

تبیین و ارزیابی دیدگاه زگزبسکی در باره بُعد هنجاری در قلمرو شناخت

mahdi.shokri54@gmail.com

مهدی شکری / دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۵

دریافت: ۹۳/۱۲/۱۲

چکیده

دیدگاه زگزبسکی به بعد هنجاری شناخت، نگاهی نو محسوب می‌شود که بر اساس رویکرد اخلاق فضیلت‌مدار، در پی شکل‌بندی جدیدی از عقلانیت در این حوزه است. به نظر او مهم‌ترین مؤلفه هر فضیلت، انگیزه و توفیق‌مندی آن است. زگزبسکی بر اساس اصابت همیشگی باور، میان معرفت و باور موجه تفاوت می‌گذارد؛ از این‌رو، معرفت را به عمل و انگیزه فضیلت‌مندانه شناسایی می‌کند تا صدق دایمی معرفت را لحاظ کند و از سوی دیگر چون چنین شرطی در توجیه نیست و قبول باور موجه بر اساس معقول بودن است، می‌کوشد قبول باور از سوی دارنده حکمت عملی در شرایط باورنده را، معیار توجیه قرار دهد. در ادامه، نوشته پیش‌روی تلاش می‌کند این نگاه را ارزیابی کند.

کلیدواژه‌ها: فضیلت اخلاقی، فضیلت عقلانی، معرفت، باور موجه، زگزبسکی.

مقدمه

نزد زگزبسکی معرفت از آن جهت ارزشمند است که همانند عمل، سازنده شخصیت آدمی و حیث انسانی اوست. به نظر او فاعل شناسا، در قبال کسب چنین معرفتی مسئولیت دارد و او از این نکته دو نتیجه می‌گیرد: اولاً شاید بتوان معرفتی را یافت که جهد و تلاش و اختیار در آن دخالت نداشته باشد، اما از آنجا که چنین معرفتی موجب سازندگی شخصیت نیست، در نتیجه ارزشمند نیست و براین اساس معرفت را نیز به دو درجه بالا و پایین تقسیم می‌کند؛ ثانیاً، چون معرفت ارزشمند نزد او معرفتی است که از روی جهد و تلاش به دست می‌آید، در نتیجه انگیزه مشترک فضیلت عقلانی، یعنی انگیزه کسب واقع در کسب چنین معارفی نقشی مهم ایفا می‌کند. بنابراین علاوه بر ارزش صدق و کذب، زگزبسکی ارزش نسبی (Relative value) معرفت را نیز به میانه معرفت‌شناسی می‌کشد. بنا بر این نگاه، ممکن است که باوری دارای ارزش صدق، و در این راستا از قطعیت بالایی برخوردار باشد، اما درخور شأن آدمی نباشد (زگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۲۷۵).

۱. معرفت از دیدگاه زگزبسکی، علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

زگزبسکی همانند بسیاری از معرفت‌شناسان دیگر، میان معرفت و باور معقول تفاوت می‌گذارد؛ زیرا معرفت در صورتی حاصل می‌شود که صادق باشد، حال آنکه می‌توان باوری معقول داشت که کاذب است. لذا معقول بودن موجب تضمین صدق باور نمی‌شود. از سوی دیگر می‌توان فرض کرد که فاعل شناسا صدق و واقعیت را کسب کند، بدون آنکه در اکتساب آن دلیلی عقلانی داشته باشد. زگزبسکی در صدد است تا تعریفی از معرفت ارائه کند که چنین تفکیکی میان دو مؤلفه پیش‌گفته ایجاد نشود؛ از این روی معرفت را فعل فضیلت عقلانی می‌داند و چنین تعریف می‌کند: «معرفت، حالت و وضعیتی از باور (تماس و اتصال شناختی با واقعیت) است که از افعال فضیلت عقلانی ناشی می‌شود (زگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۲۷۰ و ۲۷۱).

۲. باور

متعلق باور، دارای دو شکل است: ۱. از راه آشنایی (Acquaintance) و ۲. گزاره‌ای (Propositional) و چنین نیست که نوع اول به گزاره‌ای فروکاسته شود. براین اساس معرفت نیز بر دو قسم است که از آن به معرفت مستقیم و غیرمستقیم نیز یاد می‌شود. معرفت از راه آشنایی علاوه بر شناخت اشخاص، شامل شناخت وضعیت‌های ذهنی خویش نیز می‌شود (زگزیبسی، ۱۹۹۹، ص ۹۲).

در مقام مقایسه، به دو سبب، درباره شناخت از راه آشنایی کمتر بحث شده است:

۱. چون معرفت گزاره‌ای قابل انتقال به غیر است، بیشتر کانون بحث قرار می‌گیرد؛

۲. پیش فرض رایج آن است که معرفت، ساختار گزاره‌ای دارد؛ دست کم، هنگامی که متعلق

معرفت گزاره است، تبیین چیهستی معرفت آسان‌تر تحقق می‌پذیرد.

گرچه منظور بیشتر معرفت‌شناسان از معرفت، نوع گزاره‌ای است، این به معنای کم‌اهمیت بودن معرفت از راه آشنایی نخواهد بود (همان). از این روی زگزیبسی به جای واژه باور از «اتصال شناختی با واقع» استفاده می‌کند تا معرفت اعم از شناخت گزاره‌ای باشد و هر نوع باوری را شامل گردد.

با توجه به تعریف آگوستین از باور، که آن را عبارت از اندیشه و تفکر همراه با قبول (Thinking with assent) می‌داند، زگزیبسی نیز آن را از سنخ قبول و پذیرش به شمار می‌آورد و نوعی اختیارگری (Voluntarism) درباره باور روا می‌دارد. البته به نظر او چنین نیست که باور همیشه از روی اختیار باشد، بلکه در مواردی تحقق باور امری غیراختیاری است.

از نظر زگزیبسی، این اختیارمندی به معنای تحقق بی‌درنگ و بدون فاصله عمل‌گزینش (Choice)، پیش از انجام یک کار، از جمله باور کردن نیست؛ زیرا اولاً طبق این فرض، اعمال بسیاری از حیطة ارزیابی اخلاقی خارج می‌شوند، حال آنکه چنین نیست؛ ثانیاً حتی اعمالی که حاصل سنجش و انتخاب‌اند، مبتنی بر فرایندهای غیراختیاری باور، نگرش و فراگیری ارزش هستند. به عبارت دیگر، حتی اعمال انتخابی نیز سرانجام به اموری غیرانتخابی منتهی می‌شوند. در نتیجه نباید اختیارگری را تنها به اعمال انتخابی محدود ساخت.

زگزبسکی اختیارگری در باور کردن را به اختیارمندی حسادت یا اعمال هنگام خشم، مخموری و مانند آن شبیه می‌داند؛ یعنی همان‌طور که این افراد در انجام اعمالشان به معنای دقیق انتخابگر نیستند، اما در برابر اعمالشان مسئولیت دارند، باورنده نیز در برابر باور خویش مسئول است. در واقع او ملاک اختیار را مسئولیت فاعل در برابر عمل می‌داند و لزوماً آن را به انتخاب کردن منحصر نمی‌کند (زگزبسکی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۱ و ۲۱۲).

از لوازم دیدگاه اختیارگری، برکنار نبودن باور از حالات غیرشناختی است. در اینکه چه نسبتی میان باور و امور غیرشناختاری برقرار است، دست‌کم با دو دیدگاه روبه‌رویم:

ویلیام جیمز برای پیوند میان باور و هیجان، مثال‌های پرشماری می‌آورد تا نشان دهد این امور از مؤلفه‌های باورند و باور یا هر ادراکی از واقعیت، در ذات خویش، نوعی از احساسات است که بیش از همه با هیجان هم‌خانوادگی دارد. نزد او چنین رویکردی، تلقی باور به مثابه موافقت و رضایت است که به اراده روان‌شناختی بیش از هر چیز نزدیک است.

به نظر زگزبسکی رویکرد حداقلی آن است که حتی اگر باور از امور غیرشناختی هم مؤلف نباشد، دست‌کم جنبه غیرشناختی آدمی، رابطه علی مستقیم با باور دارد.

در مقابل، گروهی نیز در این رویکرد مناقشه کرده‌اند و بر این اعتقادند که عقلانیت و اعتبار شناختی (Cognitive respectability) باور به آن است که مستقل از علایق و احساسات فاعل شناسا شکل گیرد. برای مثال سوئین‌برن تأثیر علاقه بر باور را، تأثیر پرسه‌ای غیرعقلانی برمی‌شمارد که فاعل شناسا در صورت آگاهی، نمی‌تواند تحقق آن را اجازه دهد؛ زیرا اگر تشخیص دهیم که باورها معلول علاقه‌مان است، درمی‌یابیم که باورهایمان ناظر به واقعیت نیست و از آن دست خواهیم کشید.

زگزبسکی چنین برداشتی از نسبت میان باور و امور غیرشناختی را به دو جهت نمی‌پذیرد:

۱. چنان‌که از برخی مثال‌های پیش‌گفته برمی‌آید، گرایش به یک باور، به معنای باور داشتن آن نیست، بلکه در مواردی باور به امر مخالف مورد گرایش تعلق می‌گیرد؛
۲. این ادعا اشتباه است که اگر باوری متأثر از علاقه و دیگر حالات هیجانی باشد، پیوندی با

واقعیت ندارد؛ بلکه به همان اندازه که امکان دارد این حالات به روند آگاهی لطمه زنند، می‌توانند به کسب معرفت نیز کمک کند. زگزیسکی برای این ادعای خویش به شخص مشتاق و بی‌حوصله نسبت به موضوع یک سخنرانی مثال می‌زند که در شخصی حالات غیرشناختی تأثیر مثبت، و در دیگری تأثیر منفی در گوش دادن و یادگیری دارد.

زگزیسکی درصدد بیان این نکته نیست که اگر باوری جدا و مستقل از واقعیت شکل گرفته باشد، نامعقول نیست؛ بلکه سخنش ناظر به آن است که تأثیرپذیری باور از علایق و احساسات، لزوماً به معنای خطا یا نامعقول بودن باور نیست؛ از این روی پافشاری بر ایده جدا نگه داشتن ارزیابی معرفتی از ارزیابی احساسی، نمی‌تواند به حل مسئله کمک کند؛ زیرا دست‌کم دو حوزه شناختی و غیرشناختی در مواردی از هم جدا نیستند.

بر این اساس زگزیسکی معتقد است که به جای دیدگاه حذف‌انگارانه درباره امور غیرشناختی از روند شناختی، می‌توان از طریق فضایل اخلاقی به هیجانات و افعال ظاهری نظم بخشید و به نوعی آنها را در کنترل گرفت و همچنین از راه فضایل عقلانی فعالیت شناختی و اکتساب باور را تنظیم کرد. در واقع یکی از دلایل رویکرد فضیلت‌گرایانه زگزیسکی به عقلانیت و توجیه باور، آن است که او باور کردن را عملی اختیاری (البته نه به معنای دقیق انتخاب) می‌داند که مانند هر عمل دیگر، مبادی غیرشناختی در تحقق و صدور آن از فاعل، به‌طور علی تأثیر دارد. از این روی نمی‌توان اساساً رویکردی حذف‌انگارانه درباره امور غیرشناختی درباره باور در پیش گرفت. بنابراین می‌کوشد تا با فضیلت‌گرایی در دو حوزه اخلاقی و معرفتی و تنظیم امور شناختی و غیرشناختی و بررسی چگونگی پیوند این دو ساحت آدمی، برای عقلانیت باور با رویکردی فضیلت‌گرایانه راهی دیگر ایجاد کند (زگزیسکی، ۱۹۹۶، ص ۵۱-۵۹).

۳. جزء هنجاری معرفت

چنان‌که گفته شد، به نظر زگزیسکی باور کردن انجام یک فعل است که اگرچه دارای شکلی کامل از عمل اختیاری نیست، اما موضوع ارزیابی قرار می‌گیرد. از این روی با توجه به آنکه فلسفه

اخلاق به ارزیابی رفتار می‌پردازد، معرفت‌شناسی معاصر نیز برای تجزیه و تحلیل جنبه‌های هنجاری حالات معرفت‌شناختی، از مفاهیم فلسفه اخلاق اقتباس می‌کند. به نظر زگزبسکی، این رویکرد به معنای آن است که عقلانیت شکلی از اخلاقی بودن است؛ حال آنکه فلاسفه اخلاق می‌کوشند تا اخلاق را به شکلی از عقلانیت فرو کاهند. زگزبسکی این تلقی را دارای اشکال می‌داند؛ زیرا خوب اخلاقی از خوب عقلانی قابل فهم‌تر است (زگزبسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۰۶).

با توجه به این اقتباس، دیدگاه‌هایی که جنبه‌های هنجاری معرفت را همان وظیفه معرفتی (Epistemic duty) می‌دانند، وظیفه‌گرایند (Deontological) و کسانی که از وثاقت قوای ادراکی برای به دست آوردن واقعیت سخن می‌گویند، غایت‌گرا (Consequentialist) به‌شمار می‌آیند. می‌توان ادعا کرد که این نظریات معرفت‌شناختی، همانند رویکرد اخلاقی متناظر خویش، عمل‌محورند. بنابراین مفاهیم هنجاری رایج در معرفت‌شناسی نظیر توجیه و تضمین ناظر به ویژگی‌های باور به مثابه یک عمل و متناظر با وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی در فلسفه اخلاق هستند (زگزبسکی، ۱۹۹۳ الف، ص ۱۷۳).

۴. رویکرد فضیلت‌گرایانه به جزء هنجاری معرفت

علاوه بر دو رویکرد پیش‌گفته، می‌توان به جنبه‌های هنجاری در معرفت‌شناسی، رویکردی فضیلت‌گرایانه متناظر با فضیلت‌گرایی اخلاقی نیز داشت. درباره‌ی چگونگی استفاده از این رویکرد در حوزه معرفت‌شناسی، اتفاق دیدگاهی نیست. به نظر زگزبسکی حتی کسانی مانند ارنست سوسا که از فضیلت عقلانی برای تحلیل جزء هنجاری معرفت سود می‌برند نیز رویکردی عمل‌محور دارند؛ درحالی‌که مشخصه فضیلت‌گرایی اخلاقی، تمرکز بر ارزیابی اشخاص به جای ارزیابی اعمال است (همان).

۴-۱. فضیلت

از نظر زگزبسکی، فضیلت (اخلاقی و عقلانی) دارای چهار ویژگی است:

۱. فضیلت، مزیت عمیق و پایدار نفس است که شخص با آن توصیف می‌شود؛
 ۲. فضایل اکتسابی‌اند و به طور معمول از طریق عادت دادن خویش به دست می‌آید؛ البته امکان دارد که فضیلتی همانند خلاقیت، استثنا باشد. این ویژگی به معنای کنترل کامل بر کسب فضیلت نیست، اما شخص درباره آن مسئول است؛
 ۳. گرچه نحوه اکتساب و چگونگی به‌کارگیری فضیلت و مهارت شیوه یکسانی دارد و از شخص فضیلت‌مند انتظار می‌رود که برای عملی مؤثر، مهارت هم‌پیوند با فضیلت را دارا باشد، فضیلت تنها یک مهارت نیست؛ زیرا دارای ارزش ذاتی است. البته به نظر زگزبسکی هریک از فضایل عقلانی و اخلاقی برای به‌کارگیری و تأثیر مناسب نیازمند مهارت‌های خاص و متناسب با آن فضیلت است (زگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۴ و ۱۱۵).
 ۴. فضیلت دارای مؤلفه انگیزش (Motivation) یعنی میل به داشتن انگیزه‌ای خاص است و انگیزه، هیجانی است که به منظور تحقق هدفی مطلوب، موجب آغاز عمل می‌شود و آن را هدایت می‌کند.
- مؤلفه اخیر به معنای آن است که اولاً فضیلت دارای نتایجی و اهدافی است (زگزبسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۱ و ۲۱۲)؛ ثانیاً، وقتی شخص هنگامی فضیلت‌مند محسوب می‌شود که به طور موثقی هدف و مقصود جزء انگیزشی را به دست آورد؛ از این‌روی می‌توان چنین گفت که فضیلت دو ویژگی اصلی دارد: ۱. انگیزش بنیاد است؛ ۲. به‌طور موثقی در حصول هدف عنصر انگیزشی، موفق است.
- لذا می‌توان گفت، فضیلت، مزیت عمیق، پایدار و اکتسابی است که مستلزم انگیزش ویژه‌ای برای تحقق هدف مطلوب و خاصی است و در پدید آوردن آن به‌طور موثقی موفق است.
- به نظر زگزبسکی چنین تعریفی از فضیلت، شامل فضایل عقلانی و اخلاقی می‌شود (زگزبسکی، ۲۰۰۰ ب، ص ۴۵۷-۴۵۹).

۴-۲. فضیلت عقلانی

ارسطو نفس آدمی را دارای دو ساحت احساسی و شناختی می‌داند که هر کدام دارای فضایل و

رذایلی است. راه کسب فضایل عقلانی، ممارست در تعلیم و تعلم است و فضایل اخلاقی با تمرین و عادت دادن خویش به دست می‌آیند (ارسطو، ۱۹۸۵، ۱۱۰۳ الف). زگزبسکی علاوه بر آنکه دیدگاه دوساحتی بودن نفس را نمی‌پذیرد، معتقد است فضایل عقلانی نیز در مراحل، همانند فضایل اخلاقی از راه تقلید از دیگران حاصل می‌شوند. او فضایل اخلاقی و عقلانی را دارای ساختاری واحد می‌داند که به روش یکسان تحصیل می‌شوند. در واقع فضایل عقلانی بر اساس فضایل اخلاقی پی‌ریزی می‌شوند؛ لذا او دیدگاه خود را نوارسطویی می‌داند، نه ارسطویی (گرکو، ۲۰۱۱). زگزبسکی فضایل عقلانی را شامل چنین ویژگی‌هایی می‌داند: افتتاح در برابر دیگر باورها (Open-mindedness)، بی‌طرفی و انصاف در سنجش ادلهٔ دیگران (Fair-mindedness)، بصیرت (Insightfulness)، ثبات و استقامت عقلانی (Intellectual perseverance)، دقت عقلانی (Intellectual carefulness)، شجاعت عقلانی (Intellectual courage)، یکپارچگی عقلانی (Intellectual integrity)، کامل بودن عقلانی (Intellectual thoroughness) و اعتماد عقلانی (Intellectual trust).

به نظر او همانند فضایل اخلاقی، فضایل عقلانی نیز به گونه‌ای تحت اختیارند که آدمی در قبال وجدان یا فقدان آن سرزنش یا تمجید می‌شود؛ زیرا نامعقول است که در باب فضایلی اخلاقی نظیر بی‌طرفی، اعتماد، دقت و استقامت در حوزهٔ عمل اختیارمند باشیم، اما نسبت به متناظر آنها در حوزهٔ تفکر و اندیشه از اختیار بی‌بهره باشیم.

برخی فضیلت‌های عقلانی دارای متناظری در حوزهٔ اخلاق با همان نام هستند، اما برخی نظیر فضیلت افتتاح، در حوزهٔ اخلاق و عمل همانم ندارند. البته این به معنای فقدان این فضیلت در حوزهٔ اخلاق نیست. برای مثال کوتاه‌بینی (Narrow-mindedness) به مثابه رذیلتی در برابر افتتاح عقلانی، متناظر با رذیلت اخلاقی حسادت به شمار می‌آید که از این روی می‌توان فضیلت اخلاقی آن را فضیلتی دانست که در برابر حسادت قرار دارد؛ هرچند که این فضیلت همانم فضیلت عقلانی افتتاح نیست (زگزبسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۰۸).

از آنجاکه زگزبسکی فضیلت عقلانی را دارای ساختاری شبیه به فضیلت اخلاقی می‌داند، لذا

فرانسیس یا همان حکمت عملی و خردمندی رفتاری به همان میزان که برای فلاسفه اخلاق مهم است، برای معرفت‌شناسان نیز اهمیت دارد. ارسطو راه اکتساب فضیلت اخلاقی را الگو قرار دادن اشخاص دارای فرانسیس و یادگیری اخلاقی را به تقلید از رفتار ایشان در شرایط خاص می‌داند. به همین قیاس زگزبسکی، فراگیری فضیلت عقلانی را با تبعیت و تقلید از چنین شخصی میسر می‌داند. تقلید برای کسب فضیلت عقلانی از شخص دارای فرانسیس در آغاز، مستلزم پرورش برخی عادات احساسی و افعالی است که شامل مرحله میانه‌ای از خودکنترلی عقلانی برای کسب فضیلت عقلانی می‌شود؛ چنان‌که خودکنترلی اخلاقی مقدمه اکتساب فضیلت اخلاقی است (زگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۱۵۰).

نکته دیگر آنکه به نظر زگزبسکی، خردمندی رفتاری تنها شامل داوری (Judgment) (درباره اعمال) خوب و نیز احساسات و انگیزه‌های حمایت‌کننده از داوری در حیطه عمل نیست، بلکه داوری خردمند رفتاری علاوه بر گستره اخلاق، شامل حوزه باور کردن به مثابه یک عمل نیز می‌شود. در نتیجه، داوری چنین شخصی در گستره شناخت، اهمیت توجیهی و عقلانیت‌بخش دارد و باور معقول، باوری است که مورد پذیرش چنین شخصی باشد (همان، ص ۲۳۰).

به نظر زگزبسکی، نخستین بار جان هنری نیومن حکمت عملی را در حوزه معرفت‌شناسی به کار گرفته و کاربرد شناختی آن را شَم استنباطی (Illative sense) نام گذاشته است. نیومن بر این اعتقاد است که به جای اعتماد به منطق باید بر افرادی تکیه کنیم که آشنایی طولانی با مسئله دارند و صاحب رأی صائب‌اند. از این روی برای سهیم بودن در اعتقاد و دلایل این افراد، باید از ایشان تبعیت کرد، به شیوه آنها موضوع را در آغاز پی گرفت و به جای استدلال کردن، بیشتر بر عمل و تجربه ایشان وابسته باشیم، تا بصیرت عقلانی خردمند رفتاری به واقعیت را کسب کنیم (زگزبسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۴).

۴-۳. حکمت عملی

به نظر ارسطو، حکمت عملی بخش عقلانی نفس است که ارتباطی نزدیک با فضایل اخلاقی دارد؛ زیرا بر جزئی از نفس که احساسات دارد و انتخاب می‌کند، مسلط است. از این رو نمی‌توان

بدون حکمت عملی (اخلاقاً) خوب بود و نیز نمی‌توان بدون فضایل اخلاقی، به لحاظ رفتاری خردمندی داشت. بنا بر توضیح پیشین از زگزبسکی در باب یکسانی ساختار فضایل عقلانی با اخلاقی، او کارکرد مورد نظر ارسطو از حکمت عملی را به گستره فضایل عقلانی نیز می‌کشاند. از این روی تقلید از دارنده حکمت عملی علاوه بر فراهم آوردن زمینه یادگیری فضیلت عقلانی، موجب توجه‌مند شدن و عقلانیت‌باور هم می‌شود.

به نظر زگزبسکی، حکمت عملی ویژگی و کیفیتی علاوه بر دیگر فضایل است که میان ملاحظات و جهاتی که از دیگر فضایل ناشی می‌شوند، واسطه می‌شود و به هر یک ارزش مناسب را اعطا می‌کند (زگزبسکی، ۲۰۰۰ الف، ص ۲۱۴).

برای حکمت عملی دو کارکرد بیان شده است: اولاً، موجب وحدت‌بخشی فضایل می‌شود؛ یعنی دارنده آن، مجموعه کاملی از فضایل اخلاقی را داراست و بدون آن هیچ فضیلت اخلاقی‌ای کسب نشده است (که البته زگزبسکی در این کارکرد تردید دارد)؛ ثانیاً فضیلتی است که میسر می‌سازد تا عامل در شرایطی ویژه برای انجام کار تصمیم‌گیری کند. این به معنای آن است که رفتار چنین شخصی، به طور کامل تحت قواعد در نمی‌آید و از فرایند تصمیم‌ساز قابل تشخیص، استفاده نمی‌کند؛ یعنی رفتار او را نمی‌توان با قواعد یا اصولی تغییرناپذیر توضیح داد. این نکته ارائه مجموعه‌ای از قواعد و اصول را برای شرح رفتار چنین شخصی انکار نمی‌کند، بلکه چنین مجموعه قواعدی تبیین و حتی شرح کاملی از رفتار او به دست نمی‌دهد. در نتیجه، ارائه تعریفی دقیق از حکمت عملی، مشکل و چه‌بسا غیرممکن خواهد بود (زگزبسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۳). به نظر زگزبسکی کارکردهای پیش‌گفته در حوزه شناخت مبتنی بر دو نکته‌اند: اولاً عقلانیت فرایند متعینی ندارد؛ یعنی در بسیاری موارد باوری خاص تعیین نمی‌یابد و صدق و کذب باورها در فرایندهای شناختی متعارف معلوم نمی‌شوند؛ زیرا در بسیاری از موارد ادله باور نادیده گرفته می‌شوند و از باور تخطی می‌شود و به نظر زگزبسکی این ناشی از عدم عقلانیت افراد نیست، بلکه به معنای آن است که عقلانیت فراتر از چارچوب‌های شناختی است و به عبارت دیگر، شم استنباطی که در این دیدگاه با حکمت عملی مرتبط است، در شکل‌دهی باورها دخالت دارد؛ به

عبارت دیگر، گاهی ترجیح بر اثر تمایل عامل شناسا رخ می‌دهد و نه بر اساس ادله؛ ثانیاً همان‌طور که گفته شد، زگزیبسی نقش اختیار را در باور برجسته می‌داند و در بسیاری موارد باور را متعلق‌گزینه‌نگری فاعل شناسا به‌شمار می‌آورد؛ لذا اعمال شناختی آدمی به‌طور کامل در قالب قواعد و فرایندهای شناختی نمی‌آید.

براین‌اساس زگزیبسی نیاز به حکمت عملی را تبیین می‌کند. در واقع دارنده حکمت عملی با تمرین و پرورش عادات ناظر به احساسات قادر خواهد بود ورای فرایندی که برای کسب معرفت می‌توان بهره جست، به برخی تمایلات و احساسات اعتماد کند (زگزیبسی، ۱۹۹۶، ص ۲۱۹-۲۳۲). علاوه بر شباهت پیش‌گفته در باب فضایل عقلی و اخلاقی، فضیلت عقلانی نفس همانند فضیلت اخلاقی دارای دو مؤلفه پیش‌گفته یعنی مؤلفه انگیزشی و موفق بودن است که در ادامه به آنها می‌پردازیم. به علاوه، از آنجا که زگزیبسی فضیلت عقلانی را جزء هنجاری معرفت می‌داند که راه کسب آن همانند فضیلت اخلاقی از طریق عادت دادن و تقلید از فضیلت‌مندان اخلاقی است، لذا معرفت مؤلفه‌ای اجتماعی نیز پیدامی‌کند که همان وابستگی در کسب معرفت و فضایل معرفتی به اشخاص خاصی از جامعه است (همان، ص ۲۲۸).

توضیح این مؤلفه نیز پس از شرح دو مؤلفه پیش‌گفته خواهد آمد.

مؤلفه انگیزشی (انگیزه صدق) و پیوند آن با مؤلفه موفقیت و وثاقت

به نظر زگزیبسی تفاوت نظری فضیلت عقلانی با فضیلت اخلاقی در چیستی انگیزش انحصار دارد؛ گرچه تلقی بهتر آن است که این فضایل را زیرمجموعه‌ای از فضایل اخلاقی بدانیم (زگزیبسی، ۲۰۰۰، ص ۴۵۸) و مؤلفه انگیزش‌های عقلانی را فارق بین این فضایل از فضایل اخلاقی محسوب نکنیم (زگزیبسی، ۱۹۹۶، ص ۱۶۷) و به این سبب درصدد تمایز حوزه عقلانیت از اخلاق و یا فروکاهش اخلاق به عقلانیت نباشیم.

در دیدگاه مورد بحث، عنصر انگیزه صدق در ارزیابی معرفت‌شناسانه همانند انگیزه در ارزیابی اخلاقی از عمل اهمیت دارد. جزء انگیزشی فضایل عقلانی همان «علاقه ذاتی به صدق»

(to truth Desire) است که از این روی، آدمی به کسب معرفت نیز به مثابه راهی برای دستیابی به صدق علاقه‌مندی دارد. این انگیزه شامل علاقه به داشتن باور صادق و پرهیز از باورهای کاذب می‌شود (زگزبسکی، ۲۰۰۰ ب، ص ۴۶۵).

مؤلفه انگیزشی دارای دو کارکرد است:

۱. شخص بافضیلت را وادار و راهنمایی می‌کند تا فرایند شناختی را به شیوه‌ای خاص سامان دهد. برای مثال از فرایندها و قواعد شکل‌بندی باور که در جامعه معرفتی او پذیرفته شده است، بهره‌گیرد و بر تمایلات مخالف غلبه کند (همان).

از دیدگاه ارسطو، شخص بافضیلت دیدگاه روشنی درباره هدف زندگی دارد و اعمال او برخاسته از رسیدن به این هدف هستند. به همین قیاس شخص دارای فضیلت معرفتی نیز دیدگاهی واضح درباره صدق به مثابه غایت نهایی باور دارد؛ صدق را به معنای دقیق کلمه ارزش می‌نهد و باورهای خویش را بر اساس انگیزه دستیابی به این غایت شکل‌بندی می‌کند (زگزبسکی، ۱۹۹۳ ب، ص ۲۱۳).

بنابراین باید برای نمونه از حدس زدن پرهیخت؛ زیرا اگر دارای انگیزه صدق باشیم، نباید از فرایندی که خطرپذیری بالایی از کذب را موجب می‌شود، استفاده کنیم؛ زیرا چنین فرایندی با انگیزه کسب صدق در تضاد است (زگزبسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۰). لذا ضعف و نقص معرفتی حدس زدن در وهله اول نقص انگیزشی حدس‌زننده به شمار می‌آید و حدس زدن حاکی از این نقص انگیزشی است؛ یعنی چنین شخصی در داشتن انگیزه موفق نیست؛

۲. این انگیزه موجب می‌شود تا دارنده آن، مؤلفه انگیزشی مختص به هریک از فضایل عقلانی را اکتساب کند؛ زیرا هریک از فضایل عقلانی، دارای مؤلفه انگیزشی اختصاصی‌اند. برای مثال، انگیزش انفتاح عقلانی به اکتساب الگوی رفتاری خاصی از این فضیلت راهنمایی می‌کند و سوق می‌دهد یا آنکه جزء انگیزشی بی‌طرفی عقلانی منجر به کسب الگوی رفتاری بی‌طرفی عقلانی می‌شود (زگزبسکی، ۲۰۰۰ ب، ص ۴۶۵). در واقع زگزبسکی حقیقت‌جویی را جزء انگیزشی عقلانی می‌داند که جزء انگیزشی مختص به هریک از فضایل عقلانی از آن ناشی

می‌شود. به بیانی ساده، این انگیزه‌های خاص، هریک شکلی از حقیقت‌جویی و علاقه به داشتن تماس و اتصال شناختی با واقعیت به‌شمار می‌آیند.

نکته مهم دیگر آنکه بعید است بتوان کسب چنین قالب‌های رفتاری‌ای را در چارچوبی از فرایندها و قواعد توضیح داد؛ بلکه این قالب‌ها چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، همانند فضایل اخلاقی از راه تمرین و تقلید از دارندگان چنین فضایی به دست می‌آیند (همان).

می‌توان نتیجه گرفت که همه فعالیت‌های شخص دارای انگیزه کسب معرفت پیروی از فرایندهای موجد صدق (Truth-conducive procedures) نیست؛ زیرا چنان‌که گفته شد اولاً انگیزه معرفت به‌مثابه مؤلفه‌ای از فضیلت عقلانی به رفتاری سوق می‌دهد که توضیح کامل آن امکان ندارد تا بتوان از آن پیروی کرد؛ ثانیاً انگیزه معرفت شامل چیزی بیشتر از انگیزه صدق است. انگیزه معرفت، به آگاهی از وثاقت برخی فرایندهای شکل‌دهی باور و عدم وثاقت دیگر فرایندها رهنمون می‌شود. علاوه بر این، فاعل شناسا را به این نکته راهنمایی می‌کند که سازوکارهای وثیق و نیز غیرموثق دیگری نیز در باب شکل‌دهی باور در کارند که وثاقت یا عدم وثاقت آنها تاکنون ناشناخته مانده است (همان).

به نظر زگزبسکی، برای به‌کارگیری فرایندهای موثق تنها آگاهی از آنها کافی نیست؛ بلکه استفاده وثیق از فرایند مورد وثوقی که ناخودآگاهانه یا غیرارادی نیست، به برخی فضایل نیازمند است. این نکته به آن معناست که اگر ویژگی‌های عقلانی پیش‌گفته تثبیت و ملکه شوند، به صدق می‌انجامند؛ یعنی به صرف آگاهی از فرایند موثق و انگیزه صدق و یا حتی انگیزه یک فضیلت عقلانی خاص، بدون داشتن آن فضیلت و وثاقتی در رسیدن به هدف نیست؛ زیرا این انگیزه ممکن است به گونه‌های مختلف دچار اعوجاج یا ضعف شود. از این‌رو تثبیت و ملکه شدن ویژگی عقلانی و تبدیل آن به فضیلت، شرط ضروری به حساب می‌آید (زگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۱۷۸).

بنابراین طبق دیدگاه زگزبسکی، شخص بافضیلت که دارای ویژگی استحکام‌یافته است، به طور مورد وثوقی در رسیدن به هدف فضیلت موفق خواهد بود. برای مثال، اگر شخصی دارای افتتاح عقلانی باشد و انگیزه او بر اساس انگیزه صدق باشد، باید به گونه‌ای واقعی پذیرای

ایده‌هایی جدید باشد و بی‌طرفانه آنها را بیازماید و به صرف آنکه دیدگاه شخص دیگری است آن را مردود نداند. همچنین شجاعت عقلانی مانع از چنین پیش‌فرضی می‌شود که دیدگاه دیگران در مقایسه با دیدگاه او، از احتمال صدق بیشتری برخوردار است؛ از این‌روی شجاعت عقلانی یعنی کسی که با داشتن دلیل کافی در برابر مخالفت دیگران تاب می‌آورد و لذا علاوه بر هدف انگیزه‌افتتاح و شجاعت عقلانی، به هدف انگیزه کسب صدق نیز دست می‌یابد و به واقعیت می‌رسد.

البته در نظر زگزیسکی وثاقت به معنای خطاناپذیر نبودن (Infallible) نیست (زگزیسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۰ و ۲۱۱)؛ لذا در اینجا به معنای دیگری از موجد صدق بودن به مثابه هدف فضایل عقلانی اشاره می‌کند. او بر این اعتقاد است که اگر یک ویژگی عقلانی، شرط ضروری برای پیشرفت معرفت در یک حوزه خاص باشد که اساساً باورهای صادق بسیار کمی را ایجاد می‌کند، می‌توان به درستی این ویژگی‌ها را ایجادکننده صدق دانست؛ حتی اگر در این فرایند، باورهای کاذب بر باورهای صادق فزونی داشته باشند (زگزیسکی، ۲۰۰۰، ص ۴۶۵).

مؤلفه وثاقت در این دیدگاه به معنای آن است که فضیلت عقلانی جنبه‌هایی دارد که به طور کامل در کنترل و اختیار شخص بافضیلت نیست. البته وثاقت یک فرایند، غیراتفاقی (Non-accidental) است و آن را تناسب بین ذات باورنده و ذات جهان قابل شناخت معین می‌کند؛ یعنی اگر فرایندی به طور اتفاقی و از روی تصادف موجب و پدیدآور صدق باشد، این حاکی از نابهنجاری در باورنده یا شرایط محیطی خواهد بود (زگزیسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۰ و ۲۱۱). گرچه این دیدگاه فضیلت‌گرای معرفتی، علاوه بر مؤلفه درونی انگیزه و علاقه به صدق که تحت اختیار فاعل شناساست، به مؤلفه وثاقت مکانیزم نیز به مثابه مؤلفه‌ای از فضیلت تأکید می‌ورزد، با نظریات وثاقت‌گرا (Reliabilist theories) تفاوت دارد؛ زیرا در این نظریه‌ها، پیوند میان فرایندهای شناختی و وثاقت داشتن، پیوندی هدف - وسیله‌ای (Means-end relation) است، حال آنکه ارزشمندی فضایل از جمله فضایل عقلانی به این دلیل نیست که به نحو وثیقی به هدف، یعنی باور صادق منجر می‌شود یا آنکه فضیلت اخلاقی هدف زندگی اخلاقی را

برآورده می‌کند؛ بلکه این کار را از رهگذر ساختار انگیزشی به سوی صدق که فی حد نفسه دارای ارزش است، به انجام می‌رساند (زگزبسکی، ۱۹۹۳، ب، ص ۲۱۴ و ۲۱۵).
در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت این دیدگاه به دو مؤلفه انگیزشی و مؤلفه وثاقت و موفقیت فضیلت عقلانی اشاره می‌کند: انگیزش، مؤلفه‌ای درونی (Internal) و در دسترس فاعل شناساست و فرایند شکل‌دهی باور را سامان می‌بخشد و وثاقت و موفقیت مؤلفه‌ای است که دست‌کم در مواردی بیرونی (External) است؛ یعنی آنکه باور، حاصل فرایندی است که به طور وثیقی به شکل‌دهی باور صادق می‌انجامد و خارج از دسترس و آگاهی باورنده قرار دارد. از این روی، برای شانس معرفتی (Epistemic luck) مجالی پیدا می‌شود (زگزبسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۱). بنابراین به نظر زگزبسکی، کسب معرفت از سویی ریشه در عادات و منش‌های ادراکی دارد و از سوی دیگر شانس در آن دخیل است.

فعل فضیلت عقلانی

معرفت مصیب به واقع است. از این روی زگزبسکی باید به گونه‌ای تعریف را شکل‌بندی کند که دچار مثال نقض‌های گتیه نشود. بنا بر پیش‌گفته‌ها، چنین نیست که دارندهٔ فضیلت عقلانی همیشه به معرفت دست یابد و از سوی دیگر، بر اساس مشاهدات، بسیاری از فاقدان فضایل عقلانی به معرفت دست می‌یابند. از این روی زگزبسکی در تعریف، به جای فضیلت عقلانی از عمل فضیلت‌مندانهٔ عقلانی بهره می‌گیرد؛ زیرا چنین عملی نزد او، اولاً دارای انگیزه کسب معرفت و انگیزه‌های هریک از فضایل عقلانی است؛ ثانیاً عملی فضیلت‌مندانه به شمار می‌آید که به واقع اصابه کند. عمل فضیلت‌مندانه به معنای آن نیست که تنها دارندهٔ فضیلت از عهدهٔ آن برمی‌آید، بلکه امکان دارد فاقد فضیلت عقلانی از واجد آن تقلید کند و مطابق با فضایل عقلانی پیش‌گفته عمل نماید. از سوی دیگر، امکان دارد که واجد فضیلت عقلانی نیز عملش مستند به فضیلت‌مندی‌اش نباشد (زگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۲۴۶-۲۵۳).

مؤلفه اجتماعی معرفت

به طور غالب، توجیه‌مند بودن باورها به روشی که دیگران برای کسب شناخت به کار می‌گیرند نیز وابسته است. به همین دلیل درباره کسانی که از حدس استفاده می‌کنند، تنها ابراز تأسف نمی‌کنیم، بلکه ایشان را سرزنش می‌نماییم. این نکته دلالت می‌کند که در کسب باور، اجتماع و دیگران نیز دخالت دارند (زگزبسکی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۵).

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، زگزبسکی فضیلت معرفتی را دارای ساختاری شبیه به فضیلت اخلاقی می‌داند؛ لذا فرانسیس یا همان حکمت عملی و خردمندی رفتاری به همان میزان که برای فلاسفه اخلاق مهم است، برای معرفت‌شناسان نیز اهمیت دارد.

نکته مهم در اینجا آن است که شناسایی نمونه‌هایی از چنین افرادی مشکل نیست؛ اما بدون تردید نمی‌توان خردمندی رفتاری را با دقت و وضوح تعریف و تجزیه و تحلیل کرد؛ زیرا خردمندی رفتاری به طور کامل تحت قاعده در نمی‌آید و چنین شخصی یک روش تصمیم‌گیری قابل شناخت را در همه شرایط به کار نمی‌گیرد؛ از این روی نمی‌توان رفتار چنین شخصی را در حوزه اخلاق، با مجموعه‌ای از قواعد و اصولی که همیشه با رفتار او منطبق‌اند، توصیف کرد. در این صورت اگر رفتار شناختی و باورهای شخص دارای فرانسیس، در حوزه باور کردن هم معیار باشد، ابهام و عدم دقت در توجیه را باید پذیرفت.

بر اساس این توضیح، فهم خردمندی رفتاری بدون پیوندهای اجتماعی امکان ندارد؛ زیرا می‌توان بدون پیروی از هیچ قاعده یا اصلی و تنها با تقلید از چنین شخصی، خردمندی رفتاری را به دست آورد. با توجه به این تلقی، فضیلت‌مندی شناختی به افراد دیگر یک جامعه معرفتی که تعلیم داده و تربیت می‌کنند، وابسته است.

به نظر زگزبسکی، اگر جامعه‌ای فاقد افراد دارای فرانسیس باشد، وجود افرادی که باورها یا اعمالشان ستودنی باشد، بعید خواهد بود. این نکته حاکی از آن است که فضیلت معرفتی همانند فضیلت اخلاقی بیشتر به سلامتی جامعه ربط دارد، تا سلامتی توانایی‌های فردی. در نتیجه، توفیق در کسب معرفت، به دیگر افراد جامعه معرفتی، از جمله فضایل و رذایل و عادات و

منش‌های معرفتی ایشان نیز بستگی دارد.

به نظر زگزیسکی یکی از پیامدهای مهم ویژگی اجتماعی معرفت و نیز پیوند معرفت با عادات و منش ادراکی (به‌مثابه فضایل یا رذایل عقلانی) آن است که نباید باورها را به‌تنهایی ارزش‌گذاری کرد؛ زیرا برای مثال، وقتی عادات معرفتی به‌مثابه مؤلفه‌ای معرفتی باشد، چنین عاداتی (فضیلت‌مند یا رذیلت‌دار) فراهم‌آورنده باورهای بسیاری خواهند شد که توفیق یا شکست آنها به یک‌دیگر وابسته است (همان، ص ۲۱۵-۲۱۷).

چون زگزیسکی بر وجه اجتماعی معرفت تأکید دارد، به نظر او اگر باورنده نیز در شرایط فاعل شناسای دارای انگیزه فضیلت‌مندانه قرار داشته باشد، باور فاعل شناسا را در آن شرایط می‌پذیرد (زگزیسکی، ۱۹۹۶، ص ۲۴۱). البته توجه به این نکته مهم به نظر می‌رسد که زگزیسکی بعد اجتماعی را در تعریف معرفت نیاورده، بلکه آن را به‌مثابه جزئی از تعریف توجیه ذکر کرده است.

۵. وجوه شباهت و تفارق بین دیدگاه زگزیسکی و پلانتینگا از نگاه زگزیسکی

زگزیسکی دیدگاه خویش را به دیدگاه پلانتینگا بسیار نزدیک می‌داند. به نظر او تنها فرق این دو دیدگاه به افزون یا کمتر بودن بعد درون‌گرایانه و برون‌گرایانه این دو دیدگاه برمی‌گردد؛ زیرا پلانتینگا نیز کارکرد مناسب قوای شناختی را منوط به فقدان رذایل اخلاقی مانند حسادت، لجاجت و شهرت‌طلبی دانسته است. زگزیسکی تفارق این دو را در این می‌داند که بر خلاف دیدگاه پلانتینگا، به نظر او، رذایل پیش‌گفته موجب نقصان کارکرد قوای شناختی نیستند، بلکه مشکل شکل‌گیری عدم اصابه باور رذیلت‌مندان، ریشه داشتن آنها در رذیلت است؛ ازاین‌رو وی اصابه به واقع را ناشی از نشو باور از عمل فضیلت‌مندانه می‌داند و کارکرد مناسب قوای شناختی را علت ممکنه کارکرد خوب قوای شناختی محسوب می‌کند. بر همین اساس است که زگزیسکی عمل فضیلت‌مندانه را جزء چیستی معرفت و ازاین‌روی، جزء هنجاری تعریف معرفت به حساب می‌آورد و چون چنین عملی را که مبتنی بر انگیزه فضیلت‌مندانه است دارای ارزشی ذاتی می‌داند، آن را موجب ارزش افزوده‌ای دیگر علاوه بر صدق برای باور دانسته است. به نظر او بر خلاف

انگیزه فضیلت‌مندان، کارکرد مناسب قوای شناختی که پلاتینگا بر اساس آن معرفت را تعریف می‌کند، تنها ارزش ابزاری دارد و حامل هیچ ارزشی برای باور صادق نیست (همان، ص ۳۲۹-۳۳۴).

۶ ارزیابی دیدگاه زگزبسکی

بی‌گمان یکی از رویکردهای مهم در معرفت‌شناسی کنونی، فضیلت‌گرایی معرفت‌شناسی است و این نکته را می‌توان از ارجاع کتاب‌های معرفت‌شناسی معتبر به صاحبان این دیدگاه، از جمله نویسندگان مورد بحث، دریافت. نکته دیگر آنکه دیدگاه معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، به‌رغم اشتراک در عنوان، در مواردی با یکدیگر تفاوت بسیار دارد؛ البته این به معنای فقدان سیر تکاملی آرا و تناسب تدریجی آن با عنوان مشترک نیست.

به گفته گرکو، دیدگاه زگزبسکی نظام‌مندترین دیدگاه در این زمینه به‌شمار می‌آید (گرکو، ۲۰۱۱)؛ گرچه نمی‌توان از دیدگاه متأخرانی همانند جیسن بائر نیز صرف‌نظر کرد که بررسی آنها نیازمند مجال دیگری است. توجه به دخالت عوامل غیرباوری و حتی در مواردی عوامل غیر معرفتی در توجیه‌مند شدن باور را می‌توان نقطه اشتراک و نیز عزیمتگاه بیشتر این آرا به‌شمار آورد و هرگونه نظریه‌پردازی را در همین راستا ارزیابی کرد.

۶-۱. ارزیابی دیدگاه زگزبسکی درباره باور

۱. اینکه باور جزء معرفت باشد مورد تردید است (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۹۲؛ کوانویگ، ۲۰۰۰، ص ۱۹۱). اگر باور جزئی از تعریف باشد، آنگاه از جمله مزایای رویکرد زگزبسکی، توسعه در باور است که آن را منحصر به گزاره‌ای نمی‌کند، بلکه آن را شامل هر نوع اتصال با واقعیت می‌داند. از این روی می‌توان تعریف زگزبسکی را شامل معرفت حضوری نیز دانست؛
۲. نمی‌توان همه اقسام باور را حتی به معنای مورد نظر زگزبسکی اختیاری دانست، اما باور حالتی نفسانی از فاعل شناسا محسوب می‌شود که به دلایلی تشکیک‌بردار است؛ یعنی هم مصادیقی دارد که به طور کامل غیراختیاری‌اند و هم برخی از مصادیق آن کاملاً اختیاری هستند.

اختیار دارای معانی مختلفی است: گاهی در مقابل جبر به کار می‌رود در این معنا که وسیع‌ترین معنای اختیار است، فاعل ممکن است گزینش نکرده باشد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۶۹). از این روی اگر فاعلیت فاعل شناسا مقابل جبر باشد، امکان دارد فاعلیت او نسبت به شناختش دارای مراتبی از وضعیتی تشکیکی باشد؛ زیرا بدون شک هر علم حصولی بدیهی و نظری، اعم از تصور و تصدیق، نیازمند توجه نفس است و ادراک، تنها پدیده‌ای فیزیکی یا عمل فیزیولوژیکی نیست و صرفاً فراهم شدن مقدمات، نظیر شرایط مادی در ادراکات حسی و یا مقدمات نتیجه در علوم استدلالی کافی نیست، بلکه توجه نفسانی لازم است (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۹۷ و ۹۸). علاوه بر این، علم حضوری، علمی است که بدون صور و مفاهیم ذهنی است و با وجود عالم، وحدت و یا اتحاد دارد؛ از این روی از احوال نفس نیست و حرکت در آن حرکت جوهری خواهد بود. لذا علاوه بر شدت و ضعف به واسطه توجه نفس که خاصیت هر علم است، به سبب شدت و ضعف وجود عالم نیز شدت و ضعف می‌پذیرد. در نتیجه اگرچه انسان در اصل علم حضوری مختار نیست، در تشدید و تضعیف آن به واسطه توجه نفس و تکامل بخشیدن به نفس، از اختیار برخوردار است؛^۳ اگرچه امکان دارد که باور به مثابه جزء معرفت، همراه با ترس، لذت یا دیگر حالات نفس باشد، آشکار است که هر کدام از این مفاهیم مابازایی دارند که بر دیگری صدق نمی‌کند؛ از این روی می‌توان نفس را به دو ساحت شناختی و غیرشناختی تقسیم کرد (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۸۶).

۲-۶. ارزیابی دیدگاه زگزیبسی درباره بُعد هنجاری معرفت

۱. از آنجاکه زگزیبسی بر آن است تا معرفت را بر اساس عمل فضیلت‌مندانه عقلانی شناسایی کند و به نظر او مهم‌ترین رکن چنین عملی انگیزه آن و توفیق است، برخی از اشکال‌کنندگان به عدم ضرورت انگیزه فضیلت‌مندانه و نیز عمل فضیلت‌مندانه در کسب معرفت پرداخته‌اند (گرکو، ۲۰۰۰، ص ۱۸۲). به نظر می‌رسد نمی‌توان از این دو در کسب معرفت چشم‌پوشی کرد. البته اینکه باید در تعریف نیز آورده شود، نکته دیگری است که به آن پرداخته خواهد شد؛ زیرا اگر کسی همچنان بر طبق سرشت انسانی خویش حقیقت‌جو باشد و از این رو همچنان از هدایت

فطری بهره ببرد، به طور طبیعی باید برای رسیدن به معرفت، از انگیزه‌های فضیلت‌مندانه زگزبسکی - که بیشتر از آنکه فضیلت عقلانی باشند، اخلاقیاتی در مقام کسب معرفت‌اند - برخوردار باشد تا بتواند به شناخت دست یابد. در واقع هر فاعل شناسایی که دارای فضیلت یا ردیلت موردنظر زگزبسکی باشد، انگیزه کسب واقع دارد، اما فاعل شناسایی که اخلاق کسب شناخت مانند انصاف‌ورزی یا انفتاح را رعایت نمی‌کند، به تعبیر زگزبسکی در بعد انگیزشی دچار اختلال است.

البته یادآوری یک نکته نیز لازم است که فاعلیت فاعل شناسا همیشه بر یک روال نیست؛ گاهی امکان دارد که میل فضیلت‌مندانه در اصابه او مؤثر باشد، اما همان‌طور که زگزبسکی نیز اذعان دارد، رسیدن و اصابه به واقع بعد برون‌گرایانه ای هم دارد که ممکن است خارج از دسترس شناسنده باشد. به همین قیاس، میل ردیلت‌مندانه گاهی مقهور شرایط بیرونی یعنی شرایط غیر میلی است و چنین نیست که چنین میل ردیلت‌مندانه و دارای اختلالی موجب شکست در حصول معرفت باشد. برای مثال گاهی دلیل معرفت از چنان وضوحی برخوردار است که فاعل شناسا هرچند دارای انگیزه‌های اخلاقی ناسالم نظیر کبر و تعصب باشد، این رذایل اخلاقی در مقام کسب معرفت هم نمی‌توانند بر حصول دست‌کم برخی معارف تأثیر منفی بگذارند. برای مثال علامه طباطبائی معجزات را دلایلی می‌داند که حجت را بر همه تمام می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۴). از این روی می‌توان چنین نتیجه گرفت که میل فضیلت‌مندانه و بدون اختلال به کسب معرفت که فضایل موردنظر زگزبسکی ریشه در آن دارند، دست‌کم در برخی موارد برای کسب معرفت ضرورت ندارد؛

۲. صرف‌نظر از نکته پیش‌گفته، به نظر می‌رسد در دوران بین فضیلت و ردیلت که تقابل بین آنها، تضاد است نه نقیضین، تأثیر منفی و منفی رذایل بر فرایند کسب شناخت، از تأثیر مثبت فضایل بیشتر باشد. از این رو بهتر می‌بود که فاعل شناسا در تعریف، به نداشتن انگیزه ردیلت‌مندانه و نداشتن عمل ردیلت‌مندانه مقید می‌شد نه انگیزه و عمل فضیلت‌مندانه. به عبارت دیگر، امکان شناخت برای فاعل شناسای فاقد انگیزه فضیلت‌مند یا صفات پسندیده قابل تصویر است و

وجود فضیلت مندی در انگیزه و عمل شناختی، از نبود رذایل، کمتر ضروری به نظر می‌رسد؛ چنان‌که برخی بزرگان وثاقت را به معنای نداشتن خطای بیش از حد متعارف دانسته‌اند و این را نه به فضایل، بلکه به نداشتن میل به دنیا در مقام دانش‌اندوزی - که به طور عادی موجب فقدان رعایت اخلاق دانش‌جویی و فهمندگی می‌شود - منوط برشمرده‌اند (شبیبری، ۱۳۹۲، ص ۶). از این رو گرچه متون روایی به داشتن برخی فضایل برای شناخت اشاره دارند، به نظر می‌رسد بر نداشتن رذایل در مقام فهم تأکید بیشتری دارند و چه بسا نقش امور اجتنابی در تقوا در مقایسه با امور تحصیلی مقدم باشد؛ چنان‌که تخلیه بر تخلیه مقدم است، بعید نیست که بعد سلبی تقوا بر بعد ایجابی در مقام کسب معرفت تقدم داشته باشد؛

۳. زگزیبسیکی معارف اکتسابی را سازنده شخصیت می‌داند و معارف درجه بالا را معارفی می‌داند که در کسب آنها تلاش شناختی نیاز است و از این روی فاعل شناسا به فضایل عقلانی‌ای که برخوردار از انگیزه فضیلت‌مندانه عقلانی است، نیاز دارد. در این زمینه توجه به چند نکته مهم به نظر می‌رسد:

اولاً همان‌طور که معارف در کسب شخصیت نقش سازنده دارند، دست‌کم امکان دارد که برخی شناخت‌ها، تخریبگر شخصیت برخی افراد باشند؛ یعنی همان‌گونه که باید بر اساس انگیزه فضیلت‌مندانه برای کسب معرفت تلاش کرد، بر همین مبنا نباید برخی افراد به دنبال کسب برخی شناخت‌ها روند؛

ثانیاً جایگاه این شناخت‌ها در تقسیم‌بندی به درجه بالا و پایین معلوم نیست. به عبارت دیگر، زگزیبسیکی در پی آن است که تقسیم‌بندی خویش را بر میزان اختیار و از این روی بر حسب مسئولیت و نیز نیاز شناخت‌ها به فضایل موردنظر خودش، به این دو بخش تقسیم کند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که جایگاه شناخت‌های پیش‌گفته در نظام ارزش نسبی زگزیبسیکی - با توجه به میزان بالای اختیاری مندی در برخی از این معارف منهی - کجا قرار دارد؛

ثالثاً در بعضی معارف که از درجه بالایی برخوردارند، گاهی هدف عامل، برای مثال، صرفاً عبودیت است و در این راستا، معارف درجه بالایی را نیز کسب می‌کنند؛ اما امکان دارد شخص

کسب چنین شناخت‌هایی را به هیچ وجه قصد نکرده نباشد؛ یعنی بر اساس بندگی خویش به معرفت درجه بالایی از شناخت خداوند، خود، ملکوت جهان و هر آنچه در سعادت و به نحوی در چگونگی و سبک زندگی او تأثیر دارد، دست یابد؛

رابعاً معارف فطری مشترکی میان همه انسان‌ها وجود دارند که دست‌کم بخشی از انسانیت آدمی به آنهاست و اکتسابی نیستند؛

۴. زگزبسکی از آن‌روی انگیزه فضیلت‌مندانه عقلانی را در تعریف معرفت می‌گنجاند که آن را دارای ارزش ذاتی و موجب ارزشی افزون بر صدق برای باور می‌داند. می‌توان ملاک ارزش ذاتی را چنین توضیح داد که اگر مقدمه‌ای برای رسیدن به هدفی پس از رسیدن به هدف همچنان از ارزش برخوردار باشد، آن مقدمه دارای ارزش ذاتی است، در غیر این صورت ارزش غیرذاتی دارد. به عبارت دیگر، ارزش در یک تقسیم‌بندی به غایی و ابزاری و به عبارت دیگر به مقدمه‌ای و ذی‌المقدمه‌ای، تقسیم می‌شود. آنچه ارزش ابزاری برای رسیدن به غایت را دارد، ممکن است گاهی علاوه بر آن، ارزش ذاتی نیز داشته باشد؛ از این‌روی می‌توان ارزش ابزاری را به ذاتی و غیرذاتی تقسیم کرد. شهید مطهری، ملاک ذاتی بودن ارزش ابزار را، بقای ارزشمندی حتی با دستیابی به هدف می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۷۷).

براین اساس به نظر می‌رسد انگیزه کسب واقع، با دستیابی به واقع ارزش خود را از دست خواهد داد و از این‌روی دارای ارزش ابزاری صرف است؛

۵. تعریف معرفت بر اساس عمل و انگیزه فضیلت‌مندانه و به‌ویژه موفقیت، سودمند نیست؛ زیرا حتی هنگامی که کشف خلاف نشده است، نمی‌توان عمل و انگیزه را فضیلت‌مندانه، و بر مبنای زگزبسکی باور را معرفت دانست؛ زیرا امکان دارد که کشف کذب شود. اگر کذب احراز شد، چنین گفته می‌شود که عمل و انگیزه فضیلت‌مندانه نبوده است؛ زیرا فضیلت‌مندی آن دو مشروط به موفقیت است؛

۶. عمل و انگیزه فضیلت‌مند معیاری اثباتی، دست‌کم برای غیر فاعل شناسا نیست، تا بتوان بر اساس آن موجه یا معرفت بودن باور را تشخیص داد؛ زیرا به نظر زگزبسکی، اتصاف عمل به

فضیلت عقلانی، مبتنی بر انگیزه چنین فضیلتی است که خارج از دسترس ارزیاب قرار دارد؛
۷. اگر هم بتوان انگیزه و عمل فضیلت‌مندانه عقلانی مورد نظر زگزیسکی را شرطی ضروری
برای معرفت دانست که بدون آن به کارگیری درست و مناسب مهارت‌های شناختی و عقلانی
امکان نداشته باشد، انگیزه یا عمل فضیلت‌مندانه در مقایسه با فرایندهای شناختی یا حتی
وضعیت اعتدالی قوای شناختی، سبب بعید محسوب می‌شوند؛ از این روی سزاورتر آن است که
اگر قرار بر استفاده اسباب در تعریف معرفت است، از اسباب نزدیک‌تر که نقش مستقیم در کسب
معرفت دارند، استفاده شود؛

۸. زگزیسکی قوای شناختی را همواره دارای کارکرد مناسب می‌داند و عمل فضیلت‌مندانه
عقلانی را موجب معرفت شدن باور صادق به شمار می‌آورد. از این روی اولاً چنین عملی را
نه تنها بر کسب باور صادق مؤثر می‌شمارد، بلکه آن را جزء معرفت می‌داند؛ ثانیاً معرفت را بر
اساس آن تعریف می‌کند.

در این باره توجه به چند نکته لازم به نظر می‌رسد؛

الف) چنین نیست که قوای شناختی همیشه دارای کارکرد مناسب باشند و بنابراین بتوانیم آن
را عاملی غیر مؤثر یا در نهایت دارای کارکرد یا بدون کارکرد بدانیم که در صورت به کار گرفته
شدن تنها دارای کارکرد مناسب است؛ زیرا خطا، غفلت و عدم توجه نسبت به آنچه شخص
می‌دانسته و نسیان، به قوای شناختی نسبت داده می‌شوند. علاوه بر این، نحوه و کیفیت دستیابی به
مطلوب شناختی نیز به قوای شناختی نسبت داده می‌شود. برای مثال، سرعت در یادگیری و رسیدن
به نتیجه، با واژگانی مانند جودت، غباوت و فطانت به قوای شناختی نسبت داده می‌شوند؛

ب) به نظر می‌رسد که نحوه تأثیر فضایل و رذایل اخلاقی در شناخت، با واسطه تأثیر آنها بر
قوای شناختی محقق می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۸ و ۱۲۹)؛ یعنی از جمله امور بیرون
از حوزه شناخت که بر قوای شناختی مؤثرند وضعیت اعتدالی قوای تحریک - خلقی است که بر
وضعیت اعتدالی یا ناعتمادال‌گونه قوای شناختی و به این واسطه بر کارکرد قوای شناختی تأثیر دارد
که از آن به استقامت یا عدم استقامت قوای شناختی تعبیر می‌شود (همان، ج ۵، ص ۲۶۸-۳۱۱).

ج) بر اساس مطلب پیش‌گفته تأثیر فضایل و رذایل موردنظر زگزبسکی از طریق تأثیر بر قوای شناختی خواهد بود. در نتیجه فضایل در کنار دیگر عوامل مؤثر بر کسب شناخت، تنها علت زمینه‌ساز برای کسب شناخت هستند که بنا بر فرض ضرورت آنها برای فرایند کسب واقع، علت بعید و باواسطه به‌شمار می‌روند؛

د) در این میان حتی وضعیت اعتدال‌گونه یا ناعتمادال‌گونه قوای شناختی نیز نمی‌تواند به دلایلی مانند سودمندنبودن در مقام اثبات، کارایی معیار را داشته‌باشد و در تعریف معرفت به کار گرفته شود؛ (و) صرف‌نظر از این نکته که فضایل و رذایل تنها عامل شکل‌گیری یا عدم شکل‌گیری معرفت محسوب نمی‌شوند و علت قریب معرفت نیز به حساب نمی‌آیند و از این‌روی لازم نیست در تعریف معرفت اخذ شوند، اما از این جهت می‌توانند کارایی تشخیصی داشته باشند که فاعل شناسایی که دچار رذایل است، در مظان عدم دستیابی به شناخت است و حتی می‌توان به این مانعیت پی برد؛ چنان‌که برخی، دلایل نقلی عدم دستیابی را به این رذایل نسبت می‌دهند. همین‌طور می‌توان فضایل موردنظر زگزبسکی را برای فاعل شناسا در رسیدن به معرفت سودبخش دانست؛ چنان‌که این نکته از برخی سمعیات قابل استفاده است (شکری، ۱۳۸۸، ص ۷۰). از این‌روی این ویژگی‌های مثبت یا منفی نفس در اعتبار یا عدم اعتبار باور دخیل است، اما این تنها به معنای آن است که احتمال صدق یا کذب آن را بیشتر می‌کند، نه اینکه راهی برای تشخیص نهایی درستی یا نادرستی باور باشد؛

ه) اینکه عمل و انگیزه فضیلت‌مندانه جزء معرفت باشند به آن معناست که معرفت شامل فرایند کسب معرفت هم بشود؛ درحالی‌که معرفت حاصل چنین فرایندهای شناختی‌ای است. به عبارت دیگر، بنا بر فرض اینکه بتوان فرایندی را که منجر به کسب معرفت می‌شود در ساختار تعریف معرفت گنجانند، باز نمی‌توان آن را داخل در چیستی معرفت دانست؛

۹. اگرچه اشاره شد که بزرگانی همچون علامه طباطبائی، فضایل و رذایل اخلاقی را عاملی می‌دانند که در استقامت یا عدم استقامت قوای شناختی تأثیر دارند و از این طریق بر کسب یا عدم دستیابی به شناخت مؤثرند، این تأثیر در برخی معارف، نقشی تعیین‌کننده دارد:

الف) در جایی که شناخت حصولی، اما ناظر به مقام عمل یا متعلق ایمان است که قسم اخیر نیز به نحوی با عمل پیوند دارد. براین اساس صفات و ویژگی‌های ناتقوامدارانه نفس، نه تنها بر شناخت خوب یا بد بودن اخلاقی عمل و به عبارت دیگر عقل عملی، مؤثرند، بلکه در معارف بشری که نوعی خاص از عمل و زندگی و نظام ارزشی را اقتضا دارند، اخلال ایجاد می‌کنند (اعراف: ۱۷۹؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۷۰) و برای مثال در عدم فهم صفات الهی (منافقون: ۸ و ۷) تأثیر می‌گذارند.

البته این تأثیرپذیری به گونه‌ای نیست که برای فاعل شناسا عذر محسوب شود؛ بلکه این فقدان شناخت مسبوق به آگاهی و اتمام حجت است که قرآن کریم از آن به اضلال تعبیر آورده است؛ یعنی ضلالت و انحراف اولیه به سوی باطل پس از شناخت حق، موجب اضلالی مجازاتی می‌شود. در واقع، فهم و درک چنین افرادی در ادامه دچار خلل می‌شود و قوای ادراکی ایشان کارکرد مناسب خویش را در این قلمرو شناختی از دست می‌دهد. در آیاتی، از این مجازات به طبع یاد شده است و خداوند آن را موجب عدم فقه (توبه: ۸۷) و علم (توبه: ۹۳)، عدم بهره‌مندی از قوای شناختی نظیر شنوایی، بینایی و عقل برای تفکر و تعقل در ادله‌ای که به آخرت رهنمون می‌شوند و نیز اسیر شدن قوای شناختی در چارچوب مادیات دنیوی (نحل: ۱۰۸) (ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۳۵۵) بیان می‌فرماید. گاه نیز از این اضلال به ختم، غلاف، کنان و... تعبیر می‌شود و بر این نکته دلالت دارد که چنین اشخاصی دچار عدم یا سوءفهم‌اند.

در مقابل، فاعل شناسا به سبب داشتن برخی ویژگی‌ها که بر اساس تقوا قابل ارزیابی است، از هدایت الهی برخوردار می‌شود. این هدایت‌یافتگی نوعی سنت الهی به‌شمار می‌آید که به تصریح برخی آیات دامنه آن شامل شناخت می‌شود و شخص در این راستا به علم و فهم بیشتری دست می‌یابد. برای مثال احسان (یوسف: ۲۲؛ قصص: ۱۴) و مجاهده در راه خداوند که آن نیز راهی برای اتصاف به نیکوکار بودن است (عنکبوت: ۶۹) از عوامل هدایت در شناخت بیان شده است. در آیاتی این هدایت ناظر به علم تأویل (یوسف: ۲۲) (ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۱۱۹)، علم

موجب رشد (کهف: ۶۵) (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۳۴۲)، فهم حکم واقعی (انبیاء: ۷۹) (ر.ک: همان، ج ۱۴، ص ۳۱۱)، علم منطق الطیر (نمل: ۱۶) و... بیان شده است. به تعبیر علامه طباطبائی هدایت شامل هر علمی می‌شود؛ از جمله علم به مبدأ و معاد، علم به شرایع و اخلاق و نیز آداب ناظر به جامعه بشری که دارنده حکم و فصل الخطاب، برای حکم صائب به آن نیازمند است (همان، ج ۱۱، ص ۱۱۹).

آشکار است که اعطای این علوم وابسته به شأن وجودی و برخورداری فاعل شناسا از صفات است (همان) و بسته به نیازمندی به این علوم برای تقرب به حق تعالی (همان، ج ۱۶، ص ۱۵۲) به فاعل شناسا برای تعالی او یا جامعه افاضه می‌شود تا از این جهت مانعی نسبت به سعادت فردی و اجتماعی در بین نباشد؛

ب) جایی که علم بی‌واسطه صور ذهنی و قوای ادراکی است، اما همانند قسم پیشین به علت ویژگی‌های فاعل شناسا و با هدایت الهی به دست می‌آید. برای مثال از جمله راه‌های شناخت خداوند، آیات تکوینی آفاقی و انفسی‌اند که هم راهی‌ائی و هم راهی حضوری برای شناخت خداوند به‌شمار می‌آیند (شکری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲). به نظر علامه طباطبائی، معرفت حضوری به خداوند از راه آیات تکوینی، همان مشاهده ملکوت آسمان و زمین است که در این طریق حقیقت اشیا که همان نیازمندی به خداوند است، نه از راه فکر یا دیگر قوا بلکه به طور حضوری ادراک می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۶۲). راه یافتن به چنین شناختی، علاوه بر آنکه نیازمند ارائه و هدایت الهی است، به اتصاف نفس به ویژگی‌هایی نیز منوط است (همان، ج ۵، ص ۲۷۱). علاوه بر قسم دوم که معرفت حضوری است و تفکر در آن نقش ندارد، دست‌کم برخی از معارف قسم اول نیز از راه تفکر به دست نمی‌آیند. به عبارت دیگر، از سویی کسب چنین معارفی، ریشه در فضایل اخلاقی دارد و از سوی دیگر، مرهون هدایت الهی است که به نوعی خارج از دسترس فاعل شناسا قرار دارد.

از این‌رو می‌توان در دسته‌ای از معارف درجه بالا که لایق انسانیت آدمی هستند، بر این

اساس که علت اصلی و نشو آنها فضیلت‌های اخلاقی‌اند، نه تفکر و ابتنای دستیابی به باور بر باوری دیگر و نیز سیر معلوم به مجهول، آنها را بر اساس فضیلت شناسایی کرد.

در این راستا توجه به دو نکته ضرورت دارد: اولاً اگرچه منشأ چنین معارفی فضایل هستند، منشأ تام نیستند؛ زیرا هدایت الهی نیز در دستیابی به آنها دخالت دارد؛ ثانیاً دست‌کم در دسته اول که با واسطهٔ قوای شناختی حاصل می‌شوند، نباید از کارکرد مناسب این قوا غافل شد و چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، چنین نیست که این قوا همیشه دارای کارکرد مناسب باشند. در نتیجه کارکرد مناسب آنها - هرچند در حد قابلیت - نیز در کسب این معارف دخالت دارد؛ زیرا تا فاعل شناسا به لحاظ شناختی استعداد نداشته باشد (که بخشی از آن به کارکرد قوای شناختی بازمی‌گردد) نمی‌تواند به این معرفت دست یابد؛ چنان‌که در برخی آیات، علاوه بر ویژگی‌های نفس به استعداد شناختی فاعل شناسا از این معارف اشاره می‌شود. برای مثال «بلوغ اُشُدَّ» و «استواء» دربارهٔ رسیدن به سن و مرحله‌ای است که شامل قوا، از جمله قوای شناختی نظیر عقل نیز می‌شود؛ یعنی علاوه بر ویژگی‌ها قوای شناختی نیز باید به کمال برسند تا علم پاداشی به چنین شخصی داده شود (همان، ج ۱۸، ص ۲۰۱).

نکتهٔ دیگر در این زمینه آن است که در این دسته از علوم اخیر، اگرچه علت دستیابی به آنها فضایل به‌شمار می‌آیند، معیار درستی آنها عقل و نقل است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۷۸-۸۶). از این روی نمی‌توان فضایل را در بُعد هنجاری معرفت، کافی دانست؛

۱۰. چنان‌که گفته شد، ملاک ارزیابی باورهای شهودی - حضوری عقل و نقل است، اما گاهی استاد به‌مثابه میزان مطرح می‌شود (همان، ص ۸۳)؛ اما این بدان معنا نیست که بتوان بدون مبنای شناختی (عقل، نقل، تجربه یا مشاهدات حضوری) و به صرف حالت احساسی و بی‌هیچ منطقی به او اتکا کرد. در واقع زگزیبسی با تأکید بر نقش کلیدی احساسات و عواطف در فرایند باور، حتی آن را تعیین‌بخش قبول باور می‌داند و از این روی می‌توان آن را سانتی‌مانتالیزم معرفت‌شناختی نامید که به نوعی نسبی‌گرایی بدون عقلانیت می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

۱. توسعه در موارد باور و خروج آن از انحصار باورهای گزاره‌ای و نگاه به جنبهٔ اختیارمند بودن آن، از جمله نکات مثبت دیدگاه زگزبسکی است، اما این به معنای یکسانی یا همیشگی بودن همراهی حالات احساسی - عاطفی با باور و یا عدم امکان تفکیک ساحت شناختی از غیرشناختی نیست؛

۲. اگرچه حقیقت‌جویی به‌مثابه انگیزهٔ فضیلت‌مدانه می‌تواند تأثیر بسیاری بر روند کسب معرفت داشته باشد، نمی‌توان آن را شرطی لازم و کافی برای کسب معرفت دانست؛

۳. انگیزهٔ کسب معرفت یا صدق، انگیزه‌ای نیست که ارزش ذاتی داشته باشد و افزودن آن به باور صادق ارزشی معرفت‌شناختی به باور صادق بیفزاید؛

۴. به‌کارگیری فرایندهای شناختی مناسب، علت قریب و دارای تأثیر بیشتری نسبت به فضایل است؛ از این‌رو باید به جای فضیلت‌مندی که نسبت بعید با معرفت دارد، از آن استفاده شود؛

۵. تعریف معرفت بر اساس عمل و انگیزهٔ فضیلت‌مدانه و موفقیت، سودمند نیست؛ زیرا با فرض کشف عدم خلاف، نمی‌توان عمل و انگیزه را فضیلت‌مدانه، و بر مبنای زگزبسکی باور را معرفت دانست؛ زیرا امکان دارد که کشف کذب شود. اگر کذب احراز شود، چنین گفته می‌شود که عمل و انگیزهٔ فضیلت‌مدانه نبوده‌اند؛ زیرا فضیلت‌مندی آن دو مشروط به موفقیت‌اند؛

۶. اگرچه انگیزه و عمل فضیلت‌مدانه، در کسب معرفت مؤثر و اعتباربخش هستند نمی‌توان آنها را حتی در علومی که تأثیر باواسطهٔ حتمی بر قوای شناختی دارند و نیز معارف حضوری - شهودی که تأثیر بی‌واسطه دارند، ملاک ارزیابی قرار داد.

منابع

- حسین زاده، محمد، ۱۳۸۲، *پژوهش‌های تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شبییری زنجانی، سیدموسی، ۱۳۹۲، *رساله*، قم، سلسبیل.
- شکری، مهدی، ۱۳۸۸، «تأثیر گناه بر شناخت با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۴۱، ص ۷۲-۴۵.
- ____، ۱۳۹۲، «نقش و ارزش معرفتی آیات تکوین در شناخت به خداوند»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۳۲، ص ۱۱۳-۱۲۷.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ____، ۱۳۸۸، *معارف قرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *بیست گفتار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، چ دهم، تهران، صدرا.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- Aristotle, 1985, *Nicomachean Ethics*, Tr. by Terence Irwin, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Greco, John, 2000, *Two Kinds of Intellectual Virtue*, in *Phenomenological Research*, v. 60, No 1, p. 179-184.
- ____, 2011, <http://www.Stanford Encyclopedia of Philosophy/Virtue Epistemology.edu>.
- Kvanvig, Jonathan L, 2000, *Zagzebski on Justification*, in *Phenomenological Research*, v. 60, No 1, p. 191-196.
- Zagzebski, Linda, 1993a, *Intellectual Virtue in Religious Epistemology*, in *Faith in Theory and Practice*, ed. by E. Radcliffe and C. white, Illinois, Open Court.
- ____, 1993b, *Religious Knowledge and Virtues of the Mind in Rationality Faith Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. by Linda Zagzebski, London, University of Notre dome Press.
- ____, 1996, *Virtues of the Mind* (An Inquire into the Nature of Virtue), New York, Cambridge

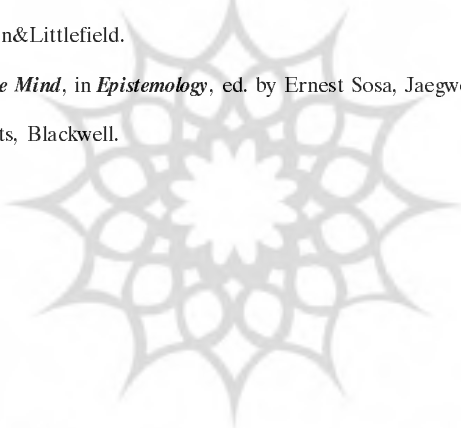
University Press.

_____, 1997, *The Methodology of Theology*, in *Virtue and Practice in the Christian tradition*, ed. by N. Murphy and B.J Kallenberg, Harrisburg, Trinity Press.

_____, 1999, *What is Knowledge?*, in *The Blackwell Guide to Epistemology*, ed. by John Greco & Ernest Sosa, Massachusetts, Blackwell Publishers Inc.

_____, 2000a, *Phronesis and Religious Belief*, in *Knowledge, Belief and Character*, ed. by Guy Axtell, Boston, Rowman&Littlefield.

_____, 2000b, *Virtues of the Mind*, in *Epistemology*, ed. by Ernest Sosa, Jaegwon Kim and Matthew McGrath, Massachusetts, Blackwell.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی