»^۲، که زیربنای دیدگاه اوست نادیده بگیریم. صداقت فکری مستلزم آن است که ما در تفکرمان از خودفریبی اجتناب ورزیم و خود را ملزم به رعایت 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»^۳ است، که اغلب در پس تفکرات و اعمال ما پنهان است. تدلیس فکری، که ثمره تفکر خودمدار طبیعی ماست، بدین معنی است که از دیگران بخواهیم معیارهایی را مراعات کنند که خود آن‌ها را مراعات نمی‌کنیم. آن‌ها وود نیز معتقد است صداقت فکری فقط زمانی حاصل می‌شود که دریابیم 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 مبنایگر به شمار آوریم. در واقع، آن‌چه کلیفورد آن‌را محکوم می‌کند این است که انسان باوری را بدون در نظر گرفتن معیارهای لازم به دست آورد، حال این معیارها هر چه می‌خواهد باشد (هاروی، ۲۰۰۸: ۴۰). در ادامه بایسته‌های اخلاق باور تبیین می‌گردد:

۱- اراده‌گرایی^۵

در خصوص باور مسائل متعددی مطرح است. یکی از این مسائل نسبت و رابطه‌ی باور با اراده است، بدین معنی که آیا باورهای ما ارادی و اختیاری‌اند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا باورهای ما تحت اختیار اراده‌ی ما هستند یا خیر، و اگر هستند ما به چه نحو بر آن‌ها کنترل و تسلط داریم؟ هر چند پرسش از ارادی بودن یا نبودن باورها پرسشی قدیمی در تاریخ فلسفه

-
- 1- Reformed epistemology
 - 2 - Intellectual Integrity
 - 3 - Intellectual Hypocrisy
 - 4 - Harvey
 - 5 - Volitionalism

است، با این حال در سال‌های اخیر توجه ویژه‌ای به این بحث شده است. معرفت‌شناسان در باب ربط و نسبت باور با اراده، دو گروه‌اند: «اراده‌گروان» و «نااراده‌گروان». اراده‌گروان معتقدند که باور تحت مهار اراده و اختیار آدمی است، اما نااراده‌گروان آن را بیرون از مهار اراده و اختیار می‌دانند. اندیشمندانی مانند دکارت، لاک، کلیفورد، جیمز، چیزم، اراده‌گرا، و متفکرانی مانند هیوم، گلدمن، پلنتینگا، ویلیامز، نااراده‌گرابند (کشفی، ۱۳۸۵: ۶۷). دیدگاهی که باور کردن را امری ارادی می‌داند، «اراده‌گرایی» نام دارد که با طیفی از اقسام گوناگون، یکی از ایده‌های غالب در معرفت‌شناختی و روانشناسی باور است. معرفت‌شناسان متعددی این اصل را پذیرفته و برای آن دلایل مختلفی ارائه کرده‌اند. از جمله اینکه دکارت می‌گوید: اگر نقش اراده در باورهای انسانی را قبول نکنیم، به این نتیجه کفرآمیز منتهی می‌شویم که خداوند مسئول باورهای ما خواهد بود! (پویمن، ۱۳۷۷: ۵۴۴). اراده‌گروی، خود دو قسم است: اراده‌گروی مستقیم^۱ و اراده‌گروی غیرمستقیم^۲. بر مبنای اراده‌گروی مستقیم، باور تحت مهار مستقیم و بی‌واسطه‌ی اراده است؛ به این معنا که آدمی می‌تواند با اراده و اختیار خویش، مستقیماً و بی‌واسطه: ۱- باوری را در خود پدید آورد؛ ۲- از پدید آمدن باوری در خود ممانعت به عمل آورد؛ ۳- باوری پیشین را در خود بزدايد (کشفی، ۱۳۸۵: ۶۷). در این رویکرد، صرف اراده برای ایجاد باور کفایت می‌کند و نیازی به فراهم آوردن علل دیگر برای باور مورد نظر نیست؛ مثل اینکه تصمیم بگیریم معتقد شویم که فلان شخص، آدم خوبی است که البته این دیدگاه طرفداران بسیار کمی دارد. اراده‌گروان مستقیم، خود دو دسته‌اند: دسته‌ای، اراده‌گروی را کلی دانسته و دسته‌ای دیگر آن را جزئی می‌دانند. در میان متفکران، دکارت و کرکگور به دسته اول، و لاک، جیمز و چیزم، به دسته دوم تعلق دارند. بر مبنای اراده‌گروی غیرمستقیم، چون باور، فعل محسوب نمی‌شود، از این رو تحت مهار مستقیم و بی‌واسطه‌ی اراده و اختیار نیست. در عین حال، مجموعه‌ای از عوامل در پیدایش یا وازنش باورها دخیل‌اند که پاره‌ای از این عوامل از افعال ارادی - اختیاری انسان محسوب می‌شوند؛ مثلاً جستجو برای یافتن بینه‌ای جدید یا دقت در بینه‌های موجود از فعل‌های ارادی مؤثر در تولید یا در وازنش یک باورند. انسان می‌تواند با مهار عوامل یادشده در روند تولید یا وازنش باورها مؤثر باشد و به بیان دیگر، باورها را به صورتی غیرمستقیم تحت مهار اراده و اختیار خود داشته باشد (همان، ص ۶۷). یعنی اینکه خود را در شرایط و وضعیتی قرار دهیم که یک باور برای ما تولید شود؛ مثلاً اگر تلاش نمائیم به یک موضوع بیشتر دقت کنیم و غفلت را از خود بزدايم، به باوری می‌رسیم که انسان غافل از آن محروم است.

1 - Direct Voluntarism/ Volitionism

2 - Indirect Voluntarism/ Volitionism

اخلاق باور ریشه در اراده‌گروی (مستقیم یا غیرمستقیم) دارد. بر مبنای اراده‌گروی، چون باور تحت مهار مستقیم یا غیرمستقیم اراده و اختیار آدمی است، از این‌رو مانند همه‌ی افعال ارادی اختیاری دیگر، مشمول احکام اخلاقی است؛ هم می‌توان احکام اخلاقی سکولار (خوب و بد، درست و نادرست، ...) و هم احکام اخلاقی دینی (پسند یا ناپسند خدا بودن، ...) را به آن نسبت داد (همان: ۶۸). آن‌چه مسلم می‌نماید این است که باورهای ما نمی‌توانند کاملاً مصون از تأثیر اراده‌ی ما باشند؛ چراکه باورها و اراده‌ی ما هر دو به ساحت‌های مختلف نفس تعلق دارند و این ساحت‌ها نمی‌توانند بی‌تأثیر بر یکدیگر باشند. هریک از دو دیدگاه اراده‌گروی مستقیم و غیر مستقیم به توصیفی^۱ و هنجاری^۲ 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 (یوئین، ۱۳۷۷: ۵۵۵-۵۴۳). 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 یا خیر، در حالی که در اراده‌گروی هنجاری پرسش اصلی این است که آیا ما باید به چیزهایی که برای آن‌ها شواهد و قراین داریم، معتقد شویم یا خیر. البته این دو پرسش با یکدیگر مرتبط‌اند، زیرا اگر این واقعیت وجود داشته باشد که ما به میل و اراده‌ی خود می‌توانیم به چیزی باور پیدا کنیم، در این صورت می‌توان از توصیه و هنجار نیز سخن به میان آورد (انگل^۳، ۱۹۹۹: ۹). بنابراین کسی که به اخلاق باور فتوا می‌دهد، اکتساب باور را امری ارادی می‌داند و با تعریف هنجارهای معرفتی و اخلاقی معتقد است انسان‌ها نباید باورهایی را که قراین و شواهد به سود آنها نیستند، بپذیرند و هرکس چنین کرد به لحاظ معرفت‌شناختی، غیرموجه و به لحاظ اخلاقی، مذموم و متهم است. پس تا عملی ارادی نباشد، داوری ارزشی و بررسی میزان اخلاقی بودن آن امری بی‌منا است.

۲- شبکه‌ای بودن باورهای فرد و اجتماع

شبکه‌ای بودن باورهای فرد و اجتماع، نکته‌ای مهم و کارآمد است که به کلیفورد در فرایند استدلال او کمک می‌کند (جوادی‌پور و قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۴). اگرچه اعتقادورزی بدون دلایل و شواهد کافی، به آفت بزرگی یعنی گسترش باورهای کاذب منجر می‌شود، اما در این میان آفت بزرگتری نیز رخ می‌نماید که کلیفورد آن را چنین توصیف می‌کند: «اما آفت بزرگ‌تر و گسترده‌تر این است که خوی زودباوری مورد تأیید و حمایت قرار گیرد و این زمانی ظاهر می‌شود که خوی اعتقاد ورزیدن بر اساس دلایل ناچیز پرورش یافته و ماندگار گردد» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۷۱).

1 - Descriptive

2 - Prescriptive

3 - Engel

و در جایی دیگر چنین آورده است: «زمانی که فرد از بابت آن چه باور می‌کند هیچ دغدغه‌ای نداشته باشد، دیگران نیز هیچ حساسیتی نسبت به آن نخواهند داشت. در چنین حالتی هیچ احترامی نسبت به حقیقت، میان طرفین شکل نخواهد گرفت و زودباوری در جامعه ریشه خواهد دواند و منشأ دروغ‌ها و نیرنگ‌ها خواهد بود» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۷۱).

از منظر کلیفورد، باورهای هر فرد و نیز باورهای افراد مختلف در یک فرایند شبکه‌ای با یکدیگر در تعامل هستند و هیچ یک را از تأثیرات دیگری گریزی نیست. در ترسیم شبکه باورها در یک فرد، باید گفت در ذهن هر فردی انبوهی از باورها هستند که رابط میان احساس و فعل می‌باشند. این باورها چنان به هم تنیده شده‌اند که نمی‌توان هیچ جز آن را از دیگر اجزا جدا کرد. در عین حال، وقتی باور جدیدی به ذهن وارد می‌شود، ساختار کلی باورها را به هم می‌ریزد و به ناچار شکل جدیدی بر ساختار آن‌ها حاکم می‌گردد: «هیچ باور واقعی - هر چقدر جزئی و نامربوط - حقیقتاً هیچگاه بی‌اهمیت نیست. چنین باوری، آمادگی ما برای پذیرش باورهای همگون خود را بیشتر می‌کند و با تقویت باورهای مشابه خود، باورهای دیگر را تضعیف می‌کند» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۶۹). حال اگر این باور - هر چند کوچک - نادرست و بی‌منشاء باشد، تأثیر خود را می‌گذارد و ممکن است روزی باوری نادرست از نهان‌خانه ذهن ما بر دیگر باورها تأثیر بگذارد و پس از تقویت آن‌ها، بر افعال و شخصیت ما مؤثر افتد. در جایی که کسی رابطه متقابل باورها را می‌پذیرد، حتماً باور می‌کند که آن‌ها از نیک و بد یکدیگر نصیبی دارند. کلیفورد، دغدغه دیگر خود را ارتباط باورهای افراد مختلف و تعامل آن‌ها با یکدیگر می‌داند و نه تنها افکار و عقاید مردم یک عصر را مرتبط با یکدیگر و مؤثر بر هم می‌داند، بلکه باورهای مردم عصرهای مختلف را نیز چنین می‌پندارد و مجموعه عقاید مردم هر زمانی را میراثی برای نسل بعد می‌شمرد: «کلمات و عبارات ما، قالب‌های ما و فرایندها و شیوه‌های تفکر ما، دارایی مشترکی است که از عصری به عصر دیگر انتقال می‌یابد و تکمیل می‌شود؛ میراثی است که هر نسلی به‌صورت امانتی گران‌بها آن‌را در اختیار می‌گیرد و بدون تغییر و البته بسط یافته و پیرایش شده، به نسل بعدی هدیه می‌دهد» (همان).

در نگاه او، باورهای مردم عصرها و نسل‌های مختلف، شبکه‌ای است و نتیجه منطقی آن، تأثیرگذاری این باورها بر یکدیگر است. او حتی باورهای کوچک و کم‌اهمیت را در این تأثیر سهیم می‌داند و لذا سخن از مسئولیت اخلاقی و معرفتی افراد مختلف در قبال تمام باورهای خود می‌گوید. کلیفورد این تعامل قهری عقاید را هم یک امتیاز بزرگ می‌داند و هم یک مسئولیت خطیر. یک شمشیر دو لبه که می‌توان با باورهای مفید و موجه در سعادت دیگران سهیم بود و با باورهای سست در شقاوت دیگران، سهیم و حتی بانی. از دید او، باور نیروی بسیار مهمی است که اراده ما را به تصمیم‌گیری برمی‌انگیزد و چنین فرایندی با چنان تأثیری (اجتماعی) متعلق به

خود فرد نیست، بلکه از آن اجتماع اوست. می‌توان چنین نتیجه گرفت که باورها، فصل مشترک انسان‌ها هستند و کمک می‌کنند تا آن‌ها به هم بپیوندند و فعالیت‌های مشترک خود را تقویت و جهت‌دهی کنند. حال اگر این امر مهم و مقدس، محترم شمرده نشود و قربانی خودخواهی‌های افراد قرار گیرد تا سود شخصی برند، ضرری اجتماعی و بس بزرگ به دنبال خواهد داشت: «کسی در این فرایند، شایسته احترام هم‌نوعان خود است که با دقت موشکافانه و فراوان، پاسبان حریم باور خود باشد تا مبادا اعتقادش سست‌بنیان باشد و چنان لکه‌دار شود که نتوان آن را زدود» (همان، صص ۱۷۱-۱۷۰). با این توصیفات، وظیفه واری باور و کندوکاو منشأ آن، امری عمومی است و نه مختص به افرادی خاص. فقط رهبران، دولتمردان، فیلسوفان، شاعران، ... نیستند که چنین وظیفه خطیری دارند: «این وظیفه‌ای همگانی است و نه ساده‌لوحی و نه گمنامی فرد، هیچ یک نمی‌تواند وظیفه واری همه باورها را از دوش او بردارد» (همان: ۱۷۱).

۳- تأثیر باور بر عمل (فعل متعاقب باور)

هر باوری منجر به عملی می‌شود و اگر باوری چنین نبود، اصلاً باور نیست. عمل صورت گرفته را اصطلاحاً «فعل متعاقب آن باور» می‌نامند و این دو معمولاً تلازم دارند. در موردی که مثال زده شد، آن فعل متعاقب باور بود که مذمت می‌شد. مثلاً صاحب کشتی به دلیل فرستادن آن مذمت می‌شد، نه اصل باور به سلامت کشتی. بنابراین اگر باوری در نهان‌خانه صاحب آن بماند و به عمل نینجامد، چنین مذمتی را در پی نخواهد داشت؛ اما کلیفورده معتقد است حتی باورهای جزئی، ساده و پیش‌پاافتاده‌ی ما نهایتاً منجر به یک عمل می‌شوند؛ حال یا مستقیم یا غیرمستقیم. گاهی باورها، سبب کارهایی هستند که مسئولیت مستقیم آنها منوط به باورهاست؛ مثل اینکه شخصی در اثر حادثه‌ای از دیگری متنفر شود و از شدت تنفر، او را به قتل برساند (جوادپور و قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۹).

کلیفورده معتقد است در این مثال‌ها، انگشت اتهام را به سوی فعل متعاقب باور دراز کرده‌ایم، نه خود باور. به نظر او تفکیک این دو از هم درست و ضروری است: این تفکیک درست است؛ چون حتی فردِ راسخ در عقیده و مطمئن، باز هم می‌تواند به آن باور، ترتیب اثر ندهد و بررسی مضاعفی انجام دهد. چنان نیست که یک باور و فعل متعاقب آن از یکدیگر تفکیک نپذیرند و به اصطلاح «لازم ذاتی» باشند. می‌توان قبل از آن که باوری، آفریننده فعلی باشد، در آن تأمل کرد و جلوی آن فعل را گرفت. دیگر اینکه این تفکیک ضروری است؛ زیرا هستند افرادی که توانایی کنترل احساس و فکر خود را ندارند و بر اثر یک باور غلط یا نابجا، کار اشتباه و ناپسندی را انجام می‌دهند. لذا باید قاعده‌ای وجود داشته باشد تا بر افعال آن‌ها نظارت کند و این تفکیک به آن‌ها می‌فهماند که چنین امری ممکن و لازم است. پس باید تفکیک این دو را از هم بپذیریم تا بتوانیم برای پیشگیری از افعال نامناسب نسخه بپیچیم (کلیفورده، ۱۹۰۱: ۱۶۷). اما کلیفورده این

تفکیک را ظریف و لطیف می‌داند. او باوری را که بر افعال فرد معتقد به آن تأثیری نگذارد، باور نمی‌شمرد. باور آن است که بر جوارح و جوانح صاحب باور اثر کند. پس هر باوری، فعلی به دنبال دارد و این یک تلازم است و تخلف فعل از باور پذیرفتنی نیست؛ اما در عین حال می‌توان این تلازم را به هم زد و قبل از اینکه باوری، منشأ فعل مربوط به خود شود، با تحقیق و واریسی آن را تغییر داد و از عواقب سوء آن پیشگیری کرد. نتیجه این که هر فعلی از پس یک باوری رخ می‌دهد و از آنجا که ملاک دآوری نزد مردم، اغلب فعل اشخاص است، باید منشأ فعل را تصحیح کرد و به باور و چگونگی حصول آن توجه کرد. اینکه کلیفورد می‌خواهد برای باور اشخاص فیلتر بگذارد و بر تولیدات کارخانه ذهن آنها سخت‌گیری کند، به دلیل آثار این باورها بر زندگی فردی و اجتماعی افراد است (جوادپور و قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۹-۱۰). تأثیر باور بر عمل را می‌توان در دو حیطة فردی و اجتماعی بررسی کرد:

۱- تأثیرهای فردی: تأثیرهای فردی، تأثیرهایی هستند که هر باوری در ساختار معرفتی فرد و سپس در افعالی او ایجاد می‌کند. از نظر کلیفورد، هر چند تفکیک باور از فعل پس از آن، درست و ضروری است، اما این به معنای جدایی کامل نیست؛ زیرا تخطئه یکی بدون تخطئه دیگری ناممکن است (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۶۹). کلیفورد در همین زمینه می‌گوید: «باوری که بر افعال فرد بی‌تأثیر است، در واقع اصلاً باور نیست. کسی که واقعاً به چیزی که او را به انجام فعلی وا می‌دارد معتقد است، حریصانه به آن فعل نگر بسته و پیشاپیش آن را در عمق وجودش مرتکب شده است» (همان). اما این گونه تأثیرات، تنها در عمل نمودار نمی‌شود، بلکه تأثیرهای آن‌ها را می‌توان قبل از عمل، در ساختار معرفتی فرد مشاهده کرد؛ چنان که می‌گوید: «هر باور جدیدی که افزوده شود، می‌تواند ساختار باورها را تغییر دهد. هر باور واقعی هر اندازه هم که جزئی و نامربوط به نظر برسد، بی‌اهمیت نیست. چنین باوری ما را برای پذیرش باورهای هم‌نوع آن، آماده‌تر می‌کند و تقویت‌کننده‌ی باورهایی است که از پیش با آن مشابهت داشته و دیگر باورها را تضعیف می‌کند» (همان). سپس کلیفورد پیامدهای عملی باور جدید را چنین تشریح می‌کند: «(این باور جدید) بدین ترتیب رشته‌ای پنهان در اندیشه‌های ما مهیا می‌کند که ممکن است روزی در فعلی مشهود ظهور یابد و برای همیشه در ما اثر گذارد» (همان).

۲- تأثیرهای فرا-فردی یا اجتماعی: کلیفورد باورهای انسان را صرفاً امری شخصی نمی‌داند، بلکه سرمایه‌هایی می‌داند که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند (همان). مطلب اخیر را باید پیش فرض اساسی تأثیرهای فرا-فردی باورها در نظر آورد (کلیفورد، ۱۳۹۴: ۲۶). با توجه به اهمیت این موضوع کلیفورد معتقد است: «کسی در این امر سزاوار مهربانی هم‌نوعان خود است که با تعصبی فراوان مراقب خلوص باور خود باشد که مبادا هیچ وقت باورش متکی بر امری پیش پا افتاده باشد و چنان لکه‌دار شود که هرگز نتوان آن را زدود» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۷۰).

۴- وظیفه‌گرایی^۱

تا اینجا بررسی شد که پذیرش اخلاق باور منوط به پذیرش بایسته‌هایی از جمله اراده-گرایی، شبکه‌ای بودن باورها، و تأثیر باور بر عمل است. وقتی صحبت از این بایسته‌ها پیش می‌آید، خودبخود پای تکلیف و وظیفه‌ی ما در قبال باورها به میان می‌آید. یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسان، مؤلفه‌ی توجیه در معرفت است و یکی از دغدغه‌های آنها این است که آیا انسان نسبت به باورها خود تکلیف و وظیفه‌ای دارد که با رعایت نکردن آنها در توجیه معرفت خود ناکام بماند یا خیر. معمولاً منشأ وظیفه‌گرایی را به جان لاک و دکارت برمی‌گردانند که البته بعدها وظیفه‌گرایی به چند دسته تقسیم شدند. عده‌ای بر وظایف معرفتی تأکید کردند، عده‌ای بر وظایف اخلاقی و عده‌ای هم بر وظایف عمل‌گرایانه (پوچمن^۲، ۱۹۹۴: ۵۴۴-۵۴۳). جان لاک و دکارت بر وظایف معرفتی تأکید داشته و آن را همان تحقیق و بررسی قبل از پذیرش یا ادعای یک باور تعریف می‌کردند. کلیفورد بر وظایف اخلاقی تأکید داشته و اذعان می‌داشت که پذیرش باوری که همراه با قراین و شواهد کافی نباشد، غیراخلاقی است. او این وظیفه را همگانی دانسته و از آن به مسئولیت در قبال بشریت تعبیر می‌کند، چرا که ضرر حاصل از یک باور بدون قراین کافی و لازم، دامنگیر همه افراد یک جامعه و بلکه کل بشریت می‌شود (طبق بایسته‌های شبکه‌ای بودن باورها و تأثیر باور بر عمل) و از این بابت غیراخلاقی است (جوادپور، ۱۳۸۹: ۷۹-۷۴). ویلیام جیمز و پاسکال نماینده‌ی وظیفه‌گرایانی هستند که بر وظایف عمل‌گرایانه تأکید دارند؛ یعنی ملاک را غایت باور دانسته و معتقدند انسان باید باوری را برگزیند که او را به بهترین سود و فرجام راهنما سازد. آنچه از منظر وظیفه‌گرایی عملی مهم است، این است که در مرحله‌ی عمل گزینه‌ای را انتخاب کنیم که بیشترین سود با آن باشد (همان: ۵۲). لذا می‌توان نتیجه گرفت که در اخلاق باور، وظیفه معرفتی و وظیفه اخلاقی، بیشتر مدنظر هستند. این دو وظیفه نیز رابطه‌ای طولی با هم دارند. یعنی تحقیق و بررسی در فرایند شکل‌گیری باور (وظیفه معرفتی) لازمه‌ی فراهم آوردن قراین شواهد در مورد یک باور (وظیفه اخلاقی) بوده و با انجام وظیفه معرفتی است که می‌توان شرایط لازم برای انجام وظیفه اخلاقی را فراهم آورد. به عبارت دیگر تا روش صحیح تحقیق و بررسی اعمال نگردد، نمی‌توان قراین و شواهد لازم برای یک باور را حاصل نموده و وظیفه اخلاقی را به‌خوبی انجام داد. در این زمینه چیزوم معتقد است، می‌توان مباحث معرفت-شناسی را با استفاده از مفاهیم اخلاقی بازتعریف نمود (چیزوم، ۱۹۶۱: ۷۴۰)؛ به این معنا که همانند کلیفورد، فرایند کسب معرفت را فرایندی برای فراهم آوردن شواهد و قراین لازم تشریح

1 - Deontology

2 - Pojman

کرده و رابطه‌ای بین وظیفه‌ی معرفتی و اخلاقی برقرار می‌کند.

در عصر رنسانس و پس از آن می‌توان جان لاک و دکارت را یافت که به نوعی از اخلاق باور صحبت به میان آورده‌اند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۲۵). لاک و دکارت با بنیان نهادن ایده‌ی وظیفه‌گرایی، نوع معرفتی آن را برجسته کردند و معتقد بودند که اولاً؛ انسان در مقام موجودی عقلانی، این هدف معرفتی را دارد که صادق را بپذیرد و کاذب را برنتابد. ثانیاً؛ این هدف معرفتی، وظایفی معرفتی را می‌طلبد تا بدان نائل شویم. ثالثاً؛ به دلیل برخورداری از قوه‌ی عقلانی و توان سنجش اشیاء و قضایا، در برابر هر نوع کوتاهی در انجام وظیفه‌ی معرفتی، مسئول خواهیم بود. لذا در پی هر باوری، وظایفی وجود دارد که باید ملزم به انجام آنها باشیم و تخلف از آن «گناهی معرفتی»^۱ را در پی خواهد داشت (شمس، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۴).

لاک یکی از عقل‌گرایانی است که معیارهایش درباره «اعتقاد معتبر» همان‌هایی بود که بعدها کلیفورد ارائه کرد؛ با این حال او معتقد بود که مسیحیت می‌تواند این معیارها را برآورده کند، مشروط به آن که به درستی فهمیده شود و از آن دفاع گردد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۷۴). او در مجموعه «جستاری در باب فهم بشر»^۲، قضایا را مطابق، مخالف یا مافوق عقل می‌شمارد. قضایایی که بتوان صحت آنها را با آزمایش و از راه قیاس، به صورت قطعی یا احتمالی دریافت، مطابق عقل هستند؛ قضایایی که با صورت یا اصل مشخصی ناسازگار یا مباین باشند، مخالف عقل می‌باشند؛ و بالاخره قضایایی که نتوان صحت یا احتمالی بودن آنها را به واسطه‌ی عقل از اصول استخراج کرد، مافوق عقل خواهند بود؛ مثلاً وجود خدای متعال مطابق با عقل، وجود خدایان متعدد مخالف عقل، و رستاخیز مافوق عقل است (لاک، ۱۳۸۱: ۴۴۰). او وحی را اگر برخلاف دلیل عقل باشد، برنمی‌تابد؛ مگر اینکه مافوق عقل باشد که در این صورت، چون خود عقل حکم می‌کند که نمی‌تواند به آن دست یازد، موضوع ایمان خواهد بود، نه در ساحت عقل (همان: ۴۴۵). لاک اعلام کرد که ما تنها در صورتی در باور به خدا موجهیم که آن را بر مبنای خوبی باور کرده و استدلالی داشته باشیم که مقدمات آن یقینی باشد. البته او دو دسته از باورها را یقینی می‌داند: قضایای مربوط به تجربه بی‌واسطه و قضایای بدیهی. این ایده‌ی لاک، سنگ بنای قرینه‌گرایی در قرون بعدی شد. او با سخن گفتن از تکلیف، الزام و شرایط معرفتی یا عقلی، ملاک‌های سخت‌گیرانه‌ای پیش روی انسان‌ها گذاشت که بعدها کلیفورد با نظم و نسج آن، تخلف از این وظیفه را گناهی اخلاقی در حق کل بشریت خواند. براند بلانشارد^۳، راسل^۴ و

1- Epistemic Sin

2 - An Essay Concerning Human Understanding

3 - Brand Blanshard

4 - Russel

مایکل اسکریبون^۱ نیز کسانی بودند که این سیر را پیش گرفتند و پذیرش باور بدون استدلال کافی را گناه معرفتی نامیدند (استامپ و همکاران، ۱۳۸۰: ۵۴).

دکارت عقل و ارکان عقلی را مقدم بر دین و ارکان دینی می‌دانست و معتقد بود دریافت عقلی انسان، مقدم بر اراده و تصمیم‌های اوست. بنابراین برای اکتساب دانش‌های یقینی، وظایفی وجود دارد که انجام آنها از حضور گزاره‌های عقلاً اثبات نشده در ذهن جلوگیری خواهد کرد (چیگنل و دال، ۲۰۰۵). در این رابطه تلاش‌های دیگری نیز صورت پذیرفته و به‌عنوان مثال سوزا^۲ رهیافت معرفت‌شناسی فضیلت محور (ارزشی)^۳ را مطرح می‌کند. در این رهیافت، بر سلامت محیط و حواس در فرایند توجیه و ارزشیابی باور تأکید می‌شود. بر این اساس، ارزش معرفت به تأملات عقلانی صحیح است (پوچمن، ۱۹۹۹: ۲۶۱-۲۴۶). دکارت به‌منظور انجام وظایف معرفتی، روش خاصی را در پیش گرفت. وی از آن رو «پدر فلسفه نو» نامیده شد که با شکی بنیادی خود و فلسفه را از هرگونه تبعیت و ارهانید و بر آن شد تا همه‌ی آموخته‌ها و اندیشه‌هایش را از نو بیازماید و پس از دست یافتن به اندیشه‌های روشن و متمایز، همه‌ی آنها را به نظم آورده، و بر بنیادی استوار پی افکند. او در این راه که گونه‌ای خودآموزی و راهنمایی خویش بود، روشی برگزیده که شامل چهار قاعده است (نقیب زاده، ۱۳۸۵: ۱۰۲). لازم به ذکر است که وی پیش از نگارش کتاب «گفتار در روش» در رساله ناتمامی تحت عنوان «قوانین اداره عقل»، سی و شش قاعده برای روش خود بیان می‌کند، اما بعدها در بخش دوم کتاب گفتار، اصول روش خود را در چهار قاعده‌ی زیر خلاصه می‌کند: قاعده بداهت؛ بدان معنی که هیچ چیز را حقیقت ندانم، مگر آنکه بر من بدیهی باشد. در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بهره‌یزم و چیزی را نپذیرم، مگر آن که چنان روشن و متمایز باشد که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در آن نباشد (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۹). قاعده تحلیل؛ هر مشکلی را که می‌خواهم بیازمایم تا آن جا که ممکن است به اجزاء آن بخش کنم تا حل آن آسان گردد (نقیب زاده، ۱۳۸۵: ۱۰۲). حل مشکل از قاعده دوم شروع می‌شود که می‌گوید: هر یک از مشکلاتی که به مطالعه درمی‌آورم تا می‌توانم و به اندازه‌ای که برای تسهیل آن لازم است به اجزاء تقسیم کنم و این همان عمل تحلیل است. به عبارت دیگر، چون مجهول امری مرکب است، برای معلوم کردنش آن را به قدری تجزیه می‌کنیم تا به جزئی بسیط که معلوم است برسیم و گره را بگشاییم. پس از آنکه مبادی و اجزای بسیط یک مسأله‌ی مرکب را استخراج کردیم، بررسی می‌کنیم که مسأله‌ی ما چگونه از آن مبادی و بسائط مرکب شده است. با این روش حقیقت مسأله مکشوف خواهد شد (عرب،

1 - Michael Scriven

2 - Sosa

3 - Virtue Epistemology

۱۳۸۸: ۵۹). قاعده ترکیب؛ دکارت در کتاب «گفتار در روش» اینگونه عنوان می‌کند که باید «افکار خویش را به ترتیب جاری سازم و از ساده‌ترین چیزها که علم به آن‌ها آسان باشد آغاز کنم، کم کم به معرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارند، ترتیب فرض کنم» (دکارت، ۱۳۷۰: ۲۰). دکارت این عمل را استنتاج می‌نامد و آن را وسیله‌ی رسیدن به شناخت مرکبات مجهول می‌داند. قاعده استقصاء؛ دکارت روش خود را با آخرین قاعده، تحت عنوان استقصاء کامل کرد. او در این باب می‌گوید: «در هر مقام، شمارش امور و بازدید مسائل را چنان کامل سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذارده نشده است» (دکارت، ۱۳۷۰). توضیح آن که یک مسأله‌ی مرکب، همچون زنجیره‌ای است مرکب از حلقه‌های متعدد، می‌توان اجزاء زنجیره را یکان یکان دید و پیوستگی آن‌ها را با یکدیگر سنجید، اگر چه نتوان در یک نظر پیوستگی همه-ی حلقه‌ها با یکدیگر را مشاهده کرد. کمال و تمامیت حصول نتیجه نیز به آن است که خواه در تحلیل و خواه در ترکیب، جمیع مراحل امر را ببینیم و استقصاء به عمل آوریم و گرنه رشته استنتاج گسیخته می‌شود و چنانکه در زنجیر اگر یک حلقه بگسلد، پیوستگی محال خواهد بود، در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء مهمل باقی بماند، مطلوب از دست می‌رود و نتیجه حاصل نمی‌گردد (عرب، ۱۳۸۸: ۶۰).

اگر احکام وظیفه‌شناختی یا به عبارت دیگر، وظیفه‌گرایی معرفتی^۱ در باب باورها را بپذیریم، در این صورت باید بپذیریم که انسان نباید هر باوری را به ذهن خود راه دهد، چرا که این امر تحت اختیار انسان است و هر بایندی 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. به عبارت دیگر، همان طور که جان لاک و پس از آن کلیفورد مدعی شده‌اند، نقض یک هنجار معرفتی تلویحاً نقض یک هنجار اخلاقی نیز هست (چیگیل و دال، ۲۰۰۵: ۴). مطهری، به نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی معتقد است. به عبارت دیگر از نظر مطهری، عقیده مشمول احکام هنجاری می‌شود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگر انسان بایدها و نبایدهای فرایند کسب عقیده را مراعات نکند، دچار خطای اخلاقی و نه صرفاً خطای معرفتی شده است (مطهری، ۱۳۸۸). برخی از فیلسوفان، همچون آلستن و پلنتینگا، منکر هرگونه وظیفه‌ی معرفتی‌اند. ایشان اشاره دارند که 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 آدَمیان نشان می‌دهد که چنین کنترلی، از سوی ما، بر باورهایمان وجود ندارد. استدلال‌های مطرح شده 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.

آلستن به تفصیل استدلال می‌کند که ما بر باورهایمان کنترل نداریم. از نظر او کنترل ارادی^۱ معانی و اقسام مختلفی دارد. قسم اول، کنترل ارادی پایه^۲ است. مثال بارز این نوع کنترل، کنترل ما بر افعال و اعمال بدنی‌مان است، مثل بلند کردن دست‌ها، خم کردن زانوها، بستن چشم‌ها، و نظایر آن. از نظر آلستن شکل‌گیری باورها شبیه هیچ یک از این موارد نیست. به عبارت دیگر، ما چنین کنترلی بر باورهایمان نداریم. قسم دوم، کنترل ارادی بی‌واسطه‌ی غیر پایه^۳ است. مثال متداول این مورد باز کردن در و روشن کردن چراغ‌هاست. ما این کارها را صرفاً از طریق حرکات بدنی به‌شيوه‌ای خاص انجام می‌دهیم. سومین قسم کنترل ارادی، که ضعیف‌تر از مورد قبلی است، کنترل ارادی با فاصله‌ی طولانی^۴ 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^۵ است. قسم اخیر در جایی است که ما روندی از افعال را پیش می‌گیریم که چه بسا در یک دوره طولانی، بر وضعیتی اثر بگذارند. برای مثال شخص چه بسا از طریق تغذیه و ورزش بتواند بر وضعیت قلبش تأثیر بگذارد. از نظر آلستن، کنترل ما بر باورهایمان از قسم چهارم است، ولی نکته‌ی مهم این است که از نظر وی چنین کنترلی بر باورها نمی‌تواند مستلزم وظیفه‌گرایی در خصوص آن‌ها باشد (فلدمن^۶، ۲۰۰۰: ۶۷۱-۶۷۰).

در برابر کسانی مثل پلنتینگا و آلستن، برخی از فیلسوفان همچون چیزوم^۷ (۱۹۹۱: ۱۲۸-۱۱۹)، هایل^۸ (۱۹۸۳: ۳۶۴-۳۵۵)، هلر^۱ (۲۰۰۰: ۱۴۱-۱۳۰)، راسل^۲ (۲۰۰۱: ۴۸-۳۴)، و

-
- 1 - Voluntary control
 - 2 - Basic voluntary control
 - 3 - Non-Basic immediate voluntary control
 - 4 - Long range voluntary control
 - 5 - Indirect voluntary influence
 - 6 - Feldman
 - 7 - R. Chisholm
 - 8 - J. Heil

استیپ^۳ (۲۰۰۰: ۵۶-۲۵)، معتقدند که ما آن نوع کنترلی را بر باورهایمان داریم که وظیفه‌گرایی معرفتی مستلزم آن است. 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 (بنت، ۱۹۹۰: ۹۳). بر این اساس، چیزوم مدعی است وظیفه‌ی عقلانی^۴ ایجاب می‌کند که شخص باورهای را که صادق اند یا احتمال می‌رود صادق باشند، بپذیرد و باورهایی را که کاذب‌اند یا احتمال می‌رود کاذب باشند، رد کند (بونجور^۵، ۱۹۸۰: ۵۵). اما عده‌ی دیگری، همچون فلدمن، مدعی‌اند وظایف معرفتی به‌گونه‌ای می‌باشند که مستلزم کنترل ارادی بر باورها نیستند. به عبارت دیگر، آن‌ها تلازم میان مقدم و تالی را در استدلال منکران وظیفه‌گرایی اخلاقی نمی‌پذیرند (ورن^۶، ۲۰۰۷: ۱۱۷). به هر روی آن‌چه مسلم است این است که توافقی نسبتاً عام وجود دارد، مبنی بر این که پذیرش ایده‌ی اخلاق باور موجب پذیرش اراده‌گرایی و کنترل و تسلط بر باورها و به تبع آن، وظیفه‌گرایی بوده و وظیفه‌گرایی، فرد را به‌سوی تحقیق و تفحص در فرایند شکل‌گیری یا پذیرش و رد یک باور سوق می‌دهد.

۵- قرینه‌گرایی^۷

واژه‌ی قرینه^۸ از کلمه لاتینی «ex-videre» به معنای «از طریق رؤیت» گرفته شده است. قرینه‌گرا کسی است که موجه و مدلل بودن باور را منوط به فراهم شدن شواهد و قراین کافی به نفع آن باور می‌داند. کلیفورد در این مورد که شواهد و قراین کافی چیستند، چیزی نمی‌گوید. او تنها به این نکته بسنده می‌کند که باور معقول، باوری است که دارای شواهد و قراین کافی باشد. از اینرو تحلیلی را به‌صورت مفروض صورت‌بندی می‌کنیم:

ابتدا به‌نظر می‌رسد که باید مفهوم «کافی بودن» را به‌گونه‌ای کیفیت مدارانه تحلیل کرد نه کمیت مدارانه. به سخن دیگر، نباید چنین تفسیر کرد که باور به P معقول است، در صورتی که دلایل له آن «بیشتر از» دلایل له باور به p- باشد؛ زیرا چه بسا برای باور به P دلایل بسیاری موجود باشد، در حالی که برای باور به p- تنها یک دلیل وجود دارد؛ اما همین یک دلیل به‌عنوان

-
- 1 - A. Heller
 - 2 - B. Russel
 - 3 - M. Steup
 - 4 - Intellectual duty
 - 5 - Bonjour
 - 6 - Wrenn
 - 7 - Evidentialism
 - 8 - Evidence

دلیل به‌عنوان دلیلی نقض برای باور به p به کار آید، به طوری که هر کس به آن توجه کند خواهد گفت باور به p نامعقول است. از این رو، باید دید دلایل باور به p به لحاظ کیفی از چه ویژگی‌ای برخوردار هستند که آنها را از باور به $\sim p$ متمایز کرده و عامل معقولیت باور به p شده‌اند. برای این منظور می‌توان چنین تعریفی را ارائه کرد: باور به p دارای دلایل و شواهد کافی است، اگر و فقط اگر در زمان T :

۱- P, S را باور کند.

۲- اگر و فقط اگر S, Q را به‌عنوان دلیل برای باور به P ارائه دهد، باور به P بر پایه Q موجه باشد.

۳- برای Q, R مصداق دلیل شکست دهنده نباشد.

با توجه به شرط دوم، اولاً باور به P باید موجه باشد؛ ثانیاً توجیه باور به P بر مبنای دلیل خواهد بود؛ ثالثاً توجیه آن باید بر اساس همان چیزی باشد که به‌عنوان دلیل آن ارائه شده نه غیر آن.

با توجه به شرط سوم، اگر Q دلیلی برای باور به P باشد، R شکست دهنده این دلیل است اگر و فقط اگر $R \& Q$ دلیلی برای موجه بودن باور به P نباشد.

به این ترتیب می‌توان گفت که صورت کامل اصل معقولیت کلیفورد به این قرار است:

باور به p معقول است اگر و فقط اگر در زمان T :

۱- P, S را باور کند.

۲- اگر و فقط اگر S, Q را به‌عنوان دلیل برای باور به P ارائه دهد، باور به P بر پایه Q موجه باشد.

۳- چنین نباشد که $R \& Q$ دلیلی برای موجه شدن باور به P نسبت دهد (کبیر و مولایی، ۱۳۹۰، صص ۸۱-۷۹).

پنداشت غالب آن است که قرینه‌گرایی، رهاورد جان لاک است و او این سنگ بنا را نهاد^۱ (پلانتینگا، ۱۳۸۱: ۱۹). دوران جان لاک، عصر روشنگری است و او ایده روشنایی عقل را طرح کرد. او رفع مسئولیت و وظیفه‌گرایی برای اکتساب باورها را در قراین و شواهد کافی دانست. کارکرد شواهد و قراین کافی این است که از نظر منطقی محتمل‌کننده‌ی صدق متعلق باور هستند و شواهد ناکافی این تضمین را در اختیار ما نمی‌گذارند، و کوتاهی کردن در دسترسی به شواهد و دلایل کافی، باوری با متعلق کاذب را در جامعه رواج دهد. در نظر کلیفورد، اعتقادورزی

۱- برخی معتقدند که پیشنهاد اصلاح قرینه‌گرایی از سوی چیزوم (۱۹۷۷) بوده است که بعدها فلدمن و کوهن از آن دفاع کرده‌اند (فلدمن، ۲۰۱۰: ۳۴۹).

بدین شیوه، فعلی غیراخلاقی است، زیرا بدون در نظر گرفتن وظایف ما نسبت به بشریت پذیرفته شده است (کلیفورد، ۱۳۹۴: ۲۷-۲۶). به طور اجمالی و از نظر کلیفورد می‌توان دلیل چرایی تعهد به وظایف عقلانی را چنین بیان کرد که، چرایی این وظیفه و تعهد به آن وابسته به نتایجی است که باور بدون دلایل و شواهد برای بشریت به ارمغان می‌آورد. کلیفورد این وظیفه را این‌گونه بیان می‌کند: «این وظیفه عبارت از این است که از خود در برابر عقاید بدون قراین مراقبت کنیم. همان‌طور که در برابر طاعون که ممکن است به سرعت بر بدن ما چیره شود و به دیگر نقاط شهر راه یابد، چنین می‌کنیم. کسی که به‌خاطر حصول نتیجه‌ای خوشایند، خانواده و هم‌نوعان خود را عملاً در معرض خطر قرار می‌دهد، چه در سر دارد؟» (کلیفورد، ۱۹۰۱: ۱۷۰). به همین دلیل گناه معرفتی به گناه اخلاقی می‌انجامد. لذا قرینه‌گرایی که در مقابل ایمان‌گرایی، عمل‌گرایی و معرفت‌شناسی اصلاح شده قرار دارد، اصلی‌ترین پیش‌زمینه‌ی معرفت‌شناختی اخلاق باور است و به بیانی، هر دو عبارت از یک مفهوم هستند. همین تأکید بر قرینه‌گرایی است که وظیفه‌گرایی را به حرکت و تکاپو وا می‌دارد و الزام بر جمع‌آوری ادله و شواهد برای دفاع از یک باور دارد.

۶- درون‌گرایی (مبناگرایی - تلائم یا انسجام‌گرایی)

توجیه دارای دو شاخه‌ی «درون‌گرایی» و «برون‌گرایی» است. توجیه، ویژگی‌ای است که با افزوده شدن به رأی درست (باور صادق)، آن را به معرفت تبدیل می‌کند. اگر این امر را ذهنی و آگاهی فاعل شناسایی به آن را لازم بدانیم، دیدگاهمان نسبت به توجیه دیدگاهی درون‌گروانه است و اگر آن را امری بیرون از ذهن بدانیم و آگاهی از آن را لازم نشمریم، در این صورت دیدگاهی برون‌گروانه نسبت به توجیه داریم. بر مبنای دیدگاه درون‌گرایی، فاعل شناسایی S در باور به گزاره P، آن‌گاه موجه است که واجد بیینه یا دلیل به سود آن باور باشد. واجد بیینه بودن به معنای دسترسی داشتن به بیینه است و دسترسی داشتن به بیینه، یعنی اینکه فاعل شناسایی بتواند به آن آگاه باشد و در صورتی که از او درباره‌ی مبنای باورش پرسیده شود، بتواند آن را بیان کند و آن را به‌عنوان مقدمه در اثبات صدق باور خود به کار گیرد (کشفی، ۱۳۸۵: ۷۳-۷۲). بنابراین اگر فرد نتواند دلایل و شواهدی دست و پا کند که از منظر خود او موجه باشند، حق ندارد چیزی را باور کند و آگاهی از دلایل توجیه‌کننده، شرط پذیرش توجیه است؛ به‌نحوی که اگر از وی سؤال شد، بتواند ادله‌ی خود را برشمرد. درون‌گرایی دارای دو تقریر است: اکثری و اقلی. بر مبنای تقریر اکثری، آگاهی صاحب معرفت از بیینه باید با فعل باشد و بر اساس تقریر اقلی، آگاهی بالقوه کافی است؛ یعنی صاحب معرفت باید بتواند با تمرکز فکری، بیینه را به یاد آورد (همان: ۷۳).

برون‌گرایی^۱ در ربع آخر قرن بیستم در تقابل با درون‌گرایی و در پاسخ به معضلات آن

مطرح شد. بر مبنای این دیدگاه، فاعل شناسایی در موجه بودنش به یک باور، ملزم به داشتن بیته یا دلیل برای آن نیست چرا که در این دیدگاه، توجیه به عواملی بیرون از فاعل شناسایی مرتبط است (همان) و اغلب، پدیده‌های خارجی و از جمله شرایط علی بر معرفت‌های ما تأثیر می‌گذارند. برون‌گرایان را معمولاً دو دسته می‌دانند: اعتماد‌گرایان^۲ و طبیعت‌گرایان محتوایی (مضمونی)^۳. دسته اول که پرچمدار آنها آوین گلدمن^۴ است، معتقدند فرایندهای قابل اعتماد می‌توانند فراهم‌کننده‌ی توجیه باور باشند. به عقیده آنها، یک باور در صورتی موجه است که از طریق یک سازوکار معتبر مؤلف صدق^۵ ایجاد شده باشد و اگر این فرایند بتواند به مجموعه انبوهی از عقاید صادق بینجامد، فرایندی توجیه‌کننده خواهد بود (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۲۱). گروه دوم برون‌گران‌ها نیز شرط توجیه را برای معرفت لازم نمی‌دانند و معتقدند باید ارتباطی طبیعی یا شبه قانونی (شبه قانون علمی) میان صدق متعلق باور و باور شخص وجود داشته باشد (پویمن، ۱۳۷۷: ۳۰۱).

البته ممکن است شرایطی وجود داشته باشد که در آن باورهای صادق و موجه تولید شود و فاعل شناسا اصلاً بدان توجهی نداشته باشد. در این صورت هیچ دلیلی برای رو تافتن از این شرایط و عوامل توجیه نداریم. فرض کنید فردی تاریخ انگلستان را قبلاً مطالعه کرده است؛ ولی با مرور زمان، اطلاعات چندانی در ذهن او باقی نمانده است. روزی یک امتحان مشکل در این زمینه از او می‌گیرند و وی تصمیم می‌گیرد فقط با حدس به سوالات پاسخ دهد؛ چرا که حاضر ذهن نیست. از قضا همه‌ی پاسخ‌های او درست از آب درمی‌آید! درون‌گرا می‌گوید اعتقاد او به پاسخ‌هایش صائب نیست و حتی کار غیرصحیحی انجام داده است (خطای معرفتی و اخلاقی)؛ اما برون‌گرا کاری به عوامل توجیه و آگاهی آن فرد ندارد و فقط مهم این است که او بر فرایندی معتبر (خاطرات ضعیف از مطالعات قبلی) تکیه کرده باشد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۲۲-۴۲۱). از آنجا که درون‌گرایان بر جنبه آگاهی فرد شناسا تأکید می‌کنند، نقش قراین و شواهد در دیدگاه آنان بسیار پررنگ می‌شود؛ چرا که تنها شواهد می‌توانند نشانگر آگاهی فرد از عوامل توجیه باور او باشند. اما برون‌گرایان، دیدگاه مشاهده‌کننده‌ی آرمانی را در نظر می‌گیرند، چه صاحب باور از آن مطلع باشد و چه نباشد. در نتیجه برون‌گرایان عموماً طبیعت‌گرا هستند و معتقدند آنچه موجه است و حالتی معرفتی ایجاد می‌کند، رهاورد حواس یا فرایندهای طبیعی است. درون‌گرایی دارای دو نوع حداقلی و حداکثری است که بر مبنای اولی، آگاهی بالقوه فرد از عوامل توجیه کافی است و اینکه

-
- 1 - Externalism
 - 2 - Reliabilists
 - 3 - Substantive naturalists
 - 4 - Alvin Goldman
 - 5 - Truth-producing

اگر او توجه خود را بر آن مطلب متمرکز کند، بتواند از آنها آگاه شود؛ اما بر مبنای دومی، آگاهی بالفعل او نیاز است و او باید واقعاً آگاه باشد تا بتواند در باور خود موجه تلقی گردد (بونجور، ۲۰۱۰: ۳۶۴؛ به نقل از جوادپور، ۱۳۸۹: ۵۸-۵۶).

درون‌گروی دیدگاهی کهن در تاریخ فلسفه است؛ از زمان افلاطون تا دوران معاصر، بیشتر فیلسوفان درون‌گرا بوده‌اند (کشفی، ۱۳۸۵: ۷۳) و تفکر غالب معرفت‌شناسان، درون‌گرایی بوده است و آنها نیز بر نقش قراین و شواهد، تأکید فراوانی داشته‌اند و فراهم آوردن این قراین را وظیفه فاعل شناسا برای توجیه باورهای او دانسته‌اند. کلیفورد، یکی از این درون‌گرایان است که - از لحاظ تاریخی - در میانه سلسله این معرفت‌شناسان سخت‌گیر قرار گرفته است. اخلاق باور مبتنی بر این است که ما انسان را قادر به توجیه باورهای خود دانسته، علل و شرایط این توجیه را در حیطه آگاهی و دسترسی او بدانیم (جوادپور، ۱۳۸۹: ۵۹).

نتیجه‌گیری

کلیفورد با مطرح کردن ایده خود «همیشه، همه جا و برای همه کس، اعتقاد به امری بدون فراهم شدن قراین لازم و کافی، امری (اخلاقاً) خطاست»، نوعی رابطه بین معرفت‌شناختی و اخلاق برقرار کرده است. بدین صورت که تخلف معرفتی (عدم پایبندی به قرینه‌گرایی حداکثری) را نه تنها گناهی معرفتی، بلکه گناهی اخلاقی نیز شمرده است. ایده‌ی اخلاق باور، مستلزم پذیرش بایسته‌هایی است که با یکدیگر همبستگی و وابستگی دارند و اتخاذ برخی، ناشی از برگزیدن دیگری است. از جمله مهم‌ترین این بایسته‌ها عبارتند از: اراده‌گرایی، ارتباط شبکه‌ای باورها، فعل متعاقب باور، وظیفه‌گرایی، قرینه‌گرایی، درون‌گرایی. بر اساس ایده‌ی اخلاق باور، شکل‌گیری یک باور امری ارادی محسوب می‌شود و فرد همان‌گونه که می‌تواند باوری را برگزیند، می‌تواند آن را رد کند. باورها ارتباطی شبکه‌ای با هم داشته و نه تنها باورهای یک فرد با یکدیگر مرتبط هستند بلکه باورهای افراد مختلف نیز با هم در ارتباط بوده و روی هم تأثیر می‌گذارند. در ایده‌ی اخلاق باور، اعتقاد بر این است که باور ارتباط نزدیکی با عمل داشته و روی عمل تأثیر می‌گذارد. در این صورت با توجه به مقدمات بیان شده، یعنی وجود اراده انسان در فرایند شکل‌گیری باور، و همچنین ارتباط باورهای فرد با باورهای دیگران، و در نهایت تأثیر باورها بر اعمال؛ سخن از وظیفه‌گرایی به میان می‌آید. یعنی فرد مجاز نیست هر باوری را انتخاب کند، چرا که باور وی در صورت غیر منطقی بودن بر روی باورها و اعمال خود شخص و دیگران تأثیر می‌گذارد و نتایج زیان‌باری به وجود می‌آورد. به همین دلیل شخص باید قبل از شکل‌گیری کامل باور، به تحقیق و تفحص در مورد موضوع مطروحه و کسب معرفتی عقلانی در مورد آن بپردازد. با تحقیق و واری دقیق است که فرد قراین و شواهد لازم و کافی را برای پذیرش و یا رد یک باور فراهم می‌آورد. این قراین و ادله باید در حیطه آگاهی فرد باشد، یعنی فرد بتواند آن را

تشریح کرده و با دلیل و منطق از باور حاصل شده دفاع نماید. در ادامه بایسته‌های اخلاق باور بصورت شکل ذیل ارائه شده است:



با توجه به تحلیل ایده‌ی اخلاق باور، می‌توان گفت توجه به آموزش اخلاق باور در نظام تعلیم و تربیت، بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که به تربیت فراگیرانی مسئولیت‌پذیر، عاری از خوی زودباوری، و اخلاق مدار می‌انجامد و نیز با آموزش وظیفه‌گرایی معرفتی به‌عنوان بایسته‌ی اصلی اخلاق باور، می‌توان به نتایجی که دغدغه‌ی بشر امروزی است نائل آمد، از جمله مواجهه عقلانی با محتوای فضای مجازی، حفظ و ترویج اخلاق بالاخص اخلاق کاربردی، جلوگیری از ایجاد و ترویج شایعات و عرفان‌های نوظهور، و همچنین تولید علم و معرفت، و

فهرست منابع

۱. استامپ، النر و همکاران (۱۳۸۰)، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه‌ی مرتضی فتحی‌زاده، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه قم.
۲. پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۷)، عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طرح.
۳. پلانتینگا، آلوین (۱۳۸۱)، عقل و ایمان، ترجمه‌ی بهناز صفری، قم، اشراق.
۴. پویمن، لوئیس پی (۱۳۷۷)، معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه‌ی شناخت، ترجمه‌ی رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۵. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران، سپهروردی.
۶. جوادپور، غلامحسین و قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰)، تبیین و نقد اخلاق باور از منظر کلیفورد، پژوهش‌های اخلاقی، سال دوم، شماره ۲، صص ۲۲-۴.
۷. جوادپور، غلامحسین (۱۳۸۹)، اخلاق باور؛ بررسی تحلیلی رهیافت ویلیام کلیفورد، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم.
۸. جوادپور، غلامحسین (۱۳۸۹)، پیش‌زمینه‌های معرفت‌شناختی اخلاق باور، آیین حکمت، سال دوم، شماره ششم، صص ۶۳-۳۵.
۹. جوادی، محسن (۱۳۸۷)، علم دینی از دیدگاه پلانتینگا، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۴، شماره ۵۷، صص ۲۸-۷.
۱۰. چاوشی، روح‌الله (۱۳۹۳)، تأملی بر چپستی تنوع‌پذیری باورها و مبانی نظری آن، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال ۱۵، شماره ۳ (پیاپی ۵۹)، صص ۹۸-۸۵.
۱۱. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفه‌ی اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. دکارت، رنه (۱۳۷۰)، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه علی فروغی، جلد دوم، تهران، انتشارات زوار.
۱۳. شمس، منصور (۱۳۸۴)، آشنایی با معرفت‌شناسی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۴. شهرستانی، شیما؛ جوادی، محسن (۱۳۹۰)، تحلیل ایمان گرائی جان بیشاپ، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۸، صص ۹۵-۱۱۱.
۱۵. عرب، مهین (۱۳۸۸)، نقد و بررسی روش‌شناسی در فلسفه دکارت و آراء پوپر، حکمت و

- فلسفه، سال ۵، شماره ۴، صص ۷۴-۵۳.
۱۶. کبیر، یحیی؛ مولایی، میثم (۱۳۹۰)، نگاهی دوباره به قرینه‌گرایی (بررسی رابطه عقل و ایمان از دیدگاه کلیفورد همراه با تحلیل و بررسی قرینه‌گرایی)، فلسفه دین، سال هشتم، شماره یازدهم، صص ۹۲-۶۹.
۱۷. کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۵)، دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی، نامه حکمت، شماره ۸، صص ۸۷-۶۵.
۱۸. کلیفورد، ویلیام کینگ دن (۱۳۹۴)، اخلاق باور، ترجمه‌ی علی قنبریان، تهران، نشر درخت زندگی.
۱۹. کومیز، جرال.د. ار؛ لو روی بی. دنیلز (۱۳۸۸)، پژوهش فلسفی: تحلیل مفهومی، ترجمه‌ی خسرو باقری، صص ۶۵-۴۳، در: شورت، ادموند سی (۱۳۸۸)، روش‌شناسی مطالعات برنامه درسی، ترجمه‌ی محمود مهرمحمدی و همکاران، چاپ دوم، انتشارات سمت و پژوهشگاه مطالعات آموزش و پرورش.
۲۰. لاک، جان (۱۳۸۱)، جستاری در فهم بشر، ترجمه‌ی رضازاده شفق، چاپ دوم، تهران، انتشارات شفییعی.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، جلد ۲۲، تهران، انتشارات صدرا.
۲۲. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۵)، نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، چاپ نوزدهم، تهران، انتشارات طهوری.
۲۳. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۰)، نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده‌ی بیستم، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری.
24. Amesbury. R. (2008). The virtues of belief: toward a non-evidentialist Ethics of Belief- Formation. *Int J Philos Relig*, 63.
25. Bennett. J. (1990). Why is Belief Involuntary?. *Analysis*, 50(2).
26. Bonjour. L. (1980). Externalist Theories of Empirical Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 5.
27. Bonjour. L. (2010). "Externalism/internalism" in: A companion to Epistemology (ed) Dancy, Sosa & Steup, Blackwell.
28. Chignnell. A. and Dole. A. (2005). The ethics of religious belief: A Recent history in God and the Ethics of Belief. Cambridge university Press.
29. Chisholm. R. M. (1961). Evidence as justification. *The Journal of philosophy*, 23(5), Des.
30. Chisholm. R. M. (1991). Faith and the Ethics of Belief. *Philosophy and Phenomenological Research*, 51(1).

31. Clifford. W. K. (1876). The ethics of belief. Contemporary review, copyright(c) 2003 proquest information and leaning company Ltd.
32. Clifford. W. K. (1877). The Ethics of Belief. Contemporary Review.
33. Clifford. W. K. (1901). Lectures and Essays. (The ethics of belief), edited by: Leslie Stephen and Sir Frederick Pollock, New York, the Macmillan and CO, limited.
34. Engel. P. (1999). Volitionism and voluntarism about Belief. A. Meijers (ed.), in Belief, Cognition and Will, Tilburg University Press.
35. Feldman. R. (2000). The Ethics of Belief. Phenomenological Research, Vol. LX, No. 3.
36. Harvey. V. A. (2008). The Ethics of Belief and Two Conceptions of Christian Faith. Int J Philos Relig, 63.
37. Heil. J. (1983). Doxastic Agency, Philosophical Studies, 43.
38. Heller. A. (2000). Hobarian voluntarism: grounding a Deontological Conception of Epistemic Justification. Pacific Philosophical Quarterly, 81(2).
39. Pojman. L. P. (1994). Philosophy of Religion. 2ed Edition, Wadsworth Publishing Company.
40. Pojman. L. P. (1999). The Theory of Knowledge. Second edition, USA, wadsworth publishing Company.
41. Pojman. L. P. (2001). What can we know?. Second Ed, Canada: Wadsworth, a division of thomson learning, Inc.
42. Russell. B. (2001). Epistemic and Moral Duty. M. Steup (ed.), Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue, New York: Oxford.
43. Steup. M. (2000). Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology. Acta Analytica, 15(24).
- Wrenn. Ch. B. (2007). Why there are No Epistemic Duties. Dialogue: The Canadian Philosophical Review, 46(1)



شرویش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتمال جامع علوم انسانی