

تأملی در بسنده‌انگاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۱۸

غلام‌حسین جوادپور*

چکیده

نقض‌های گتیه به تعریف «باور صادق موجه»، معرفت‌شناسان را بر آن داشت تا تعریف جامع و مانعی از معرفت عرضه کنند. در رویکرد نوین معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، ادعا می‌شود در فرآیند معرفت فقط اگر از فضایل عقلانی و معرفتی مدد گرفته شود، عامل معرفتی به حقیقت دست می‌یابد و معرفت یعنی: «باور برآمده از فعالیت فضایل عقلانی». این رویکرد نوپا و سرایت‌دادن نظریه فضیلت به ساحت معرفت‌شناسی، با اشکالات فراوانی روبه‌رو است؛ برخی از این اشکالات مربوط به اصل به‌کارگیری فضایل است که از آن جمله می‌توان به ابهام در کم و کیف فضایل عقلانی، به دست ندادن راهکار برای حالت تعارض این فضایل، دلایل ناکافی در تفکیک فضایل عقلانی از فضایل اخلاقی و ابهام در کارکرد معرفتی قوه حکمت عملی اشاره کرد. از سوی دیگر، این ادعا که به‌کارگیری فضایل عقلانی متناسب با هر موقعیت معرفتی، چراغ هدایت به صدق است، هم به صورت ادعای اجمالی و هم به صورت ادعای انحصاری محل مناقشه است. گذشته از محاسن این نظریه، دلایل نقضی و حلی حاکمی از آن است که بسنده‌انگاری در کارکرد فضایل عقلانی برای نیل به صدق باورها ناصواب است. این مقاله با گزارش مختصری از این رهیافت به تقریر زگزبسکی، این ادعا را که کارکرد فضایل عقلانی برای کسب معرفت، لازم و کافی باشند، نقد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، فضایل عقلانی، گتیه، بسنده‌انگاری، کسب معرفت، زگزبسکی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین پرسش‌های فلسفی در طول تاریخ این دانش آن بوده که: چه هنگام می‌توانیم بگوییم فردی چیزی را «می‌داند». به دیگر سخن، با پیش‌فرض بطلان شکاکیت و اعتقاد به رئالیسم معرفتی، چه قیدی باید به «باور صادق» افزوده شود تا بتوان بر آن معرفت اطلاق کرد؟ قیودی مانند عقلانیت، توجیه، تضمین، وثاقت و کارکرد درست قوای معرفتی، پیشنهادهایی بوده که فیلسوفان مطرح کرده‌اند و دیگران به نقد و ارزیابی آنها پرداخته‌اند.

یکی از رویکردهای نوین در این زمینه، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور است که چند نظریه‌پرداز شهیر، از جمله ارنست سوسا، لیندا زگزیسکی، جان گریکو، جاناناتان وانویگ و جیمز مونتمارکت، با نقد رویکردهای رایج، معتقد به بازسازی نظام معرفتی بر اساس فضیلت و کارکرد معرفتی آن شده‌اند. این رویکردها به دو دسته کلان وثاقت‌گرا و مسئولیت‌گرا تقسیم می‌شوند که سوسا نظریه‌پرداز برتر رویکرد نخست و زگزیسکی پیش‌قراول رویکرد دوم است. رویکرد غالب به توجیه در معرفت‌شناسی، نگاه هنجاری بوده است. سپس کواین رویکرد غیرهنجاری یا طبیعت‌گرایانه را پیشنهاد داد. رویکرد فضیلت‌گرایانه اما امری فراتر از این دو است و از آنجا که بر صاحب باور تأکید دارد، نه خود باور، لذا نه هنجاری به آن معنا به شمار می‌رود و نه طبیعت‌گرا؛ هرچند، هم نظریه‌ای هنجاری است و هم نظریه‌ای طبیعت‌گرایانه.

زگزیسکی در پژوهش‌های خود به نقد رویکردهای رایج در معرفت‌شناسی معاصر می‌پردازد و آنها را به لحاظ روش‌شناختی نقد می‌کند. او در مواجهه با پلانترینگا و رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، چند نقد جدی دارد و رویکرد عقل‌گرایی حداکثری یا قرینه‌گرایی افراطی را برنمی‌تابد. نقدهای او به وثاقت‌گرایی کمتر است؛ اما با این حال، آن را هم در تحقق رسالت معرفت‌شناسی، یعنی بازشناسی معرفت از غیر آن، ناکام می‌پندارد. وی پس از این تحلیل‌ها، خود، ارکان نظریه جدید «معرفت‌شناسی فضیلت‌محور» را پی می‌ریزد. در این رویکرد، که مشابه نظریه اخلاق فضیلت در فلسفه اخلاق است، فضایل عقلانی بدون تفاوت ماهوی با فضایل اخلاقی و بلکه گونه‌ای از آنها به شمار می‌آیند و این دو دسته از فضایل دارای روابط علی و منطقی هستند و در نتیجه، منشأ پیدایش یکدیگر خواهند بود. در نگاه زگزیسکی، فعالیت فضایل عقلانی صدق‌آور است و در نتیجه سازوکار معرفت‌دارای بنیان‌های اخلاقی بوده، فضایل، اعم از عقلانی و اخلاقی، منبع شکل‌گیری باورها هستند و در توجیه معرفتی آنها، از جمله باورهای دینی، نقش دارند. در این دیدگاه، تعریف معرفت به باور صادق موجه، اشکالاتی دارد و این

تأملی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

تعریفی خشک و مسئله‌برانگیز تلقی می‌شود. در رویکرد زگزیسکی، صاحب باور عنصری مؤثر و مهم در فرآیند باور شمرده شده، دستگاه معرفتی او در محاق سویی‌های اخلاقی دانسته می‌شود. در این پژوهش برآنیم تا با مروری کوتاه بر نظریه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور به تقریر زگزیسکی، بررسی کنیم که آیا وی این فضایل را شرط لازم و کافی برای کسب معرفت می‌داند و به بیان دیگر، آن را علت تامه و ابزار بسنده برای معرفت می‌شمارد یا نه و اگر آری، که از کلمات وی همین برمی‌آید، این ادعا چه نقض‌ها و نقص‌هایی در پی خواهد داشت.

۱. معرفت‌شناسی فضیلت‌محور: لزوم و کفایت فضایل عقلانی در کسب معرفت

همان‌گونه که نظریات در باب اخلاق و عمل اخلاقی به دسته‌بندی‌های گوناگونی از جمله نظریات فضیلت‌گرا و غیرفضیلت‌گرا (غایت‌گرا و وظیفه‌گرا) تقسیم می‌شوند، زگزیسکی مدعی است چنین تقسیمی را می‌توان در بین نظریات معرفتی و معرفت‌شناختی نیز به تصویر کشید؛ چراکه نظریات رایج در معرفت‌شناسی مانند قرینه‌گرایی و وثاقت‌گرایی به موازات نظریات رایج در اخلاق، مانند وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی، ظهور کرده‌اند. او با تحلیل نظریات فضیلت‌محور در معرفت‌شناسی، آنها را دارای نوآوری چندانی نمی‌داند و تمام تلاش او آن است تا همچون نظریات اخلاق فضیلت‌محور، که به جای تأکید بر فعل درست و خوب، بر فاعل یا عامل اخلاقی خوب و معیار اصرار می‌ورزد و این را غایت بایسته اخلاق می‌داند، نظریه‌ای معرفتی دراندازد تا به جای باور موجه، به دنبال عامل معرفتی مطلوب باشد؛ چراکه از انسان فرهیخته و پرهیزگار همان می‌تراود که در او است (Zagzebski, 1996: 3-6).

بر طبق نظریه زگزیسکی، راهکار معرفتی برای نیل به صدق در باورها، به کارگیری فضایل معرفتی و عقلانی در سازوکار فعالیت علمی و باور‌گزینی است. بنابراین، عامل معرفتی برای نیل به صدق و کسب معرفت در امور روزمره و نیز کشف‌های علمی و حتی معرفت‌های برتر و ستودنی، راهی جز عمل بر مقتضای فضایل عقلانی ندارد. در نتیجه این فضایل شرط لازم و کافی برای کسب معرفت شمرده می‌شوند و تلقی فضیلت‌گونه از توانایی‌های اکتسابی معرفتی، آنها را در کسب غایتشان کامیاب می‌داند.

در تبیین دیگری از نظریه زگزیسکی می‌توان گفت وی شاهراه رسیدن به صدق در مسائل معرفتی را نحوه مواجهه عامل با مسئله (اعم از مقدمات، استدلال‌ها، جزئیات و ...) می‌داند. خصایص معرفتی عامل، از جمله بصیرت، شجاعت، فروتنی، دقت، آزادفکری و انصاف، می‌تواند

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

وی را در فرآیند بررسی مؤلفه‌های پیش‌گفته موفق کند و او با تحلیل درست، به صدق نائل شود. به گمان زگزیسکی، آنچه باعث به خطا رفتن انسان‌ها در موقعیت‌های معرفتی می‌شود، کوتاهی در کسب و به‌کارگیری این مؤلفه‌ها است و از آنجا که این ویژگی‌های منشی بر اثر انگیزش درونی در جهت کسب معرفت و نیل به صدق برانگیخته می‌شوند، ساختاری مشابه فضایل اخلاقی دارند و همان‌گونه که در اخلاق باید فعل خوب و درست را بر اساس فضیلت و در چارچوب آن بازتعریف کرد، باور صادق را نیز می‌توان در قالب فضیلت معرفتی تصور و تصویر کرد.

بنابراین، شرط اینکه عامل معرفتی به صورت روشمند و با استحقاق ستایش معرفتی به باوری دست یابد، و علی‌القاعده به صدق برسد، منشی بر اساس فضایل معرفتی است؛ و از آنجا که فرد در هر فرآیند معرفتی، تماسی شناختی با واقعیت دارد، باید به لحاظ معرفتی فرهیخته و پرهیزکار باشد تا بتواند آن حقیقت را به‌درستی در خود بازتاب دهد و کدورت صفحه وجودی عقل و شیوه‌های فاسد و نادرست، او را به بیراهه می‌برد؛ همان‌طور که دوری از فضایل اخلاقی و تهی‌بودن از آنها، مایه مذمت و نکوهش است و فرد بدون کسب این فضایل، به غایت مقصود در اخلاق و ستایش اخلاقی بار نخواهد یافت (Zagzebski, 1996: 149, 167; 1999: 107-109).

در نتیجه برای نیل به حقیقت، فراهم‌آوردن اسباب آن ضروری است. برای نمونه، فرد با تقویت انصاف و فروتنی و آزادفکری، سخنان دیگران را ارج می‌نهد و هرچند با ایشان خصومتی داشته باشد، چون صدق تابع خصومت شخصی و حزبی نیست، برهان و استدلال و ادعای همه را یکسان می‌انگارد، در برابر سخن حق و مستدل، عناد نمی‌ورزد و همیشه با ذهن باز به استقبال آرا و انظار می‌رود و همین کافی است تا از صافی این فضایل، صدق به‌چنگ آید. فردی که سراسر فضیلت است، در موقعیت‌های خاص، فضایل خاص و مرتبط را فعال می‌کند و ساختار وجودی صحیح او، مستعد کسب معرفت است.

می‌توان برآیند نظریه وی را چنین صورت‌بندی کرد که عامل به معرفت دست می‌یابد، اگر:

۱. به نحو فضیلت‌مندانه‌ای برانگیخته شده باشد؛

۲. در اوضاع و احوال مشابه، بر طبق رفتار شخص فضیلت‌مند عمل کند؛

۳. با رعایت این دو ویژگی (۱ و ۲) به صدق نائل شود.

به اعتقاد وی، داشتن فضایل عقلانی شرط لازم و کافی برای کسب معرفت است و تا فضایل عقلانی فعالیت نکنند و انگیزشی برآمده از این فضایل، فرد را برای معرفت‌آموزی مدد نرسانند، او

نمایی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

در کسب معرفت ناکام است. در نگاه او، فضایل عقلانی جزء فضایل اخلاقی و نوعی از آنها هستند و بنابراین همه آنچه در تبیین ماهیت فضایل پیش از این گفته شد، از ویژگی‌های فضایل عقلانی نیز هستند. وجه ممیز فضیلت عقلانی از دیگر فضایل اخلاقی نیز آن است که همه یا اغلب آنها شامل ملکات انگیزشی هستند که با انگیزش برای «کسب حقیقت» در ارتباطاند و اینها ویژگی‌هایی هستند که انسان در مواجهه شناختی با حقیقت با بهره‌گرفتن از آنها می‌تواند باورهای صادقی کسب کند. البته این برداشت از فضایل عقلانی پیشینه دارد و برخی فیلسوفان در این زمینه با وی هم‌داستان هستند (وین رایت، ۱۳۸۵: ۲۰۶)؛ «فضایل عقلانی، فرآیندهای قابل اعتمادی برای تولید باورهای صادق یا فهم باورها هستند؛ (چراکه) اگر آنها قابل اعتماد نبودند، دیگر فضایل شمرده نمی‌شدند» (Zagzebski, 1996: 333)؛ «فضایلی که دارای یک میل عاطفی هستند که برآمده از/ متکی بر عاطفه‌ای بنیادی به نام «عشق به حقیقت» یا «عشق به باوجدانی معرفتی» (epistemic conscientiousness) است» (Zagzebski, 2009a: 81).

طرفداران نظریه وثاقت‌گرایی فضیلت‌محور، که فضایل عقلانی را به قوا و استعداد‌های طبیعی تفسیر می‌کنند، رویکرد زگزبسکی را بر نمی‌تابند و فضایل شخصیتی را برای کسب معرفت نه لازم می‌دانند و نه کافی. گریکو می‌گوید فردی را در نظر بگیرید که هیچ‌گاه درگیر فضایلی که زگزبسکی می‌گوید، نشود و نه انگیزشی و نه موفقیت در کسب هدف را از خود بروز ندهد و در عوض در ارزیابی‌ها و داوری‌ها در قلمروهای گوناگون معرفتی بسیار مورد اعتماد باشد. چنین فردی تقریباً هیچ‌گاه دچار خطا نمی‌شود و برای نداشتن ویژگی‌هایی که زگزبسکی می‌گوید، هیچ‌گاه معرفتی را از دست نمی‌دهد. پس این فضایل شرط لازم برای معرفت نیستند.

از سوی دیگر، چگونه فردی بدون داشتن استعدادها و قوای شناختی می‌تواند به کسب معرفت نائل شود؟ به اعتقاد وی، نظر زگزبسکی در بهترین حالت، ترسیم‌کننده تصویر درستی از برخی ویژگی‌های شاخص شناخت انسانی است و حتی اگر این درست باشد، سخنی درباره فرآیند شناختی بشر است، نه درباره شرایط معرفت (Greco, 2000: 179-184)؛ در حالی که زگزبسکی کارکرد درست و مناسب قوای حسی و معرفتی را شرط لازم برای کسب معرفت می‌داند و در نگاه او، کسب فضایل عقلانی به معنایی که او می‌گوید (کیفیات اکتسابی برای باورسازی درست) در گرو آن است که قوا و استعداد‌های طبیعی، ما را در مسیری مناسب قرار دهند و راهنمایی کنند (Zagzebski, 1996: 82). پس هنگامی که ما برخی ویژگی‌ها و مزیت‌های اکتسابی را فضایل می‌انگاریم، پیش‌فرض ما این است که قوای ما دارای نوعی قابلیت و اعتماد عمومی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

هستند: «ما آن ویژگی‌ها (برتری‌های اکتسابی) را فضایل نمی‌انگاریم، مگر اینکه قوای حسی و شناختاری خود را عموماً قابل اطمینان بدانیم؛ زیرا این ویژگی‌ها در فردی که قوای او به طور طبیعی به هدف خود نائل نمی‌شوند، مفید نخواهند بود» (Zagzebski, 2012: 49).
با این توضیحات، اکنون باید تعریف معرفت را از منظر زگزیبسکی بررسی کنیم: وی بر اساس تبیین پیش‌گفته از فضیلت، تعریف خود را از معرفت مطرح می‌کند:

۱. معرفت حالتی از نوعی تماس شناختی با واقعیت است که برآمده از فعالیت فضیلت معرفتی باشد.

حال چون «باور» در بطن خود، تماس با واقعیت را دارد و شناسه معرفت عبارت است از ارتباط شناختی فاعل با واقعیت، پس:

۲. معرفت حالتی از باور صادقی است که برآمده از عملکرد فضیلت عقلانی باشد.
از آنجا که باوری که برآمده از عملکرد فضیلت عقلی باشد، صادق است (جزء دوم فضیلت) می‌توان این قید را هم برداشت:

۳. معرفت حالتی از باور است که برآمده از فعالیت فضیلتی عقلانی باشد و این رفتار معرفتی خوب، فرد را به صدق برساند.

ترجیح (۱) آن است که در قبال پرسش‌هایی همچون موضوع معرفت، ماهیت واقعیت و وجود گزاره‌ها، که هنوز بررسی نشده، تعهدی ندارد. گذشته از اینکه تعریف فقط معرفت گزاره‌ای را در بر نمی‌گیرد و شامل هر تماس شناختی با واقعیت، اعم از تصور و تصدیق، می‌شود. نکته دیگر اینکه، تعریف (۲) در ساختار کلی تعاریف معاصر ($\times +$ باور صادق = معرفت) جای می‌گیرد که اشکالات خاص خود را دارد (Zagzebski, 1996: 270-272; 2009b: 122-123).

البته او پیش‌شرط معرفت را فعالیت فضایل عقلانی می‌داند و این مستلزم آن نیست که فرد واقعاً فضیلت‌مند باشد؛ بلکه او باید حداقل شرایط را فراهم کند تا در آن فرآیند باورگزینی از آن بهره بگیرد. معیار آن است که فرد فضیلت‌مند در چنان موقعیتی از چنان فضیلتی بهره‌گیرد و لذا هر کسی در آن موقعیت قرار گرفت، باید توان به‌کارگیری آن فضیلت را داشته باشد، وگرنه در کسب معرفت ناکام است. این برداشت از سخنان زگزیبسکی کاملاً مشهود است و دیگران هم بدان تصریح کرده‌اند (Baehr, 2005: 5). پس با توجه به ادعاهای زگزیبسکی، شرط لازم و کافی

تأملی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

علت تامه) برای کسب معرفت، به کارگیری فضیلت مرتبط با هر موقعیت معرفتی با اقتدا به حکمت عملی، در خود یا دیگران، است.

۲. ارزیابی بسنده‌انگاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

اصل به‌کارگیری فضایل عقلانی در فرآیند معرفت، از چند جهت در خور ارزیابی است. بایسته‌های معرفتی تقریباً در همه سنت‌های فکری مقبول و ضروری بوده و در نقد اندیشه‌ها از نادرستی تخلف از این بایسته‌ها سخن گفته شده است. در نظریه زگزیسکی، دو مطلب نمود ویژه دارد: یکی جامه فضیلت پوشاندن بر قامت این بایسته‌ها و اعلام نقش برای آنها در معرفت‌سازی و دیگری بسنده‌انگاشتن اینها برای فرآیند معرفتی و تضمین‌دادن کسب باور صادق در اثر فعال‌سازی آنها. برای بررسی این دو انگاره، در ادامه ابتدا به دشواری‌های به‌کارگیری فضایل عقلانی در نظریه معرفت و سپس لزوم و کفایت آنها برای نیل به صدق می‌پردازیم.

۲.۱. دشواری‌های به‌کارگیری فضایل عقلانی در فرآیند معرفت

یک. ابهام در کم و کیف فضایل عقلانی

پلانتینگا در نقد کلیفورد و نظریه «اخلاق باور» معتقد بود او کم و کیف قرینه را معین نکرده است و روشن نیست برای هر باور باید چه اندازه قرینه و شاهد جمع کرد تا کلیفورد اعلام کفایت کند و آن باور را مبتنی بر قراین و شواهد کافی و در نتیجه مقبول بداند (Plantinga, 1997: 17-18). حال اشکال مشابهی را می‌توان بر نصاب لازم برای فضایل عقلانی و به‌کارگیری آنها در فرآیند معرفت وارد دانست. برای نمونه، هنگام مواجهه با فرضیه یا در فرآیند بررسی فرجام نامعلوم استدلال آیا فرد باید همه فضایل عقلانی خود را فعال کند؟ مسلماً چنین قاعده‌ای مشکل و دور از دسترس خواهد بود. اگر پاسخ آن است که باید هر آنچه را نیاز است فراهم کند، می‌توان پرسید این نیاز را چه کسی و چه قاعده‌ای معلوم می‌کند. اگر آن هم به عهده عامل معرفتی گذاشته شود، آنگاه این معیار، شبیه معیار کلیفورد در لزوم قرینه‌یابی مناسب برای همه باورها، بسیار سخت‌گیرانه خواهد شد. نمی‌توان از افراد عادی انتظار کسب فضایل عقلانی و سپس تشخیص نیاز به آنها را داشت. ممکن است زگزیسکی بگوید اولاً حکمت عملی این وظیفه را بر عهده دارد؛ و ثانیاً یکی از شروط پیش‌گفته معرفت آن بود که عامل، بر اساس منشی که انسان

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

فضیلت مند در چنان موقعیت‌هایی انجام می‌دهد، مشی کند و مثلاً در مواجهه با قول مخالف، انصاف را رعایت کند و فروتن باشد و آن را بدون تعصب ارزیابی کند و

درباره حکمت عملی خود زگزبسیکی نیز معتقد است کسب آن بسیار مشکل و تملک آن در اختیار اندکی از انسان‌ها است (Zagzebski, 1996: 222). بنابراین، باید از آنها تقلید کرد تا چنان قوه‌ای را در خود ایجاد یا تقویت کنیم که این هم اولاً معیار سخت‌گیرانه‌ای است و انسان‌های عادی توان آن را ندارند و ثانیاً معلوم نیست قوه‌ای که با تقلید به دست آمده باشد، چقدر مانند قوه اصیل، کارکرد مفید و مؤثری داشته باشد و بتواند در همه موقعیت‌های معرفتی پیش‌بینی درست و دقیقی داشته باشد؛ و اگر هم «رفتار» وی باید سرمشق باشد، در عمل باید هر عامل معرفتی از اغلب رفتارها و واکنش‌های صاحب حکمت عملی در موقعیت‌های گوناگون آگاه باشد! علاوه بر اینکه احاله این کار به قوه حکمت عملی، نوعی ارجاع مسئله به امری ناشناخته و قراردادن آن در ابهام است. اشکال دیگر آن است که معلوم نیست کدام یک مهم‌ترند و در غیاب کدام فضیلت به مشکل حقیقی برمی‌خوریم و در نبود کدام با مشکل جزئی مواجه می‌شویم.

این اشکال را می‌توان چنین نیز تبیین کرد که آیا زگزبسیکی معیاری برای داشتن یا فعالیت فضایل عقلانی به دست می‌دهد یا نه. به دیگر سخن، آیا کسب معرفت منوط به فعالیت کامل این فضایل است یا سطح پایین‌تری از این فضایل نیز به معرفت منجر می‌شود. فعالیت هر یک از فضایل به اصطلاح تشکیکی است و به کارگیری آنها در یک بسامد جای دارد. دقت، انصاف، سخاوت و فروتنی معرفتی و دیگر فضایل عقلانی، هم بر بروز حداقلی قابل اطلاق هستند و هم بر فعالیت حداکثری، و این امری واضح و شهودی است. مهم‌ترین فضیلت مد نظر زگزبسیکی، یعنی حقیقت‌طلبی، نیز چنین است و این صفت آن‌قدر دامنه‌دار است که با بروز هر خطای معرفتی می‌توان فرد را به نداشتن آن متهم کرد. حقیقت‌طلبی واقعی بسیار سخت است و هر فردی ناخواسته در فرآیند معرفتی خود متأثر از گرایش‌های علمی و حزبی و ... است. اگر وی بر معیار سخت‌گیرانه اصرار بورزد، دست‌یافتن به معرفت را مشکل کرده و اگر سطوح دیگری از آن را مطلوب می‌داند، این نسبیّت در معیار است که به نسبیّت در معرفت می‌انجامد.

دو. تزلزل در معیار ارزش فضایل عقلانی

اینکه فضایل بذاته ارزشمند هستند یا به دلیل منتهی‌شدن به چیزهایی دیگر دارای ارزش و خیریت شده‌اند، امری اختلافی در فلسفه اخلاق است. برای نمونه، گفته شده که اعتبار فضایل

تأملی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

اخلاقی و ناپسندی ردایل اخلاقی مبتنی بر اصول اخلاقی است و از آنجا که فضایل اخلاقی ما را در تحقق اصول اخلاقی یاری می‌رسانند، ممدوح هستند و ردایل اخلاقی نیز چون زمینه انحراف از این اصول را فراهم می‌آورند، ناپسند و مذموم‌اند و این مصحح نامیدن آنها به فضیلت و ردیلت است. در مقابل، برخی معتقدند اعتبار فضایل و ناپسندبودن ردایل از صمیم ذات آنها برمی‌آید و فضایل ذاتاً ستودنی و ردایل ذاتاً مذموم هستند.

حال آیا درباره فضایل عقلانی نیز سخن به همین منوال است؟ آیا فضایل عقلانی بذاته ارزشمند هستند یا به سبب اینکه ما را در انجام فضایل معرفتی مدد می‌رسانند، بر آنها فضیلت اطلاق می‌کنیم؟ زگزبسکی فضایل را دارای ارزش ذاتی دانسته، می‌گوید فضیلت آن چیزی است که ذاتاً خوب است و در نتیجه خوب نهایی و پیامدگونه و ویژگی‌های ارزشی افعال، همگی برگرفته از خوبی فضایل است و در نتیجه نظریه فضیلت محض آن است که این خیریت ذاتی را برای فضایل به رسمیت بشناسد (Zagzebski, 1996: 93-94). وی با یگانه‌پنداشتن سنخ فضایل عقلانی و اخلاقی، این حکم را به فضایل عقلانی نیز سرایت می‌دهد. حال پرسش این است که: اگر این خیریت ذاتی است، اولاً چه نوع ذاتی است و ثانیاً چرا برخی منکر آن هستند؟ گذشت که زگزبسکی در برخی عبارات خود، اطلاق فضیلت را بر این ویژگی‌ها به دلیل هادی به صدق بودن می‌داند که این با ارزش ذاتی داشتن در تضاد است. به نظر می‌رسد تنها راه اثبات ارزش بذاته فضایل عقلانی، یگانه‌دانستن سنخ آنها با فضایل اخلاقی باشد.

سه. زوال فضایل عقلانی

فضایل هرچند به ملکات راسخ تعریف شده‌اند، اگر فرد مدتی آنها را به کار نگیرد، سست و کم‌تأثیر شده، معرفتی را پدید می‌آورند که پیش از این تولید نمی‌کرده‌اند. به دیگر بیان، زگزبسکی فضایل را به ملکات اکتسابی راسخ می‌شناساند و معتقد است معرفت برآیند فعالیت فضایل عقلانی است (Zagzebski, 1996: 334). حال اگر فردی ملکه‌ای را کسب کرد، اما مدتی آن را به کار نگرفت و کم‌کم این خصیصه رو به افول نهاد، آیا باز هم کارکرد آن ملکه ضعیف‌شده، همچون ملکه پایدار و نوپدید است یا نه؟ آیا معرفت حاصل از آنها ارزش و کیفیت یکسانی دارد یا نه؟ برای نمونه، فردی که دارای ملکه انصاف است و به گونه‌ای خود را تربیت کرده که به هنگام مواجهه با کلام مخالف و موافق، از انصاف خارج نمی‌شود و نه غلو می‌کند و چشم‌بسته تسلیم می‌گردد و نه در نقد و جرح مخالف جرئ می‌شود و بی‌انصافی می‌کند، حال

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

پس از مدتی که وی از این ملکه استفاده نکرد و چنین روحیه‌ای در وی سست شد، آیا در مواجهه با کلام مخالف در مرحله جدید، می‌تواند به همان پیشینه کم‌رنگ اکتفا کند یا نیاز به بازسازی دارد؟ اگر ملکه تضعیف شده ناکافی پنداشته شود، آنگاه زگزبسکی باید علی‌المبنا حکم به کسب دوباره ملکات دهد و این یعنی آنکه انسان‌ها دائم باید یا در پی کسب فضایل عقلانی باشند یا در حال بازسازی این ملکات معرفتی و در نتیجه معیاری سختگیرانه فراروی آنها قرار دارد و کسب معرفت را مشکل یا حتی دست‌نیافتنی می‌شمرد. با وجود فضایل پرشماری که زگزبسکی برمی‌شمارد، سختی این کار بیشتر درک می‌شود. البته او می‌تواند چنین پاسخ دهد که کسانی که چنین توانی ندارند، فقط باید از رفتار انسان‌های فضیلت‌مند سرمشق بگیرند و فضایی را که آنها در موقعیت مشابه به کار می‌گیرند، فعال کنند و مشابه رفتار آنها عمل کنند، منوط به اینکه انگیزش درونی را حتماً داشته باشند. در نتیجه اشکال فوق فقط درباره آن افراد فضیلت‌مند صدق می‌کند.

پس اشکال اصلی آن است که آیا فضایل عقلانی در حالت اوج و فرود و رقیق و غلیظ بودن یکسان عمل می‌کنند یا اینکه فضیلت فقط هنگامی منشأ معرفت است که کاملاً بالفعل و ملکه‌ای روان باشد؟

چهار. به دست ندادن راهکار در تعارض فضایل

همان‌گونه که در اخلاق فضیلت‌محور این اشکال وجود دارد که گاهی دو یا چند فضیلت در یک موضوع جمع می‌شوند و در این تعارض باید دید کدام یک مقدم هستند، در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور نیز گاه چند فضیلت با هم جمع می‌شوند که هر کدام اقتضایی دارد. در دیگر رویکردهای معرفت‌شناختی برای این‌گونه تعارضات راه‌حل مطرح می‌شود و با توجه به اینکه معیار آنها قرینه، وثاقت و ... است، هر کدام آن معیارها را برآورده کند یا در صورت تساوی این ویژگی، هر یک بهتر بتواند آن را تأمین کند، همان برتر است.

زگزبسکی البته پاسخ همه این پرسش‌ها و مانند آنها را با مطرح کردن حکمت عملی داده و بر عهده آن گذاشته است؛ اما باز هم اشاره می‌کنیم چنین احاله‌ای، قراردادن مسئله در ابهام است و نمی‌توان به صرف اینکه چنان قوه‌ای این وظیفه را بر عهده دارد، از حل آن گریخت. برای نمونه فردی که در موقعیتی معرفتی بین رفتار «الف» و «ب» دچار تردید می‌شود، بر چه اساسی باید دست به گزینش بزند؟ فرض کنیم «الف» فروتنانه، اما متعصبانه است و در مقابل، «ب»

تأملی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

متکبرانه و غیرمتعصبانه است. حال در آن موقعیت معرفتی کدام مقدم است؟ اگر پاسخ آن باشد که باید به رفتار انسان فضیلت‌مند نگاه کرد و از وی آموخت، می‌پرسیم خود وی بر چه اساسی دست به انتخاب می‌زند و ما درصدد فهم چگونگی برتری یکی بر دیگری هستیم. در چنین تعارضی در نظریات اخلاقی برخی معتقدند می‌توان با نظریه‌ای ترکیبی بین اخلاق فضیلت و نظریات رقیب آن، مانند وظیفه‌گرایی و سودگرایی، و بهره‌گیری از محاسن آنها، در چنین موقعیت‌هایی قضاوت کرد و با معیاری ترکیبی و چندبعدی، یکی را بر دیگری برتری داد. اگر چنین پیشنهادی پذیرفته شود، نظریه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور نیز می‌تواند با نظریات قرینه‌گرایی، وثاقت‌گرایی و دیگر نظریات معرفتی، همبستگی داشته باشد و در تعارض‌ها به مدد آید.

پنج. دلایل ناکافی برای تفکیک فضایل

زگزبسیکی با نقد ادله ارسطو در تفکیک فضایل عقلانی از اخلاقی، آنها را از یک سنخ می‌پندارد و در نتیجه همان ساختار فضایل اخلاقی (شامل انگیزش و کسب فرجام مد نظر) را برای فضایل عقلانی نیز برمی‌شمرد که در جای خود بدان پرداخته شده است (جوادی‌پور و جوادی، ۱۳۹۳: ۱۰۶-۱۱۱). زگزبسیکی دلیل اثباتی برای یگانگی این دو گونه از فضایل عرضه نمی‌کند و صرف بطلان ادله تفکیک آنها و نیز برشمردن برخی شباهت‌ها، دلیلی بر هم‌سنخی آنها و به بیان بهتر، دلیلی بر قراردادن فضایل عقلانی ذیل فضایل اخلاقی نیست. برای نمونه، برخی وجوه تفاوت دیگر را می‌توان در این زمینه برشمرد:

الف. فضایل اخلاقی ناظر به مقام عمل‌اند و فضایل عقلانی ناظر به علم و حالات ذهنی. به دیگر بیان، فضایل اخلاقی که خود مزیت‌های اکتسابی‌اند، به رفتارهایی بیرونی می‌انجامند؛ یعنی مولد اعمال جوارحی هستند. البته انکارپذیر نیست که بیشتر آنها مانند فروتنی، مهربانی، زدودن کینه و حسد، خیرخواه‌بودن و ... وابسته به نیت درونی فرد و باطن او هستند؛ اما نمود آنها خارجی است.

ب. یکی از فرق‌های مهم بین این دو دسته از فضایل در نحوه مطلوبیت آنها است. توضیح آنکه، در هر دوی آنها انگیزش وجود دارد و هر دو شامل ویژگی‌ها و رفتارهای اکتسابی‌اند. اما آیا هدف از آنها خود آنها هستند یا باز هم آنها واسطه‌ای برای کسب امری متعالی‌تر و والاترند؟

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

در فضایل اخلاقی، هدف آن است که عامل اخلاقی به فضایل آراسته شود و اعمالی که او بروز می‌دهد، همین فضایل هستند و هدف اخلاق فضیلت، چنان که گذشت، تربیت انسان خوب به جای تبیین عمل خوب است. هدف در این نظام اخلاقی آن نیست که فضایل کسب شوند تا به چیزی دیگر بینجامند؛ بلکه تمام غایت آن است که فرد به فضایل آراسته گردد که البته فضیلت، فضیلت می‌آورد و هنگامی که فضای درونی و رفتاری فردی به فضایل آراسته شد، اعمال و افکار او هم فضیلت‌گونه خواهد بود. این در حالی است که فضایل عقلانی، هرچند مطلوبیت ذاتی و نفسی دارند، برای غایتی برتر به کار می‌آیند و غرض آن بوده که صاحب فضایل عقلانی با به‌کارگیری آنها در موقعیت‌های مناسب، در مسیر درست معرفتی قرار گیرد و تضمینی برای نیل به صدق داشته باشد. به دیگر سخن، هدف در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور آن نیست که فقط عامل معرفتی خوب و شایسته تربیت کنیم؛ بلکه این بهترین راه برای نیل به صدق است.

به عنوان شاهد، یکی از اشکالات وارد شده به نظریات اخلاق فضیلت، دوری بودن آن است؛ بدین بیان که عمل درست بر اساس عامل فضیلت‌مند، و عامل فضیلت‌مند نیز بر اساس عمل درست تعریف می‌شود. وقتی می‌پرسیم عمل درست (خوب) چیست، گفته می‌شود آن چیزی که انسان فضیلت‌مند انجام می‌دهد و اصولاً بنیان اخلاق فضیلت بر این ادعا استوار است. از سوی دیگر، اگر بپرسیم انسان فضیلت‌مند چه کسی است، گفته می‌شود هر کسی که آن اعمال او درست (خوب) باشد؛ چراکه انسان فضیلت‌مند یعنی کسی که از او فضیلت سر می‌زند و فضیلت هم در این دستگاه اخلاقی یعنی عمل درست (خوب).

انسان فضیلت‌مند ← عمل درست

حال آنکه چنین اشکالی به نظریه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور وارد نیست؛ چراکه اگر بپرسیم معرفت چیست، گفته می‌شود آن باوری که عامل فضیلت‌مند (به لحاظ عقلانی) برمی‌گزیند و بر اساس فعالیت فضایل عقلانی او پدید می‌آید؛ و اگر بپرسیم عامل فضیلت‌مند کیست، گفته می‌شود کسی که دارای خصایص و رفتارهای مشخصی است و قرار نیست انسان فضیلت‌مند هم بر اساس معرفت تعریف شود و دور پیش بیاید



بله، درباره اتصال عامل فضیلت‌مند (به لحاظ عقلانی) به فضایل عقلانی نیز ممکن است دور پیش گفته رخ دهد؛ ولی این دیگر اشکال وارد به نظریه زگربسکی است که این دو دسته فضایل

ماهلی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

را هم‌سنخ می‌داند و هر نکته و اشکالی درباره فضایل اخلاقی درباره فضایل عقلانی نیز صادق است.

این دوگانگی حاکی از آن است که فضایل اخلاقی مطلوب بنفسه هستند و در نتیجه اگر مبتنی بر عامل فضیلت‌مند تعریف شوند، معضل دور پیش می‌آید که باید آن را حل کرد. اما در فضایل عقلانی چنین نیست و معرفت و عامل فضیلت‌مند بر یکدیگر مترتب نیستند؛ چون یک واسطه پیش می‌آید و عامل فضیلت‌مند کسی است که دارای فضایل عقلانی باشد، نه کسی که معرفت دارد و این یعنی آنکه فضایل عقلانی هر چند ستودنی هستند و مطلوبیت دارند، غایت مقصود از آنها نیل به صدق است و مطلوبیت آنها از آن رو است که هادی به صدق‌اند؛ حال آنکه در فضایل اخلاقی همین فضایل خود عمل درست هستند یا حداکثر با روابط علی و استلزامی و ... به اعمال و رفتارهای دیگری منتهی می‌شوند که آنها هم فضیلت‌اند و در عین حال عمل درست تلقی می‌شوند و هم‌سنخ با همین فضایل هستند. شاهد این مطلب آن است که اگر عامل معرفتی به فضایل عقلانی زیادی متصف باشد، ولی اغلب به صدق نرسد، چندان تحسین نمی‌شود؛ اما مجرد اتصاف به فضایل اخلاقی برای تحسین کافی است.

حاصل آنکه، غایت در اخلاق فضیلت، آراسته‌شدن عامل به فضایل است و اعمال و رفتارهای تولیدی وی از سنخ همین فضایل خواهد بود؛ اما در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، خروجی فضایل عقلانی دیگر از سنخ همان فضایل نیست، معرفت است.

ج. فرق دیگر بین فضایل آن است که مدح و ذم عرفی ناظر به فضایل اخلاقی است؛ در حالی که فضایل عقلانی، حتی اگر فضیلت تلقی شوند، چنین مدح و مذمتی را در پی ندارند. در برداشت رایج انسان‌ها، اتصاف به فضایل اخلاقی موجب مدح و تشویق می‌شود و بروز ردایل اخلاقی نیز موجب ناخرسندی و مذمت است. در فضایل عقلانی اما چنین رویه‌ای رایج نیست یا دست کم بسیار کمتر به چشم می‌خورد. البته یکی از دلایل آن، گستردگی فضایل اخلاقی است و تقریباً همه در زندگی روزمره خود با فضایل و ردایل اخلاقی سروکار دارند؛ اما فضایل عقلانی اغلب مربوط به مقام باورگزینی و بحث‌های علمی است. با این حال، این نوع فضایل نیز در مباحث و مجادلات روزمره دیده می‌شود. البته درباره فضایی که نوع اخلاقی و عقلانی آنها یک اسم دارد، مانند فروتنی یا شجاعت، شاید این امر کم‌رنگ‌تر باشد؛ ولی عموم مردم درباره انصاف یا دقت در مقام داور، معرفتی، مانند مقام ارزش‌یابی سخاوت و مهربانی قضاوت نمی‌کنند.

شش. ابهام در کارکرد حکمت عملی

یکی از اشکالات نظریات فضیلت محض آن است که فضایل را دارای ارزش و خیریت ذاتی و در نتیجه معیار درستی (عمل یا باور) می‌دانند. در نتیجه این خصیصه، دیگر اصل و معیاری جز همین فضیلت برای ارزیابی و نیز پیروی در مقام عمل وجود ندارد و این نوعی تحیر و ابهام در مقام عمل را در پی دارد که تفصیل این اشکال را درباره اخلاق فضیلت می‌توان در کتب مرتبط با آن ملاحظه کرد. حال در حوزه باور نیز اگر اصول و قواعد کلانی وجود نداشته باشد، بر ابهام معیارهای معرفتی می‌افزاید.

راهکار فضیلت‌گرایان برای رفع هر ابهام ثبوتی و اثباتی در مقام عمل یا نظر، سنجش‌گری به نام حکمت عملی است که تعارض‌ها را رفع می‌کند، میزان لازم برای فعالیت هر فضیلت را تعیین می‌کند، نحوه استفاده و معیار گزینش هر فضیلت را در موقعیت مناسب خود به دست می‌دهد و چنین قوه‌ای اما ضابطه‌مند نیست و نمی‌توان تضمینی داد که در افراد گوناگون متفاوت نباشد و با معیاری یگانه مواجه باشیم. برای نمونه، عقل شاخصه‌ای مقبول و معیاری دقیق است که اغلب نحله‌های فکری آن را منبع معرفت و قاضی اختلافات می‌دانند؛ اما گستره اختلافات پدیدآمده در اثر همین عقل، بی‌نیاز از تبیین و تفسیر است. با این همه هر نحله فکری، اخلاقی، عملی، سیاسی و ... اصولی مبنایی و محوری دارد. درباره حکمت عملی نیز سخن به همین منوال است و تا اصولی مبنایی‌تر و مشخص‌تر در میان نباشد، ابهام همچنان تهدیدکننده است. به نظر می‌رسد همان‌گونه که عده‌ای با اتخاذ رویکرد ترکیبی از اخلاق فضیلت با دیگر رویکردهای اخلاقی، راه‌حلی برای برون‌رفت از این معضل معرفی کرده‌اند (فرانکنا، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۴۸)، نظریه‌ای ترکیبی بین معرفت‌شناسی فضیلت و دیگر نظریات رایج مانند قرینه‌گرایی یا وثاقت‌گرایی، به حل مشکل کمک کند. زگزبسکی با برجسته‌کردن نقش و کارکرد حکمت عملی در نظریه‌پردازی خویش، آن را به مؤلفه‌ای محوری در نظریه خود تبدیل کرده است (Zagzebski, 1996: 211-232).

یکی از اشکالات مرتبط با حکمت عملی، احاله افراد به انسان‌های حکیم است. اگر قرار باشد چنین انسان‌هایی معیار کامل و همه‌جانبه در اخلاق و معرفت باشند، این معیاری مسئله‌برانگیز خواهد بود؛ چراکه یافتن انسانی که به هیچ‌وجه خطا نکند اگر نگوییم نیست، بسیار نادر است^۱ و اگر دسترسی به چنین معیارهایی در جامعه ناممکن باشد، نظام اخلاقی یا معرفتی بنیان‌یافته بر این میزان نیز دچار کاستی جدی خواهد بود. انسان‌ها دچار خطا می‌شوند و اگر هم چنین احتمالی

نمایی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

درباره آنها منتفی باشد، بروز غفلت در آنها امری شایع‌تر است. حال اگر فردی در همان حالت به وی اقتدا کند، زمینه لغزش او فراهم آمده است. البته سخن بر سر آن نیست که قرار است همه افراد جامعه مانند چنین افرادی شوند تا به آرمانگرا بودن متهم شویم یا بروز خطاهای جزئی اخلاقی و معرفتی را در خور گذشت بشماریم؛ بلکه سخن بر سر آن است که وقتی معیار، رفتار انسانی شد، آنگاه با وجود احتمال خطا در چنین فردی، افراد زیادی به بیراهه می‌روند و ممکن است در همان حالتی که او خطا یا غفلت می‌کند، مرجع و ملجأ عده‌ای باشد و آنها را به اشتباه بیندازد.

پس سخن بر سر آن است که اگر معیار بشری می‌دهیم، باید به لغزش‌های احتمالی آن آگاه باشیم و معیاری به دست ندهیم که از پیش، به نادرستی آن، حتی به صورت موجه جزئی، اذعان کنیم. حاصل آنکه، قراردادن پشتوانه‌ای به نام حکمت عملی برای نظریه معرفت، که با باورهای روزمره انسان‌ها سروکار دارد، آن را دور از دسترس و مشکل‌آفرین می‌کند. دشواری دیگر در این زمینه، یافتن معیاری در مقام مجادله است و اینکه اگر هنگام تعارض آراء، فرد حکیمی در کار نبود یا با رفتار مخالف دو حکیم مواجه شدیم، راه‌حل چیست.

۲.۲. ارزیابی لزوم و کفایت فضایل عقلانی برای کسب معرفت

زگزیبسی فضایل عقلانی را شرط لازم و کافی برای کسب معرفت برمی‌شمارد. بر هر دوی این ادعاها خدشه وارد شده است. اشکال آن است که گاه فرد بدون داشتن فضایل عقلانی مصطلح، به معرفت دست می‌یابد (فقدان شرط لازم) و گاهی هم داشتن این فضایل کافی نیست (فقدان شرط کافی). برای نمونه، افرادی با داشتن کمترین اطلاعات منطقی اعتقاد پیدا می‌کنند که اگر الف ب است و ب نیز ج است، آنگاه الف ج است یا اینکه فردی در آزمایشگاه با ترکیب چند محلول به نتیجه‌ای علمی - تجربی دست می‌یابد. نمونه‌های فراوانی را می‌توان یافت که در کسب معرفت، داشتن فضایل عقلانی، به معنای ویژگی‌های اکتسابی، دخیل نیستند و در نتیجه شرط فضیلت‌مندی برای اصابت باور به واقع شرطی حداکثری است. آیا مطرح کردن فضایل عقلانی در معرفت‌شناسی و ابتدای کسب معرفت بر داشتن و فعالیت این فضایل حقیقتاً برای معرفت‌اندوزی لازم است؟ آیا در صورت لزوم، کافی هم هست؟ یا اینکه نه لازم است و نه کافی؟ آیا می‌توان از لزوم و کافی بودن این فضایل در نظر زگزیبسی به علت تامه آنها بودن

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

برای معرفت تعبیر کرد؟ و ... در ادامه، نقض‌ها و اشکالاتی را که بر نظریه زگزیسکی وارد شده، بررسی می‌کنیم:

۱. برخی کوشیده‌اند با مطرح کردن برخی مثال‌های نقض، هر دو جنبه بالا را درباره این نظریه مخدوش کنند، از جمله جان گریکو معتقد است حتی اگر این تلقی از فضایل عقلانی درست باشد و زگزیسکی به درستی از فرآیندهای قابل اعتماد و تضمینی برای کسب صدق سخن گفته باشد، این صرفاً توصیفی از شناخت انسانی است، نه بیان شرایط لازم و کافی برای معرفت. به اعتقاد وی، همان‌گونه که «فرآیندهای زودگذر» (fleeting processes) مثال نقضی برای وثاقت‌گرایی شمرده می‌شوند، می‌توان آنها را درباره نظریه زگزیسکی نیز تطبیق کرد و نقضی برای آن برشمرد. توضیح آنکه، می‌توان بر اساس معیاری که وثاقت‌گرایان برای معرفت مطرح می‌کنند، نمونه‌ای را ذکر کرد که با وجود مطمئن بودن فرآیند، به دلیل زودگذر و آنی بودن نتوان بر آن معرفت اطلاق کرد. مثلاً فرض کنیم دانش‌آموزی که در درس ریاضیات ضعیف است، از الگوریتم، که شیوه‌ای مطمئن برای حل معادله به شمار می‌رود، استفاده کند؛ اما هیچ‌گاه نمی‌تواند از نمونه درست آن بهره بگیرد؛ بلکه بر اساس تصادف یا حدس، به الگوریتم درستی دست می‌یابد که معادله را حل می‌کند. در نتیجه این فرد با اینکه از فرآیندی مطمئن و روشی موثق بهره برده، به معرفت دست نیافته است.

حال وی معتقد است این نقض بر نظریه فضیلت‌محورانه زگزیسکی نیز وارد است؛ چراکه بنا به ادعای خود او، برای کسب معرفت نیازی نیست که فرد واقعاً دارای فضایل عقلانی باشد؛ بلکه مشی به شیوه انسان‌های فضیلت‌مند کافی است و فرد باید در موقعیت‌های گوناگون، همان رفتاری را که فرد فضیلت‌مند واقعی از خود بروز می‌دهد، به کار گیرد تا به غایت این فضایل یا همان نیل به صدق برسد. در نتیجه همان‌گونه که دانش‌آموز ضعیف از الگوریتم (شیوه موثق بر مبنای وثاقت‌گرایان) استفاده می‌کند و گاه تصادفاً به حل معادله می‌رسد، ممکن است فردی بر اساس پیروی از انسان فضیلت‌مند (شیوه مطمئن از منظر زگزیسکی) و بدون اینکه خود به کسب فضایل همت گماشته باشد، تصادفاً به صدق نائل شود که این ارزش معرفتی نخواهد داشت (Greco, 2000: 183). پس این شرط ناکافی است. به دیگر سخن، گریکو معتقد است همان‌گونه که گتیه نمونه‌های نقضی برای تعریف مشهور برشمرد و نمونه‌های اتفاقی برای آن آورد، تعریف زگزیسکی نیز با نمونه‌هایی مواجه است که فرد تصادفاً به صدق نائل می‌شود و این یعنی ناکامی در به دست دادن تعریفی جامع و مانع.

تأملی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

از سوی دیگر، وی مدعی است این شرط غیرلازم هم هست. وی می‌گوید فرض کنید فردی هیچ‌گاه این ویژگی‌های مد نظر زگزبسیکی را به کار نگیرد و انگیزش درونی برای به کارگیری آنها نداشته باشد و هیچ‌گاه در کسب فرجام مد نظر آنها موفق نباشد. در مقابل، فرض کنید او در داوری کردن در قلمروهای خاصی بسیار موثق است و در کارشناسی خود دچار خطا نمی‌شود. گریکو می‌گوید به نظر من چنین فردی به دلیل فقدان ویژگی‌های مد نظر زگزبسیکی، هیچ معرفتی را از دست نمی‌دهد؛ بلکه از طریق دیگری آنها را به دست می‌آورد (Greco, 2000: 182). زگزبسیکی خود در مقابل این اشکال و در دفاع از نظریه خویش می‌گوید:

هر کس خواهان کسب معرفت، بر اساس تعریف من، است، باید حداقل شرایط و درجه وثاقت لازم برای معرفت را فراهم کند. به نظر من، انگیزش برای نیل به صدق، داشتن صفات عقلانی (فضایل) و عمل بر طبق سلوک فضیلت‌مندان در موقعیت‌های مشابه پیش‌نیاز کسب معرفت هستند. آنها به دلیل عمل فضیلت‌مندان و نیز انگیزش دورنی، به صدق نائل می‌شوند. در نتیجه نمونه‌های آنی و تصادفی، که گریکو به آنها اشاره کرده، رخت برمی‌بندد؛ چراکه فعالیت بر اساس فضایل، نه فقط به جهت این فرآیند، که همچنین به دلیل انگیزش، صدق را به چنگ می‌آورد (Zagzebski, 2000: 212).

پس او با تأکید بر انگیزش درونی عامل، آن را از ارکان نظریه خود و علل رسیدن به صدق می‌داند و این‌گونه به اشکال نقضی گریکو پاسخ می‌دهد. با این همه، به نظر می‌رسد همان صورت‌سازی گریکو درباره عمل بر طبق رفتار انسان فضیلت‌مند در آن دانش‌آموز درباره انگیزش هم صادق باشد و او با تجسم و نمایان کردن انگیزش قبولی در آزمون به چنین کاری دست بزند. در نتیجه همه شرایط مد نظر زگزبسیکی برای معرفت فراهم آمده، در حالی که به اعتراف خود وی، او به معرفت دست نیافته است؛ مگر اینکه زگزبسیکی شرطی مبنی بر واقعی بودن انگیزش قرار دهد و معتقد باشد تا انگیزش فرد اصیل و مبتنی بر حقیقت‌خواهی نباشد، او را به معرفت راهی نیست. همچنین، می‌تواند آن را معرفت تقلیدی بداند و ارزش و کیفیت آن را متفاوت با معرفت اکتسابی لحاظ کند.

آلستون نیز با نقض کلیت ادعای زگزبسیکی مدعی است نمونه‌های فراوانی یافت می‌شود که فردی فضایل معرفتی مد نظر زگزبسیکی، از جمله پشتکار و آزادفکری، را به کار می‌گیرد؛ اما به باورهای صادقی دست نمی‌یابد و نمونه‌های فراوانی را می‌توان یافت که فردی با پشتکار زیاد یا

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

ذهن باز به باورهای صادق نمی‌رسد. پس آن تضمینی که زگزیسکی برای باورهای صادق مطرح می‌کند، رخت بر برمی‌بندد (Alston, 2005: 160-161).

۲. یکی دیگر از مسائلی که این اشکال درباره آن مطرح شده، باورهای ادراکی و حفظی و همچنین باورهای دیرپاب است. ادعا شده که ما انسان‌ها به صورت شهودی درمی‌یابیم که برای کسب این‌گونه باورها، که حجم زیادی از باورهای ما را تشکیل می‌دهند، به هیچ فضیلت عقلانی یا فعالیت مبتنی بر فضیلت نیازی نداریم و در نتیجه معیار زگزیسکی شامل همه انواع معرفت نیست؛ از جمله کسانی که این اشکال را بر زگزیسکی وارد کرده، ویلیام آلتون است (Alston, 2000: 187). به طور کلی، می‌توان استدلال آلتون و دیگر مخالفان زگزیسکی در این ادعا را چنین صورت‌بندی کرد که ایشان مدعی‌اند:

الف. فرآیندهای ادراکی عموماً خودکار و ناخودآگاه هستند.

ب. انگیزش‌های مبتنی بر فضیلت، آگاهانه و مبتنی بر قصد هستند.

ج. (در نتیجه) در فرآیندهای ادراکی نیازی به فعالیت‌های فضیلت‌بنیاد نداریم.

این اشکال چنین نیز مطرح شده که برخی معرفت‌ها، که از آنها به معرفت آسان (easy knowledge) یا باور نابرانگیخته (unmotivated belief) تعبیر می‌شود، فاقد برانگیختگی هستند و اگر این قرائت انگیزش را شرط لازم می‌داند، پس چرا چنین معرفت‌هایی وجود دارند. به هر حال، باید گفت صدق همواره می‌تواند فراتر و جدای از بهترین داورها و برترین شرایط معرفتی باشد و حتی بر اساس نظریه فضیلت‌محور نیز برترین، منضبط‌ترین، صدق‌محورانه‌ترین و فضیلت‌محورانه‌ترین پژوهش‌ها و پژوهشگران نیز ممکن است به هدف خود (صدق) نرسند. در نتیجه این‌گونه سخن‌گفتن از قابلیت فضایل در صدق‌آوری چندان درست نیست.

یکی دیگر از سویه‌های این اشکال را می‌توان چنین مطرح کرد که زگزیسکی در مقام اشکال به نظریه کارکرد صحیح پلانتینگا، آن را علاوه بر افراط در برون‌گرایی، فردمحور می‌دانست (Zagzebski, 1993: 206). تأکید خود پلانتینگا بر این سازوکار، گریز از اشکالاتی بود که متوجه دیگر نظریات معرفتی، از جمله میناگرایی و وثاقت‌گرایی، می‌دانست و لذا توجیه یا تضمین باور را فردی و درونی دانست، نه بیرونی و اجتماعی. البته خود پلانتینگا اذعان به وجود اذهان دیگر را جزء باورهای پایه می‌پندارد و مدعی است نمی‌توان بر این اعتقاد، استدلالی اقامه کرد (Plantinga, 2000: 97-98).

تأملی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

حال باید از زگزبسکی پرسید آیا اینکه فضایل معرفتی را شرط لازم و کافی برای معرفت بدانیم و سرشت آنها را نیز اجتماعی و برگرفته و متأثر از روابط بین افراد بدانیم، در صورت قرار گرفتن فرد فضیلت‌مند در محیطی که همه افراد آن فاقد قوای معرفتی هستند (مثلاً همگی ربات باشند) باز هم او توان فعالیت فضیلت‌محورانه دارد یا نه. برای نمونه فرض کنید در برابر سخنان چنین موجودی بخواهد دقت یا انصاف به خرج دهد یا ... در این صورت، آیا سخنان این موجود، شأنیت ارزیابی مبتنی بر فضیلت را دارند یا نه؟ آیا در پس این سخنان، صدق نهفته است یا سخنانی اتفاقی و تصادفی هستند که شاید با یکدیگر منسجم باشند و شاید هم نه. به نظر می‌رسد اگر بخواهیم صرفاً بر اساس الگوی فضیلت‌محورانه او مشی کنیم، با دشواری مواجه می‌شویم؛ چراکه شرط معرفت در نظر وی، به کارگیری فضایل معرفتی با سرشت اجتماعی است؛ حال آنکه اثبات اصل دیگر عامل‌های معرفتی نمی‌تواند با این رویه صورت گیرد؛ مگر اینکه آن را با شیوه دیگری به دست آوریم که کلیت ادعای زگزبسکی نقض می‌شود.

۳. از جمله محورهای نقد به انگاره زگزبسکی، بحثی است که به تأثیر ساحت‌های غیرمعرفتی بر معرفت موسوم شده است. امروزه شاهد انبوهی از نظریات معرفت‌شناختی هستیم که در شمار عوامل عقلانیت و کسب معرفت، از گناه و تقوا و عواطف و محیط و ... سخن می‌گویند. زگزبسکی البته از تأثیر اجتماع در باورها ذیل نظریه اقتدار معرفتی سخن می‌گوید و انسان‌های حکیم را الگویی شایسته برای تمرین حکمت عملی و حتی برگرفتن باورها معرفتی می‌کند و نظریه «سرمشق‌گرایی اخلاقی» را در معرفت‌شناسی بازسازی می‌کند؛ و همچنین نظریه معرفتی پیش‌گفته وی (فضیلت‌گرایی معرفتی) یکسره مبتنی بر کارکرد عواطف است و او با تصویری که از انگیزه و انگیزش به دست می‌دهد و نقش احساسات و عواطف را در آنها برجسته می‌کند، از برخی از این عوامل غیرمعرفتی سخن می‌گوید؛ اما از تأثیر مستقیم فضایل و رذایل اخلاقی به معنای مصطلح چیزی نمی‌گوید و با آنکه شهره است که وی به تأثیر اخلاق و معرفت بر یکدیگر اعتقاد دارد، معرفت را فقط محصول فضایل عقلانی و معرفتی می‌داند، که البته به ادعای ایشان جزئی از فضایل اخلاقی هستند.

۴. یکی از مشکلات مهم سد راه این نظریه، مطرح‌نکردن راه‌حل برای تعارضات پدیدآمده است. این تعارضات یا در مرحله به‌کارگیری خود فضایل است (فرآیندی) یا تعارضی است که پس از به‌کارگیری فضایل عقلانی و پیدایش باور رخ می‌دهد (برآیندی). از دسته اول می‌توان چنین مثال زد که در جایی انسان در مقابل فردی قرار می‌گیرد که برتر از او است و او باید به

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

ارزیابی اعتقاد وی بپردازد. حال در اینجا فضیلت دقت و احتیاط در بررسی اقوال و نیز فضیلت فروتنی معرفتی با یکدیگر تعارض می‌کنند. یا اینکه از آنجا که زگزیبسی فضایل عقلانی را گونه‌ای از فضایل اخلاقی می‌داند، گاهی بین یک فضیلت اخلاقی و عقلانی تعارض پیش می‌آید، مانند اینکه دقت در ارزیابی دلایل فردی منجر به بی‌اساس بودن آنها و در نتیجه اعلام این سستی و بردن آبروی وی باشد. زگزیبسی حلال مشکلات را حکمت عملی می‌داند؛ اما به نظر می‌رسد این کافی نیست و باید سازوکار و معیاری برای مقام عمل عرضه کند. همان‌گونه که وی می‌گوید، صاحبان این قوه بسیار کمیاب هستند و اقتدا به عمل آنها، حتی اگر علی‌المبنا پذیرفته شود، ممکن است در مواقع تعارض راهگشا نباشد و مثلاً ما ندیده باشیم چنین فردی در مقام تعارض فضیلت عقلانی «الف» با فضیلت عقلانی «ب» یا تعارض فضیلت عقلانی «ج» با فضیلت اخلاقی «د» چه واکنشی از خود نشان می‌دهد.

درباره تعارض برآیندی نیز باید گفت: اگر فردی بر اساس کارکرد فضایل عقلانی به باور «الف» و دیگری در همین مسئله به باور «ب» رسید، راه‌حل چیست؟ زگزیبسی مدعی بود نظریه‌ای درمی‌اندازد که صدق را ضمانت می‌کند و راهی را پیشنهاد می‌کند که هادی به صدق است؛ اما از همین راه، باورهای معارض و متناقض پدید آمده‌اند. فرض نمونه‌هایی که هر دو فرد بر اساس فضیلت‌گرایی به باورهای متناقض رسیده باشند، چندان دشوار نیست. حال وی چه راه‌حلی برای اینها عرضه می‌کند و اساساً نظریه‌ای که به چنین پیامدی بینجامد، آیا در موقعیت‌های بدون تعارض نیز قابل اعتماد است؟ وی می‌تواند چنین پاسخ دهد که هر یک از این دو در سیر معرفتی خود موجه‌اند و هر دوی آنها عامل‌های معرفتی ارزشمند و خوبی هستند؛ اما این کافی نیست و نظریه‌ای که بر مبنای سر و سامان دادن به معضل صدق یا پیش‌نهاده و مدعی است عمل به آن، تضمینی برای صدق باور است، باید این مشکل بزرگ را حل کند. شاید بتوان برجسته‌ترین نمونه و مثال برای این بحث را تعارض بین دو گزاره «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» دانست که دو اعتقاد متعارض در یکی از مهم‌ترین حوزه‌های معرفتی بشر (مباحث دینی) پدید آمده است و باید بین آنها داوری کرد. حال اگر نظریه‌ای معتقد باشد صرف به‌کارگیری فضایل عقلانی متضمن نیل به صدق است و هر دو گروه و معتقد به این گزاره‌ها معتقد باشند چنین مشی کرده‌اند، کدام یک صادق است و با چه ملاک و معیاری؟ البته بحث ارزش معرفتی از تضمین صدق کمی متمایز است و ممکن است زگزیبسی برای هر دو، ارزش معرفتی در نظر

تأملی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

بگیرد؛ اما سخن در قاطعیتی است که وی برای نتیجه به کارگیری فضایل عقلانی به کار می‌گیرد (برای آگاهی از تطبیق نظریه زگزبسیکی بر این مسئله، نک: جوادپور و مبینی، ۱۳۹۳).

به نظر می‌رسد بروز چنین مشکلاتی نشانه آن باشد که هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند به طور قطع از صدق همه باورها سخن بگوید و هم ممکن است بروز برخی عوامل ناخواسته مانع از این موفقیت شود و هم در فرآیند پیشنهادی، مسائلی همچون تعارض و تقابل پیش بیاید. البته پدید آمدن دو باور متناقض بر اساس یک مدل معرفتی را می‌توان به گونه‌ای سامان داد که ارزش معرفتی هر یک را مشخص کرد؛ اما بحث بر سر آن است که اولاً خود زگزبسیکی چنین معیاری را به دست نداده است؛ و ثانیاً با توجه به چنین مسائلی، اصل نظریه کمی متزلزل می‌شود و معلوم نیست در دیگر مسائلی که گمان می‌کنیم به صدق نائل شده‌ایم، حقیقتاً چنین باشد.

بنابراین، نظریه معرفت کامل آن است که اولاً، شرایط و بسترهای کسب معرفت را تبیین کند؛ ثانیاً، درباره موانع معرفت نیز چاره‌اندیشی کند و برای رهایی از آنها راهکار به دست دهد؛ و ثالثاً، نحوه ختم‌شدن مؤلفه‌های باور به صدق و نیز فرآیند منع موانع از این غایت را تبیین کند.

البته می‌توان از وی چنین دفاع کرد که همان‌گونه که انسان‌ها در همه ویژگی‌های ذاتی و اکتسابی، اعم از اخلاقی و غیراخلاقی، تفاوت‌هایی دارند و نمی‌توان دو انسان کاملاً شبیه به هم پیدا کرد، آنها در خصایص معرفتی و فضایل عقلانی نیز با یکدیگر تفاوت‌های کم و زیادی دارند که این به اختلاف در باورهای آنها می‌انجامد و لذا تعارض باورهای آنها عادی است؛ اما این سخن جدیدی نیست و زگزبسیکی باید آن را در فرآیند نظریه‌پردازی خود در نظر گیرد، نه اینکه در مقام پاسخ به اشکال پیش‌گفته، چنین ادعایی را برجسته کند. از همین اعتراف به اختلافات می‌توان برداشت کرد که اگر اینها را معیار معرفت معرفی کنیم، کار نادرستی است. زگزبسیکی که می‌داند انصاف‌ورزی انسان‌ها، برای نمونه، درجات و انواعی دارد، چگونه آن را در تضمین صدق دخیل می‌داند؟ البته شکی در ممدوح بودن انصاف علمی نیست و حتی کسی می‌تواند ادعای فضیلت بودن آن را داشته باشد؛ اما اثبات اینکه این فضایل علت تامه باشند، مشکل است. همچنین، احاله دادن معیار کارکرد آنها به حکمت عملی نیز بر ابهام مسئله می‌فزاید؛ چراکه در مسئله مد نظر، برای نمونه، باید همه انسان‌ها کم و کیف انصاف‌ورزی انسان حکیم را در آن موقعیت خاص مشاهده کرده باشند و بر همان اسلوب مشی کنند که پیچیدگی و سختی آن بی‌نیاز از توضیح است.

نتیجه

در ادامه دغدغه تحلیل معرفت و افزوده‌هایی بر تعریف آن، رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بر آن است که باورهای برآمده از کارکرد فضایل عقلانی، به صدق نائل می‌شوند و این مقدمات در حقیقت شرط لازم و کافی برای کسب معرفت شمرده خواهند شد. در این مقاله، اصل به‌کارگیری فضایل عقلانی و نیز بسنده‌انگاشتن این فضایل برای کسب معرفت نقد شد. زوال فضایل عقلانی و ابهام در کم و کیف به‌کارگیری آنها و نیز زوال این فضایل و معیار کارکرد صحیح آنها و دلایل ناکافی برای یگانه‌پنداشتن آنها با فضایل اخلاقی از جمله اشکالات دسته نخست بود. همچنین، وجود نمونه‌هایی که عامل‌های معرفتی بدون استفاده از این فضایل به معرفت‌هایی دست یافته‌اند و نیز شرایط لازم دیگری برای کسب معرفت، بسنده‌انگاشتن این فضایل را برای کسب معرفت در معرض نقد قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد با وجود مبارک و ارزشمند بودن چنین دغدغه‌ای در مباحث معرفتی و تأکید بر بایسته‌های معرفتی و پیش‌نیازهای لازم برای رسیدن به صدق و تبیین نظری ساختار و عملکرد آنها و نیز منوط کردن فی‌الجمله کسب معرفت به فعالیت آنها در عامل‌های معرفتی، بسنده‌انگاشتن آنها برای نیل به این هدف، ناکافی و فاقد ادله مناسب است و با شرایط و عوامل کسب معرفت، رابطه عام و خاص من‌وجه دارد.

منابع

- جوادپور، غلام‌حسین؛ جواد، محسن (۱۳۹۳). «چیستی فضایل عقلانی و نسبت‌سنجی آنها با فضایل اخلاقی»، در: پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۳۳، ص ۹۷-۱۱۸.
- جوادپور، غلام‌حسین؛ مبینی، محمدعلی (۱۳۹۳). «داوری معرفتی بین خدا‌باوری و الحاد بر اساس فضیلت‌گرایی معرفتی»، در: اندیشه نوین دینی، ش ۳۸، ص ۲۵-۴۴.
- فرانکنا، ویلیام (۱۳۸۶). *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، قم: طه، چاپ دوم.
- Alston, William (2000). "Virtue and Knowledge" in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 60: 185-9.
- ----- (2005). *Beyond "Justification"*, Cornell University Press.
- Baehr, Jason (2005). "Character in Epistemology", in: *Philosophical Studies*.
- Greco, John (2000). "Two Kinds of Intellectual Virtue", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 60: 179-184.
- Plantinga, Alvin (2000). *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

تألی در بنده انکاری فضایل عقلانی در کسب معرفت

- ----- (1997). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, New York: Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York: Cambridge University Press.
- ----- (2009a). "Exemplarist Virtue Theory," in: *Virtue and Vice, Moral and Epistemic*, ed. by Heather Battaly, Blackwell Publishing.
- ----- (2009b). *On Epistemology*, Belmont, CA: Wadsworth / Broadview Press.
- ----- (2012). *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press.
- ----- (2000). "Responses," in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 60: 207-219.
- ----- (1999). "What is Knowledge?" in: *Blackwell Guide to Epistemology*, ed. by Ernest Sosa, Blackwell Publishing.
- ----- (1993). "Religious Knowledge and Virtues of the Mind," in: *Rational Faith, Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

پی نوشت:

۱. البته بر مبنای برخی ادیان و مذاهب، انسان‌های معصوم، مانند انبیاء وجود دارند؛ اما در اینجا بحث بر مبنای پذیرفته شده از جانب نظریه پرداز است. ضمن اینکه اشکال اصلی تر، دسترسی به چنین افرادی خواهد بود. معرفت امری روزمره و پردامنه است و احاله هرباره به الگوی حکیم، به دست دادن معیاری سخت و دور از دسترس است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی