

شناسایی بایسته های معرفت شناختی اخلاق باور در دیدگاه آیت الله جوادی آملی

علی آقایی*
اکبر صالحی**
علیرضا محمودنیا***
سعید بهشتی****

چکیده

ویژگی مهم انسان این است که باورهایی دارد و در شرایطی باورهایش را تغییر می دهد؛ این فعل آدمی که به قوای معرفتی او مربوط می شود را فرآیند «باورسازی و تنظیم باور» می نامند. با کاربرد اخلاق در معرفت شناسی، این فرآیند هویت جدیدی یافته است. «اخلاق باور» اولین بار در قرن نوزدهم توسط کلیفورد مطرح و زمینه ساز پژوهش های بسیاری شد. با این حال می توان پیشینه آن را در فلسفه اسلامی نیز، تحت مفاهیم خاصی مانند «اخلاق در تفکر و بینش» در مرحله کسب اعتقاد قلبی و ایجاد باور پیدا کرد. هدف این مقاله شناسایی بایسته های معرفت شناختی اخلاق باور، در دیدگاه اندیشمند معاصر، آیت الله جوادی آملی، به روش تحلیل مفهومی و قیاس نظری است. ما با بررسی آثار ایشان به شش بایسته متلازم، دست یافته ایم: تلازم اراده و تکلیف معرفتی، تلازم قرینه و شهود، تلازم شاهدگرایی و اعتمادگرایی در توجیه باور، تلازم توجیه معرفتی با توجیه اخلاقی باور، تلازم حسن فاعلی با حسن فعلی باور و تلازم شبکه باور با عمل فردی و اجتماعی.

کلیدواژه ها: باور، اخلاق باور، بایسته های معرفت شناختی، جوادی آملی.

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی تهران، ایران (aghaey49@gmail.com)

** دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی تهران، ایران (نویسنده مسئول)

*** دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی تهران، ایران.

**** استاد فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸)

طرح مسئله

همواره این پرسش اساسی ذهن معرفت شناسان را به خود مشغول ساخته که معرفت چیست و اجزای آن را چگونه می توان در کنار هم قرار داد و ارتباط باور با شکل گیری معرفت در انسان چگونه است؟ در فراز و فرودهای تعابیر مختلف از باور و مکاتب پیشین و نوین مطرح در این حوزه و به ویژه با تکامل علوم شناختی و خیزشی آگاهانه برای واکاوی معرفت و مفصل بندی علمی معرفت، کوشش برای تبیین مفهوم باور و صادق یا کاذب بودن باورها، اهمیتی دوچندان پیدا کرد. اهمیت این مسئله به حدی بود که به زعم برخی پژوهشگران، تعابیری از قبیل باورشناسی مترادف برای معرفت شناسی شد. (Williams, 2001: 145) در این راستا یکی از ایده های کاربردی و سخت گیرانه برای کسب باور صادق موجه ایده ی «اخلاق باور» بود، که در اواخر سده نوزدهم از سوی کلیفورد مطرح شد. اخلاق باور، در اصل، عنوان مقاله ای بود که ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی، ویلیام کلیفورد بیش از یک قرن پیش نوشت و در آن، با آوردن تمثیلی مشهور، ادعا کرد که همه ما از نظر اخلاقی موظفیم همواره و همه جا برای باورهای خود پشتوانه ای در مقام شاهد و دلیل داشته باشیم. بر این اساس محتوای بنیادی «اخلاق باور» کلیفورد این است که درباره باورها نیز می توان داوری اخلاقی کرده و آنها را با توجه به معیار خردمندی و منطق، روا یا ناروا شمرد (Clifford, 1877:77; 1901:175).

از منظر اکثر فلاسفه، چون باور و معرفت، متلازم همدیگرند؛ رسیدن به معرفت بدون حضور عنصر باور امکان پذیر نیست. آنچه از بازخوانی تفسیرهای معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، از دیدگاه اندیشمندان مسلمان نیز بر می آید، این موضوع تایید می شود که عنصر باور در معرفت لازم است. باور مهمترین حالت شناختی است که جهان را باز می نمایاند و رفتار ما را تنظیم می کند و راهنمای ما در جهان است و این امر

همچنین در حوزه معرفت شناختی دینی، بنخاطر توجیه باورهای دینی و رابطه عقل و ایمان، در دوره های مختلف، از جمله اصلی ترین دغدغه های خدا باوران بوده است. در واقع «باور، در دیدگاه علامه طباطبایی، پل ارتباط بین شناساگر و گزاره است» (میری، ۱۳۹۲: ۸۳) که صدق و کذب آن، در معرفت شناسی معاصر منوط به رعایت اخلاق باور بوده و مظامین آن در معرفت شناسی اسلامی نیز مورد تاکید برخی از جمله جوادی آملی بوده است؛ چرا که فیلسوفان و متفکران مسلمان هم نسبت به چگونگی و کسب معرفت نزد عالم و تصدیق به صحت و درستی معرفت، اصولی را مطرح کرده اند و از طرفی «علاوه بر حس و عقل که از منابع درونی برای شناخت است؛ از منبع سومی به نام قلب و دل سخن گفتند که مسلماً هیچ مکتب مادی این منبع را قبول نداشته و به رسمیت نمی شناسد» (مطهری، ۱۳۹۱: ۶۶).

هدف اخلاق باور چگونگی تنظیم دخالت عوامل مختلف معرفتی و غیر معرفتی، در پیدایش باورهای صحیح است. اما در حیطه اخلاق باور اگر قصد اعتبارسنجی و تحلیل درست از باور را داشته باشیم، همیشه پای دو عامل اصلی «صدق» و «توجیه» از عوامل معرفتی در میان است که پس از آزمودن باور با این عوامل، باور وارد عرصه «معرفت» می شود (حسین زاده، ۱۳۸۵: ۸۵). با بررسی اجمالی منابع مکتوب علامه جوادی آملی در بحث چگونگی شکل گیری باور و معرفت، ایشان نیز معتقد به رعایت بایدهایی در کسب باور برای رسیدن به معرفت است که در این مقاله از آن تعبیر به «بایسته های معرفت شناسی اخلاق باور» شده است.

جوادی آملی در تبیین عوامل معرفتی در پیدایش باور صحیح و معرفت، قوای ادراکی انسان و ابزارهای معرفتی او را به حس، خیال، وهم، عقل و قلب تقسیم بندی می کند. براین اساس، انسان شیئی را که به ماده ارتباط دارد، به نحو جزئی می شناسد، این

گونه معرفت، معرفت حسی است. با از بین رفتن صورت مادی یا غیبت آن، صورتی منهای ماده از همان شیء در ذهن باقی می ماند که به آن صورت خیالی می گویند. گاه انسان معانی کلی (مجرد) را که بر صورت خیالی یا حسی حمل می شوند، ادراک می کند، این گونه از معانی کلیه، همان معانی معقوله هستند که با عقل ادراک می شوند. اگر معانی عقلی مضاعف، به صورت جزئی ملاحظه شوند، آنها را معانی وهمیه میگویند که توسط واهمه ادراک می شوند. قوه ی متخیله یا متصرفه در واقع از قوای ادراکی تحریکی است و به تصرف در صور خیالیه ای می پردازد که در مخزن خیال موجود است. متخیله اگر تحت رهبری قوای برتر یعنی عقل حصولی و قلب شهودی قرار گیرد، وسیله ی خوبی برای تفکر (باور) است و از این جهت آنرا متفکره می نامند و اگر در اختیار واهمه قرار گیرد، متخیله نامیده میشود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۹۷، ۲۹۸ و ۲۹۹). بطوریکه ملاحظه شد، از دیدگاه ایشان هر یک از عناصر قوای ادراکی، وظیفه و رسالتی ویژه در کسب باور و معرفت برعهده دارد. در این میان بزعم ایشان، فرآیند «باورسازی و تنظیم باور» بیشتر توسط قوای نفس، بویژه قوه خیال، صورت می پذیرد. خیال در گستره ادراکات و افعال انسان، نقشی محوری و بی بدیل ایفا می کند. این قوه وظیفه حفظ، بازسازی و جعل (انشا) صور ذهنی را عهده دار است. صورت بخشی معقولات، و معقول سازی محسوسات نیز از کارکردهای مهم این قوه است. خیال همچنین یکی از مبادی اساسی افعال و رفتار انسانها است. نبودن خیال در نظام ادراکی انسان، معادل نبودن معرفت است. علاوه بر خیال، حس و واهمه نیز در قلمروی ادراکی انسانها صاحب نقش و وظیفه است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۲۰). توجه به نکاتی که در خصوص بحث شکل گیری معرفت و رسیدن به باور در نظر ایشان گذشت، حکایت از پرداختن به بایستهها و ملزومات معرفت شناسی بوده ولیکن هیچگاه و در هیچ جایی، وی در

مکتوبات خود از واژه اخلاق باور، استفاده نکردند، اما وجود برخی از مفاهیمی همچون اسباب قلب برای تایید معرفت و باور یقینی چنین وانمود می سازد که از دیدگاه وی ملزومات معرفت شناسی اسلامی، متفاوت از ملزومات معرفت شناسی در فلسفه غرب است. لذا بر اساس ایده اخلاق باور کلیفورد در دیدگاه جوادی آملی نیز، باورهای انسانی، مبتنی بر یک سری عوامل معرفتی و پیش فرض های پذیرفته شده ای است که از آن در این مقاله تحت عنوان «بایسته های معرفت شناختی اخلاق باور» نام برده می شود که از اهمیت حیاتی برای تشکیل باور صحیح و شبکه باور و ایمان در شخص برخوردار است ولی در آثار جوادی آملی، بطور ضمنی وجود داشته و تبیین نشده است. لذا مسئله اصلی این مقاله، شناسایی مکانیسم بایسته های معرفت شناختی اخلاق باور در دیدگاه جوادی آملی است.

نگارنده با جستجو در منابع و پایگاه های علمی داخلی و خارجی به هیچ پژوهشی که به بررسی بایسته های معرفت شناسی اخلاق باور در دیدگاه جوادی آملی پرداخته باشد؛ دست نیافت. حتی پژوهشهایی هم که در زمینه اخلاق باور صورت گرفته بود؛ بیشتر به بررسی خود اخلاق باور پرداخته بودند. لذا براین اساس، پژوهش حاضر در حوزه اندیشه اسلامی، کاملاً بدیع، خلاقانه و حائز اهمیت است. زیرا اولاً جوادی آملی جایگاه رفیعی در معرفت شناسی و اخلاق بین اندیشمندان مسلمان معاصر دارد؛ ثانیاً از نگاه جوادی آملی، برای انسان تا نظریه معرفت حل نشود و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج از خود تبیین نگردد، هرگز طرح مسائل دیگر سودی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۱). از اینرو این مقاله تلاش میکند؛ با روش تحلیل مفهومی و قیاس استنتاجی، ضمن بررسی دقیق دیدگاههای معرفت شناسی وی به پرسش ذیل پاسخ دهد که مکانیسم بایسته های معرفت شناختی اخلاق باور در دیدگاه آیت الله جوادی آملی کدامند؟

همانطوری که در طرح مساله هم گفته شد؛ مفهوم اخلاق باور از نگاه کلیفورد این است که فقط با استفاده از قراین و شواهد کافی و منطق عقلانی می توان در مورد باورها داوری اخلاقی کرد. اما با توجه به مکتوبات جوادی آملی، داوری اخلاقی باورها علاوه بر اساس عقل و منطق، شهود و ایمان قلبی هم لازم دارد. بعبارت بهتر میتوان اخلاق باور را با توجه به دیدگاه وی اینگونه تعریف کرد: «آنگاه می توان از نظر اخلاقی، باوری را درست یا روا دانست که صدق معرفتی آن توسط موازین، حس و عقل و خیال و شهود الهی و رسوخ ایمان و اعتقاد قلبی تایید شده باشد». یعنی تنها با ملاک خردمندی نمی توان همه باورها را از نظر اخلاقی داوری کرد.

در تبیین بایسته های معرفت شناسی اخلاق باور، نیز می توان گفت؛ کسی که ادعای اخلاق باور دارد، پیش زمینه هایی را باید اتخاذ و رعایت کند که در صورت رد شدن آنها، جایی برای این ادعا باقی نمی ماند؛ چرا که با اتکای به آنها میتوان از هویت اخلاق باور دفاع کرد. بنابراین منظور از بایسته های معرفت شناختی اخلاق باور در دیدگاه جوادی آملی در این مقاله «بایدها، شرایط و ملزومات (محدوده، منابع، ابزار، عوامل توجیه) معرفت شناسانه برای ادعای رعایت اخلاق باور است». براین اساس محقق از نتیجه تحلیل های بدست آمده با ابتنا به روش مدنظر پژوهش، موفق به استنتاج، شش بایسته متلازم، معرفت شناختی در زمینه اخلاق باور از دیدگاه جوادی آملی گردید که در ادامه، مورد بحث و بررسی قرار می گیرد و در نتیجه گیری نیز مکانیسم (ساختار) ارتباط این بایسته ها باهم برای تشکیل باور صحیح - شبکه باور و ایمان - در یک مدلی ابداع و پیشنهاد میگردد.

۱. تلازم اراده با تکلیف معرفتی در باور در دیدگاه جوادی آملی

برای تبیین و تحلیل بهتر این بایسته نخست باید به این سوال پاسخ داد: آیا انسان در تشکیل والتزام به باورهای خویش مجبور است یا مختار؟ مستقل است یا درعین اختیار

و آزادی با مبدا خویش نیز در ارتباط است؟ تلازم اراده با تکلیف معرفتی، به عنوان یکی از مهمترین بایسته های معرفت در فرایند اخلاق باور، دقیقاً به این خاطر مطرح است که تکلیف انسان را برای رسیدن به صدق و حقیقت روشن می کند. هرچند پرسش از ارادی یا غیر ارادی بودن باور، در فلسفه پرسشی قدیمی است اما تلازم ارادی باور با وظیفه یا تکلیف معرفتی موضوعی است که نحوه ارتباط دو طرفه این دو عامل را در تشکیل باور مشخص می کند و بسیاری از چالش های ما را در ارتباط با این دو گانه معرفت همزمان رفع می کند.

در مسئله چگونگی شکل گیری معرفت، در فلسفه اسلامی دو تلقی مهم وجود دارد. یکی نظریه «انطباع» و دیگری نظریه «انشاء» است که اولی، متعلق به فیلسوفان مشاء و دومی مربوط به حکمت متعالیه است. از دیدگاه قائلین به نظریه «انطباع» نفس در دو مرحله حسی و خیالی، منفعل و در مرتبه ادراک فعال است اما در تلقی ملاصدرا، نفس در همه مراحل مذکور فعال است. بنابراین طبق نظریه انشاء همه صور ادراکی موجود در ذهن اعم از عقلی، حسی و خیالی، مخلوق نفس اند و نفس خالق آن صور ادراکی است. لذا ابتدا صور ادراکی در نفس ایجاد می شود و سپس میل و اراده انجام آن فعل در شخص ایجاد می شود. (ملایوسفی و همکاران، ۱۳۹۱). با توجه به اینکه جوادی آملی نیز در فلسفه متأثر از صدرالمتألهین است، می توان این فرض را که ادراک و آفرینش هر نوع صورتی در نفس علی الخصوص باور ارادی است را تحت تبیین های ذیل از ایشان مورد پذیرش قرار داد:

گرایشهای عملی انسان مسبوق به گزارشهای علمی اوست. یعنی انسان نخست چیزی را ادراک می کند و با علم حصولی یا حضوری می فهمد و سپس به آن می گردد.

لذا فراهم کردن مقدمات علم، به اختیار انسان است. اما فهمیدن دیگر اختیاری نیست. لذا مقدمات علم و قبول عصاره علم، در فضای عمل قرار می‌گیرد و تحت اختیار و تکلیف انسان است. براین اساس اعمال ارادی انسان، از دیدگاه جوادی آملی یا درونی است یا بیرونی و به سخن دیگر، یا قلبی است یا قلبی. اولی را اعمال جوانحی و دومی را اعمال جوارحی می‌گویند. نیت، باور و ایمان و تأثرات و پذیرش‌های ارادی انسان، از اعمال جوانحی او به شمار می‌آید، هرچند آثار آن در جوارح ظهور می‌کند. برای روشن شدن ارادی بودن عمل جانحه ایمان که باور جزئی از آن است را شرح می‌دهیم: «ایمان، فعلی اختیاری و ارادی قلبی است و معنایش پذیرش علم و اعتقاد به آن است؛ یعنی انسان بین عصاره علم با جان خویش پیوند می‌زند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۰۶). همچنین علم نیز، گره و پیوند زدن میان موضوع و محمول قضیه است، به همین جهت در کتاب‌های منطقی قضیه را «عقد» نیز گویند. هرگاه مقدمات آن فراهم گردید، این پیوند (علم) حاصل می‌شود؛ اما پس از آن پیوند دیگری لازم است که میان عصاره قضیه با روح انسان ایجاد می‌شود که این پیوند دوم همان «اعتقاد و ایمان» است و این را عمل اختیاری نفس گویند (شفیعی و همکاران، ۱۳۹۴: ۴۸۲).

بنابراین در ساختار شخصیت انسان، اراده وی نقش کلیدی در باورهای او دارد. یعنی مقدماتی که برای رسیدن به باور لازم است، شامل چینش مقدمات در کنار هم، تامل بر مقدمات و جستجوی مقدمات اختیاری اند و میتوان در مورد آنها تجدیدنظر نیز کرد. همچنین عمل پذیرش باور، از سوی ما نیز اختیاری است. هرچند درجه اختیار در اینجا زیاد نیست. یعنی پس از چینش مقدمات و روشن بودن چگونگی استنتاج از آنها، چندان جایی برای اختیار نیست که در برابر پذیرش نتیجه علم مقاومت ورزیم. اما در

هر حال، امکان مقاومت و نپذیرفتن، براساس عدم تناسب تمایلات ما با باور وجود دارد. ولی خود باور طبق نظر جوادی آملی یک فرآورده است و ارادی نیست، زیرا اصلاً عمل نیست، بلکه حاصل یک عمل است. همچنین ایمان که باور در درون آن قرار دارد و در دایره اعتقاد به پذیرش محتوای علم است از نظر جوادی آملی تحت تکلیف و عمل ارادی نفس و در تلازم با آن است و ملاک پذیرش یک باور، دلیلی است که دلالت آن مقبول باشد. بنابراین، اگر می‌خواهیم سخن از تکلیف معرفتی بگوییم، باید ملاک را امری ممکن بدانیم و آن را در شرایط فرد باورکننده تعریف کنیم. زیرا در تکلیف‌گرایی، باورنده موظف به انجام وظیفه‌ی خویش با رعایت اصول عقلانی، انسانی و دینی است. لذا از دیدگاه اسلام، انسان موجودی مسئول است و باید پاسخگوی صفات اکتسابی و رفتارهای جوارحی و جوانحی اختیاری خود باشد و چون سائل حقیقی خداوند است انسان اولاً و بالذات فقط در برابر او مسئولیت دارد.

براین اساس در تکلیف‌گرایی معرفتی از نگاه جوادی آملی، براساس اختیاری که خداوند به انسان محول نموده برخلاف مکاتب فلسفی دیگر انسان را قبل از اینکه در برابر باورهایش مسئول کند، در برابر خداوند مسئول می‌نماید. یعنی موجه یا ناموجه بودن باورهای انسان، براساس وجود وظایف و الزامات عقلی و موازینی که خداوند امر فرموده است، براساس وسعش تعریف می‌شود. لذا انسان پیش از هر فکر و عملی مختار و مکلف است و معیار تکلیف دینی، عقل است، در چارچوب تکلیف معرفتی در فرایند اخلاق باور، وجدان اخلاقی نخستین محکمه انسانی است که به تصریح قرآن کریم از سوی خداوند در وجود بشر نهاده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴). اما این موضوع در دیدگاه فلاسفه غربی بویژه کلیفورد فقط تحت عنوان وظیفه معرفتی، تحت موازین عقل و مرجعیت علمی، تعریف شده است. در نتیجه در دیدگاه جوادی آملی با

وجود اراده، انسان نسبت به باورهایش نیز هم مسئولیت معرفتی و هم مسئولیت اخلاقی دارد. لذا در فرایند اخلاق باور، چگونگی شکل گیری باور، ابراز باور از جمله تکالیف معرفتی و اخلاقی است. بنابراین نوعی تلازم بین مقدم (اراده گرایی) و تالی (تکلیف گرایی) معرفتی وجود دارد و باورهای انسان مشمول احکام هنجاری می شود و می توان نتیجه گرفت که اگر انسان بایدها و نبایدهای فرایند کسب عقیده را مراعات نکند، دچار خطای اخلاقی و نه صرفاً خطای معرفتی شده است. کلیفورد نیز درباره عقاید انسان معیاری مشابه ولی متفاوت عرضه کرده است که، با صرف نظر از افراطی که دارد، اصل آن معیار لازم است و انسان در برابر عقایدش که بر زندگی خود و دیگران تاثیر دارد، مسئولیت معرفتی دارد. اما بنا بر آنچه گفته شد، تفاوت دیدگاه جوادی آملی و کلیفورد هم در تعبیر از ارادگرایی است که در دیدگاه جوادی آملی انسان در مقام تکوین باورها هم مجبور است که مختار باشد و مضطر است که آزاد باشد و درعین اختیار و آزادی انسان با مبدا خویش نیز در ارتباط است. لذا در نظام تشریح باورها حتما باید مطیع باشد. براین اساس کلیفورد یک «وظیفه گرای افراطی» است که وظیفه گرایی معرفتی را تنها شرط لازم و کافی برای صدق باور میدانند. اما جوادی آملی یک «تکلیف گرای معرفتی» است که اراده و تکلیف معرفتی او در تشکیل باور به نوعی نظر به مقام شارع و دستور دهنده عالی دارد که در حوزه ارتباطی انسان با خدا و در چارچوب «وجدان اخلاقی» معنا پیدا می کند و فعلیت آن نیز نیازمند قدرت عقل و آگاهی است.

۲. تلازم قرینه و شهود در باور در دیدگاه جوادی آملی

یکی دیگر از بایسته های معرفت شناسی اخلاق باور که می توان از دیدگاه معرفت شناسی ایشان احصا نمود؛ تلازم قرینه و شهود است. تکلیف معرفتی ایجاب می کند که برای رسیدن به باور صادق و موجه از قراین و شواهد (عقلی و قلبی) هر دو در تلازم

باهم‌دیگر و بصورت هماهنگ استفاده شود. چون انسان دارای نفس واحدی است که درعین وحدت، شامل جمیع قوا و ابزارهای شناختی (حس، عقل و قلب) است. در فلسفه غرب قرینه‌گرایی، رهاورد جان لاک بوده و او این سنگ بنا را نهاد؛ زیرا دوران جان لاک، عصر روشنگری است و او ایده روشنائی عقل را طرح کرد. او رفع مسئولیت وظیفه‌گرایی برای اکتساب باورها را در قراین و شواهد کافی دانست و کلفورد نیز «این وظیفه را عبارت از این دانست که از خود در برابر عقاید بدون قراین مراقبت کنیم» (Clifford, 1901: 170). لذا ادعا کرد «هرگاه ما عقیده‌ای را بدون دلیل و شواهد بپذیریم مرتکب عمل غیر اخلاقی شدیم» (کلیفورد، ۱۳۹۴: ۲۷-۲۶). گرچه تعهد به وظیفه معرفتی در فلسفه غرب براساس قراین عقلانی برای بسیاری از باورهای علمی (حسی و تجربی) ایجاد باور موجه کرد. (Clifford, 1877: 77; 1901: 175). اما در مواجهه با ایجاد بعضی از باورهای قلبی دچار چالش شد.

طبق نظر جوادی آملی نیز عقل آدمی که به دنبال کشف امور حقیقی است، در مسیر باورسازی عقلانی خود ممکن است یکی از این سه راه را طی کند: استقراء، تمثیل و برهان. از این موارد سه گانه تنها برهان است که یقین آور است و تخلف پذیر نیست؛ چرا که در برهان بین مقدمات و نتیجه رابطه ضروری برقرار است و چون نتیجه به دست آمده هیچگاه با حفظ مبادی دچار نابودی نمیشود، در آن اختلافی نیست و چیزی جای آن قرار نمی‌گیرد و اشتباه و خطا در این مسیر راه ندارد. بهمین خاطر نیز مفاد آیات فراوانی از قرآن، استدلال و برهان است. قرآن در بیش از سیصد آیه، جامعه‌ی انسانی را به تعقل، تفکر و تدبیر فرا می‌خواند؛ بلکه در مواضع زیادی از قرآن، استدلال و برهان به چشم می‌خورد (جوادی آملی، ۱۳۹۲ الف: ۱۷۰) و همچنین قرآن حکیم، باور ناصواب را در اثبات ونفی مردود دانسته و هر تصدیق و تکذیبی را مرهون برهان تلقی می‌کند و

امنیه مداری را از هر گروه و حزبی مطرود می‌شمارد و از هر معتقدی برهان می‌طلبد (واعظی محمدی و جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۹۶) از آنجا که عقل برهانی مانند نقل معتبر از منابع معرفت در دین اسلام می‌باشد، هرچه را عقل برهانی به شکل قطع یا طمانینه ثابت کند حجت شرعی است و استخراج دفائن عقلی و وظیفه عقل برهانی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۵۸). بنابراین به اعتقاد وی، ذات اقدس اله، دل انسان را به گونه‌ای آفریده است که به «برهان» سر می‌سپارد (ان الظن لا یغنی من الحق شیئا)^۱: «سخن مضمون نگویید زیرا اثری در دل دیگران ندارد». اثبات و سلب فکر و عقیده، به دست کسی نیست و نیازمند مبادی و مقدمات علمی خویش است. اگر مقدمات علمی مطلبی فراهم شد، اعتقاد به آن مطلب منعقد می‌شود و اگر نه، آن را به صورت حقیقی باور نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۳۳).

اما آنجا که بحث از مطابقت باور با واقع و یقین دائم مطرح است، قراین عقلی به تنهایی باورساز نخواهد بود و بزعم فلسفه غرب نیز مفید بودن و هماهنگی و امثال آن نیز مشکل‌گشا نیستند؛ گرچه در بعضی علوم باورهای ظنی قریب به یقین کارساز اند. اما چون باورهایی که فلسفه زندگی انسان، براساس آنها بنا شده اند به یقین ثابت نیاز دارند. لذا علاوه بر عقل به شهود معتبر نیاز است.

بنابراین در فرایند اخلاق باور، قوای بشری برای کسب باور صادق درحالت کمال و تمامیت خود مستلزم عملکرد صحیح عقل شهودی و عقل استدلالی است و با همکاری این دو دستیابی به حقیقت امکان پذیراست و از طرفی قوه عقل استدلالی، هم امتداد عقل شهودی است و هم انعکاس آن است. چون «قلب انسان همانند عنوان عقل دارای

۱. سوره یونس آیه ۳۶

دوشان علم و ایمان، جزم و عمل و مانند آن است که بایک حیثیت می فهمد و جازم میشود و با حیثیت دیگر میپذیرد و عازم میگردد» (شفیعی و همکاران ۴۸۲: ۱۳۹۴). باورهای حاصل از شهود برخلاف باورهای عقلی که بر اساس قرینه‌هایی از مطابقت با واقع بدست می آیند چون عین واقع و معلوم است؛ لذا خطا در آن راه ندارد؛ گرچه در تفسیر و تعلیل معلوم حضوری ممکن است خطا روی دهد. لذا برای استفاده از باورهای شهودی براحتی نمی توان این مکنونات قلبی و حضوری را مثل براهین عقلی بیان کرد اما اگر با عقل استدلالی، خود فرد نبی یا ولی و نیز حجیت کلام و عمل او اثبات گردد. نقل و شهود ایشان نیز پس از اثبات اینکه واقعا نقل ایشان است؛ بعنوان حجت، برای کسب باور صادق خواهد بود.

بنابراین معرفت از نگاه جوادی آملی دارای مراتبی تقلیدی، برهانی و یا شهودی است. منظور از یقین هم یقین منطقی است و هم یقین شهودی که فوق یقین حصولی است (جوادی آملی ۱۳۸۳: ۴۸). براین اساس برای رسیدن به یقین در باور برخلاف نظر کلیفورد صرفا اتکا بر باور عقلی کفایت نمی کند زیرا باورهای حاصله از هر مرتبه از معرفت، متمایز و نسبت به مراتب پایین تر قوی ترند. لذا ایشان برای رساندن انسان به معرفت حقیقی سه راه متلازم و وابسته به هم را پیشنهاد می دهند: «۱- راه عقل (خواص توان پیمودن حد نهایت آن را دارند) ۲- راه تهذیب و تزکیه (این راه برای عارفان گشاده است) ۳- راه کتاب منیر و راه وحی (این راه مختص به انبیای الهی است) (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۱۶-۲۱۵)».

۳. تلازم شاهدگرایی و اعتمادگرایی توجیه باور در دیدگاه جوادی آملی

توجیه، خصوصیتی است که با افزوده شدن به باور صادق، آن را به معرفت تبدیل می کند. اگر این امر را ذهنی دانسته و آگاهی خودمان به آن را لازم بدانیم، دیدگاهمان نسبت

به توجیه دیدگاهی درونگراییانه یا شاهدگراییانه است و اگر آن را امری بیرون از ذهن بدانیم و آگاهی از آن را لازم ندانیم، در این صورت دیدگاهی برونگراییانه یا اعتمادگراییانه نسبت به توجیه داریم (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴). در دیدگاه جوادی آملی در این موضوع می توان اثبات کرد که یک ارتباط و تلازم بین دلایل و بینه های موجود در درون ذهن (راه درونی) و اعتماد کردن به بیرون (راه بیرونی) در توجیه باورها وجود دارد. زیرا آنجا که صحبت از بینه و دلیل از درون است. برای تایید می توان از اعتماد به بیرون استفاده کرد و از طرفی بالعکس میتوان برای توجیه باورهای اعتماد پذیر (شهودی) نیز از دلایل درونی کمک گرفت.

بر مبنای دیدگاه درونگرایی، در فلسفه غرب فاعل شناسایی s در باور به گزاره p، آنگاه موجه است که واجد بینه یا دلیل به سود آن باور باشد. واجد بینه بودن به معنای دسترسی داشتن به بینه است و دسترسی داشتن به بینه، یعنی اینکه فاعل شناسا بتواند به آن آگاه باشد و بتواند آن را به عنوان مقدمه در اثبات صدق باور خود بکار گیرد. درونگرایی دارای دو تقریر است: حداکثری و حداقلی. بر مبنای تقریر حداکثری، آگاهی صاحب معرفت از بینه و عوامل توجیه باید بالفعل باشد و او باید واقعاً آگاه باشد تا بتواند در باور خود موجه تلقی گردد. اما بر اساس تقریر حداقلی، آگاهی بالقوه ی فرد از عوامل توجیه کافی است؛ یعنی صاحب معرفت باید بتواند با تمرکز فکری، بینه را به یاد آورد (Bonjour, 2010:364).

برونگرایی 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 بینه یا دلیل برای آن نیست چرا که در این دیدگاه، توجیه به عواملی بیرون از فاعل شناسا مرتبط است (همان) و اغلب، پدیده های خارجی و از جمله شرایط علی بر

معرفتهای ما تأثیر میگذارند. برون‌گرایان نیز دو دسته اند: اعتماد‌گرایان و طبیعت‌گرایان محتوایی (مضمونی). دسته اول که پرچمدار آنها آلوین گلدمن است، معتقدند فرایندهای قابل اعتماد میتوانند فراهم کننده ی توجیه باور باشند. گروه دوم برون‌گراها نیز شرط توجیه را برای معرفت لازم نمیدانند و معتقدند باید ارتباطی طبیعی یا شبه قانونی (شبهه قانون علمی) میان صدق متعلق باور و باور شخص وجود داشته باشد. درون‌گرایی دیدگاهی کهن در تاریخ فلسفه است و تفکر غالب معرفت‌شناسان، درون‌گرایی بوده است و 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 ی آگاهی و دسترسی او بدانیم (جوادی‌پور، ۱۳۸۹: ۵۹-۵۸).

از دیدگاه جوادی آملی نیز دو راه درونی و بیرونی برای توجیه در باور برای معرفت وجود دارد که باهمدیگر تلازم دارند بنابراین راه معرفت موجودهای جهان خارج، که در وصول به مقصد معصوم است، هم در درون افراد جامعه است و هم در بیرون. راه درون همان طریق حصولی عقلی، یا راه حضوری قلب است که فطرتاً در انسان نهاده شده است (شاهدگرایی) و راه بیرون راه وحی (اعتمادگرایی) است، که گرچه راه درونی اوحدی از انسانهاست. لیکن نسبت به مردم عادی راه بیرون محسوب می‌شود. البته باید توجه داشت که راه رسیدن به واقع گرچه معصوم است، لیکن رونده و سالک در صورتی که ضوابط راه را رعایت نکند دچار خطا می‌شود و به واقعیت نمی‌رسد، از این رو رونده باید بکوشد تا آنجا که میتواند راه را درست طی کند. تنها دو گروه هستند که در پیمودن طریق درون و فهم شریعت بیرون معصومند، این دو گروه انبیا و اهل بیت عصمت و طهارت اند؛ زیرا آنان گذشته از معصومیت داشتن از خطا در فهم قواعد عقلی

و طی طریق قلبی در استدلال‌های شرعی و نقلی نیز معصومند، مهم‌تر از همه آن که در تلقی وحی، ضبط و نگهداری آن و نیز املا و انشای وحی نیز معصوم هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۶۴).

بنابراین چه تبیین شد برای توجیه باورها، می‌توان هم از دلایل توجیه‌کننده (حصولی و شهودی)، در درون خود شخص سود برد و هم از اعتماد به شهود و وحی و براهین نقلی اولیای الهی و همچنین فرامین الهی قرآنی و کلامی ناب در بیرون سود برد و یا از هر دو اینها یعنی جاهای برای توجیه بعضی از باورها ما مضطر به توازن و تلازم بین راه درون و بیرون می‌شویم. زیرا همیشه و در همه حال استفاده تنها از یک راه برای توجیه باور ممکن است کافی نباشد و چه بسا باورهای که برای توجیه محتاج به تلازم و برهم نهادن شواهد از درون و اعتماد به بیرون (باورنده فضیلت مند معتبر یا منابع نقلی معتبر) هستند. یعنی عقل و نقل باید آنرا تایید کند و گرنه آن باور به باور صادقی تبدیل نخواهد شد. ولی این درحالی است که اساس توجیه در فلسفه غرب تنها عقلگرایانه است.

۴. تلازم توجیه معرفتی با توجیه اخلاقی باور در دیدگاه جوادی آملی

جوادی آملی توجیه معرفتی را از سنخ توجیه اخلاقی می‌داند؛ زیرا در ایجاد باور و ایمان، از بایدها و نبایدها و هنجارهایی سخن می‌رود که در عین اینکه معرفتی‌اند، سرشت اخلاقی نیز دارند. لذا باید باور غیرموجه به لحاظ معرفتی نیز اخلاقاً مذمت شود زیرا باوری می‌تواند از حقیقت پرده بردارد که مبتنی بر فضایل معرفتی و اخلاقی باشد. ولی برخی از معرفت‌شناسان در فلسفه غرب توصیه کرده‌اند؛ چون باور وظیفه‌ای جز واقع‌نمایی ندارد، نباید ساحت عاطفی و اخلاقی و انگیزشی در آن اثر کند.

نگاه ارزشی یا هنجاری به معرفت و همچنین برخی مولفه‌های آن همچون باور

موجه، عقلانی یا تضمین شده، نظایر و شباهت های زیادی بین مباحث اخلاقی و معرفت‌شناختی به ارمغان آورده است به گفته چیزم «بسیاری از مشخصاتی را که فیلسوفان، ویژه گزاره های اخلاقی می پنداشتند، آنها را درباره گزاره های معرفتی نیز پذیرفتند» کاربرد اصطلاحاتی مانند وظیفه و مسئولیت معرفتی، هنجار و ارزش معرفتی و فضایل فکری نیز از سوی معرفت‌شناسان، تاییدی بر همین پندار است. آنها در ساحت استدلال نیز از گونه های اخلاقی بهره برده اند که این گاهی آگاهانه و در موارد بسیاری، بدون توجه صورت می گرفته است (جوادی‌پور، ۱۳۹۶: ۲۳).

لذا برخی معرفت‌شناسان در قرن بیستم معتقدند؛ معرفت‌شناسی سرشتی اخلاقی دارد و برای اینکه بتوان بر باوری، معرفت اطلاق کرد و آنرا واقع نما دانست، باید از اخلاق بهره گرفت و توجیه و در نتیجه، واقع‌نمایی باور تنها بر اساس معیارهای اخلاقی قابل تبیین است. بر این اساس باور در صورتی دارای «ارزش معرفتی» خواهد بود که در فرایند آن از «فضایل و رذایل اخلاقی» بهره برده شود و اگر صاحب باور، به این مولفه های اخلاقی بی توجه باشد، نمی توان ارزش کاملی برای باور او در نظر گرفت و در رسالت معرفت‌شناختی باور، اخلاقیات نقش جزءالعله را دارند (همان: ۲۶۶). برای نمونه، برخی با اشاره به این نکته معتقدند «فضایل نحوه سهیم شدن ما در حقیقت اند» (نصر، ۱۳۸۸: ۵۹۶). یعنی باور تنها در صورت ابتننا بر فعالیت فضایل اخلاقی می تواند از حقیقت پرده بردارد و عدم التزام و تلبس به اخلاقیات، منشا نقص در ارزش معرفتی باورهاست. کرکگور معتقد است گناه نه تنها بر فهم، که بر فاهمه اثر منفی می گذارد (کرکگور، ۱۳۸۶). در رویکردی مشابه در سنت اسلامی، این اثرگذاری تایید شده و منابع معرفتی در آستانه اثرپذیری از اخلاقیات در شیوه مواجهه عامل با واقع، ادراک حقایق و همچنین تحلیل حقایق قرار میگیرد (جوادی‌پور، ۱۳۹۶). ملاصدرا عقل را منوط به شرایطی

از جمله پاکی از معصیت ها و ناپاکی ها، معصوم و مصیب می داند: «عقلی که قوانین عقلی منطقی را مراعات کند و از گناهان و پلیدی ها منزّه گردد و وهم و وسوسه مزاحم آن نشود، معصوم از خلط و خطا خواهد بود» (شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۵۰).

باتوجه به تبیین نظریه علم دینی، جوادی آملی هر علمی (تجربی، نیمه تجربی، شهودی، ...) را دینی می داند و قائل به کاشفیت علم از واقع اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۴۴). چون علم نور الهی است و این نور در آینه شفاف می درخشد نه در آینه زنگار گرفته پس رسیدن به قله های معرفت جز با تهذیب نفس بدست نمی آید (جوادی آملی، ۱۳۹۲ب). برای اساس ابزار معرفت نیز در حس و تجربه منحصر نمی شود و طهارت روح و پرهیز از نفاق و عصیان، سهم بسزایی در ادراک اکمل حقایق حتی در دانشهای تجربی را دارد. لذا انسان متخلق و با تقوا در نیل به همین علوم تجربی موفق تر است. بنابراین همانگونه که تقوای الهی عمده ترین شرط معرفت است. محبت دنیا نیز سخت ترین مانع آن محسوب می شود. محبت دنیا چیزی نیست که تنها مانع تهذیب عملی انسان باشد. بلکه مانع تصویب و توجیه علمی انسان شده و دانش او را نیز تباه و فاسد می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۶۸-۲۶۹).

حاصل اینکه اخلاق باور در غرب بویژه کلیفورد تمام تلاش خود را صرف مفاهیمی در فعل باور همچون «صدق» و «عقلانیت» و «توجیه» غافل از فاعل اخلاقی کرده است که این رویکرد بی توجهی به کثیری از مفاهیم مهم معرفت شناختی که شخصی و اخلاقی اند را در پی داشته است. از منظر جوادی آملی «حکمت» مفهومی است که فلسفه نام خود را از آن گرفته است و ارزشی معرفتی-اخلاقی است که به دشواری می توان وجه شخصی اش را از آن گرفت و چون فاعل اخلاقی و معرفتی یکی است از درونیات او نمی توان غافل شد و پیوند محصولات او را انکار نمود. لذا تلازم معرفتی با توجیه

اخلاقی در باور وجود دارد. یعنی نفس در حضور رذایل و غیاب فضایل «تکوینا» نمی تواند به حقایق اشیا و امور دست یابد؛ نه اینکه این یک دستورالعمل توصیه ای یا ترجیحی اخلاقی یا معرفتی مانند فیلسوفان فضیلت گرا در غرب باشد. بلکه علم حصولی شجره طوبایی است که در سیر باور به کمال معرفتی، در انسان غرس می شود و در وجود انسان سالک، شخصی سازی می شود و محصول این علم حصولی، تهذیب نفس و فضایل اخلاقی است که معرفت شهودی میوه آن است. معرفت شهودی که غایت آفرینش است؛ تنها معلول کتاب و درس نیست، بلکه معلول طهارت روح و تطهیر باطن است (واعظی محمدی و جوادی آملی، ۱۳۸۴). اثرگذاری دیگر در توجیه را میتوان در مرحله تحلیل و سنجش مقدمات و انتقال به نتیجه در باورگزینی تصویر کرد که فرد در اثر داشتن رذایل اخلاقی در تحلیل مسئله دچار مشکل می شود. بدین صورت که چه از توجیه باور سخن بگوییم و چه از تولید آن، اخلاقیات را سهمی در کسب معرفت است و بدون آن نمی توان از نظریه تام معرفتی سخن گفت.

۵. تلازم حسن فاعلی و حسن فعلی باور در دیدگاه جوادی آملی

بر اساس دیدگاه جوادی آملی برای اینکه باور در فرایند اخلاق باور همه شرایط لازم برای رسیدن به یقین را داشته باشد. تلازم بین حسن فاعلی و حسن فعلی آن باید برقرار باشد. بدین ترتیب، باوری که جوادی آملی بر آن تاکید دارد باور وجدان مدارانه ای (فعل معرفتی) است که برآمده از انگیزش حقیقت جویی و اعتماد وجدان مدارانه باورنده (فاعل معرفتی) به خود است و توجیه این باور به باورهای دینی و فضیلت های آن، نیز وابسته است. لذا علاوه بر ویژگیهای حسن فعلی خود باور، منش فکری باورنده و تلازم و ارتباط متقابل بین این دو موجب ایجاد باور صادق می شود.

نظریه های اخلاق باورغرب بیشتر در قید و بند حسن فعلی باور یعنی باورهای موجه یا عقلانی و تضمین شده یا برآمده از قراین و... است و یا درگیر «انسان معرفتی خوب = فضیلت گرای معرفتی» انسان با وجدان و وظیفه شناسی که در هر موقعیت معرفتی، اولاً وظیفه معرفتی خویش را می داند و ثانیاً براساس انگیزه ای که دارد به آن وظیفه عمل می کند. اما از دید جوادی آملی، برای ایجاد باور درست و ارتباط حسنه فاعل و فعل باور، تقوا عمده ترین شرط معرفت حقایق در قرآن شناخته شده است: ان تقوا الله يجعل لكم فرقاناً^۱: اگر تقوای الهی پیشه کنید خداوند برای شما فرقان (قوه تمیز حق از باطل) قرار می دهد. این آیه شریفه با اطلاقی که دارد تنها به بیان شرط شهود عرفانی اختصاص نداشته و شرط معرفت برهانی را نیز شامل می شود، به این معنا که تقوا هم در فهم عقل و هم در شهود قلب موثر است، بطوری که ادراک صحیح مفاهیم ذهنی و دیدن حقایق عینی در پرتو تقوا تامین می گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۶۸). تقوا در فاعل و فعل باور باعث می شود، در دل انسان نوری پدید آید که در بسیاری از موارد تشخیص می دهد که راهش حق است یا باطل، صدق است یا کذب، خیر است یا شر و خداوند به برکت قوه تشخیص درونی اش، راه راست را به او نشان می دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۷۵)

بنابراین برای تشکیل باور صادق موجه و همچنین متعاقب فعل آن باور، باید تلازمی بین حسن فاعلی (باورگزینی) و حسن فعلی (باورمندی و عمل) برقرار باشد که عامل اصلی که باعث این تلازم خواهد شد؛ همان تقوا است یعنی هم تاملات نظری و هم تاملات عملی و تقابل آنها که اثرمتعامل و متقابل برهم دارند به درجه احسان برسند. از آنجا که معرفت وصف جان آدمی است و جان نیز اصل آدمی است و عمل نیز وصف

۱. سوره انفال، آیه ۲۹

اعضا و جوارح او، پس در داوری بین معرفت و خُلق و عمل، اصالت از آن معرفت است. پس هر خلق و خوئی که انسان بدان توصیه شده، برای شکوفایی معرفت اوست. براین اساس برای تکوین شبکه باور که پشتوانه عمل فردی است؛ هم حسن فاعلی در ایجاد باور لازم است و هم حسن فعلی و هم تلازم بین اینها، زیرا نظریه معرفت شناسانی که فقط فرایند حسن فعلی باور را برای رسیدن به صدق کافی می دانند؛ دچار معضل ارزش اند زیرا علاوه بر حسن خودفرایند شکل گیری باور، حسن فاعلی قوای مولد باور در تکوین باور موثرند و ویژگی فضیلتی قوای مولد باور به باور سرایت می کند. یعنی فاعل شناسای احسن علاوه بر زمینه و بستر شکل گیری باور صادق، توانایی بکارگیری فضیلت های فکری را برای تولید باور فضیلت مند دارد و بالعکس باور فضیلت مند (احسن) اثر متقابل روی فاعل شناسا دارد و از طرفی هر چه باورهای صادق فاعل شناسا افزون تر باشند، فاعل شناسا فضیلت مند تر خواهد شد و اعتماد پذیری آن برای تولید باور صادق بیشتر می شود. بنابراین گرچه حسن فعلی باور فواید خودش را در تکوین باور دارد اما تکامل باور به حسن فاعلی نیز نیاز دارد و تبلور حسن فاعلی، در ملکه شدن فضایل فکری است که بصیرت هایی را در قوه تشخیص به دنبال دارد. پس به نظر می رسد که جوادی آملی در فرایند اخلاق باور برخلاف بیشتر معرفت شناسان وظیفه گرا و حتی فضیلت گرای معرفتی فلسفه غرب به تلازم حسن فاعلی و حسن فعلی در باور معتقد است. بطوریکه این دو هرگز از همدیگر در حوزه اعتباربخشی به باور جدا نیستند.

۶. تلازم شبکه باور با عمل فردی و اجتماعی در دیدگاه جوادی آملی

از نظر کلیفورد، هر چند تفکیک باور از فعل پس از آن، درست و ضروری است و برای پیشگیری از افعال نامناسب لازم است، اما این به معنای جدایی کامل نیست؛ زیرا تخطئه یکی بدون تخطئه دیگری ناممکن است. کلیفورد در همین زمینه می گوید: «باوری که بر افعال فرد بی تأثیر است، در واقع اصلاً باور نیست. کسی که واقعاً به چیزی که او را به

انجام فعلی و می دارد معتقد است، حریصانه به آن فعل نگریسته و پیشاپیش آن را در عمق وجودش مرتکب شده است» (کلیفورد، ۱۳۹۴: ۲۵). اما اینگونه تأثیرات، تنها در عمل نمودار نمی شود، بلکه تأثیرهای آنها را می توان قبل از عمل، در ساختار معرفتی فرد مشاهده کرد؛ چنانکه می گوید: «هر باور جدیدی که افزوده شود، می تواند ساختار باورها را تغییر دهد. هر باوری ما را برای پذیرش باورهای هم نوع آن، آماده تر می کند و تقویت کننده ی باورهایی است که از پیش با آن مشابهت داشته و دیگر باورها را تضعیف می کند» (Clifford, 1901:169). از طرفی دیگر کلیفورد باورهای انسان را صرفاً امری شخصی نمیداند، بلکه سرمایه هایی میداند که از نسلی به نسل دیگر منتقل می شوند (همان). مطلب اخیر را باید پیش فرض اساسی تأثیرهای فرا فردی و اجتماعی باورها در نظر آورد (کلیفورد، ۱۳۹۴: ۲۶).

از دید جوادی آملی نفس دارای شئون مهم علمی و عملی است که حاصل یکی اندیشه و محصول دیگری انگیزه است و «علم صائب=حکمت نظری» و «عمل صالح=حکمت عملی» مایه تکامل شئون یاد شده است. از منظر ایشان گرچه، معرفت و باور به این جهت که نسبت به عمل و تهذیب نفس ذی المقدمه و غایت است و به دنیا محدود نمی گردد و پس از مرگ نیز ادامه می یابد و شکوفاتر می شود، مهمتر از تهذیب است، لکن میوه شیرین عمل صالح و اخلاق نیک و تهذیب نفس است (واعظی محمدی و جوادی آملی، ۱۳۸۴). پس بین معرفت و عمل پیوند متقابلی است. زیرا معرفت دستمایه ی عبادت خالص است و عبادت خالص مایه شکوفایی معرفت است و چون هدف غایی خلقت عمل عبودیت است؛ لذا هر درجه ای از علم مرتبه ای از عبادت رادر پی دارد و هر عبادتی باعث شکوفایی مرتبه ای از معرفت است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۵۴۴). يك عابد، هر قدر معرفتش قویتر باشد، درجه خلوصش بیشتر و عبادت او به مقدار خلوصش ارزشمندتر خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۴۵). پیوند متقابل

باور و عمل در دیگر معارف اعم از حسی و تجربی و نظری نیز به همین منوال است. نفس در فرایند معرفت همه کاره است، تکامل آن متأثر از اجتماع و پیش زمینه های اجتماعی نیز هست. لذا معرفت و باورهای یک اجتماع بر یکدیگر اثر می گذارند و نفوس دارای تاثیر و تاثر علمی بر یکدیگر است. در چنین نظامی، باورهای انسان ها در یک اجتماع درهم تنیده است و این یعنی آنکه، رفتارها و کردارهای افراد-از جمله اخلاقیات آنها- در تشکیل باورهای افراد دخیل است (جوادیپور، ۱۳۹۶). اینکه عوامل اجتماعی هم بر معرفت تاثیر می گذارد یکی از بحث های جدید در عرصه های علمی «جامعه شناسی معرفت» است؛ که جامعه شناسان به دنبال کشف ارتباط میان پدیدارهای اجتماعی هستند که در یک طرف آن، معرفت و طرف دیگر، شرایط اجتماعی قرار دارند. معیار پذیرش عمل درست فردی و اجتماعی در نزد خدا تقوا است و چون تقوا میزانی در درون باور انسانهاست؛ لذا یک تلازم بین باورهای فردی و اجتماعی با عمل فردی و اجتماعی در جامعه اسلامی وجود دارد و همه باورها در یک نقطه اشتراک دارند که آن غایت آنهاست که سیر الی ... می باشد .

بنابراین از دیدگاه جوادی آملی باور به نحو بارزی در ایمان و فعل متعاقب آن حضور و بروز چشمگیری دارد و حضور عنصر انتخاب در التزام درونی و شکل گیری آخرین عنصر یعنی عمل نقش بسزایی دارد که در تربیت دینی از آن به «تقوای حضور» یاد میشود. براساس این مفهوم فرد با حضور در متن جامعه نه تنها از شرایط انحطاط آمیز جامعه تاثیر نمی پذیرد که حتی با انتخاب درست شیوه برخورد که حاصل باورهایی براساس منطق، ارزیابی، نقادی و گزینش در تربیت دینی است بر جامعه نیز اثر می گذارد (باقری، ۱۳۸۴). پس اگر در نظر کلیفورد فعل متعاقب آن متأثر از خود باور است؛ از دید جوادی آملی علم و عمل باهم رابطه مستقیم و متقابل دارد. اگر کسی عمل کند، معرفت

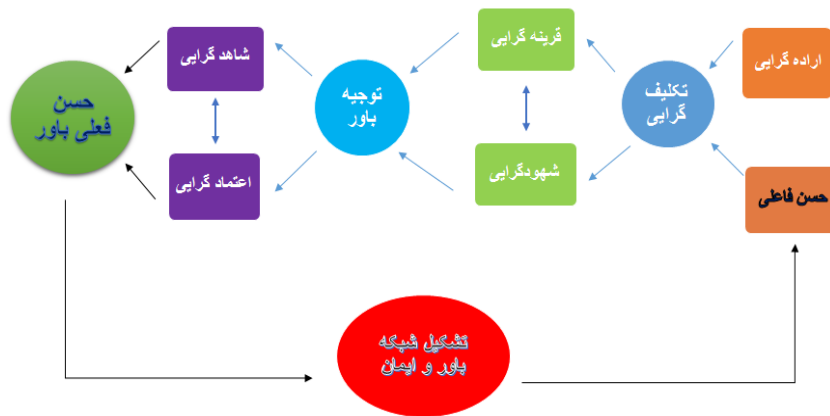
او را به مراحل بالاتر عمل راهنمایی می‌کند، چون هر درجه‌ای از عمل، مایه شکوفایی معرفت و دانش، و شکوفایی دانش مایه تحقق عمل خالصتر است. هر اندازه که عمل خالصتر باشد معرفت شکوفاتر می‌گردد. دلیل این پیوند این است که باور و ایمان درجات و مراتب و عناصر یک پیکر است که بخشی از آن در قلب جا دارد، بخشی در مرحله نفس ظهور می‌کند و قسمتی در اعضا و جوارح نمود می‌یابد. این که علی (ع) در نهج البلاغه میفرماید: «ایمان اعتقاد و تصدیق به قلب، اقرار به زبان و عمل به ارکان و اعضاست» از همین باب است؛ یعنی حقیقت ایمان چیزی است که هم عقل آن را می‌پذیرد، هم نفس به آن متخلق می‌شود و هم اعضا و جوارح به آن عمل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۷). از طرفی چون در اسلام کمال معرفت و فضیلت در باور، با میزان تقوی و اخلاص سنجیده میشود لذا یک نیت درونی الهی همیشه در ایمان و باورهای فردی و اجتماعی وجود دارد که در هر عملی چه فردی و اجتماعی نمود پیدا می‌کند و باعث تلازم و تعامل و اثر متقابل بین شبکه باور فردی و اجتماعی می‌شود که برآیند اینها را در درون شخص «حکمت» گویند.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به بررسی ملزومات معرفت‌شناسی اخلاق باور در دیدگاه جوادی آملی و به هدف معرفی بایسته‌های معرفت‌شناختی اخلاق باور اشاره داشت که با بررسی در آثار مکتوب ایشان مقاله پس از پرداختن با سامان دهی شش بایسته معرفت‌شناسی اخلاق باور همچون: تلازم اراده و تکلیف در باور، تلازم قرینه و شهود برای موجه نمودن باور، تلازم شاهد گرایی و اعتمادگرایی در توجیه باور، تلازم توجیه معرفتی با توجیه اخلاقی در باور، تلازم حسن فاعلی و حسن فعلی در باور و نهایتاً تلازم شبکه باور با عمل فردی و اجتماعی سامان یافت و مشخص گردید صرفاً اخلاق باور براساس وظیفه معرفتی و قرینه گرایی و آنچه که فیلسوفان غرب همچون کلیفورد ادعا می‌کنند نیست

بلکه بایسته های معرفت شناختی متلازمی برای اخلاق باور در دیدگاه جوادی آملی
 میتوان متصور شد.

به عنوان یک نتیجه گیری کلی می توان اذعان کرد که باور از دیدگاه جوادی آملی،
 برخلاف فلسفه غرب، به معنای معرفتی است که صرفاً ذهنی نباشد و از ارکان شکل
 گیری ایمان است؛ ایمانی که دارای درجات متعددی است و بالاترین درجه آن یقین
 است. لذا چون فلسفه وجودی انسان در اسلام متفاوت از مکاتب فلسفی غرب است،
 توجیه باور نیز دارای هویتی معرفتی - اخلاقی است که برای رعایت اخلاق در باور
 بایستی بصورت متلازم به جنبه های (ارادی، تکلیفی)، (قرینه ای، شهودی)،
 (شاهدگرایانه، اعتمادگرایانه) و وابستگی (شبکه باور با عمل فردی و اجتماعی) توجه
 شود تا درساخت تمامی باورها حسن فعلی باور اتفاق بیفتد که این خود از طرفی مرهون
 رعایت حسن فاعلی باور یعنی توجه فاعل به رعایت تقوای حضور و فضایی فکری و
 اخلاقی است که در اندیشه او بصورت هماهنگ و در تلازم باهم باید شکل بگیرد. لذا
 براین اساس می توان مکانیسم ارتباط این بایسته ها را به شکل زیر ترسیم نمود.



«مکانیسم بایسته های اخلاق باور از دیدگاه جوادی آملی»

منابع

۱. اکبری، رضا (۱۳۸۶)، ایمان گروهی (نظریات کرکگور، ویتگنشتاین و پلانتینگا)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. باقری، خسرو (۱۳۸۴)، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، جلد دوم، تهران: مدرسه.
۳. جوادیپور، غلامحسین (۱۳۹۶)، سرشت اخلاقی معرفت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. _____ (۱۳۸۹)، «پیش زمینه های معرفت شناختی اخلاقی باور»، آیین حکمت، سال ۲، شماره ۶، ص ۶۳-۳۵.
۵. _____ (۱۳۹۰)، «اخلاقی باور، رهیافتی به پیوند اخلاق و معرفت شناسی»، پژوهشنامه اخلاق، سال ۴، شماره ۱۱، ص ۸۴-۵۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسرا.
۷. _____ (۱۳۶۸)، ولایت فقیه، قم: نشر فرهنگی رجاء.
۸. _____ (۱۳۷۷) سیره پیامبران در قرآن، ج ۶، قم: اسرا.
۹. _____ (۱۳۸۲) حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسرا.
۱۰. _____ (۱۳۸۳) توحید در قرآن، قم: اسرا.
۱۱. _____ (۱۳۸۴) تسنیم، ج ۷، قم: اسرا.
۱۲. _____ (۱۳۸۶) تفسیر انسان به انسان، قم: اسرا.
۱۳. _____ (۱۳۸۹) «مراحل اخلاق در قرآن»، قم: اسرا.
۱۴. _____ (۱۳۹۰) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسرا.
۱۵. _____ (۱۳۹۱) تسنیم، ج ۶، قم: اسرا.
۱۶. _____ (۱۳۹۲ الف) دین شناسی، قم: اسرا.
۱۷. _____ (۱۳۹۲ ب) «تبیین نظریه: فلسفه الاهی و محال بودن علم غیردینی» کتاب نقد، تهران ش ۶۹ ص ۲۳-۴۴.
۱۸. _____ (۱۳۹۳) معرفت شناسی در قرآن، قم: اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۹۴) تسنیم، جلد ۲۲ و ۳۳، قم: اسرا.
۲۰. _____ (۱۳۹۵) تسنیم، ج ۱، قم: اسرا.
۲۱. _____ (۱۳۹۸)، جامعه در قرآن، قم: اسرا.

۲۲. حسین زاده، محمد (۱۳۸۵). پژوهش تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۲۳. شیرازی، صدرالدین (۱۳۵۴)، *المبدا والمعاد*، تهران: انجمن فلسفه و حکمت ایران.
۲۴. عظیمی دخت شورکی، سیدحسین (۱۳۹۴)، *معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلانتینگا*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. کلیفورد، ویلیام کینگ دن (۱۳۹۴)، *اخلاق باور*، ترجمه ی علی قنبریان، تهران، نشر درخت زندگی.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱)، *مسئله شناخت*، تهران: صدرا.
۲۷. مایوسفی، مجید؛ احمد الهیاری؛ مریم اسکندری (۱۳۹۱)، «*مطهری و اخلاق باور*»، حکمت معاصر، سال ۳، شماره ۱، ص ۱۴۰-۱۱۹.
۲۸. میری، سیدمحسن (۱۳۹۲)، *معرفت و باور*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. نصر، حسین، (۱۳۸۸)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر نشر سهروردی.
30. Bonjour. L. (2010). Externalism/internalism. in: a companion to Epistemology (ed) Dancy, Sosa & Steup, Blackwell.
31. Clifford. W. K. (1877). The ethics of belief , contemporary review, copyright (c) 2003 proquest information and leaning company Ltd
32. 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.
33. Williams, M. (2001). Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology, Oxford.