



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال ششم • شماره چهارم • زمستان ۱۴۰۲

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 6, No. 4, Winter 2024



تأثیر اخلاق بر شناخت،

از منظر علامه طباطبایی و ویلیام جیمز

حسین زارع* | امیرحسین پاشایی** | مجتبی عظیمی فشی***

doi 10.22034/ethics.2024.51399.1679

چکیده

بررسی تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت انسان، همواره از مسائل مهم در حوزه معرفت‌شناسی بوده است. در نگاه برخی (کلیفورد) این اثرپذیری در تقابل با اخلاق باور به حساب آمده و در نگاه برخی دیگر، اثرگذاری عوامل غیر شناختی و از جمله احساسات بر معرفت، موافق منطق و تجربه انسانی انگاشته شده است. ویلیام جیمز با تکیه بر انگاره پراگماتیسم و علامه طباطبایی از منظری واقع‌گرایانه به این مسئله و موضوع مهم نگریسته اند. در این پژوهش، دیدگاه‌های این دو متفکر بررسی و با هم مقایسه شده است. علامه طباطبایی - بر خلاف جیمز که تجربه زیسته و کارکرد مفید را معتبر دانسته و خواست‌ها را منشأ و موجد باورها می‌داند - تطابق با واقع را شرط معرفت دانسته و بر اثرگذاری اخلاق و امور باطنی بر معرفت تأکید دارد. علامه همچنین شروء اخلاقی را حاصل افراط و تفریط در قوای شهویه یا غضبیه می‌داند، اما جیمز آنها را برآمده از احساس گناهکاری در «خودهای بیمار» به شمار آورده است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، معرفت‌شناسی، شناخت، علامه طباطبایی، ویلیام جیمز.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران. | h.zare@umsha.ac.ir

** استاد همکار دانشگاه مجازی المصطفی، قم، ایران. (نویسنده مسئول). | a_pashaei61@mou.ir

*** دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران. | mojtabaazimi67@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۷ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۲۵

■ زارع، حسین؛ پاشایی، امیرحسین؛ عظیمی فشی، مجتبی. (۱۴۰۲). تأثیر اخلاق بر شناخت، از منظر علامه طباطبایی و ویلیام جیمز. فصلنامه اخلاق پژوهی. ۶(۲۱)، ۷۲-۴۹. doi: 10.22034/ethics.2024.51399.1679

مقدمه و بیان مسئله

از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی که نگاه معرفت‌شناسان را - در نیمه قرن بیستم - به خود مشغول داشته، مباحث مربوط به معرفت‌گزاره‌ای است. این طیف از اندیشمندان از میان معانی گوناگون شناخت، با رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا و ضمن قبول معرفت‌گزاره‌ای (باور صادق موجه) بر این نظرند که شناخت نظری و معرفت تنها از مقدمات و لوازم معرفتی و نظری تأثیر نمی‌پذیرد، بلکه از عوامل غیر شناختی، مانند ویژگی‌های افراد، افعال اخلاقی، فضایل و رذائل فردی و... متأثر است. اثرگذاری این نگرش تا جایی است که برخی به یکی شدن ساختار معرفت در حوزه فضایل عقلانی با ساختار معرفت در مسائل اخلاقی رأی داده‌اند. در این فضا مسئله تأثیر خلیقات و آنچه مربوط به حوزه عمل است بر شناخت بیش از پیش مطرح شده است. اینکه افعال اخلاقی یا ضد اخلاقی در کسب معرفت یا تغییر معرفت نقش دارند یا خیر و آیا ساحت‌های غیر شناختی انسان با ساخت معرفتی او مرتبط است یا نه، از سؤالات اصلی این بحث هستند. نظرات مختلفی از سوی اندیشمندان در این میان طرح شده و همواره محل بحث و بررسی بوده است. در میان اندیشمندان اسلامی این مسئله به شکل‌های متعدد و با رویکردهای مختلف فلسفی، کلامی، عرفانی و تفسیری مطرح نظر بوده است. علامه طباطبایی از بزرگانی است که نظراتش در این میان حائز اهمیت است. در سنت غربی نیز این مسئله به طور ویژه مورد توجه متفکرانی مانند ویلیام کلیفورد^۱ و ویلیام جیمز بوده است.

نگرش ویلیام جیمز به عنوان یکی از پیشگامان این نظریه از اهمیت بالایی برخوردار است. از این رو، در تحقیق حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی دیدگاه این دو متفکر را بررسی کرده‌ایم. در این تحقیق مراد از اخلاق و افعال اخلاقی، قصد و حالات باطنی‌ای است که متصف به ارزش یا الزام اخلاقی مانند «خوب»، «بد»، «بایسته» یا «نبایسته» می‌شوند و از متعلقات عقل عملی به حساب می‌آیند. به عبارت دیگر، عوامل غیر شناختی که در حوزه افعال و ارزش‌ها مطرح هستند، در برابر عوامل شناختی که به حوزه شناخت و معرفت مربوط هستند، قرار می‌گیرند. در اشاره به پیشینه تحقیق، قابل ذکر است، تحقیقی که مستقیم به چنین مسئله‌ای پرداخته باشد، یافت نشد، اما می‌توان به مواردی مرتبط اشاره کرد.^۲

1. William Kingdon Clifford

۲. برای نمونه، از جمله مقالاتی که تا حدودی مرتبط و همراستا با این پژوهش هستند، عبارتند از:

۱. «بررسی تأثیر متعلق معرفت در اخلاق از منظر قرآن کریم» اثر حامد مسکوب و دیگران.

حقیقت معرفت از دیدگاه علامه طباطبایی

نگرش فلاسفه اسلامی به علم، معرفت و کاشفیت آن از عالم خارج مبتنی بر واقع‌گرایی است، یعنی حق و حقیقت نزد ایشان به معنای صدق و مطابقت با واقع است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۸۵). معرفتی که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است، مطلق علم و آگاهی است. چیستی، اهمیت، امکان، اسباب و منابع معرفت از مسائل مهم در تحلیل علم و آگاهی هستند. علامه بر مبنای واقع‌گرایی (علامه طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۹-۵۷). معرفت را امری فطری می‌داند که معلومات را به صورت بدیهیات اولیه در اختیار انسان قرار می‌دهد و از این راه خط بطلان بر شک‌گرایی ایده‌آلیستی می‌کشد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۰۳). معرفت به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌گردد؛ معرفت از سنخ و صنف حضوری، معرفتی است که معلوم نزد عالم حاضر است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۸). از ویژگی‌های این معرفت آن است که متعلق آن به صورت کلی موجود نیست؛ زیرا همواره «وجود» مساوی تشخیص و انتخاب است که به نحو جزئی و متعین در نزد عالم حضور می‌یابد. به همین جهت خطاناپذیر بوده و استعداد اتصاف به صدق و کذب را ندارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۴۷). معرفت حصولی آن است که معلوم با ماهیت خود در قالب وجود ذهنی، در نزد عالم حاضر است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۸). این گونه از معرفت - بر خلاف علم حضوری - به جهت وجود واسطه بین مدرک و مدرک، خطاپذیر بوده و سرانجام قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارا خواهد بود.

منابع شناخت

علامه طباطبایی، معرفت‌های انسانی را در سه دسته تجربی، عقلی و شهودی قرار می‌دهد. در

۲. «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره معرفت نفس و رابطه آن با تهذیب و اخلاق»، اثر علیرضا کلبادی‌نژاد.
 ۳. «بررسی رابطه میان نظر و عمل در تربیت اخلاقی بر اساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی» اثر احمد حقی.
 ۴. «موانع معرفت حقیقی از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته زرگس نظر‌نژاد.
 ۵. «تاثیر گناه بر شناخت با تاکید بر دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته مهدی شکری. با تمرکز بر مبحث عدالت اخلاقی، بیان می‌دارد که میان رعایت تقوای الهی و توان عقل در عرصه ادراک ملازمه وجود دارد و درصدد بیان فلسفی این امر است.
- همانگونه که پیداست که این آثار اخص از مقاله حاضرند؛ زیرا هیچ‌یک به نظریات ویلیام جیمز نگاهی نداشته‌اند، افزون بر این، برخی اثر گناه بر معرفت را کاویده‌اند، برخی نگاهی به علامه نداشته‌اند، برخی دیگر رابطه معرفت بر اخلاق را کاوش کرده‌اند و یکی از مقالات نیز تنها ناظر به موانع معرفت است.



بین معرفت‌های سه‌گانه، معرفت عقلی مرتبه‌ای ویژه دارد؛ زیرا همین معرفت است که سبب تمیز حسنات از فرومایگی شده و حُسن و قُبُح امور را برای انسان فراهم می‌آورد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۷). معرفت شهودی از منظر درجه، برتر از معرفت عقلی است، اما در دسترس همه انسان‌ها نیست. ضمن اینکه برای انسان، پیامبر بیرونی در کنار رسول ظاهری، یعنی عقل معرفی شده است و از همین‌رو، در نصوص دینی، عقل از منزلت خاصی برخوردار است و زمینه‌ساز اصلی رستگاری و قُرب آدمی است؛ زیرا به سبب این معرفت است که زندگی بشری و حُسن و قُبُح امور تشخیص داده می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۰).

شکی نیست که معرفت عقلی از امور حسی تأثیر می‌پذیرد؛ زیرا سرآغاز معرفت با حس است و ابزارهای مادی و محسوس زمینه دریافت امور فراحسی را فراهم می‌آورند، ولی افزون بر آن امور فراطبیعی (مشروط به فراهم ساختن زمینه) نیز در ساختن معرفت مؤثراند. در حقیقت، فعل و انفعالات گوناگون در اکتساب و کاهش معرفت عقلی اثر دارند. این امر نه تنها در عرصه عقل عملی، بلکه در گستره عقل نظری نیز صادق است. به بیان علامه، عقل عملی با بدی و خوبی و عقل نظری با هست و نیست‌ها مرتبط است. عقل نظری، بخش علمی و عقل عملی، بخش ارزشی را نظم می‌بخشد. فضایل و رذائل اخلاقی ناظر به عقل عملی‌اند که زمینه آن در وجود آدمی به صورت بالقوه موجود است و در مرتبه عمل، انسان در زندگی خویش به آن فعلیت می‌بخشد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۴۸).

ابزارهای شناخت

علامه با توجه به مراتب ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی و شهودی، به این بحث پرداخته است. از نظر علامه، فرایند شناخت با تجربه آغاز می‌شود و همه ادراک هم به حواس ختم می‌شوند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶). البته، در نهایت، شناخت را حاصل مداخله عقل و فرایندی عقلانی می‌داند و معتقد است «مشاهدات ما بدون تکیه بر استدلال و برهان، نه ارزشی دارند و نه مفید کلیت و قانون‌اند» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷).

از نظر علامه، حس، عقل، شهود و وحی از ابزارها و منابع شناخت هستند، حس از رایج‌ترین ابزار شناخت است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۳۴). علامه علم را از جهتی به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌کند، علم تصویری را صورتی از یک یا چند معلوم می‌خواند بدون ایجاب یا

سلب و به عبارتی، علمی است که حکم ندارد. مثل تصور گل، کوه و... علم تصدیقی را صورتی از معلوم عنوان می‌کند که با ایجاب یا سلب چیزی نسبت به چیزی دیگر همراه است. مثل زمانی که می‌گوییم انسان خندان است، طلا گران‌بهاست (علامه طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸). او بر این باور است که تمام علوم تصدیقی بر علوم تصویری مبتنی هستند و آن نیز حسی است و یا به حس بر می‌گردد و با فقدان حتی یک قوه حسی از علوم مربوط به آن - چه تصویری و چه تصدیقی - محروم می‌شویم (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۶۲).

تاثیر اخلاق بر شناخت از دیدگاه علامه طباطبایی

معرفت در حیات مادی و معنوی انسان جایگاه بی‌بدیلی دارد. تنها وسیله ارتباطی انسان با جهان خارج از ذهن، شناخت اوست. رسیدن به کمال و نیل به اهداف بلند انسانیت در سایه معرفت انجام‌پذیر است. معرفت، خاستگاه مکاتب، ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی انسان‌هاست و هر جهان‌بینی‌ای بر پایه شناخت استوار است. اخلاق و معرفت با سرنوشت انسان رابطه‌ای تنگاتنگ دارند. گستره و تأثیر این دو به‌گونه‌ای است که سرنوشت همه انسان‌ها به آن گره خورده است. در خصوص چگونگی تأثیر اخلاق بر معرفت، آراء مختلفی وجود دارد. بر اساس آیات و روایات، شرور اخلاقی به عنوان نقطه مقابل خیرهای اخلاقی، نوعی بیماری روحی به حساب می‌آیند و با تأثیرات منفی از قبیل تحریک احساسات، ایجاد هیجان و اضطراب، دودلی و دوگانگی شخصیت و غیر آن، انگیزه و توان کسب معرفت را زایل می‌کنند و مانع پیدایش آن می‌شوند. در آموزه‌های دینی؛ به رابطه اعمال بر جان و روح و به تبع بر قوای ادراکی انسان و حتی در مواقعی بر نسل انسان تأکید شده است و در مقابل، آیاتی بر تأثیر مثبت تقوای الهی بر قوه ادراکی و تمییز، تصریح دارد؛ خداوند متعال در سوره انفال، آیه ۲۹ می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، برای شما وسیله‌ای جهت جدا ساختن حق از باطل (فرقان) قرار می‌دهیم. این آیه، به صراحت، بیان می‌کند که تقوا سبب شناخت و معرفت خوب از بد می‌شود. شرور اخلاقی در کنار عوامل اجتماعی و محیطی در قوای ادراکی انسان تأثیر منفی دارند و در شناخت آدمی اختلال ایجاد می‌کنند. علامه طباطبایی در این خصوص می‌گوید که فهم‌ها به این دلیل که عوامل ذهنی و خارجی در ادراک و آگاهی اثر می‌گذارد، گوناگون‌اند. هر فردی گونه‌ای از تصور و تصدیق را دارد و به‌گونه‌ای داوری می‌کند که متفاوت با دیگری



خواهد بود؛ حتی در اصول اساسی اسلام. این اختلاف درک منتهی به اختلاف در خلق‌های نفسانی و صفات باطنی (اعم از ملکات نیکو و ملکات ناپسند) می‌شود. البته، از آنجا که استعدادهایی ذهنی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، اذعان می‌کنیم که فردی منصف داوری ذهنی‌ای متفاوت با فردی متعصب و عجول دارد. فهم اینها بخاطر مسائل باطنی و اخلاقی متفاوت با دیگران است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۲۸).

از منظر علامه، فضایل و رذایل با قوای نفسانی در ارتباط‌اند و بر معرفت که ویژگی قوه عاقله است نیز اثر دارند. از نظر ایشان، قوای افعال ارادی نفس سه قسم‌اند: ۱. قوه شهویه به منظور جلب منفعت؛ ۲. قوه غضبیه برای دفع ضرر؛ ۳. قوه فکریه مربوط به تصور و تصدیق فکری و اقامه دلیل (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۲۸). با توجه به آنکه تکرار هر عملی (خوب یا بد) موجب پدید آمدن خلق و صفتی راسخ در نفس می‌شود، ارتکاب شرور اخلاقی مطابق با سنخ خویش، موجب ویژگی و وصفی در نفس می‌گردد و حتی همان صفت موجب پدید آمدن گناهان دیگری می‌شود و به مرور زمان متضمن ویژگی‌ای برای نفس خواهد شد (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۵۰). علامه در جای دیگر می‌فرماید: اختلاف بین انسان‌ها در فهم و درک در مقتضی خودشان، یعنی معرفت نفس، اخلاق و مسائل اجتماعی به چند چیز بر می‌گردد؛ یا به اختلاف اخلاق نفسانی و صفات باطنی بر می‌گردد؛ زیرا آنها اثر بسیاری در علوم و معارف انسانی ایجاد می‌کنند؛ چه اینکه دریافت انسان منصف با انسان متعصب و عجول از وقایع متفاوت است، یا به اختلاف اعمال بر می‌گردد؛ چه اینکه فعل مخالف حق مانند معاصی در شناخت اثر دارند یا اینکه به عوامل خارجی مانند دوری راه بر می‌گردد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۸-۱۲۹).

تأثیر شرور اخلاقی بر شناخت حضوری

علامه طباطبایی خلقیات و عوامل غیر شناختی را بر هر دو نوع شناخت اثرگذار می‌داند؛ هم شناخت حضوری و هم حصولی. از نظر او، شرور اخلاقی یا رذائل بر شناخت حضوری انسان از خویش و انسان از خدا اثر می‌گذارد. از آنجا که علم حضوری، حضور معلوم نزد عالم است، تطابق و عدم تطابق (خطا) در آن معنایی ندارد، اما قابل تشدید و تضعیف است. یکی از انواع علم حضوری، علم انسان به خویش است. این علم بسته به اینکه انسان در اثر افعالش چه هویتی یافته و از چه شدت وجودی، بهره‌مند است تغییر می‌کند. ارتکاب شرور اخلاقی به عنوان

عاملی که از افراط یا تفریط در غضب و شهوت منبعث می‌شود و تکرار آن موجب رسوخ حالت غیر اعتدالی در نفس می‌گردد، انسان را از زمره بهایم، بلکه نازل‌تر از آن قرار می‌دهد. از این‌رو، به همان اندازه شناخت حضوری انسان از خویش نیز دچار تنازل و تضعیف می‌شود؛ چنین شخصی حتی فاقد خودآگاهی و توجه نسبت به علم حضوری از خویشتن شده و از نظر وجودی دچار تنزل می‌شود و در تفسیر علم به خود دچار اشتباه شود. در نتیجه، خود را همین تن و بدن مادی می‌داند و نمی‌تواند شناخت حصولی از علم حضوری به خود را به مطابق آن تطبیق دهد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۸-۱۸۰).

علامه طباطبایی، ذیل آیه ۱۹ سوره حشر، معنای اصلی «نسیان» را زایل شدن صورت معلوم از نفس می‌خواند که در استعمال آن توسعه داده شده و در مطلق روی گردانی و اعراض به کار رفته است، یعنی در آیه شریفه، روی گردانی از خدا موجب فراموشی از خود بیان شده است؛ زیرا در اثر اعراض از خدا که در عصیان نسبت به باری تعالی بروز می‌یابد، فقر و حاجت سرشتی خویش را که با صفات ذاتی خداوند مرتبط است، از یاد برده و خود را موجودی مستقل می‌پندارد و حیات، قدرت علم و دیگر کمال نفس را از آن خود می‌داند و در چنین حالی با پندار نادرست از خود در اثر ضعف وجودی ناشی از ارتکاب معاصی به جای اعتماد بر خداوند بر خود تکیه می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۱۸-۲۲۰).

از سویی دیگر خلیات و ارتکاب شرورهای اخلاقی بر شناختی از خداوند متعال به نحو حضوری برای انسان حاصل می‌شود نیز اثر دارد. علامه در این باره بر این باورند که انسان جدا از علم حصولی به پروردگار که از راه استدلال و نظر به دست می‌آورد، به خداوند متعال به نحو وجدانی علم و آگاهی دارد؛ بدون اینکه حجابی آن را بپوشاند و غفلتی مانع آن شود، مگر اینکه فرد به نفس و معاصی اشتغال یابد که در آن صورت از امری موجود و مشهود مانند خداوند غفلت حاصل می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۴۰).

تأثیر کسب فضایل بر شناخت حصولی

علامه به طور ضمنی این نظر را که علوم فطری‌اند و برای حصول آنها نیاز به تذکر و یادآوری دارد، می‌پذیرد و اشاره می‌کند که این همان نظریه «تذکر» است که افلاطون عنوان کرده است، مبنی بر اینکه اگر انسان از هوس‌های نفسانی جدا شود به تقوی و فضایل روحی نائل شود و



سپس به نفس خویش رجوع کند، حقیقت را می‌یابد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۶۱).

ایشان در جای دیگر تقوا و دینداری فطری فرد را شرط لازم برای استقامت شناخت عقلی ذکر کرده‌اند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۱). به این معنا که عقل که نقش شناختی دارد از قوای دیگر شهوی و غضبی متأثر می‌شود، با این توضیح که افراط و تفریط قوای غضبیه و شهویه سبب حاکم شدن آنها بر عقل شده و تقوا که همان حدّ وسط قوا است از میان رفته و عقل کارکرد درست خویش را از دست می‌دهد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۶۷-۲۶۹). در نتیجه، می‌توان «تقوا» را شرط تعقل صحیح دانست و نه راهی در برابر تفکر منطقی (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۷۰). در نگاه ایشان، سد محکم در برابر رذائل، استفاده درست از تقوا و اعتدال در به کارگیری قوای نفس است، تا رذائل اخلاقی بر قوای ادراکی انسان تأثیر نگذارد. از این رو، هر چقدر آدمی از رذائل دور باشد، از مرتبه کامل‌تری در نفس و روح برخوردار است و درک او نسبت به مسائل، قوی‌تر و آگاهانه‌تر خواهد بود. رذائل اخلاقی که از افراط یا تفریط قوای غضبیه و شهویه به وجود می‌آیند، در صورت تکرار، سبب سقوط آدمی در زمره حیوانات و حتی پایین‌تر از حیوانات می‌شوند، در آن صورت درک و شناخت آدمی از خویش متناسب با آن حالت تزلزل پیدا می‌کند و هر چه آدمی دلبسته به دنیا و متعلقات آن باشد و به تبع آن مرتکب رذایل اخلاقی شود، دچار جهل و عدم آگاهی از خویش، تضعیف علم حضوری نسبت به خویشتن و در نهایت، ضعف وجودی می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۱۹).

در واقع، علامه به دنبال بیان این مطلب است که عدم رعایت اخلاق سبب می‌شود انسان از ذکر و یاد خدا غافل شود و از همین رو، به شناخت و معرفت درست و کافی از خداوند نرسد، تا جایی که خداوند نیز این گونه انسان‌ها را در خود فراموشی رها می‌کند (مهری، ۱۳۸۸، ص ۱۸۴).

تأثیر شرور اخلاقی بر عقل عملی از نظر علامه طباطبایی

شرور اخلاقی افزون بر عقل نظری بر عقل عملی نیز اثر می‌گذارند. در مواردی که انسان، حکم مخالف عقل عملی را ترجیح می‌دهد، در واقع، تحت تأثیر قوه غضبیه و یا شهویه، حسن آن را قبول کرده و بر اساس همین پذیرش، حکم به وجوب آن عمل کرده و آن را انجام می‌دهد و مطابق با حکم مخالف عقل عملی، رفتار می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۶، ۱۷۶). این ارتکاب ضد اخلاقی اگر چه با علم به خوبی و بدی صورت می‌پذیرد، اما در اثر تکرار عمل بر خلاف مقتضای عقل عملی، عمل ناپسند در نفس ملکه می‌شود، به گونه‌ای که حتی عقل عملی، دیگر

علیه آن عمل ناپسند حکمی نمی‌کند و آن را به هیچ‌وجه قبیح و زشت نمی‌شمارد. این تا جایی پیش می‌رود که فرد نمی‌تواند تصویری از عمل نیکی که مطابق با عقل عملی است داشته باشد، بلکه در برخی مواقع آن عمل خوب را قبیح و زشت به حساب می‌آورد. بدین سان، اگر حالت اعتدال بین قوای نفس از بین برود و حالتی افراطی یا تفریطی بین قوای شهویه و غضبیه ایجاد شود، تصویری از اعمال نیک در ذهن ایجاد نمی‌شود و یا به دلیل نداشتن اعتدال بین قوا نمی‌تواند زمینه ایجاد فضایل و حسنات و یا تحصیل رذایل و گناهان را فراهم سازد، از این‌رو، زمینه اختلال در شناخت اخلاق و رفتارهای مناسب را به همراه دارد. چنانکه در آیه «فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ»؛ (سوره اعراف، آیه ۳۰)، می‌بینیم اشخاصی که تحت تأثیر قوای خود قرار گرفته‌اند، در واقع، از شیطان تبعیت کرده‌اند و از معرفت و شناخت خداوند دور شده‌اند و این دور شدن از خدا و نزدیک شدن به شیطان به واسطه ارتکاب معصیت است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۷۴).

البته، می‌توان زنجیره این تأثیرات منفی را به وسیله تقوا، التزام به فضایل اخلاقی، تعقل و تفکر و باور به مبانی دینی قطع کرد و به معرفت بازگشت. برای مثال، تقوا داشتن و دوری از گناه، بر کارکرد عقل در حوزه عمل و بر کسب اعتدال عقل در این حوزه اثرات مثبتی دارد و به بیان دیگر، اعتدال قوای غضبی و شهوی که از تقوا و التزام به عقل عملی و گناه نکردن ناشی می‌شود، تأثیر مستقیمی بر کسب فضایل اخلاقی و اعتدال عقل در حوزه عمل دارد و به تبع آن، بر کارکرد عقل و فهم شخص متقی در این حیطه اثر مثبت می‌گذارد. در مقابل، گناه و عدم التزام به عقل عملی که عامل بر هم خوردن عدالت در توان غضبی و شهوی است، سبب عدم اعتدال عقل در حوزه عمل می‌شود و گناه‌کار، دچار رذایل عقلانی شده و در نتیجه، کارکرد نادرست عقل (خطا، عدم فهم و کُنُدی در فهم) گریبان‌گیر او می‌شود. محرومیت از دستیابی به معرفت، زوال و وارونگی آن از آثار سوء و تبعات منفی گناه است. در این حالت، قوه واهمه و خیال در جایگاه عقل قرار می‌گیرند و آدمی دچار و گرفتار مغالطه بینشی می‌شود و امر باطل، موهوم و خیالی را حق می‌انگارد که این همان وارونگی شناخت است.

حقیقت معرفت در نگاه ویلیام جیمز

ویلیام جیمز^۱ (۱۸۴۲-۱۹۱۰) فیلسوف، روان‌شناس و پزشک آمریکایی است که به عنوان

1. William James



بنیان‌گذار مکتب و فلسفه پراگماتیسم^۱ شناخته می‌شود. فلسفه پراگماتیسم او را در زبان فارسی به «عمل‌گرایی» یا «اصالت دادن به عمل» ترجمه کرده‌اند، ولی به عبارت دقیق‌تر یک پراگماتیست منشأ حقیقت را در «سودمند بودن» یک امر یا قضیه می‌داند. از نظر او، حقیقت به چیزی گفته می‌شود که «سودمند» یا «عملی» باشد و بر این اساس، چیزی که «سودمند» نیست نمی‌تواند «حقیقت» باشد. پراگماتیست‌ها معتقد بودند هدف ما نباید کشف حقیقتی ثابت و ذاتی باشد، بلکه همین که امری سودمندی و منفعت خود را برساند، نشانه صحیح بودن آن و حقیقت است؛ برای مثال، وقتی به ذغال داغ که سوزنده است دست نمی‌زنیم، این عملاً برای ما سودمند است، پس حقیقت است. از نظر جیمز، حقیقت ذات‌گرایی یا جوهر‌گرایی به این معنا که حقیقتی عینی در خارج به نحو ثابت برای تمام اعصار وجود داشته باشد، مطرح نیست، از نظر او، عاقل‌ترین افراد هم که همیشه استدلالی به قضایا نگاه می‌کنند، آمادگی پذیرش این امر را دارند که در آینده علم چیزی را که الان ثابت می‌پندارند، تغییر دهد و آن را با چیزی که مفیدتر است و اثر بهتری دارد، جایگزین کند (James, 1909, p. 24). او تصریح می‌کند:

هیچ خاصیتی برای هیچ چیز، مطلقاً ضروری نیست. همان خاصیتی که در یک موقعیت به عنوان جوهر یک چیز ظاهر می‌شود، در موقعیتی دیگر به یک ویژگی بسیار غیر ضروری تبدیل می‌شود (Goodman, 2024).

ویلیام جیمز در مقاله «احساس عقلانیت»^۲ که برای نخستین بار در ۱۸۷۹م منتشر شد و سپس در مقاله معروفش با نام «اراده معطوف به باور و مقالات دیگر در فلسفه عامه‌پسند»^۳ در ۱۸۹۷ به نقاط عطف نظریه شناخت‌اش اشاره کرده است. او اگر چه هیچ‌گاه کاملاً نمی‌گوید که عقلانیت یک احساس است، اما معتقد است که احساس - در واقع، مجموعه‌ای از احساسات - «نشان» عقلانیت‌اند. از نظر جیمز، همان‌طور که فیلسوف، هر چیز دیگری را با نشانه‌های ذهنی خاصی که بر او اثر می‌گذارند تشخیص می‌دهد وقتی نشانه‌های عقلانیت [احساسات] را می‌یابد، می‌تواند نتیجه بگیرد که عقلانیت را یافته است. این نشانه‌ها عبارتند از «احساس شدید راحتی، آرامش و آسودگی». جیمز بخش دوم مقاله‌اش را به این اختصاص می‌دهد که عنصر عملی بودن (مفید بودن) برای عقلانیت باید در نظر گرفته شود، از نظر او، تصویری که «انگیزه‌های فعال را

1. pragmatism

2. "The Sentiment of Rationality"

3. "The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy"

بیدار می‌کند، یا دیگر میل‌ها و احساسات زیبایی‌شناختی را بهتر از بدیل‌هایش برآورده می‌کند، تصویری عقلانی‌تر است و به شایستگی برتر از دیگر تصورات است» (Goodman, 2024).

منابع شناخت

از نظر جیمز «حس» فراگیرترین ابزار معرفت بشری است (جیمز، ۱۳۷۱، ص ۴۲). پیرس^۱ و ویلیام جیمز «حس» را نه تنها فراگیرترین، بلکه تنها منبع کسب معرفت دانسته و معتقدند حقایقی برای انسان قابل شناخت است که قابل حس و تجربه عملی باشند. پراگماتیست‌هایی چون پیرس و ویلیام جیمز گرچه در باب معرفت عقلانی سخن گفته‌اند، اما عقل را به عنوان یک منبع افاضه‌کننده معرفت نپذیرفته و تنها عقلانیتی را قبول دارند که در خدمت حس و تجربه باشد، نه این که خود فی نفسه معرفت‌زا بوده و ارائه تئوری کند (دورانت، ۱۳۸۹، ص ۳۱۳). از آنچه بیان شد حاصل می‌شود که عقل در معرفت پراگماتیستی، تنها منبع حفظ اطلاعات حاصل از تجربیات حسی و عملی به حساب می‌آید؛ نه این که خود به عنوان یک منبع معرفتی مستقل برای انسان ایجاد معرفت کند.

قلمرو شناخت

قلمرو شناخت، تابعی از منابع شناخت است. جیمز با اینکه وجود عالم ماوراء الطبیعه را پذیرفته و در کتاب انواع تجربه دینی با حالات احترام‌آمیز عرفانی درباره خود می‌گوید: «خمیره ذاتی من تقریباً به طور کامل به التذاذات روحانی وابسته است» و معتقد است که شناخت جوهری به چنین عالمی برای انسان میسر نیست؛ زیرا او قلمرو شناخت انسان را محدود به عالم طبیعت و شیوه تجربه عملی دانسته است (James, 2002, pp. 86-88). ویلیام جیمز ضمن انتقاد از فلاسفه اسلامی و با تأکید به این که شناخت انسان محدود به طبیعت است، می‌گوید: توسل فیلسوفان اسلامی به ما بعد الطبیعه و در اختیار گرفتن اسم‌هایی چون خداوند، عقل وجود مطلق، صرفاً برای کسب آرامش است و چنین رویکردی به شناخت و حقیقت آنها را در پایان تحقیق و پژوهش قرار می‌دهد، اما در روش پراگماتیکی شما نمی‌توانید به هیچ یک از چنین واژه‌هایی

1. C. S. Peirce

به عنوان پایان تحقیق خود بنگرید، بلکه باید از هر واژه ارزش عملی آن را بیرون بکشید و در مسیر تجربه به کار ببندازید (James, 1907, p. 579).

برتراند راسل در توصیف ویلیام جیمز می‌گوید که او حاضر است از هر نظریه‌ای که به تأمین تقوا و سعادت مردم منجر شود، طرفداری کند. از نظر او، اگر نظریه‌ای چنین کارکردی داشته باشد («صحیح») است. اصل پراگماتسم - همان‌گونه که جیمز اذعان دارد - نخستین بار توسط پیرس مطرح شد که قائل بود برای آنکه در افکار خود راجع به یک شیء به وضوح برسیم، کافی است ببینیم چه اثرات قابل عملی بر آن شیء مترتب است. از اینجاست که نظریه در نگاه جیمز ابزار کار است؛ نه راه حل مسئله‌های ذهنی. او به صراحت، می‌گوید: «یک اندیشه مادامی که اعتقاد به آن برای زندگی ما مفید باشد، صحیح است». در نهایت، اشاره می‌کند که «تمام اجبار ما به جست‌وجوی حقیقت جزو اجبار ماست به عمل کردن به آنچه فایده دارد» و در آنجا که درباره پراگماتیسیم و دین سخن می‌راند، اشاره می‌کند که «فرضیه خدا اگر به وسیع‌ترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل کند، صحیح است» و «به استناد دلایلی که تجربه دینی به دست می‌دهد، به خوبی می‌توانیم معتقد شویم که قدرت‌های عالی‌تر وجود دارند و طبق مشیات کامل و مطلوبی نظیر مشیات خود ما در کار نجات بخشیدن جهان هستند».

راسل اشکالاتی به این نظریه وارد کرده است، از جمله اینکه خود این نظریه اگر مفید نباشد، نادرست است. دو اینکه باید بدانیم که الف، چه چیزی خوب است و ب، اثرات این یا آن نظریه چیست؟ و این مطالب را باید پیش از آنکه بر «صحت» چیزی حکم کرده باشیم بدانیم؛ زیرا تا پیش از آن فرض آن است که چیزی صحیح نیست و این بسیار بغرنج و پیچیده است (راسل، ۱۳۸۸، ص ۶۰۶-۶۰۷).

او با وجود این که عالم ماوراء الطبیعه را قبول دارد، ولی معتقد است که معرفت و شناخت چنین عالمی برای انسان میسر نیست (جیمز، ۱۳۹۸، ص ۸۶). او این نتیجه را از راه تحقیقات تجربی به دست آورده است. دلیل این گفته جیمز محدود بودن انسان در عالم طبیعت است. در حالی که قلمرو شناخت و معرفت گسترده است و محدود به عالم طبیعت نیست، ولی تنها از ابزار حس می‌توان در محسوسات استفاده کرد و در بقیه موارد نقشی ندارند. انسان مذهبی در شناخت جهان و مذهب از حس بهره می‌گیرد و غالباً ادراکات حسی، پایه و زمینه دآوری‌های عقل و خرد را می‌سازند، همچنانکه از خرد در شناخت خدا، صفات و افعال او بهره گرفته می‌شود و دستاوردهای هر یک از این سه راه در جای خود نافذ بوده و در کشف حقیقت معتبر

است. این در حالی است که جیمز عقل را زیر مجموعه حس و تجربه می‌داند و بر این عقیده است که معرفت و شناخت از طریق حسِ جازم به دست می‌آید و اگر معرفت و شناختی بدون حس و تجربه به دست آید، همراه با شک و تردید است، از این‌رو، تجربه تنها راه شناخت و معرفت حقیقی است (جیمز، ۱۳۷۱، ص ۴۰). در واقع، ایشان معرفت و شناخت را تنزل داده و خادم رغبت‌های انسانی کرده است (دورانت، ۱۳۸۹، ص ۳۱۳). او همچنین بر این عقیده است که در عالم طبیعت و همچنین واژه‌هایی چون خدا، ایمان، عقل وجود مطلق و... تنها احساس آرامش وجود دارد و برای اثبات آنها نیاز به حس و تجربه است و ارزش عملی آنان است که باید اثبات شود (جیمز، ۱۳۷۱، ص ۵۶). بنابراین، از دیدگاه جیمز زمانی می‌توان به شناخت و حقیقت رسید که بتوان ارزش عملی آن را با حس و تجربه به دست آورد و ابزار و راه‌های دیگر همراه با شک و تردید است و این کسب معرفت به وسیله حس و تجربه است که جازم خواهد بود.

اثرگذاری اخلاق در شناخت از دیدگاه ویلیام جیمز

نقش احساسات در شناخت

طبق دیدگاه جیمز، انسان، تمایلات، نیازها، علائق و خواسته‌های عمیقی در باطن خود دارد که با واقعیت همسویی دارند و از این حیث حقیقت تنها در اختیار عقل در نمی‌آید؛ انسان سرنخ‌هایی از حقیقت را می‌تواند در سرشت عاطفی - ارادی خود بیابد. آنجا که دلایل عقلی و شواهد عینی نمی‌توانند دیدگاهی را به طور جدی حمایت کنند و درباره آن موضوع نمی‌توان با تکیه بر مبانی عقلی تصمیم گرفت، به لحاظ معرفتی و اخلاق باور، حق داریم که به تمایلات، نیازها و اهداف خود توجه کنیم و با اعتماد به اینکه آنها می‌توانند ما را با ماهیت حقیقت اشیاء درگیر کنند ارشادشان را بپذیریم. ویلیام جیمز، احتیاج به فعل معنادار را یکی از حاجت‌های ژرف انسان معرفی می‌کند و بر همین اساس، معتقد است که اگر نظری بخواهد یک نظر واقع‌بینانه نسبت به عالم باشد، نباید این نیاز انسان را نادیده بگیرد، یعنی نه تنها به لحاظ اخلاقی و علمی باید دیدگاهی را پذیرفت که احتیاج انسان را به معنا مورد توجه قرار می‌دهد، بلکه اصولاً از حیث معرفتی نیز چنین نظری عقلانی‌تر و قابل قبول‌تر است. طبق این مبنا، او معتقد است که هر گاه دیدگاهی کشش‌های طبیعی دینی انسان را منکوب کند، نمی‌توان آن را پذیرفت. کوشش جیمز برای نشان دادن این مهم است که ما عقلاً حق داریم و باید اعتقاداتی را که نیازها و کشش‌های



عمیق مربوط به جنبه عاطفی - ارادی ما را برآورده می‌سازد، پذیریم (جیمز، ۱۳۷۱، ص ۷). چنین اعتقادی، می‌تواند گسستگی میان واقعیت و حوزه عاطفی و ارادی ما را - که به نظر می‌رسد وجود دارد - جبران کند.

جیمز به سه ساحت عقیدتی، عاطفی و ارادی، باور دارد. او ساحت‌های ارادی و عاطفی را ملاک قرار داده است و بیشتر بر این اعتقاد است که امیال و خواسته‌های انسان می‌تواند در ساحت معرفتی او تأثیرگذار باشند، یعنی ساحت‌های ارادی و عاطفی چون از راه تجربه و حس قابل مشاهده هستند، بر ساحت معرفتی و شناختی نیز اثر می‌گذارند. در واقع، او بین ساحت‌های مختلف انسان ارتباط برقرار می‌کند؛ به طوری که ساحت ارادی و عاطفی بر ساحت عقیدتی تأثیر می‌گذارند، اما چون دیدگاهی تجربه‌گرایانه و حسی دارد، نمی‌پذیرد که ساحت عقیدتی بتواند بر ساحت ارادی و عاطفی اثر بگذارد.

ویلیام جیمز در مقاله «اراده معطوف به باور» اذعان کرده است که چنین نیست که باورهای ما صرفاً پشتوانه استدلالی داشته باشند، بلکه عوامل غیر معرفتی و دیگر ساحت‌های وجودی مادر شکل‌گیری باورها و ساحت عقلانی ما تأثیرات بسیار دارند. عواملی مانند علایق، احساسات، بیم‌ها، امیدها، عشق و نفرت و ... از مهم‌ترین عوامل غیر معرفتی تأثیرگذار بر انسان که آثار وضعی آن فصل مشترک ادیان گوناگون است، انجام یا ترک افعال اخلاقی است. به عبارتی، دیگر ویلیام جیمز حقیقت را به عنوان واقعیتی که در خارج از انسان وجود داشته باشد، نمی‌پذیرد و آن را برساخته انسان و وابسته به ذهن، احساسات، میل‌ها، محیط و دیگر شرایط انسانی می‌داند و در باب ارزش‌دآوری باورها هم تنها نگاه عملی و فایده‌باورانه دارد، یعنی باوری حقیقت است و صادق که مفیدتر باشد، در عین حال، برای باور داشتن با توجه به اینکه روان‌شناسی مبرز بود معتقد است نظریه قرینه‌گرایی در معرفت که شناخت را وابسته به وجود شواهد، مدارک و قرائن کافی و وافی برای حکم دادن و معتقد شدن می‌داند و کلیفورد به آن پای‌بند بود را نمی‌پذیرد و نقش عوامل غیر شناختی مانند احساسات، روحیات باطنی، ترس‌ها و اراده‌ها را در باور داشتن بسیار پررنگ می‌خواند. از نظر او، انسان در زمانی که انتخابی «اصیل» باشد، یعنی زنده، خطیر و اجتناب‌ناپذیر باشد، چاره‌ای جز انتخاب ندارد؛ زیرا حتی انتخاب نکردن هم در چنین حالتی خود نوعی انتخاب است. در این چنین حالتی است که از نظر ویلیام جیمز انسان‌ها از نظر روانی منتظر تکمیل قرائن و شواهد نمی‌مانند؛ زیرا در اکثر مواقع قرائن به میزان لازم، کافی وجود ندارد و از همین رو، دست به انتخاب و باور می‌زنند. به عبارتی، باور را اراده می‌کنند و از نظر جیمز این

چنین اراده کردن باوری اصلاً غیر عقلانی و غیر منطقی نیست. دین و مقولات اخلاقی بر خلاف امور فیزیکی از همین دست هستند، یعنی شرایط انتخابی اصیل در آنها وجود دارد و اراده باور به آنها ضروری است و اخلاق باور چنین اراده و باوری را نه تنها مذمت نمی‌کند، بلکه ایجاب می‌کند (James, 1973, pp. 4-6).

گناه از نظر ویلیام جیمز

احساس گناهکاری یکی از احساسات منفی‌ای است که از نظر جیمز در افرادی که دارای «خود بیمار» هستند و در بستر دینی رخ می‌دهد و بیش از آنکه امری عینی باشد به درون آدمی مربوط می‌شود. در آموزه‌های مسیحیت، گناه با جسم و روح آدمی آمیخته است و آدمی را گریزی از آن نیست. از همین رو - به عقیده جیمز - برخی واکنشی غیر عادی به این امر نشان می‌دهند. چنین کسانی علت همه مصیبت‌هایی را که تحمل می‌کنند، ذات گناه‌آلود خودشان می‌دانند. آنان خودشان را از فراموش‌شدگان می‌انگارند و هیچ راه نجاتی برای خودشان نمی‌بینند. در اینجاست که جیمز، یگانه راه‌هایی از این وضعیت را «ایمان‌آوری» می‌داند. جیمز از پدیده «ایمان‌آوری یا تبدل» که نوعی تجربه دینی است، به عنوان چرخشی وجودی یاد می‌کند که از طریق آن، روح‌های بیمار از دوپارگی وجودی به یکپارچگی وجودی می‌رسند. در واقع، از دید جیمز، گناه موجب وارونگی حقیقت و قطع معرفت می‌شود که به وسیله ایمان، دوباره روند کسب معرفت و شناخت به جریان می‌افتد. البته، اگر افراد گناه‌آلود، خود را فراموش نکنند و برای نجات خود کاری بکنند (جیمز، ۱۳۹۸، ص ۵۲۰).

اخلاق از نظر ویلیام جیمز

ویلیام جیمز انسان را دارای چهار خود^۱ می‌داند، خود مادی، خود اجتماعی، خود معنوی^۲ و خود محض. خود معنوی انسان از نظر جیمز آنی است که ما در هسته درونی خود هستیم و از دو خود دیگر (مادی و اجتماعی) ملموس‌تر یا دائمی‌تر است. چیزهایی مانند شخصیت،

1. Self
2. Spiritual self



ارزش‌های اصلی و وجدان که معمولاً در طول زندگی فرد تغییر نمی‌کنند، جزء خود معنوی هستند. خود معنوی شامل درون‌نگری به مسائل معنوی، اخلاقی و مسائل فکری عمیق است؛ بدون اینکه از افکار مربوط به حوزه عین تأثیر بگیرد. از نظر جیمز، ارضاء و برآورده کردن اهداف و خواسته‌های این جنبه از خود رضایت‌بخش‌تر از برآورده کردن خواسته‌های دیگر خودهاست. در کنار این خود، جیمز به خود ناب یا من محض^۱ یا «من» اشاره می‌کند و مرادش از آن، چیزی است که رشته پیوستگی گذشته، حال و آینده هر شخص را تأمین می‌کند. ادراک من خالص از هویت فردی منسجم از یک جریان مداوم آگاهی ناشی می‌شود. او معتقد است که این وجه از وجود هر شخص آن چیزی است که ما به عنوان روح یا ذهن در نظر می‌گیریم. نکته مهم این است که از نظر جیمز، این خود ناب جوهر و عینی خارجی نیست و از همین رو، به رصد علم تجربی نخواهد آمد (Pomerleau, 2018).

ویلیام جیمز - در حوزه فلسفه اخلاق - قائل است به عنوان یک فیلسوف اخلاق، بر خلاف یک شکاک، اعتقاد به امکان یافتن حقیقت نهایی در اخلاق، صرفاً قولی برای معقول ساختن سخت‌کوشی ما و پیش فرضی برای درک و تبیین تجربیات اخلاقی است و در ادامه، می‌افزاید: «این حقیقت، نمی‌تواند مجموعه‌ای از قوانین خودخوانده یا یک «دلیل اخلاقی»^۲ انتزاعی باشد، بلکه تنها می‌تواند در عمل وجود داشته باشد، یا به شکل عقیده‌ای وجود داشته باشد که توسط برخی متفکران واقعاً قابل یافتن است. با توجه به این مقدمه، درک یکی دیگر از سخنان او که در بدو امر عجیب به نظر می‌رسید، ساده‌تر می‌شود که «هیچ حقیقت نهایی در اخلاق بیشتر از فیزیک وجود ندارد، تا زمانی که آخرین انسان تجربه خود را داشته باشد و حرف خود را نگوید» (James, 1907, p. 7)

از آنجا که حقیقت اخلاقی، نتیجه تجربی تحقیق اخلاقی است، تا زمانی که همه تجربیات اخلاقی را کاوش نکنیم، راهی برای دستیابی به حقیقت نهایی وجود ندارد. در اینجا، جیمز از کلمه «حقیقت» به شیوه‌ای عمل‌گرایانه استفاده می‌کند، ما می‌توانیم حقیقت اخلاقی را به دست آوریم، اما نه به صورت مطلق. حقیقت اخلاقی نیز مانند برخی از حقایق در معرفت‌شناسی، ثمره مشاهده و آزمایش علمی است، با محیط، فرهنگ اجتماعی، تجربیات و عوامل دیگر تغییر خواهد کرد. لازم به ذکر است که جیمز - به صراحت - نسبی‌گرایی اخلاقی را تأیید نکرده و یا از

1. Pure ego

2. Moral reason

این ایده که حقیقت اخلاقی به جامعه یا فرهنگ وابسته است حمایت نکرده است، او تنها سعی می‌کند، تأکید کند که ما نیاز داریم نسبت به هر زمانی که تجربیات یافته‌های خود را مطرح می‌کنند، برای اصلاح حقیقت (دانش) آماده باشیم. همه حقیقت نتیجه بازتاب تجربیات است. جیمز هر نوع حقیقت مطلق یا حقیقت نهایی را رد می‌کند. اصطلاحات اخلاقی [مانند خوب، بد، باید یا نباید و ...] «در دنیایی که در آن زندگی حساس وجود ندارد، هیچ کاربرد یا ربطی ندارند» در تحلیل نهایی، از بحث جیمز دربارهٔ اخلاق ویژگی‌های اخلاقی بدون ادراک اخلاقی نمی‌توانند وجود داشته باشند، هیچ جوهر مشترکی از خیر وجود ندارد که بتوان با آن همه اعمال را با هم مقایسه کرد و قضاوت و استدلال اخلاقی نمی‌تواند مستقل از عوامل ذهنی باشد. در یک کلام، اگر همچنان فرض سنتی حقیقت را داشته باشیم، نمی‌توانیم به حقیقت اخلاقی پی ببریم. از نظر جیمز، حقیقت، هرگز معیاری مستقل از متفکر یا تحمیل شده از بالا بر تجربیات انسان نیست، بلکه نوعی کیفیت برخی از ایده‌هاست که ارتباط نزدیکی با ترجیحات، علایق و مسئولیت‌های ما دارد و مهم‌ترین کارکرد آن کمک به ما در برخورد مؤثر با تجربیات است. این ایده اصلی نظریهٔ پراگماتیستی او دربارهٔ حقیقت است که در اینجا هم خودنمایی می‌کند. جیمز حقیقت اخلاقی را بر اساس نظریهٔ عمل‌گرایانه حقیقت خود تحلیل کرده است. از نظر جیمز، وظیفه ما برای به دست آوردن حقیقت، در آنجا که یک فرمان خالی از ابهام یا یک «تحکیم» که توسط عقل ما تحمیل شده است وجود ندارد، می‌تواند خود را با دلایل عملی عالی توجیه کند. برای مثال، حقیقت «وسيله‌ای مقدماتی برای رسیدن به دیگر رضایت‌های حیاتی» است (James, 1907, p. 97). با نگاهی به تحلیل جیمز از مسائل اخلاقی، درمی‌یابیم که میل به حقیقت اخلاقی زمانی برجسته می‌شود که خواسته‌های مختلف ما در تضاد باشند. ما امیدواریم که حقیقت اخلاقی بتواند ابزار ما برای مقابله با تعارض اخلاقی باشد و به ما در رسیدگی به خواسته‌های رقیب کمک کند. بنابراین، در این زمینه، ما حق داریم بگوییم که کارکرد اصلی حقیقت اخلاقی این است که زندگی اخلاقی ما را هماهنگ کند و همین است که با ادعاهای جیمز در مورد حقیقت در پراگماتیسم همخوانی دارد. در واقع، جیمز استدلال می‌کند که «جوهر خیر صرفاً ارضای تقاضا است» (James, 1907, p. 8). جیمز یادآوری می‌کند که عوامل عاطفی بخشی ذاتی از گزاره‌های اخلاقی ما هستند، ترجیحات و علایق ما، حتی ساختار فیزیولوژیکی، ساختار محیطی و همچنین تاریخ فرهنگی، همه در رفتارهای اخلاقی و قضاوت‌های اخلاقی ما مشارکت دارند. در مواجهه با هر قضاوت اخلاقی یا انتخاب اخلاقی، با تمام شخصیت خود ریسک می‌کنیم. با



۶۵

تأثیر اخلاق بر شناخت، از منظر علامه طباطبائی و ویلیام جیمز.

اعتقاد به حقیقت اخلاقی، گزاره اخلاقی خود را با عمل اخلاقی خود توجیه می‌کنیم. جیمز به ما می‌گوید که حقیقت اخلاقی باید ترکیبی باشد؛ نه کشف محض و نه اختراع (Zhang, 2021, pp. 1-8).

ویلیام جیمز بر این باور است که اخلاق را باید از سه جنبهٔ مجزاً بررسی کرد؛ جنبه جنبه روان‌شناختی، متافیزیکی، و علی/هنجاری.^۱ جنبهٔ روان‌شناختی از ریشه‌های اندیشه‌های اخلاقی ما با نگاه به روان آدمی سخن می‌گوید، جنبهٔ فلسفی از معنای کلمات اخلاقی مثل خوب، بد، باید و نباید صحبت می‌کند و جنبهٔ علی یا هنجاری از معیار خوبی و بدی بحث می‌کند و فیلسوف در پی به دست آوردن آن معیار است. در نظر جیمز، هم وجدان اخلاقی باید برای دریافت خوبی و بدی اعمال فرض شود و هم قضاوت‌های ناشی از تجربه‌های زیسته در طول تاریخ که با توجه به پیامدها و فواید اعمال، تأثیرات باورها، احساسات، محیط و ... شکل گرفته است. در حوزهٔ روان‌شناختی، جیمز به مثابه جرمی بنتام^۲ و جان استوارت میل^۳ اصل سودمندی^۴ را می‌ستاید و در عین حال قائل است که ادراکات اخلاقی همگی از ایده‌های ذهنی، تجارب زیسته و احساسات فاعل متأثرند و در نهایت، می‌گوید: «تجربهٔ پیامدها است که ممکن است به درستی به پیاموزد که چه چیزهایی بدنند»^۵، اما در حوزهٔ متافیزیکی بحث بر سر این است که منظور از واجب، خوب و بد اخلاقی چیست. از نظر او، چنین مفاهیمی ذاتی عالم عین نیستند، یعنی اگر انسان حساس و آگاهی نباشد اینها هم نیستند. از نظر او چه خدا باشد و چه نباشد - به صرف وجود انسان، جهان از نظر اجزای اخلاقی چیزی کم ندارد؛ مثال می‌زند که اگر در هستی هیچ چیزی نباشد الا یک صخره که دو نفر روی آن زندگی کنند، اخلاق هست و این «دین انسانیت» است که پایه‌های اخلاق را می‌سازد، همان‌گونه که دین الهی می‌تواند بسازد. در جنبهٔ سوم، جیمز به دنبال معیاری برای حلّ و فصل تعارضات اخلاقی است، از نظر او، اگر خواست‌های دیگران

1. The casuistic question
2. Jeremy Bentham
3. John Stuart Mill

۴. تعبیر جیمز کاملاً سازگار با اصل سود بنتام و میل اینگونه است: «فقط یک فرمان بدون قید و شرط وجود دارد و آن این است که ما باید همیشه، با ترس و لرز، به دنبال رأی دادن و عمل کردن باشیم؛ به گونه‌ای که بیشترین سرجمع کلی خیر جهان را که می‌توانیم درک کنیم، ایجاد کنیم»

“There is but one unconditional commandment, which is that we should seek incessantly, with fear and trembling, so to vote and to act as to bring about the very largest total universe of good which we can see”.

5. Experience of consequences may truly teach us what things are wicked

از من و خواست‌های خودم از خودم بخواهند تکلیف اخلاقی شود تعارضی ناامیدکننده پدید خواهد آمد و تا کنون هم معیارهای ایده‌آل و ثابتی که مطرح کرده‌اند تنها در ایده‌آل بودن مشترک بودند و هیچ اصل انتزاعی واحدی را نمی‌توان به‌گونه‌ای به کار بست که گویی چیزی مانند مقیاس علمی دقیق و واقعاً مفید است (James, 1891, pp. 3-12).

مقایسه و جمع‌بندی

تحلیل آنچه گذشت نشان می‌دهد:

- هر دو اندیشمند در اینکه انسان دارای ساحت‌های مختلف (شناختی و غیر شناختی) هستند و نیز در اینکه اخلاق و عوامل غیر شناختی مانند احساسات و تجارب عاطفی، بر شناخت اثر می‌گذارند، مشترکند.

- امور دینی، اخلاقی و الهی در منظر هر دو متفکر بامعنا و دارای ارزش است (البته، با توجیه‌های متفاوتی از ارزش).

- تجارب دینی از نظر هر دو متفکر ممکن است برای بشر اتفاق بیافتد و دارای اثراتی واقعی در زندگی افراد باشد.

- علامه طباطبایی در حوزه شناخت‌شناسی یک مبنای رنالیست است؛ به این معنا که قائل است معرفت و شناخت هم ممکن است و هم فاعل شناسا می‌تواند به آن حقایق عینی و خارجی آگاه شود و آنها را روایت کند. شناخت و آگاهی در نهایت به مفاهیم بدیهی برمی‌گردد که یقینی و توجیه‌کننده فرایند شناخت هستند، اما در مقابل، ویلیام جیمز حقیقت و واقعیتی عینی و ثابت در جهان را قبول ندارد و بر پایه پراگماتیسم و اصالت عمل توصیه می‌کند که آنچه برای انسان مفید و دارای کارکرد مثبت است واقعیت است و باید از تلاش برای رسیدن به شناختی واقع‌گرایانه مثل شناخت وجود یا عدم خدا، نفس و ... که همواره مورد چالش متفکران در نفی و اثبات بوده‌اند دست برداشت و به این توجه داشت که در کدام حالت منفعت انسان بیشتر تأمین می‌شود.

- علامه، حس و وهم، شهود و عقل را از منابع شناخت معرفی می‌کند که می‌توانند کاشف از واقعیت عینی باشند. به عبارتی، «تطابق با واقع» را برای معرفت شرط لازم می‌داند، اما ویلیام جیمز تنها و تنها تجربه را ابزار شناخت می‌داند و قائل است حقایق با توجه به اصل سود و



- فایده که بنام و میل اشاره داشتند از رهگذر تجارب تاریخی و تجربه‌های زیسته فردی به دست می‌آیند.
- علامه برای تاریخ و تجارب زیسته افراد و مفید یا مفید نبودن یک باور حسابی در شناخت باز نمی‌کند، اما ویلیام جیمز اینها را کاشف از سودآوری و منفعت‌زایی می‌داند.
- علامه با توضیحی که گذشت، قائل است افعال اخلاقی و غیر اخلاقی هم در معرفت حضوری و هم در معرفت حصولی اثر می‌گذارند و هم در عقل نظری و عملی. علامه همانند افلاطون، علوم را فطری می‌داند و فرایند آن را در حقیقت تذکر و یادآوری حقایق عینی و واقعی عالم خارج برای فاعل شناسا می‌خواند، اما ویلیام جیمز متعلق شناخت را چیزی ثابت و عینی نمی‌داند، بلکه قائل است آنچه حقیقت و واقعیت است این است که چه باوری به نحوی بهتر و مفیدتر می‌تواند خواست‌ها و میل‌های انسان را ارضا کند و از همین‌رو، قائل است همیشه و در همه حال باید با آغوشی گشاده آماده تغییر دادن شناختی باشیم که سودآوری آن کمتر است یا نقض شده است.
- علامه، شرور اخلاقی را حاصل افراط و تفریط در قوای شهویه یا غضبیه می‌داند و بر این باور است که تقوا حدّ وسط اینهاست و چنانچه افراط یا تفریط رخ دهد، در قوه عقلیه که وظیفه شناخت حقایق را دارد اثر سوء می‌گذارد. چه اینکه ارتکاب مکرر رذائل اخلاقی سبب پیدایش ملکه شرور و در نتیجه جهل مرکب نسبت به حُسن و قُبْح اخلاقی می‌شود، اما ویلیام جیمز اگر چه قائل به خود معنوی است که محلی برای ارزش‌های ثابت و وجدان اخلاقی است، اما در عین حال همان‌طور که پیشتر بیان شد، شرور اخلاقی را در نهایت، با احساس گناهکاری «خودهای بیمار» مساوق می‌بیند. احساسی که سبب می‌شود فرد از نظر روانی در حالت نرمال قرار نداشته باشد و اساساً به همین دلیل است که نفی می‌شود و باید فرد آن را با ایمان‌آوری درمان کند و گرنه اگر شما گناه یا شرور اخلاقی‌ای را فرض کنید که آثار نیک می‌تواند برای فرد یا اجتماع داشته باشد، مبانی ویلیام جیمز آن را مذمت نمی‌کند. البته، باید اذعان داشت که جیمز همچون بنام و جان استوارت میل که اصل فایده‌باوری را بنیان نهادند، آمادگی پذیرش و ارائه این پاسخ را دارد که شرور اخلاقی به ویژه آنها که در رابطه با دیگران و محیط زیست رخ می‌دهد چون هم در تجربه تاریخ بشر و هم در تجربه جوامع موجود در «دراز مدت» سبب ضررهای فراوان فردی و اجتماعی می‌شوند، مذموم و نکوهیده‌اند. از همین‌رو، اگر شرور اخلاقی یا فضایل اخلاقی سود و منفعت را در کل بالا ببرند، حقیقت

اند و از همین رو، می‌توان آنها را در شناخت حقایق اثرگذار دید، یعنی با کارکردهای آنهاست که حقیقتی باور و بایسته می‌شود یا مردود و نبایسته.

- دیدگاه‌های علامه طباطبایی، نسبی‌گرایی اخلاقی را رد می‌کند؛ زیرا حقایق خارجی را بر اساس مبنای مبنای و واقع‌گرایی در نظر دارد و برای همگان ضرور اخلاقی و تقوا که علاج آن است کیفیت مشابه دارد و فارغ از برداشت فاعل است، اگر چه شدت و ضعف در این میان وجود دارد، اما منافی یکسانی حقایق اخلاقی و معرفتی برای فاعل نیست؛ حال آنکه بر مبنای ویلیام جیمز، اگر چه تصریحی به نسبی‌گرایی نکرده، قبول نسبی‌گرایی و به ویژه نسبی‌گرایی اخلاقی شخص‌گرا دور از ذهن نیست و قابل استنتاج است.

- علامه، اثرگذاری خلیات و عوامل غیر شناختی بر شناخت را بیشتر غیر آگاهانه و قهری می‌داند و برای مثال، بر اساس آیه شریفه قرآن معتقد می‌شود که اگر فردی تقوا پیشه کند، خداوند برای او «فرقان» قرار می‌دهد، در این فرایند فرد در هنگام شناخت آگاهانه از عواطف و خلیات استفاده نمی‌کند، بلکه ملکه‌ای پیشینی همچون تقوا در نتیجه حکم دادن قوه عاقله فرد (اعم از عقل نظری یا عملی) اثر می‌گذارد، اما ویلیام جیمز - همان‌طور که در مقاله «اراده معطوف به باور» در برابر قرینه‌گرایی کلیفورد موضع‌گیری کرد - بر این باور است که خلیات، عواطف، ترس‌ها و عوامل غیر شناختی متعدد هنگامی که قرائن به اندازه کافی وافی وجود نداشته باشند وارد عمل شده و فاعل شناسا را و می‌دارند در آنجا که مسئله انتخابی خطیر، زنده و اجتناب‌ناپذیر است، دست به انتخاب بزنند. در حقیقت، احساس در اینجا سائق است و فرد را به سمت انتخاب و باور پیدا کردن سوق می‌دهند و این فرایند می‌تواند کاملاً یا تا اندازه‌ای آگاهانه باشد. از همین رو است که ویلیام جیمز در برابر اخلاق باور کلیفورد که باور فاقد قرائن شناختی کامل را غیر اخلاقی می‌خواند، چنین باور متأثر از احساسات و خلیات را نه تنها مذموم، بلکه اخلاقی می‌داند و آن را خلاف اخلاق باور نمی‌داند.

- علامه طباطبایی در نظامی واقعی و با نگاهی واقع‌گرایانه مفاهیم دینی مانند خدا، پیامبر، نفس، تقوا و ... را معنا می‌کند، از نظر او، خداوند مهم‌ترین عنصر وجود و تعیین‌کننده وظایف دینی و اخلاقی است؛ ولو به صورت تأییدی، اما جیمز اگر چه به دل‌بستگی‌های عمیق مذهبی و تجارب دینی اذعان دارد و در این موضوع کتاب نوشته است، همچنان نگاه پراگماتیستی او بر همه اینها حاکم است و به اصل وجود یا عدم این موارد تمرکز ندارد، بلکه



آنچه برای او مهم است و سفارش می‌کند، فواید، آثار و کارکردهای این مفاهیم است؛ فارغ از بود یا نبود واقعی آنها. از این‌رو، خواننده برای پژوهش‌های بیشتر باید ابتدا مبانی اصلی آنان را (واقع‌گرایی و پراگماتیسم) واکاوی کرده و با قبول یا عدم قبول آن یا به ورطه بررسی باقی نظام فکری آنها بگذارد.

فهرست منابع

- جیمز، ویلیام. (۱۳۷۱). پراگماتیسم. (ترجمه: عبدالکریم رشیدیان). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۸). تنوع تجربه دینی. (ترجمه: حسین کیانی). تهران: حکمت.
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۰). معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- دورانت، ویل. (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه. (ترجمه: عباس زریاب). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب. (ترجمه: نجف دریابندری). نشر الکترونیکی.
- شکری، مه‌ری. (۱۳۸۸). تأثیر گناه بر شناخت، با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی. فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم ۱۱(۱): ۷۲-۴۵. <https://doi.org/10.22091/pfk.2009.186>
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۲). مجموعه رسائل. قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه محمدحسین طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۴). تفسیر المیزان. (ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۰). نه‌ایة الحکمة. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ع).
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۸). شیعه در اسلام. (به کوشش سید هادی خسروشاهی، چاپ پنجم). قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۴۱۷ق). تفسیر القرآن فی المیزان. بیروت: مؤسسة الاعلمی.

Goodman, R. (2024). William James. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/james/>



۷۰

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال ششم | شماره چهارم | زمستان ۱۴۰۲

- James, W. (1891). *The Moral Philosopher and the Moral Life*. An address to the Yale Philosophical Club, published in the International Journal of Ethics.
- James, W. (1907). *Pragmatism*. Longmans. London: Green, and co.
- James, W. (1909). *The Meaning of Truth, a sequel to pragmatism*. London: Longmans, Green and Co Paternoster Row.
- James, W. (1973). *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longman, Green and co.
- James, W. (2002). *The Varieties of Religious Experience*. New York.
- Pomerleau, W. (2018). James, William. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/james-o/>
- Zhang, T. (2021). *A Defense of William James on Moral Truth*. Open Journal of Social Sciences, Vol. 9, No. 6. Beijing, China: School of Philosophy, Beijing Normal University.



