

## اعتماد‌پذیری شهود اخلاقی

بهرز محمدی منفرد\*

### چکیده

این مقاله صرف نظر از مناقشات گسترده بین درون‌گرایی و اعتماد‌گرویی معرفت‌شناسی عمومی و با فرض پذیرش اعتماد‌گرویی- دست‌کم در سطح توجیه روزمره و عرفی- شهودات اخلاقی را فرایندی قابل اعتماد فرض می‌کند که میزان باورهای صادق حاصل از آنها بیش از باورهای کاذب باشد. بنابراین ابتدا به چیستی- شناسی شهود اخلاقی و اعتماد‌گرویی پرداخته، سپس بیان می‌کند که فرض شهود اخلاقی به عنوان فرایندی قابل اعتماد می‌تواند در سطح روزمره و عرف متعارف و نه سطح فلسفی، نقش توجیهی داشته باشد. در ادامه پس از طرح اشکالات قابلیت اعتماد شهود اخلاقی می‌کوشد به آنها پاسخ گوید. نوشتار موجود، مسئله فوق را بر اساس خوانش اصلاح‌شده گلدمن از اعتماد‌گرویی واکاوی می‌کند.

**واژگان کلیدی:** برون‌گرایی، اعتماد‌گرویی، درون‌گرایی، شهود اخلاقی، نمود عقلانی.

\* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۱/۸/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۸

## مقدمه

شهودات اخلاقی\* نقش بسیار مهمی در پژوهش اخلاقی دارند و به نظر می‌رسد یک نظریه اخلاقی تنها زمانی موجه است که سازگاری خوبی با شهودات اخلاقی (Moral Intuitions) داشته باشد؛ اما بررسی چیهستی و وجه توجیه شهود اخلاقی، مجال گسترده‌ای می‌طلبد که مبتنی بر چیهستی‌شناسی شهود است.

بحث درباره شهود را شاید بتوان از زمان دکارت به شکل جدی دنبال کرد. وی کوشید اصطلاح شهود را با استنتاج (Deduction) مقایسه کند؛\*\* اما اذعان داشت اینکه امری را شهودی می‌دانیم، شامل یک ادعای روان‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌شود. در ادعای روان‌شناختی شهودها از احکام ادراکی - یعنی احکامی که از طریق استنتاج یا تصورات به آنها می‌رسیم - متمایز می‌شوند، اما بر اساس شهودهای معرفت‌شناختی (Epistemical Intuitions) ادعا می‌کند که شهودها غیرقابل تردید و مشخص‌تر از قیاس‌اند و اصطلاحاً چنین شهودی را می‌توان self-evident نامید (Fanselow, 2011, p.44).

معرفت‌شناسان معاصر تعاریف متفاوتی درباره چیهستی شهود\*\*\* ارائه کرده‌اند که همین امر، دیدگاه‌های مختلفی در مورد شهود اخلاقی را نیز در پی داشته است. برخی همانند هادسون، آئودی و شیفر، شهود را به منزله باور تصور کرده‌اند (Hudson, 1967, pp.33-36 / Audi, 2004, pp.103-104 / 1983, p.57) و لذا شهود اخلاقی را نیز باور اخلاقی می‌دانند و برخی نیز همانند سوسا معتقدند شهود عبارت از گرایش به باور است (Inwagen, 1997, p.309). اما هیومر شهودات را گرایش‌های گزاره‌ای منحصر به فرد و نموده‌ای اولیه عقلانی می‌داند که به طور پیشینی بر عقل ما ظاهر می‌شوند

\* بحث در مورد شهود اخلاقی در سه حوزه وجودشناسی، معناشناسی و معرفت‌شناسی قابل طرح است؛ ولی آنچه اینجا اهمیت دارد، حوزه معرفت‌شناسی و گزاره‌های اخلاقی است.

\*\* گفتنی است شهود مورد ادعای دکارت شهود عقلی است و نه شهود عرفانی که مورد ادعای عرفان است.

\*\*\* تمرکز این نوشتار بر شهود از منظر معرفت‌شناختی است و البته گاهی حیث روان‌شناختی آن نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

و شیوه توجیه‌کنندگی آنها شبیه انواع دیگر نموده‌ها- آنهایی که مبتنی بر تجربه حسی یا حافظه‌اند- می‌باشد (Huemer, 2005, pp.99-101) و در این صورت شهود اخلاقی عبارت است از ظهورات عقلانی اولیه که محتوای ارزشی دارد.\*

ویژگی اساسی شهود- و به تبع آن، شهود اخلاقی- این است که چیزی را به طور مستقیم و بدون کمک از فرایندهای استدلالی نظیر استنتاج و یا استقرا درک کنیم و فیلسوفانی که می‌خواهند پژوهش خود را به استدلال ختم کنند، به آن متوسل می‌شوند (Goldman, 1986, p.66) و این ایده که شهودهای اخلاقی، حجیت معرفت‌شناختی دارند، با نظریه‌هایی به نام شهودگرایی منطبق شده است.

در واقع مسئله بحث‌برانگیز درباره شهودگرایی این نیست که آیا ما شهودهایی داریم یا خیر؟ بلکه این است که آیا شهودها معرفت‌بخش‌اند یا خیر و اگر آری به چه شکل؟ پاسخ به این پرسش‌ها بسته به نوع نگرش به توجیه است و لذا ابتدا باید رویکردهای مختلف به توجیه واکاوی شده، درباره آنها تصمیم‌گیری شود و آن‌گاه به توجیه شهودی و یا شهود اخلاقی پرداخته شود.

در مورد توجیه با دو رویکرد درون‌گرایی و برون‌گرایی- که نمونه غالب آن، اعتمادگرایی است- مواجه‌ایم. درباره درون‌گرایی در صورتی باوری از بعد معرفتی موجه می‌شود که مؤلفه‌های توجیه نسبت به شناسا درونی و ضروری باشد که شناسا نسبت به وجه توجیه توجیه‌کننده معرفت داشته باشد و اگر این امر، ضرورتی نداشته باشد و با رویکردی اعتدال‌گرایانه‌تر به دنبال یک فرایند باورساز بوده، قائل باشیم فرایندی معرفتی اعتمادپذیر است که فرض شود میزان باورهای صادق حاصل از آن فرایند بیش از باورهای کاذب باشد، در این صورت اعتمادگرایییم.

درباره این دو رویکرد مباحث گسترده‌ای در معرفت‌شناسی عمومی انجام یافته است که هم شامل تقریرهای مختلف هر رویکرد هم مناقشات جدی بین دو رویکرد در تأیید

\* نگارنده در مقاله دیگری با عنوان «چیستی شهود اخلاقی» موضع هیومر را اتخاذ کرده است.

یکی و رد دیگری می‌شود که در مجموع تأیید یک نگرش و رد نگرش دیگر را دشوار کرده است؛ زیرا بحق هرکدام از دو رویکرد امتیازات و نقیصه‌هایی دارند که اتکای مطلق به آن رویکرد را با چالش مواجه کرده است؛ از این رو به نظر می‌رسد باید مسئله توجیه را در دو سطح توجیه روزمره (Every day justification) و عرفی و همچنین سطح فلسفی بررسی کرد که اعتمادگرایی را در سطح توجیه روزمره و عرفی و درون‌گرایی را در سطح فلسفی دارای ارزش معرفتی دانست و در پی همین مسئله می‌توان شهود و شهود اخلاقی را دست‌کم در سطح روزمره و عرفی به عنوان فرایندی قابل اعتماد فرض کرد که در آن سطح، ارزش معرفتی دارد.

نوشتار حاضر در ادامه می‌کوشد مسئله شهود اخلاقی را دست‌کم در سطح توجیه روزمره طرح کند و این، بدان معنا نیست که در سطح فلسفی نیز چنین باشد، بلکه در آن سطح باید از وجه توجیه شهود و شهود اخلاقی آگاه بود که نگارنده معتقد است بر اساس روش بونجور در مبنایگرایی (Bonjour, 1999, p.143) می‌توان مسئله را حل کرد.

با این مقدمات، مسئله اساسی، تبیین امکان سازگاری اعتمادگروی و شهود اخلاقی است و برای بررسی این مسئله، مهم‌ترین خوانش گلدمن از اعتمادگروی که در مقاله «باور موجه چیست؟» (What is Justified belief) تبیین شده است، به عنوان موضع پیش‌فرض قرار داده شده است که رایج‌ترین گونه اعتمادگروی بوده، بیش از دیگر نگرش‌ها همانند دیدگاه نوزیک (برای توضیح بیشتر، ر.ک: Nozick, 1981, ch.3) مورد عنایت قرار گرفته است.

### ۱. اعتمادگروی (Reliabilism)

بر اساس رویکرد درون‌گرایانه،\* در صورتی باوری به لحاظ معرفتی موجه می‌شود که مؤلفه‌های توجیه نسبت به شناسا درونی بوده، فاعل شناسا نسبت به وجه توجیه توجیه‌کننده آگاه باشد؛ به این صورت که مبناهایی به عنوان زمینه‌ساز یا توجیه‌کننده باور

\* تقریرهای مختلفی درباره رویکرد درون‌گرایی وجود دارد که مهم‌ترین آنها از بونجور، آئودی و پالوک نقل شده است (See: Bonjour, 1992, p.131/ Audi, 1998, p.233).

وجود داشته باشد و بنا به تقریر بونجور آن مبانی به عنوان حالاتی آگاهانه نزد او حاضر باشد تا مشکل تسلسل پیش نیاید و در این صورت توجیه‌کننده برای فرد، امری درونی است که از جمله این امور می‌توان به یادآوری، ادراک حسی، درون‌نگری و شهود عقلی اشاره کرد. اما اعتمادگروی\* را می‌توان رویکردی اعتدالی در مقابل سخت‌گیری‌های معرفت‌شناختی درون‌گرایانه دانست که گلدمن به طور جدی، آن را- به‌ویژه در کتاب باور موجه چیست؟- پردازش کرده، بسته به نقدهایی که به دیدگاه وی وارد می‌شد، مراحل اصلاحی را برای رویکرد خود پیمود؛ ولی حتی صورت‌بندی آخر آن نیز با چالش‌هایی روبه‌رو بوده است که پذیرش اعتمادگروی را به عنوان موضع نهائی با چالش مواجه می‌کند.

اعتمادگروی همانند درون‌گرایی از ماهیت توجیه باور (Justification of belief) سخن می‌راند؛ اما بر خلاف درون‌گرایی که بر دلیل و اتکای برخی قضایا بر برخی دیگر توجه دارد، اعتمادگرا بر این باور است که برای برخورداری از توجیه باور، ضرورتی ندارد به زمینه‌ها و مبانی باورهای خویش دسترسی معرفتی داشته باشیم، بلکه فرایندهای علی در تولید معرفت کافی است و می‌توانند هدف توجیه را برآورده سازند. اما در صورتی فرایند علی باورساز، توجیه باور را در پی و ارزش معرفتی دارد که فرض شود در عالم واقع بیشترین باورهای صادق را نسبت به باورهای کاذب در مجموع باورهای فاعل شناسا- البته در بلندمدت- ایجاد کند، هرچند این باورها نقض‌پذیر بوده، ممکن باشد در باورهای ما خطاهایی وجود داشته باشد و یا صدق باورها مشروط به وجود باورهای صادق پیشینی (Apriori) باشد. بنابراین اموری همانند پیش‌گویی با فال قهوه و یا در تفکر اسلامی خبر

---

\* اعتمادگروی گونه‌ای برون‌گرایی است که الوین گلدمن، مارشال سویین و ارنست سوسا نمایندگان آن‌اند و معتقدند فرایندهای قابل اعتماد، شرط لازم برای باورهای موجه‌اند و باورهایی موجه و معرفت‌بخش‌اند که با آنچه آنها را صادق می‌سازد، به نحوی صحیح، یعنی طی فرایند یا سازوکاری قابل اعتماد، در ارتباط باشند. ایشان بر خلاف درون‌گرایان، منکر نیاز فاعل شناسا به یک حالت ذاتی یا توانایی دسترسی به دلایلی برای باورهایشان‌اند (Pojman, 2001, p.135).

واحد نمی‌توانند فرایندهایی قابل اعتماد باشند؛ زیرا فرض می‌شود که میزان باورهای کاذبی که ایجاد می‌کنند، بیش از باورهای کاذب است، هرچند ممکن است به طور اتفاقی باورهای صادق را نیز در پی داشته باشند؛ اما از جمله فرایندهای قابل اعتماد می‌توان به حافظه، ادراک حسی، درون‌نگری و استدلال معتبر اشاره کرد. برای نمونه شما بر اساس حافظه خود به چیزی اعتقاد دارید و دسترسی معرفتی به حافظه‌تان ندارید و ناآگاهانه این اتفاق می‌افتد، لزومی ندارد شما در حافظه جست‌وجو کنید و بگویید به دلیل داشتن حافظه و آگاهی به آن امر از طریق حافظه، باور من توجیه شده است یا اینکه با ادراک حسی مثل بینایی، چیزی مثل برگ سبز رنگی را می‌بینید و به آن باور می‌کنید و در این صورت لزومی ندارد، به آگاهی خود رجوع کرده، بگویید من به سبب اینکه ادراک حسی درباره این رنگ سبز درخت دارم، مواجه‌ام که رنگ این درخت سبز است. اعتمادگرا می‌گوید در هر یک از دو مثال فوق لزومی ندارد باور خود را به حالت تعلیق درآورید، بلکه باور من موجه است؛ ولی درون‌گرا می‌گوید در موارد فوق باید باور را به حالت تعلیق درآورد، مگر آنکه آن دلیل توجیه‌کننده در دسترسی معرفتی فرد قرار گرفته، فرد به وجه توجیه‌کنندگی آن دلیل آگاه شود.

اعتمادگرا «فرایند باورساز» را از حیث تاریخی واکاوی می‌کند؛ بدین‌گونه که از گذشته تاکنون چه اندازه باورهای صادق را نسبت به باورهای کاذب در پی داشته است و اگر میزان باورهای صادق آن فرایند بیشتر بود، برای او قابل اعتماد و باورهای آن نوع نیز برای او معتبر خواهند بود و لذا نوع باورهای حاصل از آن فرایند و نه مصداق آن نیز برای او معتبر است و با این حال ممکن است چند فرایند اعتمادپذیر باشند و از این جهت باید از حیث تاریخی فرایندهای مختلف تولید باور را ملاحظه و برترین آنها را انتخاب کرد.

اعتمادپذیری، احتمال معطوف به ضمانت غیراستنتاجی است؛ زیرا امکان فرایندهای قابل اعتمادی را لحاظ می‌کند که متضمن استنتاج برخی باورها از برخی دیگر نیستند و حتی درباره فرایندهایی که دربردارنده استنتاج‌اند، اعتمادگرا ادعا می‌کند که توجیه باور باید با شیوه معینی فراهم آورده شده باشد، نه اینکه حاصل ارتباطات منطقی بین باورها باشد

(Goldman, 1979, p.183) و در این صورت توجیهی که از کار شناختی قابل اعتماد پدید می‌آید، غیرمعقول است و ارزش معرفت‌شناختی قابلیت اعتماد ممکن است در مواردی نقض شود (Landau, 2003, p.27).

نکته آخر این است که اگرچه اعتمادگرایی با چالش‌هایی جدی روبه‌روست\* و در مجموع درون‌گرایی دچار مشکلات کمتری است، ولی با توجه به رویکرد سخت‌گیرانه درون‌گرایی به ارزش معرفتی، می‌توان درون‌گرایی و اعتمادگرایی را در دو سطح توجیه ارائه کرد؛ به این صورت که در سطح توجیه فلسفی درون‌گرا باشیم و اعتمادگروی را دست‌کم در سطح توجیه روزمره و عرفی دارای ارزش معرفتی بدانیم و اگر چنین رویکرد اعتدال‌گرایانه‌ای نداشته باشیم، نمی‌توان گفت که بیشتر مردم معرفت دارند.

## ۲. موضع شهودگرایی اعتمادگرا

اعتمادگرایان به‌ندرت توجه خود را بر موضوعات اخلاقی متمرکز کرده‌اند و غالباً به فراهم‌آوردن گزارش‌هایی درباره شناخت و باور تجربی تضمین‌شده متمرکز شده‌اند (Armstrong, D M, 1973/ Golman, 1986/ Swain, 1981)؛ اما این گزارش‌ها می‌توانند به خط‌مشی و رویه‌ای در توجیه باورهای اخلاقی، به‌ویژه در مورد شهود اخلاقی کمک کنند تا کارکرد مناسبی را که باورهای مبنا و پایه را به باورهای خاص مرتبط می‌کند، شناسایی کنند و در این صورت برای اینکه بتوانیم مسئله توجیه باور اخلاقی را حل کنیم و از اصول اخلاقی به باورها برسیم، راه حل اساسی این است که بگوییم چنین باورهایی می‌توانند بر اساس فرایندی قابل اعتماد تضمین شوند، به شرط اینکه از فرایند مکانیسم باور قابل اعتمادی صادر شوند.

همان‌طور که از چپستی‌شناسی اعتمادگروی روشن است، برای اعتمادپذیری شهود

---

\* درون‌گرایی اشکالاتی از جمله ایراد کلیت و علیت، ایراد شیطان‌شریر و همچنین عدم دلیل برای فرایندهای قابل اعتماد و... را به درون‌گرایی وارد کرده است و اعتمادگرایی نیز درون‌گرایی را متهم می‌کند که نتوانسته است مسئله تسلسل و معرفت عامه مردم را حل کند و از این‌رو راه جمع بین این دو بسیار مناسب می‌نماید.

اخلاقی ضرورتی ندارد در پی وجه توجیه شهود اخلاقی و ادله‌ای به نفع آن باشیم، بلکه شهودگرای اخلاقی می‌تواند تصور کند شهود اخلاقی، فرایندی قابل اعتماد برای شکل‌دهی باور اخلاقی به‌شمار می‌آید؛ به این صورت که فرض می‌شود در عالم واقع، میزان باورهای اخلاقی صادق به‌دست‌آمده از نوع شهود اخلاقی، بیش از باورهای اخلاقی کاذب است و لذا فرایندی علی قابل اعتنا بوده، توجیه باور به سبب آن کامل می‌شود.\* البته میزان اعتمادپذیری فرایند شهود اخلاقی ممکن است وابسته به محیط، شرایط جامعه و به‌ویژه الگوی دینی جامعه باشد و در این صورت فرایند شهود اخلاقی ممکن است در یک جامعه، اعتمادپذیر و در جامعه دیگر غیراعتمادپذیر فرض شود. گفتنی است اگرچه هدف اعتمادپذیری شهود اخلاقی، باور صادق است و ممکن است شخص را به آن هدف برساند، ولی دامنه آن، امور خلاف واقع را نیز دربر می‌گیرد.

اگرچه به دنبال ادله‌ای به نفع اعتمادپذیری شهود اخلاقی نیستیم، در مجموع چگونه می‌توان نوع شهود اخلاقی را به‌عنوان یک فرایند قابل اعتماد فرض کرد؟ همچنین این باورهای خاص چگونه به نحوی قابل اعتماد تعیین می‌شوند؟ آیا میزان باورهای صادق حاصل از نوع امور شهودی اخلاقی بیش از باورهای کاذب است؟ اگر چنین است، چه مستنداتی را می‌توان بر این امر ارائه کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت: اینکه یک فرایند، قابل اعتماد است، ابتدا مستلزم آن است که بتوانیم باور صادق را از باور کاذب متمایز کنیم و حکم به قابلیت اعتماد یک فرایند به این معناست که فرض شود فرایندی معمولاً صدق باورها را به دنبال داشته باشد و برای اینکه چنین حکمی کنیم، ابتدا باید تصویری از صدق‌های اخلاقی موجود داشته باشیم؛ زیرا ما نمی‌توانیم فرایندهای قابل اعتماد را در خلأ تشخیص دهیم، مگر اینکه از صدق‌های اخلاقی، تصویری داشته باشیم. اینجاست که باید موضعی در صدق و کذب اخلاقی در پیش بگیریم که آیا باورهای اخلاقی صدق و

---

\* نکته اساسی در مورد فرایند قابل اعتماد این است که آن فرایند باید صدق گزاره را در پی داشته باشد و این امر درباره فرایند شهود اخلاقی صدق می‌کند؛ زیرا بر اساس موضع شهودگروی، محمولات گزاره‌های اخلاقی، واقعیاتی ناطبیعت‌گرایانه دارند و لذا صدق در اخلاق نیز وجود دارد.

کذب‌پذیرند یا خیر؟ در واقع از این جهت فرایندی قابل اعتماد را می‌توان در مورد شهود اخلاقی فرض کرد که صدق در اخلاق وجود دارد؛ زیرا شهود‌گرای اخلاقی، واقع‌گراست (برای توضیح بیشتر، ر.ک: Brink, 1989, ch.2/ Huemer, 2005, ch.1/ Shafer-Landau, 2003, ch.1) و افزون بر آنکه گزاره اخلاقی را صدق و کذب‌پذیر می‌داند، صدق را غالباً مطابق با یک واقعیت اخلاقی می‌داند و لذا می‌گوید از آنجا که فرض می‌شود شهودات اخلاقی من باورهای صادق بیشتری را در پی داشته باشند، اعتمادپذیرند و البته این امر غالباً زمانی به دست می‌آید که شهود اخلاقی همراه با موضعی بی‌طرفانه، عادلانه، خود را به جای قربانی قرارداد و... حاصل شود و الا اگر از موضعی متعصبانه و ظالمانه و یا تحت تأثیر جو و محیط باشد، نمی‌توان به قابلیت اعتماد آن حکم کرد (Zimmerman, 2010, pp.159-160).

یکی از نشانه‌های اعتمادپذیری شهود اخلاقی این است که دست‌کم برخی شهودات اخلاقی بین ملل مختلف و افراد یک جامعه به طور یکسان باور صادق را در پی دارند؛ برای نمونه «خوبی عدالت» در همه جوامع مختلف به طور شهودی ادراک می‌شود و همه جوامع، گزاره «عدالت خوب است» را بر اساس شهود، صادق می‌دانند. البته ممکن است آنچه در مورد شهودها تصور می‌شود، حاصل باورهایی باشد که به طور پیشین در میان فرهنگ‌ها و ملت‌های مختلف وجود دارند؛ ولی چنین تصویری مبنای باورهای اخلاقی ما را تبیین نمی‌کنند و هرچند برخی باورهای اخلاقی با استنتاج از دیگر باورهای اخلاقی تفسیر می‌شوند، آنچه درباره شهود اخلاقی قابل تصور است، این است که بدون پیش‌فرض و جانبدارانه و همچنین احساساتی، همانند هیجان و تنفر و... لحاظ شوند.

البته تنها زمانی می‌توان شهود اخلاقی را فرایندی قابل اعتماد در مقابل سایر مکانیسم‌ها همانند برساخت‌گرایی به شمار آورد که میزان اعتبار شهود اخلاقی صرف‌نظر از اعتمادگروی لحاظ شود؛ اما مشکل این است که آیا فرض نمی‌شود که فرایندهای قابل اعتماد ابزار مهمی باشند در اینکه به ما کمک کنند تا این کار را انجام دهیم؟ و اگر لازم است فرایندهای قابل اعتماد را تشخیص دهیم قبل از آنکه میزان اعتبار شهود را بیان کنیم،

در این صورت به گونه‌ای از دور دچار شده‌ایم. برای رهایی از دور ناچاریم در یک مرحله شهود اخلاقی را صرف نظر از اعتمادگروی بررسی کرده، میزان صدق باورهای حاصل از آن را نسبت به میزان باورهای کاذب واکاوی کنیم و در مرحله بعد آن را به عنوان یک فرایند قابل اعتماد بپذیریم تا در این صورت دوری حاصل نشود.

با توجه به مباحث فوق، شهودگرای اعتمادگرا می‌توانند پاسخ‌گوی شکاکیت اخلاقی باشد. اگر ما نتوانیم استدلال‌های شکاکانه را تضعیف کنیم، ممکن است به نظر برسد که ما غیرعقلانی عمل نموده، به نحوی قصور ورزیده‌ایم؛ به این صورت که شکاک می‌گوید اگر به وجه توجیه شهودی معرفت نداشته باشی، منجر به شکاکیت می‌شود، ولی اعتمادگرا می‌گوید چنین امری لزومی ندارد، بلکه همین‌که فرض می‌شود شهود اخلاقی، فرایندی قابل اعتماد است، کافی بوده، دارای ارزش معرفتی است و به‌تنهایی می‌تواند پاسخ‌گوی شکاکیت اخلاقی باشد؛ البته در اینجا نیز باید تأکید کرد که در این صورت شهود اخلاقی در سطح توجیه روزمره و عرف متعارف نقش توجیهی دارد و در سطح فلسفی می‌توان همچنان شکاک باقی ماند.

به طور خلاصه شهودگرای اعتمادگرا می‌توانند شهود اخلاقی را در سطح توجیه روزمره و عرفی اعتمادپذیر و دارای ارزش معرفتی بدانند؛ زیرا در صورت قائل شدن به رویکرد سخت‌گیرانه درون‌گرایی در مورد معرفت، ارزش معرفتی شهود اخلاقی برای عامه مردم از بین می‌رود؛ چراکه غالب مردم نمی‌توانند از وجه توجیه شهود اخلاقی آگاه باشند و تنها می‌توانند آن را به عنوان یک فرایند علی باورساز فرض کنند که اعتمادپذیر است.

### ۳. ارزیابی اعتمادپذیری شهود اخلاقی

اینکه شهود اخلاقی بتواند فرایندی قابل اعتماد- حتی در سطح روزمره- تلقی گردد، مورد انتقادهای جدی قرار گرفته است که دست‌کم به برخی اشاره و پاسخ داده می‌شود و البته پاسخ‌هایی که به اشکالات داده می‌شود، به این معنا نیست که شهود اخلاقی را در هر دو سطح، فرایندی قابل اعتماد فرض کرده‌ایم؛ بلکه در اینجا برای آنکه به باورهایی که نمی‌توانیم برای آنها مبنا و دلیلی داشته باشیم، اعتبار معرفتی دهیم، به اعتمادگرایی و به‌ویژه

در مورد شهود اخلاقی متمسک می‌شویم.

۳-۱. اختلاف شهودات اخلاقی: یک ترن برقی با شتاب به سمت پایین حرکت می‌کند. پنج نفر بی‌گناه روی ریل جلوی ترن قرار دارند که اگر ترن حرکتش را به سمت جلو ادامه دهد، آن پنج نفر کشته می‌شوند، اما یک جاده فرعی نیز وجود دارد که یک نفر در آن جاده فرعی وجود دارد. ترمز ترن خراب شده است و تنها یک اهرم وجود دارد که اگر کشیده شود، می‌توان حرکت ترن را تغییر جهت داد تا ترن به سمت ریل فرعی منحرف شود و شما می‌توانید اهرم را به سمت راه فرعی بکشید که در نتیجه پنج نفر را نجات دهید و یک نفر بی‌گناه کشته شود؛ اما شما چه می‌کنید؟ (Petrinovich & Neill, 1996, p.149).

دو فرض برای نظرسنجی وجود دارد که در فرض نخست از تعبیر کشته‌شدن استفاده می‌شود و در فرض دیگر از تعبیر زنده‌ماندن بهره می‌گیریم. در تعبیر نخست یا باید اهرم را هل داد که در نتیجه یک نفر کشته شود و یا اینکه هیچ کاری نکنیم که نتیجه آن، کشته‌شدن پنج نفر است؛ اما بنا بر تعبیر دوم یا باید اهرم را هل دهیم که نتیجه آن، زنده‌ماندن پنج نفر است و یا اینکه هیچ کاری نکنیم که نتیجه آن، زنده‌ماندن یک نفر است.

در هر حال چکار باید کرد؟ آیا باید اهرم را کشید یا خیر؟ پتروویچ و نیل می‌گویند: وقتی که پرسش بر اساس تعبیر دوم طرح شود، بسیاری از افراد، موافق حفظ پنج نفر و هل دادن اهرم‌اند، در مقایسه با تعبیر اول که تمایل دارند کاری نکرده، شاهد کشته‌شدن پنج نفر باشند. این گرایش و تمایل شامل ۳۹ مسئله از ۴۰ مسئله شده است. به طور خلاصه تعبیر حفظ به احتمال فراوان به موافقت با هل دادن منجر می‌شود که سطح توافق بسیار زیاد است. بنابراین روشی که در آن مسئله بیان می‌شود، تأثیر سیستماتیک قابل ملاحظه‌ای بر تصمیم‌گیری بیشتر افراد در این مثال دارد (Ibid, p.153).

تردیدی نیست که احکام فوق، شهودی‌اند و این واقعیت که بیشتر شهودهای اخلاقی ما حکم به جواز عمل می‌کنند، وقتی که آن مورد به یک شیوه توصیف می‌شود و حکم به عدم جواز آن می‌کنند، وقتی به شیوه دیگری توصیف می‌شود، دلیل محکمی در مقابل اعتمادپذیری شهودهای ما می‌باشند.

مثال دومی که دربارهٔ ترن زده می‌شود، مثال «مرد چاق» یا «پل عابر پیاده» است\* که در آن، ترنی که به سرعت به سوی اتوبوس حامل صد نفر حرکت می‌کند و تنها با هل دادن این فرد از بالای پل عابر پیاده به جلوی ترن و ریل متوقف می‌شود. این فرم نیز به سی نفر ارائه شد و به ۲۹ نفر اضافی نیز فرمی دیگر به طور معکوس ارائه شد. در هر مورد از شرکت‌کنندگان خواسته شد بین عمل (هل دادن اهرم یا فرد چاق) یا عدم عمل، انتخاب کنند. پترینویچ و نیل متوجه شدند که مردم به شدت با عمل کردن موافق‌اند، وقتی که ابتدا هل دادن اهرم به نظر آید، نسبت به وقتی که در آخر به نظر آید (Ibid, p.157).

برای ارائهٔ مباحث فوق به شکل یک استدلال مستقیم، می‌توان گفت اگر فرایند حکم‌ساز، تابع طرز بیان است، پس آن فرایند حکم‌ساز غیرقابل اعتماد است و از آنجا که احکام شهودی ما در مورد اخلاق، تابع این گونه تغییرات‌اند، فرایند شهودساز ما تاحدودی غیرقابل اعتماد است. به بیان غیرمستقیم، اگر یک فرایند حکم‌ساز نتایجی را ارائه می‌کند که منسجم و سازگار نیستند، آن فرایند تاحدودی غیرقابل اعتماد است. از آنجا که فرایندی که بر اساس آن به شهودهای اخلاقی‌مان دست می‌یابیم، نتایج غیرمنسجمی را فراهم می‌آورد، آن فرایند تاحدودی غیرقابل اعتماد است.

به طور خلاصه مشاهده می‌شود وقتی تغییراتی که از حیث اخلاقی نامربوط‌اند ایجاد می‌شود، شهودهای مردم متفاوت می‌شوند. در بسیاری موارد امور شهودی یک فرهنگ نسبت به فرهنگ دیگر و گاهی یک فرد نسبت به فرد دیگر متفاوت است، با وجود اینکه حتی تعبیرات به‌کاررفته نیز یکسان است؛ برای نمونه در مورد سقط جنین یک نفر یا یک جامعه می‌گوید من شهود کرده‌ام که سقط جنین درست است و دیگری می‌گوید برای من شهود شده است که سقط جنین خطاست؛ بنابراین چگونه می‌توان تصور کرد گزاره‌ای بدیهی است و شهود من باوری صادق می‌سازد، در حالی که خلاف آن برای دیگری شهود

---

\* «Push person» اصطلاحی است که در ادبیات فلسفهٔ اخلاق برای مرد چاق (Fat man) یا پل عابر پیاده (Footbridge) استعمال می‌شود که بر اساس این است که یک مرد چاق را از بالای پل عابر پیاده به جلوی ریل ترن هل دهند...

شده است (Ross, 1939, p.82).

از اینها گذشته اگر باورهای اخلاقی ما صرفاً بر اساس فرایند شهود اخلاقی باشد، هر کسی می‌تواند ادعا کند باور اخلاقی او موجه است. اگر ممکن باشد که /حمد به طور غیراستنتاجی در باور به اینکه «خوردن گوشت خطاست» موجه باشد، سعید هم ممکن است به طور غیراستنتاجی در باور به اینکه «خوردن گوشت خطا نیست» موجه باشد، حتی اگر نتواند باورش را از دلیل استنتاج کند (Sinnott-Armstrong, 1996, p.10).

پاسخ‌های متعددی به فرم‌های فوق داده شده است که نقطه عطف همه آنها این است که شهودهای افراد برای اینکه به واقع اصابت کنند، باید از اموری همانند سوگیری، احساسات و... برکنار باشند و در این صورت فرض می‌شود که شهودها در غالب اوقات صدق را در پی دارند و همین کافی است و ما شهود اخلاقی را امری خطاناپذیر و اصلاح‌ناپذیر نمی‌دانیم که هیچ‌گاه کذب در آن راه نداشته باشد، بلکه ممکن است برخی اوقات خطا کند.

بنابراین تنها شهود یک فرهنگ و یا یک فرد صادق و دیگری کاذب است؛ به دیگر سخن، شهودگرا واقع‌گراست و لذا اخلاقیات را اموری عینی می‌داند و وجود اختلاف در مورد اخلاق با اینکه اخلاق، امری عینی باشد، ناسازگار است و یک ادعا به طور عینی زمانی درست است که هر کسی با آن موافق باشد و امری که همه کس با آن موافق نباشد، نمی‌توان آن شهود را مطابق واقع دانست و دست‌کم زمانی می‌توان امری را شهود حقیقی دانست که بیشترین عقلا بدون نقش‌دادن پیش‌زمینه‌ها درستی یا خطای امری را شهود کنند. از سوی دیگر بسیاری از اختلافات اخلاقی در جوامع ما ریشه غیراخلاقی دارند که از جمله آنها می‌توان به عوامل دینی و فرهنگی اشاره کرد؛ برای نمونه تربیت دینی، فردی را متقاعد می‌کند که مهم‌ترین اهداف اخلاقی، اطاعت از قوانین دین خاصی است که در متون مقدس آمده است و یا اینکه مردم توسط والدین با پیش‌زمینه‌های دینی مختلف پروراند می‌شوند و در نتیجه فرد، قوانین اخلاقی متعارفی را شهود می‌کند که ارزشیابی‌های شناختی و واکنش‌های احساسی متفاوتی را پدید می‌آورد و حتی در مورد اموری همانند سقط

جنین، مباحث به این امر برمی‌گردد که آیا جنین حس دارد یا خیر؟ آیا خداوند سقط جنین را منع کرده است یا خیر؟ آیا جنین روح دارد یا خیر؟ و...

در مورد مثال ترن برقی نیز روشن است که برخی از شهودهای ما از حیث سیستماتیک بیراهه رفته‌اند. این واقعیت که این شهودها تابع عبارت‌پردازی باشند، نشان می‌دهد که این احکام، فاقد انسجام لازم‌اند و الا صرف عبارت‌پردازی نمی‌توانست تغییردهنده باشد. البته بحث در مورد اینکه چرا بر اساس تعبیرات متفاوت، نوع نگرش نیز عوض شده است، به نوعی، به مباحث روان‌شناختی (Psychological) نیز برمی‌گردد که بررسی آن در کتاب‌های روان‌شناسی انجام می‌شود.

نکته دیگر اینکه بر اساس موضعی که در پیش گرفتیم، شهود را ظهورات عقلانی دانستیم؛ بنابراین یک چوب در آب، خم به نظر می‌رسد، حتی اگرچه باور دارم که خم نیست و به همین‌سان ممکن است ما اموری را شهود کنیم که به آن باور نداریم و از این راه بفهمیم که شهودهای یک فرهنگ خطایند و بنابراین ادعا نمی‌کنیم که اختلاف شهودات به طور قطع سبب اختلاف باورهای اخلاقی می‌شود، بلکه همین‌که بپذیریم، فرض می‌شود این شهودات، باورهای صادق بیشتری را نسبت به باورهای کاذب ایجاد می‌کنند، برای ادعای اعتمادپذیری شهود اخلاقی کافی است.

۲-۳. اشکال دور باطل: بر مبنای واقع‌گرایی اخلاقی (Moral Realism) برخی از باورهای اخلاقی ما صادق و برخی از آنها کاذب‌اند\* و ما می‌خواهیم باورهای کاذب را از باورهای صادق تفکیک کنیم و برای این کار در پی روشی هستیم که قابل اعتماد باشد؛ یعنی محصولات آن روش، بیشتر صادق باشد؛ اما از کجا باید بفهمیم و یا حتی فرض کنیم روش شهود اخلاقی قابل اعتماد است؟ پاسخ این است که باید از محصولاتش بفهمیم و باید بدانیم که بیشتر محصولاتی که دارد، صادق‌اند و در این صورت به دور مبتلا می‌شویم؛ یعنی

---

\* چنانچه احساس‌گرا، توصیه‌گرا یا نیهیلیسم باشیم، نمی‌پذیریم که برخی گزاره‌ها صادق و برخی کاذب باشند، بلکه اگر احساس‌گرا یا توصیه‌گرا باشیم، قابلیت صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی را رد می‌کنیم و اگر نیهیلیسم باشیم، گزاره‌های اخلاقی را کاذب می‌شماریم.

چیزی که از اول نمی‌دانستیم کدام باورهایمان صادق و کدام یک کاذب است، مبنا شده است برای انتخاب روشی که بیشتر باورهایش صادق است؛ پس ما به ادله‌ای برای باور به شهودهای اخلاقی‌مان نیاز داریم (Brandt, 1996, p.5) و این امر نیز با خوانش ما از اعتماد‌گروی ناسازگار است؛ زیرا نمی‌توانیم مطمئن باشیم که شهودهای اخلاقی، باورهای صادق بیشتری نسبت به باورهای کاذب می‌سازد.

پاسخ: لزومی ندارد من به صدق این قضایا برسم و سپس بر اساس صدق آن دریابم چون قضایای شهودی غالباً صادق‌اند به آنها اعتماد کنم؛ بلکه شهودات اخلاقی، خود به عنوان یک روش قابل اعتماد فرض می‌شود. همچنین ضرورتی ندارد مسئله شهود را در مورد امور جزئی و خاص طرح کنیم تا تحقیق کرده، از صدق و کذب یکایک آنها سخن بگوییم، بلکه می‌توان آنها را در مورد اصول انتزاعی کلی نیز به کار برد.

۳-۳. اعتماد‌گروی: تقریباً همیشه به عنوان یک نظریه معرفت‌شناختی، به صدق‌های تجربی دسترسی دارد و این امر طبیعتاً به گزارش علیت از فرایندهای قابل اعتماد منتهی می‌شود (See: Goldman, 1986 & 1979). در اینجا تصور بر این است که فرایندهای شکل‌دهنده باور که بر جهان طبیعت متمرکز است، بر حسب روابط متقابل بین جهان و مکانیسم‌هایی که تنسيق باور را تعیین می‌کنند، قابل اعتمادند؛ به این صورت که در عالم خارج، امری وجود دارد که بر قوای شناختی ما اثر علی گذاشته است و ما به این باورها می‌رسیم؛ برای نمونه در مورد باورهای حسی چنین است که چیزی در عالم خارج وجود دارد که رابطه علی با قوای ادراکی ما دارد و پس از آن، ما یکسری باورهایی پیدا می‌کنیم که قابلیت اعتماد باورهای حسی ما ناشی از این رابطه علی است. با این مدل در ذهن ممکن است فرض کنیم که توجیه اخلاقی، مستلزم یک فاعل شناساست برای اینکه یک تقابل علی با موضوعات شناختی داشته باشد؛ حال اینکه چنین نیست و نمی‌توان به علیت در اخلاق قائل بود؛ به این معنا که حقایق اخلاقی آثار علی ندارند (Shafer-Landau, 2003, p.275).

پاسخ: در اعتماد‌گروی، علیت لازم نیست؛ فرد می‌تواند اعتماد‌گرا باشد، ولی به علیت

قائل نباشد و بر فرض لزوم علیت، می‌توان دایره توجیه باور را به حوزه حقایق اخلاقی توسعه داد و روابط متقابلی بین ادراک انسان و حقایق اخلاقی ترسیم کرد؛ به این صورت که می‌توان واقع‌گرا بود و وظیفه عقل را کشف حقایق اخلاقی دانست و در نتیجه می‌توان از فرایندی قابل اعتماد برای توجیه باور به آن بهره برد و فرقی بین باور به حقایق اخلاقی و باور به امور حسی و تجربی وجود ندارد؛ بنابراین پیش‌فرض این پاسخ، پذیرفتن واقع‌گرایی اخلاقی است؛ زیرا در این صورت ذهن آدمی آنها را کشف می‌کند و آنها بر قوای شناختی و ادراکی انسان اثر می‌گذارند و از این حیث تفاوتی بین امور اخلاقی و امور حسی نیست.

۳-۴. غالب ایرادهای اساسی به برون‌گرایی از شهودهای درون‌گرایانه سرچشمه می‌گیرد؛ اگر شیطان شریری- شیطان دکارتی- بر جهان حاکم باشد و آن را اداره کند، کسی که به جهان می‌نگرد، باورهای اساساً نادرست را تحصیل می‌کند، هرچند به زعم خود، این باورها را بر مبانی واقعی مبتنی ساخته باشد و در این صورت فرد، واجد باورهایی به ظاهر موجه است که در فرایندی ناموجه شکل گرفته‌اند (Alston, 1998, p.822) و کل باورهایی که دارد، محصول آن است؛ برای نمونه من فکر می‌کنم در فلان جا هستم، ولی در واقع نیستم و این شیطان شریر است که آن را در من ایجاد کرده است. مغز در خمره نیز تفسیر امروزی شیطان شریر دکارتی است و بر اساس آن، اگر دانشمندی مغز انسانی را درآورده، در خمره‌ای بگذارد که مواد مغزی در آن وجود دارد و کل اعصاب مغز را دارد که از دیگران تحریک می‌شود، حال وقتی آن مواد مغزی، آن مغز را تحریک می‌کند که مثلاً در فلان جاست و فلان چیز در مقابل او قرار گرفته است و...، آن مغز گمان می‌کند که واقعاً در فلان جاست و فلان چیز در مقابل اوست، ولی در واقع چنین نیست، بلکه فریفته شده است. این مشکل در باورهای اخلاقی چنین پیش می‌آید که باوری اخلاقی برای فرد با شهود، حاصل گشته است غافل از اینکه توسط شیطان دکارتی فریفته شده است و تصور می‌کند باور اخلاقی او بر اساس مبانی درست و منطبق بر واقع شکل گرفته است.

حال ممکن است به شهودگرایی اعتمادگرا اعتراض شود که شما قربانی شیطان دکارتی

و یا مغز در خمره شده‌اید؛ زیرا همه باورها و ادراکاتی که فرد باورمند دارد، او نیز دارد؛ ولی می‌دانیم که از راه قابل اعتمادی پدید نیامده است و نه تنها پذیرفتنی نیست، بلکه غیر قابل اعتماد است؛ زیرا فقط برای فریب ایجاد شده است، در حالی که این باور از نظر خود باورمند، موجه است؛ چون مثل «من» است زمانی که شما را می‌بینم. من اگر در باورم نسبت به دیدن شما موجه‌ام، به این علت است که تصور می‌کنم شما را می‌بینم و ادراکاتم اینها را به من می‌گویند، ولی او ادراکاتش کاذب بوده است؛ اما با این حال فرض این است که باورش موجه است، منتها از راه قابل اعتماد پدید نیامده است. بنابراین راه‌های ایجاد قابل اعتماد برای توجیه کافی نیست؛ چون در این موارد، باورهای فرد به نظر موجه‌اند، ولی از راه‌های غیر قابل اعتماد حاصل شده‌اند.

پاسخ: قابلیت اعتماد، نه در تمام زمینه‌ها بلکه تنها در زمینه‌هایی شبیه زمینه‌هایی که قوای شناختی ما در آن‌اند، وجود دارد؛ پس اگر شیطان دکارتی و مغز در خمره را شبیه شرایطی که ما در آن‌ایم، نگیرید، در آن صورت می‌توانید باورهای آنها را مستثنا کنید (آنها قوای شناختی ما را دارند، ولی شرایطشان فرق می‌کند) و در واقع باید گفت این قوای شناختی در شرایطی مثل شرایط ما قابل اعتماد است، ولی شرایط مغز در خمره، مثل شرایط ما نیست؛ پس در واقع اگر واقعیتی اخلاقی وجود دارد که من آن را شهود کرده‌ام، شهود اخلاقی با شرایطی، مثل شرایط من قابل اعتماد است.

درست است که اموری همانند شیطان شریر ممکن است تأثیرگذار باشند، اما شیطان شریر در قوه خیال و ادراکات تخیلی به گونه‌ای اثر می‌گذارد که در پی آن، انسان نه مطابق واقع، بلکه طبق آنچه شیطان برای او ترسیم می‌کند، داوری و تعبیر می‌کند و در این صورت شاهد تأثیر نوعی پیش‌فرض بر شهودیم؛ در حالی که فرض ما این است که ذهن انسان تنها با توجه به منابع شناختی که دارد، لحاظ شود و از تأثیر اموری دیگر بر آن پرهیز شود.

۳-۵. ممکن است فرد، باور اخلاقی خود را مبتنی بر شهود یک غیب‌گوی معتبر مبتنی کند. در این صورت شهودگرای اعتمادگرا باید بپذیرد که شهود آن غیب‌گو برای دیگران، فرایندی قابل اعتماد به شمار می‌آید.

اگر یک غیب‌گوی معتبر - مثلاً کسی که از فاصله دور اشیائی را می‌بیند - باورها را بر اساس غیب‌گویی شکل دهد، بدون اینکه هیچ دلیل دیگری که محصول فرایندی معتبر باشد برای اعتبار آنها ارائه دهد، باورهای او نمی‌توانند موجه باشند، حتی اگر آنها در آزمودگی اعتبارگرایی پذیرفته شده باشند (Alston, 1998, p.822). به نظر می‌آید شهودهای غیب‌گو به لحاظ معرفتی پذیرفتنی نیست، ولی اعتمادگرایی اخلاقی باید آن را بپذیرد؛ بنابراین قابلیت اعتماد برای توجیه کافی نیست، بلکه باید چیز دیگری بر قابلیت اعتماد اضافه شود تا آن چیز موجه شود؛ برای نمونه گلدمن از فضایل عقلانی سخن می‌گوید که می‌توانند در کنار قابلیت اعتماد، توجیه‌کننده باشند و منظور وی از فضایل عقلانی نیز ادراکات حسی است و البته مواردی را نیز می‌توان تصور کرد که باورهایشان موجه است، ولی از راه قابل اعتمادی حاصل نشده باشد.

پاسخ: از آنجا که شهودات غیب‌گو به لحاظ معرفتی قابل پذیرش نیست، معرفت‌شناس اخلاق نیز هر غیب‌گویی را قابل اعتماد نمی‌داند، بلکه از نظر آنان، شهودهای قابلیت اعتماد را تنها می‌توان در اسوه‌های اخلاقی دید. اسوه اخلاقی، واقع اخلاقی را شهود و برای ما گزارش می‌کند و فرض می‌شود که غالباً خبر درستی از واقع اخلاقی به ما می‌دهد و میزان صدق باورهای حاصل از او بیش از میزان کذب چنین باورهایی است و لذا فرایندی قابل اعتماد به شمار می‌آید و این مسئله با تفکر اسلامی قابل حل‌تر است؛ زیرا بر اساس اندیشه اسلامی، اسوه‌هایی اخلاقی - که همان اولیای الهی‌اند - وجود دارند که از طریق عوالم ماورا به صدق حقایق اخلاقی پی می‌برند و آنها را به دیگران گزارش می‌کنند و از این‌رو منبعی از منابع کسب معرفت به شمار آمده، توجیه‌کننده‌ای قابل اعتماد برای باورهای ما می‌باشند.

۳-۶. باوری که به طور قابل اعتمادی حاصل شده است، ممکن است باوری باشد که فاعل، به عنوان یک فرد از حیث معرفت‌شناختی دلیلی درونی علیه آن داشته باشد و از این‌رو برای وی حجت نباشد. آنچه فرد را از حیث معرفت‌شناختی موجه می‌سازد، دلیل قانع‌کننده است. حال اگر این دلیل با یک فرایند قابل اعتماد در تعارض باشد، باز هم آن دلیل مقدم است. از سوی دیگر مسئله عقلانیت معرفت‌شناختی افراد نیز موضوعی درونی

است و اگر صرفاً به قابلیت اعتماد اکتفا کنیم، نمی‌توان به عقلانی‌بودن آن قائل شد؛ بنابراین نمی‌توان بچه‌ای را که آگاهی معرفتی به مبنای توجیه باور اخلاقی خود ندارد، فضیلت‌مند دانست، هرچند از فرایندی قابل اعتماد پیروی کرده، بر اساس آن، خود را به فضایل اخلاقی بیاراید؛ زیرا در این صورت تنها از برخی مفاهیم اخلاقی به طور ابتدایی آگاه است.

پاسخ: ما اعتماد‌گروی را در سطح توجیه روزمره و عرفی دارای ارزش معرفتی دانستیم و در این سطح، فرض بر این است که فرایند قابل اعتماد، دلیلی قانع‌کننده در عرض سایر ادله است و لذا از عقلانیت نیز برخوردار است و آن بچه را از این جهت فردی فضیلت‌مند نمی‌نامند که کارهای او صرفاً بر اساس تقلید است، بلکه اگر آن بچه از فرایندی قابل اعتماد پیروی کند، برای نمونه شهودی اخلاقی داشته باشد - که به عنوان فرایندی علی قابل اعتماد فرض می‌شود - می‌توان گفت آن کودک نیز از عقلانیت برخوردار و فردی فضیلت‌مند است.

۷-۳. ممکن است در عین اعتماد‌پذیربودن شهود اخلاقی، فرایند باورساز اعتماد‌پذیر دیگری باشد که متناقض با آن باشد و در این صورت نمی‌توان به شهود اخلاقی هم اعتماد کرد.

پاسخ: باید نتایج را ملاحظه کرد و در غیر این صورت اعتماد‌گروی از اعتبار ساقط است؛ از سوی دیگر ممکن است همه این باورها موجه باشند، ولی همه صادق نباشند؛ چون توجیه به لحاظ منطقی صدق را نتیجه نمی‌دهد، بلکه توجیه احتمال صدق را می‌افزاید؛ پس اگرچه برای کسانی که به اعتماد‌گروی در اخلاق باور دارند، موجه‌بودن ملاک است، اما باید مسئله صدق را نیز ملاحظه کرد و ادعای شهود‌گرای اعتماد‌گرا این است که این مکانیسم بر دیگر مکانیسم‌ها غلبه دارد و دیگر مکانیسم‌ها به عیب و نقص‌های بیشتری دچارند.

۸-۳. ممکن است اعتماد‌گروی اخلاقی در کل عوامانه و غیراندیشمندانه تلقی شود که حاصل گونه‌ای تقلید است و در این صورت از اعتبار چندانی برخوردار نیست. البته این اشکال به کل اعتماد‌گروی وارد شده است که شامل دیدگاه شهود‌گرای اعتماد‌گرا نیز

می‌شود.

پاسخ: اعتمادگروی اخلاقی در یک مکانیسم در صورتی معتبر است که ابتدا میزان صدق و کذب باورهای اخلاقی مربوط به آن مکانیسم، نسبت به هم سنجیده شوند و این کار به نوعی ارزیابی می‌انجامد که توسط فرد باورمند شکل می‌گیرد و لذا نمی‌توان آن را صرف تقلید و عوامانه دانست. از سوی دیگر ما معتقدیم فرایندهای علی باورساز قابل اعتماد در یک سطح ارزش معرفتی دارند و پیروی از آن، پاسخی به سخت‌گیری‌هایی بوده است و از آنجا که بسیاری از مردم نمی‌توانند از وجه توجیه باورهای اخلاقی خود و یا از وجه توجیه شهود اخلاقی آگاه باشند، می‌توانند تابع فرایندهای قابل اعتماد، همانند شهود اخلاقی باشند و در این صورت نمی‌توان اعتمادگروی اخلاقی را عوامانه دانست، بلکه راهکاری برای معرفت‌یافتن و توجیه‌شدن در باورها به شمار می‌آید.

۳-۹. امور شهودی به سادگی نمی‌توانند نحوه قضاوت غیرعقلانی را ابراز کنند؛ زیرا پاسخ‌های شهودی به تجربه‌های فکری، گاهی اوقات برای پیگیری فاکتورهایی که از حیث اخلاقی غیرمرتبط‌اند- مثل هیجان‌زدگی، تنفر، سورپرایز و...- اظهار می‌شوند (2001, Haidt, pp.814-834). برخی روان‌شناسان تجربی ادعا می‌کنند که نشان داده‌اند پاسخ‌های شهودی به تجربه‌های نظری- مثل مسئله ترن برقی- متناظر به حضور سطح بالایی از فعالیت در بخش‌هایی از مغز است که به طور علی برای فعالیت انگیزه مسئولیت‌پذیری است.

پاسخ: نمی‌توان پذیرفت به دلیل اینکه اولویت انگیزش‌ها در پیدایش شهود، قابلیت اعتماد آنها را تضعیف می‌کند، همه تقاضاها برای شهود اخلاقی غیرقابل اعتمادند، بر خلاف باورهایی که مبدأ آنها در عقل ما یا قوای ارزیابانه است (Singer, 2005, pp.331-352)؛ بلکه باید توجه داشت که شهودات و از جمله شهود اخلاقی همراه با شرایطی قابل اعتماد و قابل پذیرش بوده، فرایندی قابل اعتماد به شمار می‌آید که از جمله این شرایط می‌توان به عدم سوگیری، هیجان‌زدگی، تنفر، سورپرایز و... اشاره کرد و اگر برخی پاسخ‌های شهودی صرفاً به دلیل پیگیری این امور باشند، قابلیت اعتماد ندارند.

## نتیجه‌گیری

ضرورت آگاهی و یا عدم آگاهی از دلیل توجیه‌کننده، سبب دوگونه نگرش برای تکمیل توجیه باورهای اخلاقی شده است و در مورد توجیه باور اخلاقی، نوع نظریه‌ای که اتخاذ شود، با پذیرش هر یک از درون‌گرایی و برون‌گرایی ارتباط دارد. بر اساس موضع شهودگرای درون‌گرا، فرد باید از دلیل توجیه‌کننده هر دلیل اخلاقی آگاه باشد. اما مشکل اساسی این دیدگاه، آن است که به تسلسل می‌انجامد؛ زیرا وقتی نوبت به اصل شهود می‌رسد، با چالش تسلسل مواجه می‌شویم که بالاخره خود آن شهود چه توجیه‌کننده‌ای دارد و لذا برخی همانند گلدمن از نگاه سخت‌گیرانه به معرفت دست برداشته، نظریه‌هایی اعتدال‌گرایانه، همانند اعتمادگروی را درباره معرفت ارائه کرده‌اند که در این صورت نظریه شهودگرای اعتمادگرا قوت می‌یابد؛ اما چنین نظریه‌ای نیز با چالش‌هایی همانند کلیت، شیطان‌شریر، عدم دلیل برای اعتمادپذیری و... مواجه است. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد چاره‌ای جز جمع بین دو نظریه و ارائه دیدگاه اولی در سطح توجیه فلسفی و دومی در سطح توجیه روزمره نداریم تا بتوان معرفت را در سطح عامه مردم نیز تعمیم دهیم.

نگارنده معتقد است شهود اخلاقی می‌تواند- در سطح توجیه روزمره- به عنوان فرایندی باورساز به شمار آید که فرض می‌شود میزان باورهای صادق حاصل از آن، بیش از باورهای کاذب باشد و لذا کوشیده است دست‌کم به برخی از ادله علیه اعتمادپذیری شهود اخلاقی پاسخ گوید و اذعان کند که شهود اخلاقی با اعتمادگرایی اخلاقی سازگار است. بررسی این مسئله می‌تواند به حل چالش شکاکیت توجیه باور اخلاقی کمک کند و شهودگروی را فرایندی قابل اعتماد نسبت به نظریه‌های رقیب، همانند برساخت‌گرایی (Moral Counstructivism)، طبیعت‌گرایی (Moral Naturalism) و ناشناخت‌گرایی اخلاقی (Moral Non- Cognitivism) معرفی کند؛ بنابراین حل این مسئله ما را در صورت‌بندی یک نظام اخلاقی- که مسئله توجیه اخلاقی در آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است- یاری می‌رساند و پس از آن می‌توان نظریه‌ای هنجاری در مورد معیارسنجی ارزش‌های اخلاقی ارائه کرد.

پذیرش موضع شهودگرایی اعتمادگرا، بستری فراهم می‌کند که بتوان نقدهای وارد بر خود شهودگرایی را نیز پاسخ گفت. اگر اشکال شود که شهودگرایی با توجه به اختلافات اخلاقی معتبر نیست و نباید استدلالی بر پایه آن بنیان نهاد، می‌توان گفت چون شهود بر اساس فرایندی قابل اعتماد فرض می‌شود که میزان باورهای صادق حاصل از آن، بیش از باورهای کاذب باشد، قابل اعتماد و حجت است. یکی از ثمرات کاربردی این پژوهش، ارائه الگوی صحیح اخلاقی زیستن است. همان‌طور که می‌دانیم اخلاقی زیستن زمانی محقق می‌شود که فرد ادله‌ای به عنوان توجیه‌کننده عمل اخلاقی داشته باشد. حال اگر ضرورت داشته باشد که ما از آن ادله آگاهی داشته باشیم، زیست اخلاقی برای همه انسان‌ها مشکل می‌نماید؛ زیرا چنین نیست که همگان بتوانند بر آن ادله دسترسی معرفتی داشته باشند؛ ولی اگر اعتمادگرایی را- در سطح توجیه روزمره- با شهود اخلاقی همراه سازیم، امکان زیست اخلاقی برای انسان‌های عادی نیز میسر می‌شود؛ زیرا همه انسان‌ها ژرفاندیش نیستند که به دنبال دلیل باشند، بلکه بر اساس فرایند قابل اعتماد عمل می‌کنند و شهود اخلاقی چنین ویژگی دارد.

### منابع و مأخذ

۱. وارنوک، مری؛ *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*؛ ترجمه ابوالقاسم فنائی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲. —؛ *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*؛ ترجمه صادق لاریجانی؛ چ دوم، تهران: سپهر، ۱۳۶۸.
3. Audi, R; "intuitionism, pluralism and Foundations of Ethics"; in W. Sinnott- Armstrong & M. Timmons ( eds), *Moral Knowledge* ( oxford university), 1996.
4. Audi, R; "Moderate Intuitionism and the Epistemology of Moral Judgment"; in *Ethical Theory and Moral Practice* , Springer Science+Business Media. 1(1), 1998a.
5. Audi, R; **Epistemology A Contemporary Introduction To Theory of Knowledge**; London: Routledge, 1998b.
6. Audi, R; **The Good in the Right**; Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
7. Audi, Robert; **The Good in the Right**; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.
8. Bonjour, L; Externalism/internalism"; in: Dancy, J. & Sosa, E. ( eds), *ACompanion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, , 1992.

9. Brink, David; **Moral Realism and the Foundations of Ethics**; New York: Cambridge University Press, ch.2, 1989.
10. Brandt, R.B.A.; **Theory of the Good and the Right**; Oxford: Oxford University Press, 1979.
11. Lewis, D; **philosophical papers**; volume I , new York: oxford university press, 1983.
12. Huemer, M.; **Ethical Intuitionism**; New York: Palgrave Macmillan, 2005.
13. Huemer, M.; "Phenomenal Conservatism and the Internalist's Intuition"; *American Philosophical Quarterly* 43: 147-58, 2006.
14. Huemer M.; "Compassionate Phenomenal Conservatism"; *Philosophy and Phenomenological Research* 74, 2007.
15. Huemer, M.; "Revisionary Intuitionism"; *Social Philosophy & Policy* 25, 2008.
16. Fanselow, Ryan; **MORAL INTUITIONS AND THEIR ROLE IN JUSTIFICATION**; Directed By: Professor Samuel J. Kerstein, Philosophy. (Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, College Park, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.), 2011.
17. Goldman, Alvin; "What is Justified Belief?" ; In Ernest Sosa & Jaegwon Kim (eds.), *Epistemology. An Anthology*, Blackwell, 1979.
18. Goldman, Alvin; **Epistemology and Cognition**; Cambridge, Mass: Harvard university press, 1986.
19. Lewis Petrionovich and Patricia O'Neill; "Influence of Wording and Framing Effects on Moral Intuitions"; *Ethology and Sociobiology* 17, 1996.
20. Nozick, R.; **philosophical Explanations**; Cambridge MN: Harvard University Press. Reprinted in: Sosa, E & Fantal, J. & McGrath, 2000. **Epistemology A Anthology**, Oxford: Blacwell, 1981.
21. Hudson, W.D; **Ethical Intuitionism**; London: Macmillan, 1967.
22. Hudson, W.D.; **A Century of Moral Philosophy**; Guildford, CT, and London: Lutterworth Press, 1980.
23. Kamm, F.M.; **Morality**; Mortality vol.1 (Oxford: Oxford University Press, 1998.
24. Hare, R.M.; "The Argument from Received Opinion"; in *Essays on Philosophical Method*, Berkeley: University of California Press, 1972.
25. Haidt, J.; **The Emotional Dog and Rational Tail: A social intuitionist Approach to Moral Judgement** *Psychological Review*; 814- 834, 2001.
26. Nozick, R; **philosophical Explanations**; Cambridge MA: Harvard university press 1981: ch.3
27. Ross; **The Right and the Good**; Oxford: Oxford University Press, 1930.

28. Ross, cf. w. D.; **The Foundations of Ethics**; Oxford: Oxford university press, 1939.
29. sosa, E.; “ Minimal Intuition”; In Michael DePaul & William Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition*. Rowman& Littlefield, 1998.
30. Singer, Peter; “Sigwick and Reflective Equilibrium”; *Monist* 58 : Reprinted in *Unsanctifying Human Life* (Oxford: Blackwell, 2002), 1975.
31. singer, Peter; “Ethics and intuition”; in *Journal of Ethics* 9 (3-4):331 – 352. University Center for Human Values Princeton University, 2005.
32. Shafer-Landau, Russ; **Moral Realism: A Defence**; Oxford: Clarendon Press, 2003.
33. Tolhurst, William; “On the Epistemic Value of Moral Experience”; *Southern Journal of Philosophy* 29 supp, 1990.
34. Van Inwagen, P.; “Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity”; *Philosophical Perspectives*, 11, 305–319, 1997.