

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴
صفحات ۶۲۳-۶۵۲

تأثیر پذیری معرفت از مؤلفه‌های غیر معرفتی از دیدگاه لیندا زگزبسی

غلامحسین جوادپور*

طلبه خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم، دکتری فلسفه دین و مسائل جدید کلامی دانشگاه قم
(تاریخ دریافت: ۹۴/۷/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱۲)

چکیده

معرفت از مهم‌ترین دستاوردهای بشر در مواجهه با پدیده‌ها و حقایق هستی است که با توانایی شناختی خویش به آن دست می‌یابد. در طول تاریخ فلسفه همواره این دغدغه وجود داشته است که آیا باورهای انسان از ساحت‌های غیرمعرفتی وی و نیز عوامل بیرونی تأثیر می‌پذیرد یا خیر و اگر چنین است، آیا به لحاظ معرفتی امری مقبول است یا باید عامل را از این تأثیرات آگاه کرد و او را از این تأثیر برحذر داشت. زگزبسی، از معرفت‌شناسان جدید است که بیشتر با نظریه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور شناخته می‌شود، وی در فرایند نظریه‌پردازی خود از تأثیر برخی عوامل غیرمعرفتی سخن می‌گوید که به مثابه بنیان معرفت به‌شمار می‌روند. عواطف و احساسات، فضایل و رذایل، اراده انسان و زمینه‌های اجتماعی از جمله مهم‌ترین این عوامل هستند که وی از آنها نام می‌برد و نظریه خویش را نیز بر همین موارد بنا می‌نهد. در مقاله به بررسی این عوامل و فرایند تأثیر آنها بر سامان یافتن معرفت می‌پردازیم.

واژگان کلیدی

اراده، زگزبسی، عواطف، عوامل اجتماعی، عوامل غیرمعرفتی، فضایل عقلانی، معرفت.

پروژه‌های علمی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسئله

باورها از جمله خصایص انسانی هستند که شکل‌گیری آنها در گرو فعالیت چندین عامل است. این عوامل از جهات گوناگون به اقسام مختلفی تقسیم می‌شوند؛ از جمله انفسی و آفاقی، ارادی و غیرارادی، معرفتی و غیرمعرفتی و در میان فیلسوفان درباره میزان تأثیر این عوامل بر باور، اختلاف وجود دارد که این رویکردها به بروز مبانی جدیدی در معرفت‌شناسی انجامیده است. معرفت‌شناسان با تبیین فرایند تکوین باور و با برشمردن عوامل مؤثر بر آن، میزان این تأثیرپذیری و محاسن و معایب آن را برشمرده‌اند.

زگزبسکی یکی از فیلسوفان دین و معرفت‌شناسان جدید است که با طرح نظریه «معرفت‌شناسی فضیلت‌محور» ایده نوینی در باب تکوین معرفت ارائه داد. یکی از ارکان این نظریه، اعتقاد به اثرگذاری عوامل غیرمعرفتی بر معرفت است. وی معرفت را امری به نسبت ارادی و مولود انگیزش درونی افراد و نیز دارای پیش‌زمینه‌های اجتماعی می‌داند. وی اعتقاد دارد که معرفت فرایندی چندوجهی است: برخی از جنبه‌های آن به درون آدمی و برخی به جهان پیرامون مربوط است. به سخن دیگر، معرفت مستلزم تعادلی بین تلاش، مهارت و شانس است که انسان تلاش و مهارت را فراهم می‌کند و جهان شانس را می‌آفریند! به اعتقاد او، باور کردن همانند انجام دادن یک فعل است؛ چرا که هر دو ثمره فرایندهای عادت‌وار^۱ هستند که بسیاری از آنها چه بسا تحت کنترل مستقیم فرد نباشند؛ اما جزیی از شخصیت انسان به‌شمار می‌روند و به همین دلیل انسان در برابر آنها مسئول است (Zagzebski, 1993, p. 217).

نکته مهم آنکه در اینجا بر عوامل غیرمعرفتی تأکید می‌شود؛ چرا که عوامل معرفتی کمتر انکار می‌شوند و زگزبسکی هم از تأثیر و کارکرد قوای معرفتی در این زمینه غافل نیست.

1. Habitual Processes

شکی نیست که برای کسب باورهای درست باید ابزار این فرایند به‌درستی کار کنند و مانعی در این راه نباشد. وی با ذکر عوامل غیرمعرفتی که باور را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، معتقد است که پذیرش این تأثیر مستلزم درانداختن یک نظریه فضیلت در معرفت‌شناسی خواهد بود. در این مقاله در پی بررسی تأثیر این عوامل از منظر زگربسکی خواهیم بود.

۱. اراده

انسان دارای ساحت‌های گوناگونی است که در مشهورترین دسته‌بندی، سه ساحت ارادی، عاطفی و شناختی برای او برشمرده می‌شود. تأثیر اراده بر معرفت از چالشی‌ترین مباحث معرفتی محسوب می‌شود که اقوال گوناگونی در این زمینه وجود دارد. به اعتقاد زگربسکی، معرفت‌شناسی دانشی هنجاری است و از مفاهیم و استدلال‌های به‌کاررفته در اخلاق نظری بهره می‌گیرد. حال یکی از چالش‌ها در این زمینه آن است که افعال انسانی بررسی‌شده در اخلاق ارادی هستند و ارادی بودن شرط لازم برای داوری ارزشی درباره افعال است. برای تقریر مشابهت این دو دانش باید فرایند باور و افعال شناختی نیز امری ارادی باشند و اگر کسی منکر آن شود، ایده همانندسازی ارزیابی معرفتی بر اساس ارزیابی اخلاقی منتفی خواهد شد.

زگربسکی اعتقاد رایج و غالب را آن می‌داند که باورهای ما حاصل فرایند غریزی هستند و این «ما» نیستیم که آنها را تولید یا هدایت می‌کنیم؛ بلکه اغلب، ما تأثیرپذیرنده هستیم و بر طبق غرایز عمل می‌کنیم و این از تأثیر عواطف بر باورها- مانند مثال‌های جیمز- بسیار قوی‌تر است. در بیشتر این موارد، باورها غیرارادی به‌نظر می‌رسند و در این صورت، برای ارزیابی اخلاقی مناسب نیستند و چنین فردی به‌دلیل باورهای خود مستحق ستایش و سرزنش نیست. همان‌طور که در اخلاق، انسان برای چیزی که نمی‌تواند کمک کند، سرزنش نمی‌شود و در بدترین حالت (مانند کندذهنی یا بیماری) به او ترحم

می‌شود. در مقابل، وظیفه‌گرایان و قرینه‌گرایان، جنبه ارادی باور را بسیار برجسته می‌کنند و باور را آنقدر ارادی می‌دانند که برای برگزیدن یا دوری جستن از آن دستورالعمل صادر می‌کنند. معرفت‌شناسان در این زمینه از اصطلاحاتی همچون انتخاب، کنترل، اراده، تصمیم، برگزیدن و ... سخن گفته‌اند.

حال سؤال این است که در صورت غیرارادی بودن باور، اصطلاحاتی که معرفت‌شناسان در تحلیل «توجیه» و جنبه هنجاری معرفت به کار می‌گیرند (مانند: وظیفه معرفتی، مسئولیت معرفتی، هنجارهای معرفتی یا فضایل عقلانی) به چه معنا خواهد بود؟ زگزبسکی این اشکال را مهم، ولی غیروارد می‌داند و در صدد است تا میزان لازم و حد نصاب ارادی بودن باورها برای ارزیابی اخلاقی را اثبات کند.

۱.۱. اقوال درباره اراده‌گرایی

اراده‌گرایی با طیفی از اقسام گوناگون، یکی از ایده‌های رایج در معرفت‌شناسی و روانشناسی باور است. دیدگاهی که باور کردن را امری ارادی می‌داند «اراده‌گرایی» نام دارد. این فرایند گاهی مستقیم^۱ و گاهی غیرمستقیم^۲ است. اراده‌گرایی مستقیم یعنی اینکه باورهای ما، رفتارهایی ناشی از دخالت مستقیم اراده هستند که هر وقت خواستیم، بتوانیم تصمیم بگیریم؛ اما غیرمستقیم یعنی اینکه باید خود را در شرایط و وضعیتی قرار دهیم که یک باور برای ما تولید شود؛ مثلاً اگر تلاش کنیم به موضوعی بیشتر دقت کنیم و غفلت را از خود بزدایم، به باوری می‌رسیم که انسان غافل از آن محروم است. هر یک از این اقسام از آن جنبه که تمام باورها چنین باشند یا برخی از آنها، به دو نوع کلی^۳ یا جزئی^۴ تقسیم می‌شوند.

-
1. Direct
 2. Indirect
 3. Local
 4. Global

تقسیم دیگر در این زمینه، دستوری^۱ یا توصیفی^۲ دانستن اراده‌گرایی است. هرگاه اراده‌گرایی تنها به توصیف فرایند وصول به باور از طریق اعمال اراده باشد و به تعبیر دیگر بر امکان وجودشناختی آن پردازد، توصیفی خواهد بود و هرگاه شامل ویژگی‌های هنجاری باشد و به امکان معرفت‌شناختی آن پردازد، دستوری محسوب می‌شود. اراده‌گرایی دستوری به سخن از وجوب و جواز اکتساب باور از طریق اراده (مستقیم یا غیرمستقیم) می‌پردازد. حال هر یک از این حالت‌ها شاید در مقابل سه حالت از نسبت باور و شواهد قرار گیرد؛ چون شواهد و قراین یک باور یا ناکافی یا کافی هستند و یا تام و تمامند؛ مثلاً شواهد علمی برای وجود حیات در کرات دیگر آسمانی ناکافی است، شواهد برای فردی که سراسیمه از منزلی بیرون می‌آید و فرار می‌کند، برای دزد بودن او کافی است و اگر از دزدی او عکس و فیلم داشته باشیم یا او اقرار کند، شواهد تام و تمام هستند. پس می‌توان هر شاخه را جداگانه تعریف کرد؛ برای نمونه «اراده‌گرایی جزئی غیرمستقیم توصیفی» آن است که ما می‌توانیم برخی از باورهای خود را غیرمستقیم تحت کنترل اراده خویش قرار دهیم یا اراده‌گرایی مستقیم کلی دستوری این است که فیلسوفی جایز یا واجب بداند که شما گزاره‌ای را با وجود شواهد کافی، مستقیماً باور کنید، حتی اگر شواهد و قراین علیه آن گزاره باشند (Pojman, 2004, p. 574-575).

در بین معرفت‌شناسان، هم اراده‌گرایی (با اقسام مختلف آن) طرفدارانی دارد و هم ناراده‌گرایی. عده‌ای به هیچ وجه ابتدای باور بر اراده را نمی‌پذیرند و اراده‌گرایی را ناشی از خلط بین باور و پذیرش می‌پندارند. البته آنها نوعی از کنترل ارادی درازمدت درباره باورها را می‌پذیرند؛ اما این مقدار سودی نمی‌بخشد. بررسی ایده‌های گذشته و حال نشان می‌دهد که اراده‌گرایی شناختی به روش‌های گوناگون و در نظریه‌های متفاوت تفسیر و تحلیل شده است. برخی از آنها (به‌ویژه ناراده‌گراها) ظاهراً محل نزاع را آن می‌دانند که آیا باور

1. Prescriptive
2. Descriptive

مستقیماً انتخاب می‌شود یا خیر؟ نخستین بار تصریح به بی‌ارادی بودن باور را به هیوم نسبت داده‌اند که گفت:

«باورها مبتنی بر اموری غیروابسته به اراده هستند؛ اما باید برآمده از اصول و علل مشخص و قطعی باشند که ما بر آنها چیره نیستیم [تحت اراده ما نیستند]»
(Hume, 1967, p. 624).

دیدگاه غالب آن است که بین وظیفه و اراده تلازم وجود دارد و کسی را می‌توان به کاری ملزم کرد که در انجام دادن آن کار دارای اراده باشد. در بحث باور نیز برخی به ارادی بودن آن معتقد هستند و برخی نیز آن را در محدوده اراده انسان نمی‌دانند. آکوئیناس، دکارت، لاک، جیمز و کرکگور فیلسوفانی بودند که همه یا برخی از باورها را تحت کنترل انسان می‌دانستند. پلانتینگا و آلستون نیز از جمله مخالفان اراده‌گرایی هستند.

۲.۱. نظر زگزیبسکی

زگزیبسکی معتقد است که بسیاری از باورها در مقوله انتخاب نمی‌گنجند و برای اینکه باور امری ارادی باشد، لازم نیست انتخاب شود و درباره اهمیت و میزان «انتخاب» باور مبالغه شده است. به اعتقاد او، برخی از فیلسوفان دوران اخیر، سخن هیوم را (که چند سطر پیش ذکر شد) بدون اینکه پشتوانه‌ای نظری برای آن فراهم کنند، جدی گرفتند و این به یکی از پایه‌های معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بدیل شد و پلانتینگا و ماوردس تحت تأثیر الهیات کالوینی گفتند: «من خودم را باور کرده می‌یابم» (findingmyselfbelieving) و این یک انحراف تاریخی است (Zagzebski, 1996: 62-63).

به عقیده زگزیبسکی، انسان در فرایند باور خویش دارای اراده و کنترل است و مستقیم یا غیرمستقیم، باورهای خویش را سازماندهی می‌کند و این را یکی از الزامات داوری ما درباره باورهای دیگران می‌داند؛ چرا که انسان‌ها برای داشتن باورهای سرزنش یا تحسین می‌شوند و اگر آنها در این فرایند بی‌اختیار بودند، این مسائل بی‌وجه بود. ثمره مهم این مبنای

زگزیسکی در بحث باور دینی و در چالش با طرفداران معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بروز می‌کند و او باور دینی بر مبنای تقریر ایشان را فاقد هر گونه ارزش شایان توجه و ستایش و خارج از اراده و کنترل انسان برمی‌شمرد (Zagzebski, 1993, p.218-221).

همان‌طور که پیش از این گفتیم، باورها (همچون افعال) در زنجیره پیوسته‌ای از درجات ارادی بودن قرار می‌گیرند. حال زگزیسکی می‌گوید که برخی فیلسوفان در مقام مقایسه فعل و باور، فعلی را که ما اخلاقاً در برابر آن مسئولیم، از نمونه‌ی اعلا‌ی ارادی بودن مثال می‌زنند (انتخاب مستقیم) در حالی که وقتی نوبت به بیان نمونه‌ای برای باور می‌رسد، از موارد پایینی فهرست باورها مثال می‌آورند، مثل باور ادراکی. مسلم است که با چنین نمونه‌هایی، باورها و افعال در ارادی بودن اختلاف دارند و پس از اثبات ناارادی بودن باورها، داوری اخلاقی از آنها رخت برمی‌بندد (Zagzebski, 1996, p. 66).

وی در مقام مقایسه منشور ارادی بودن باورها و افعال می‌پذیرد که در سطح بالای این منشور بیشتر افعال - در مقایسه با باورها - در معرض مستقیم اراده و انتخاب هستند؛ اما در پایین منشور، چنین اختلافی بین آنها را توهم می‌پندارد. بسیاری از افعال (مانند سرفه کردن و جهیدن) از باورهای ادراکی و حفظی^۱ غیرارادی‌تر هستند. اما برخی از معرفت‌شناسان، باورهای ادراکی و حفظی را نوعی از باور (حتی از نوع معقول یا موجه) می‌دانند؛ حال آنکه در اخلاق، هیچ‌کس افعال غیرارادی را موضوع ارزیابی اخلاقی قرار نمی‌دهد، چه برسد به اینکه آنها را نمونه‌ای از افعال خوب قرار دهد. به اعتقاد وی، باورهای ادراکی بین انسان و حیوان مشترک هستند و اگر باوری را که با قوه و نیروی انسان درآک انجام نمی‌گیرد، معقول یا موجه بخوانیم، این کاربرد نابهنجار و نادرستی از اصطلاحات با توجه به پیشینه آنهاست. پس در میان باورها و افعال انسان، مواردی یافت می‌شود که میزان ارادی بودن آنها برای ارزیابی کردن کافی باشد و بتوان مسئولیت معرفتی / اخلاقی آنها را بر عهده فاعل آنها گذاشت (Ibid, p. 68-69).

1. Perceptual or Memory Beliefs

حاصل آنکه، در نظر زگزیبسکی، باورها به همان اندازه افعال ارادی هستند که بتوان آنها را موضوع ارزیابی قرار داد و این یکی از وجوه تشابه اخلاق و معرفت‌شناسی است که در نتیجه آن می‌توان از نظریات رایج در اخلاق برای حل معضلات معرفت‌شناسی بهره برد. از سوی دیگر، وی فضایل عقلانی را از سنخ فضایل اخلاقی و اموری اکتسابی و در نتیجه ارادی می‌داند و از آنجا که در نگاه وی معرفت، محصول فعالیت این فضایل است، ارادی بودن آن بیش از پیش روشن خواهد بود (Ibid, 70).

زگزیبسکی در مقام تطبیق بحث بر نظریه فضیلت‌محور خود متذکر می‌شود که بحث ارادی بودن یا نبودن باور، چالش عمده‌ای در برابر نظریه فضیلت شمرده نمی‌شود؛ زیرا هدف چنین نظریه‌ای آن است که محور ارزیابی را از باور یا فعل، به فضیلت یا رذیلت یا دیگر کیفیت‌های درونی اشخاص تغییر دهد و به چیزی بیش از آنچه نظریات دیگر پیش فرض می‌گیرند یا اثبات می‌کنند، نیاز ندارد. وی می‌گوید هیچ‌کس ادعا نمی‌کند که فضایل و رذایل اخلاقی ما تحت کنترل کامل ماست؛ اما آنها به اندازه کافی ارادی در نظر گرفته می‌شوند تا اینکه موضوع ارزیابی اخلاقی تلقی شوند. بنابراین او پرسش مناسب را در اینجا آن می‌داند که بگوییم:

«آیا فضایل و رذایل عقلانی به اندازه فضایل و رذایل اخلاقی، ارادی هستند یا

نه؟» (Zagzebski, 1996, p. 60).

او میزان ارادی بودن صمیمیت، صداقت، جرأت و استقامت عقلانی را از نمونه‌های اخلاقی آنها کمتر نمی‌داند؛ اما فضایی مانند تیزهوشی، توانایی درک تبیین منسجم از واقعیت‌ها و بصیرت نسبت به افراد، مسائل و نظریه‌ها را در مقابل آنهایی که بیشتر به توانایی‌های طبیعی و کمتر به آموزش متکی هستند، کمتر مبتنی بر اراده می‌داند؛ اما هنوز هم این را که درجه ارادی بودن این فضایل از میزان ارادی بودن شفقت، سخاوت یا غبطه (مقابل حسد) پایین‌تر باشد، محل تردید می‌داند (Ibid).

گستره ارادی بودن رفتارهای انسان (عقلانی و اخلاقی) بسیار وسیع است و می‌توانیم اعمال اخلاقی و فعالیت‌های عقلانی را در منشوری از قوی تا ضعیف دسته‌بندی کنیم. آنگاه نتیجه بررسی این دو فهرست (افعال و باورها) آن است که در مقام مقایسه یک فعل با یک باور، باید به جایگاه آنها در فهرست نگاه کرد و مثلاً سنجش یک فعل کاملاً ارادی (مانند بالا بردن دست) با یک باور کمتر ارادی (مانند ادراکات حسی) نادرست خواهد بود. زگزیسکی نیز در اینجا در صدد نیست که اثبات کند فعالیت‌ها و فضیلت‌های عقلانی و شناختی انسان کاملاً ارادی هستند؛ بلکه می‌خواهد بگوید اینها به همان اندازه فضیلت‌ها و افعال اخلاقی ارادی هستند و در مقام مقایسه، آنها مثل هم به نظر می‌رسند و اگر اشکالی در این زمینه باشد، مشترک‌الورود است و به نظریه فضیلت اختصاصی ندارد (Ibid, p. 60n).

۲. عوامل اجتماعی

در مباحثات معرفت‌شناختی همواره این مناقشه وجود داشته که آیا باور، امری فردی و مستقل از دیگران و جریان‌های اجتماعی است (خودمحوری)^۱ یا اینکه امری فرافردی و دارای زمینه‌های اجتماعی محسوب می‌شود. در این زمینه دو گونه تأثیر باید بررسی شود؛ یکی تأثیر آگاهانه و دیگری ناآگاهانه. در اولی سخن این است که آیا انسان‌ها می‌توانند در فرایند باورهای خود به عوامل تکیه کنند یا از این کار نهی شده‌اند؟ همان‌طور که برمی‌آید، این محور اختلاف به امور ارادی مربوط است و بارزترین مصادیق آن نیز تبعیت از مرجعیت معرفتی یا پذیرفتن شهادت دیگران در اجتماع هستند. در بحث دوم سخن از عواملی است که به صورت جبری و به‌ناچار و حتی غیر ارادی بر فرایند معرفتی افراد اثر می‌گذارند که بارزترین مصادیق این مورد، تأثیر ساختارها و تعاملات اجتماعی و قالب‌های فرهنگی گوناگون بر افراد در قالب تعصبات قومی، قبیله‌ای، مذهبی، حزبی و ... است. در نتیجه عقلانیت تا حدی نسبی خواهد شد.

1. Egoism

آنچه زگزیبسکی بیشتر در آثار خود به آن می‌پردازد، مورد اول است و او با اثبات حجیت معرفت‌شناختی «مرجعیت معرفتی» آن را از عوامل اجتماعی بودن معرفت می‌داند، چرا که اتکا به دیگران در یک فضای اجتماعی و تعاملی صورت می‌گیرد (Zagzebski, 2012, p.102). اگر زگزیبسکی بتواند حجیت مرجعیت معرفتی را اثبات کند، معرفت دارای سویه‌های اجتماعی خواهد بود.

البته دامنه بررسی مرجعیت دیگران، بحثی فرامعرفتی است و بسیاری از حوزه‌ها در زندگی - مانند امور اخلاقی، مذهبی و سیاسی - را در برمی‌گیرد. در زمینه معرفتی، عده‌ای به اعتبار چنین مرجعی و برخی به عدم اعتبار آن اعتقاد دارند. زگزیبسکی در شمار دسته نخست بوده و معتقد است که ما می‌توانیم بدون قربانی کردن استقلال فردی، مرجعیت معرفتی نیز داشته باشیم.

به اعتقاد وی، انسان‌ها ذاتاً اجتماعی هستند و کسب معرفت نیز یکی از فعالیت‌های مهم انسانی محسوب می‌شود که در کنش و واکنش با دیگران پدید می‌آید. برای نمونه، اینکه ما فردی را برای راه نادرستی که در فرایند اعتقاد پیش می‌گیرد (مانند اینکه حدس می‌زند یا به آرزواندیشی اتکا می‌کند) سرزنش می‌کنیم، ناشی از آن است که باورهای ما با دیگران پیوند خورده است و چون ما از دیگران در این زمینه تأثیر می‌پذیریم، نسبت به آن حساسیم و احساس مسئولیت می‌کنیم. انسان‌ها در جست‌وجوهای معرفتی خویش معمولاً به دیگران تکیه می‌کنند؛ چرا که روابط آنها در هم تنیده است و از سویی، یک فرد به تنهایی قادر به بررسی همه فرایندها و عوامل معرفتی نیست؛ بلکه تنها ثمره برخی از استدلال‌ها و بررسی‌ها را از دیگران برمی‌گیرد. در نتیجه از آنجا که هر فردی می‌تواند به دیگران تکیه کند، در صورت کاستی یا تخلف، حق سرزنش او را دارد (Zagzebski, 1993, p.215).

یکی دیگر از راه‌هایی که وی برای تبیین اجتماعی بودن معرفت برمی‌شمرد، توجه به حکمت عملی است. ارسطو راه توسعه فضایل اخلاقی را داشتن حکمت عملی می‌دانست و از آنجا که داشتن چنین فضیلتی بسیار مشکل است، به‌ناچار باید انسان‌ها در جوامع، از

افراد کم‌شماری تقلید کنند که به این فضیلت آراسته‌اند و رفتار آنها را در موقعیت‌های خاص، ملاک رفتار خویش قرار دهند. حال زگزیسکی (که فضایل عقلانی را نوعی از فضایل اخلاقی می‌داند) معتقد است که برای ایجاد و پرورش این فضایل، به تأسی به رفتارهای انسان‌های حکیم نیاز داریم و این یعنی فرایند معرفت که برآیند کارکرد فضایل معرفتی است، در یک سازوکار اجتماعی پدید می‌آید و انسان‌ها با اقتدا کردن به رفتار الگوها در اجتماع، فضایل خود را سامان می‌دهند (Ibid).

زگزیسکی معتقد است که یافتن مصادیق حکمت عملی در جامعه سخت نیست؛ اما تعریف مفهومی چنین قوه‌ای یا چنان انسانی تقریباً ناممکن خواهد بود؛ چرا که این فضیلت برتر، جای پیش‌بینی و تحلیل ندارد و از قواعد خاصی پیروی نمی‌کند و چنین نیست که بتوان بر پایه برخی اصول یا قوانین پیشین، رفتار حکیم را تحلیل کرد؛ چرا که او در موقعیت‌های مختلف، رفتارهای گوناگون و پیش‌بینی‌ناپذیری را بروز می‌دهد که این نوعی ابهام را در معیار توجیه می‌آفریند؛ هرچند از نظر ثبوتی، ساختار درونی فرد حکیم، منظم، دقیق و مبتنی بر اصول معینی است.

پس جنبه اجتماعی معرفت بسیار مهم است و در جامعه خالی از انسان حکیم، باورها و افعال انسان‌ها ارزش چندانی نخواهد داشت:

«فضایل معرفتی - همانند فضایل اخلاقی - بیش از آنکه به سلامت قوای مرجعیت امری باشند، به سلامت اجتماع وابسته‌اند» (Ibid, p. 216).

سازوکاری که وی برای این مهم فراهم می‌کند، از اینجا آغاز می‌شود که ما انسان‌ها دوستدار حقیقت هستیم و برای اینکه به این غایت قصوا نائل شویم، باید به خود و عواطف و قوای خود اعتماد داشته باشیم و این اولین شرط رسیدن به آن مطلوب است. در پی این اعتماد، ناچاریم به دیگران نیز اعتماد داشته باشیم؛ چرا که دیگران هم مانند ما دوستدار حقیقت هستند و برای کسب آن تلاش می‌کنند و باز اینکه آنان هم به خودشان اطمینان دارند. البته همین دلیل خود اظہار می‌کند که این اعتماد کلی و عمومی نیست؛ بلکه در برخی

امور و آن هم به برخی افراد خاص است؛ چرا که معیار و حد وسط، تلاش برای سیدن به حقیقت است و ما به عیان می‌بینیم که گروهی از مردم در این زمینه تلاشی نمی‌کنند یا تلاش آنها کافی و رضایت‌بخش نیست یا آگاهی آنها در حد آگاهی ماست یا ... در نتیجه این الگوهای معرفتی^۱ هستند که ارزش پیروی دارند (Zagzebski, 2012, p. 99).

یکی دیگر از وجوه ارزش مرجعیت معرفتی این است که اطاعت از دیگران به خودی خود درست نیست و ما تنها در جایی ما می‌توانیم از فرمانی پیروی کنیم که دلیلی در دست داشته باشیم که آنچه او می‌گوید، صادق است. به اعتقاد وی، در مواردی مانند مرجعیت سیاسی ما دلیلی بر درستی دستورات سیاسیون نداریم؛ اما در موارد مرجعیت معرفتی این دلیل وجود دارد و دستکم همانند شهادت^۲ یک فرد است که اغلب معرفت‌شناسان حجیت آن را پذیرفته‌اند (Ibid, p. 101-102).

با این همه، آنچه زگزبسکی ادعا می‌کند، صرف یک فرمانبرداری نیست تا اشکالات پیش گفته وارد باشد؛ به اعتقاد وی، مرجعیت نوعاً این گونه است که فردی در یک قلمرو خاصی - مانند سیاست یا معرفت - به انجام دادن کاری فرمان می‌دهد؛ اما آنچه در این زمینه اصل شمرده می‌شود، این شیوه اعمال آن نیست؛ بلکه:

«آنچه درباره مرجعیت امری بنیادی محسوب می‌شود، آن است که مرجعیت یک نیروی هنجاری به‌شمار می‌رود که ادله‌ای را برای دیگران فراهم می‌آورد تا برخی امور را انجام دهند یا برخی چیزها را باور کنند» (Ibid, p. 102).

پس مرجعیت معرفتی دریچه‌ای را برای افراد باز می‌کند تا آنها ادله پیشین خود را محک بزنند و ادله جدید آن مرجع را جایگزین و به گفته او اعتماد کنند. در نتیجه قوام مرجعیت در نظر زگزبسکی، آن دلیلی است که وی به پیروان خود می‌دهد. مشخصه

-
1. Epistemic Exemplars
 2. Testimony

دیگری که وی بر آن تأکید کرد، این بود که مرجعیت دارای نیرویی هنجاری است و همین به آن ارزش و اهمیت می‌بخشد. برای نمونه، ممکن است ما فردی را دوست داشته باشیم و به آنچه او می‌خواهد ما بدانیم یا انجام دهیم، ملتزم باشیم؛ اما هیچ‌گاه به صرف علاقه شخصی خود برای آن ارزش و قدرت هنجاری در نظر نمی‌گیریم؛ بلکه تنها یک علاقه درونی به فردی سبب چنین تبعیتی شده و هیچ ارزش معرفتی یا ... ندارد.

وی در ادامه با ذکر چند نمونه از مرجعیت معرفتی، معیار کلی را چنین ذکر می‌کند:

«در همه این موارد، ما به راهی که مرجع معرفتی برای کسب باورهای خود در پیش گرفته، بیش از راهی که خود پیموده‌ایم، اعتماد داریم و کار درستی و وجدانی که انجام می‌دهیم، آن است که به دیگران اجازه می‌دهیم تا در فرایند تلاشمان برای کسب حقیقت در جایگاه ما قرار گیرند و ما باور آنها را برگزینیم» (Ibid, p. 105).

او برای اثبات مرجعیت معرفتی، نظریه جوزپ راز^۱ را درباب مرجعیت- که البته تأکید وی بر مرجعیت سیاسی است- برمی‌شمرد و با قوی دانستن آن، در حوزه معرفتی هم به چنین نمونه‌ای معتقد می‌شود. راز چند ویژگی و اصل برای مرجعیت برمی‌شمرد و زگزیسکی نیز آنها را برمی‌تابد و مشابه آنها را در حوزه معرفتی اجرا می‌کند:

۱. پیروی از مرجع معرفتی به حجیت آن منوط است و به محتوای کلام و فرمان وی ربطی ندارد (اصل استقلال از محتوا)^۲؛

۲. سخن مرجع در عرض دیگر دلایل قرار نمی‌گیرد؛ بلکه بر همه آنها تقدم دارد (اصل

تقدم)^۳. زگزیسکی این را مهم‌ترین ویژگی مرجعیت معرفتی می‌داند (Ibid, p. 106-107).

-
1. Joseph Raz
 2. Content-independence
 3. Preemption Thesis

وی این اصل را در زمینه معرفتی آن این‌گونه تقریر می‌کند:

«اینکه مرجع به P معتقد است، یک دلیل برای ما به‌شمار می‌رود که به P اعتقاد پیدا کنیم و این جایگزین همه دلایل ما درباره باور به P خواهد بود، نه اینکه صرفاً به آنها افزوده شود» (Ibid, p. 107).

۳. همه فرمان‌های آمرانه باید بر دلایلی استوار باشند که پیش از این مستقلاً مقبول فرد تابع بوده باشند (اصل وابستگی).^۱

تقریر این اصل در قالب معرفتی چنین است:

«اگر باور P از یک مرجع فرضی برای من آمرانه باشد، آنگاه آن باور باید به‌گونه‌ای تکوین یافته باشد که من وجداناً آن را شایسته برتری بدانم».

۴. شیوه رایج و معمولی برای اثبات مرجعیت یک فرد آن است که نشان دهیم فرد تابع، اگر فرمان مرجعیت مورد نظر را به‌عنوان یک الزام آمرانه پذیرفته، بهتر است به‌جای پیروی مستقیم از ادله‌ای که بر او پدیدار می‌شود، از آن فرد پیروی کند (اصل توجیه معمولی).^۲

وی این اصل را دو گونه در قلمرو معرفتی تقریر می‌کند:

تقریر (الف) از اصل توجیه معمولی در مرجعیت معرفتی:

«مرجعیت باور فرد دیگری برای من به‌دلیل این داوری دقیق من درباره او موجه است که در صورت پیروی از او احتمال کسب باور صادق و دوری از باور کاذب برای من بیشتر از وقتی است که خودم به‌تنهایی به امری معتقد شوم» (Ibid, p. 110).

زگربسکی با تأکید بر این نکته که باید بین خوداندیشی از روی وجدان^۳ و رسیدن به صدق تلازم باشد، می‌گوید ما همیشه به اعتماد به رابطه بین این دو نیازمندیم و تقریر دیگری از این اصل ارائه می‌کند:

1. Dependency Thesis
2. Normal Justification Thesis
3. Conscientious Self-Reflection

تقریر (ب) از اصل توجیه معمولی در مرجعیت معرفتی:

«مرجعیت باور فرد دیگری برای من به دلیل این داوری وجدانی من درباره او موجه است که در صورت پیروی از او، احتمال کسب یک باور که خوداندیشی وجدانی من را حفظ کند، بیشتر از وقتی است که تلاش کنم به تنهایی بدان معتقد شوم» (Ibid: 110-111).

به گفته وی، فرق این برداشت با برداشت قبلی آن است که مرجع فقط به من کمک نمی‌کند تا همچون دیگر وظیفه‌شناسان به امری معتقد شوم و تنها باوری را مقلدانه بگیرم؛ بلکه به من کمک می‌کند تا من همان‌گونه که خودم باور می‌کنم و علایق و عواطف و دیگر باورها را در نظر می‌گیرم، به امری معتقد شوم و گویا مرجع، این فرایند شخصی من را پیموده است. یکی دیگر از محورهای بحث زگزیسکی در زمینه اجتماعی بودن معرفت، تمرین حکمت عملی از الگوهای این فضیلت است. ارسطو معتقد بود که اوحدی از مردم دارای حکمت عملی هستند و دیگران برای داشتن میزانی در حفظ تعادل فضایل اخلاقی باید از کسانی تقلید کنند که این قوه را به نحو اعلا دارند. زگزیسکی نیز این فرایند را درباره فضایل عقلانی بازسازی می‌کند و می‌گوید همیشه در هر جامعه‌ای افراد حکیمی هستند تا مردم عادی از آنها سرمشق بگیرند و این جنبه اجتماعی باور را اثبات می‌کند (Zagzebski, 2009, p. 146; 1996, p.253).

۳. عواطف و احساسات

یکی از ساحت‌های مهم انسان، عرصه عواطف و احساسات اوست و اگر وجود انسان را از این ساحت بپیراییم، بسیاری از اعمال و رفتار و حالت‌های انسان بدون تحلیل یا علت می‌مانند. در فلسفه همیشه این بحث وجود داشته که آیا باورها از احساسات تأثیر می‌پذیرند یا خیر و اگر آری، آیا این تأثیر ممدوح است یا مذموم. در ادامه با مروری کلی بر سیر این بحث، به تبیین رویکرد زگزیسکی در این زمینه خواهیم پرداخت:

۱.۳. سخنی در باب عواطف و تأثیر آنها بر معرفت

در طول تاریخ فلسفه اخلاق، موضع‌های متضادی در برابر عاطفه اخذ شده است. برخی آن را یک تهدید خطرناک برای اخلاق و عقلانیت به‌شمار آورده‌اند و در مقابل، عده‌ای آن در کانون زندگی اخلاقی جای داده‌اند. این مفهوم پیوند وثیقی با فضیلت خورده است؛ چرا که از سویی، برخی از فضایل در نام با عواطف اشتراک دارند (مانند عشق، شفقت و ترحم) و در برخی دیگر نیز (مانند دوراندیشی، شکیبایی و میانه‌روی) سویه‌هایی از ایستادگی در برابر نیروی انگیزشی عواطف وجود دارد (Sousa, 2001, v.1, p. 454). اهمیت طرح این بحث در اخلاق^۱ پیوند عواطف با چهار مؤلفه بدن، عقل، اراده و ادراک است که در جای خود درباره آن بحث می‌شود (Ibid., p. 455-457).

معرفت‌شناسان نیز رویکرد دوگانه‌ای در برابر این مفهوم داشته‌اند و برخی معرفت و عقلانیت را پیراسته از عواطف دانسته و بر تفکیک این دو تأکید کرده‌اند تا مبدا دانش و عقل بشری اسیر آنها شود. در مقابل، عده‌ای که اغلب در دوران اخیر ظهور کرده‌اند، اثرگذاری عواطف بر باورها را پذیرفته‌اند و آن را امری ضروری و واقعی می‌دانند که این به ظهور نظریات نوینی در معرفت‌شناسی انجامیده است. فیلسوفان قرینه‌گرا همچون لاک، کلیفورد و جی ال مکی و در یک اصطلاح پردامنه‌تر، درون‌گرایان معتقدند معرفت تنها محصول استدلال و عقل و به‌طور کلی عوامل و فرایندهای شناختی هستند و هر گونه تأثیرپذیری از عواطف و امیال، نشانه نادرستی، کاستی و سستی آنهاست. در مقابل، فیلسوفانی همچون ویلیام وین‌رایت، ویلیام جیمز و جاناتان ادواردز و به‌طور کلی برون‌گراها این تأثیر را مثبت و باور حاصل از آن را موجه می‌دانند. برخی از عوامل ظهور عواطف در کانون نظریات معرفت‌شناختی عبارتند از:

۱. طرح عواطف در اخلاق چندین موطن دارد که شاید نزدیک‌ترین آنها به این مفهوم، مکتب عاطفه‌گرایی یا عاطفه‌انگاری (emotivism) باشد که بر اساس آن، گزاره‌ها و داوری‌های اخلاقی، صدق و کذب‌بردار نیستند؛ بلکه برای بیان احساسات، عواطف و تأثرات گوینده یا ترغیب دیگران به ابراز عواطف و تأثرات خود است.

- ظهور رویکرد برون‌گرایی در توجیه معرفتی.
- تأکید بر عامل‌های شناسا و کنش‌های معرفتی در مقابل تحلیل‌های مفهومی.
- تغییر رویکرد از معرفت قضیه‌ای به ارزیابی‌های معرفتی به‌طور کلی.
- نقد برداشت تنگ‌نظرانه از عقلانیت معرفتی در فلسفه علم.
- ظهور رویکرد جدید معرفت‌شناسی فضیلت‌محور.
- ظهور بحث‌هایی درباره معرفت‌شناسی اجتماعی^۱ و معرفت‌شناسی فمینیستی^۲.
- طرح مبحث علوم شناختی^۳ و معرفت‌شناسی طبیعی‌شده^۴ (Brun and Kuenzle, 2008, p. 6).

۲.۳. رویکرد زگزیسکی

زگزیسکی همسو با این فیلسوفان و با ارائه رویکرد نوینی در معرفت‌شناسی و ابتدای معرفت بر فضیلت، با توجه فراوان به عواطف، آنها را دارای سویه معرفتی می‌داند. او عاطفه را جزو انگیزش و انگیزش را جزئی از فضایل می‌داند و در تبیین ماهیت عاطفه می‌گوید:

«عاطفه یک حالتی است که دو جنبه شناختی و احساسی دارد و این دو جدایی‌ناپذیرند و این ارتباط نه اتفاقی است و نه صرفاً علی» (Zagzebski, 2004, p. 59).

فلاسفه معمولاً عواطف را دارای این دو جزء می‌دانند؛ اما زگزیسکی مدعی است که این دو جزء و جنبه جداگانه عمل نمی‌کنند و کارکرد آنها ترکیبی است. هر عاطفه‌ای دارای یک عنصر قصدی^۵ است و تا یک احساس آگاهانه رخ ندهد، این شایستگی اطلاق عنوان عاطفه بر آن را ندارد. در نتیجه شور و هیجانات و همچنین روحیات از این تعریف خارج می‌شوند.

1. Social Epistemology
2. Feminist Epistemology
3. Cognitive Sciences
4. Naturalized Epistemology
5. Intentional Object

ارسطو به تمایز این دو معتقد بود. وی از اصطلاح «pathe» بهره گرفته که به «feelings»، «passions» و «affects» به احساسات ترجمه شده است. وی این حالت‌ها را از ویژگی‌های نفس برشمرد و مقصود خویش را مواردی چون اشتیاق، خشم، ترس، اعتماد به نفس، حسادت، لذت، حس دوستانه، نفرت، آرزوی شدید، ترحم و ... دانست. او سه دلیل برای تفاوت ماهوی فضایل و احساسات ارائه کرده است که آنها را همراه با نقدهای زگزیسکی ذکر می‌کنیم:

۱. ما به صرف داشتن احساسات مشخصی سرزنش یا تشویق نمی‌شویم؛ برخلاف فضایل و رذایل که داشتن آنها موجب تحسین یا تقبیح می‌شود (Aristotle, 2009, ll.5.1105b32).
به نظر می‌رسد این داوری کلی در باب احساسات نادرست باشد؛ چرا که لااقل نمونه‌هایی که خود وی برای احساسات ذکر کرده است، در معرض داوری اخلاقی دیگران قرار گرفته‌اند و می‌گیرند. برای داوری درست در این باب باید نقش فرد از جمله میزان اراده و عزم وی در پیدایش این حالت‌ها بررسی شود. البته معمولاً چنین تلقی می‌شود که عواطف و احساسات اموری زودگذر و انفعالی هستند و بر افراد عارض می‌شوند؛ اما گستره مورد نظر ارسطو شامل مواردی است که فرد می‌تواند در چند و چون آنها تأثیر بگذارد.

زگزیسکی این دلیل را قانع‌کننده نمی‌داند؛ هر چند تا حدی آن را از دلیل بعدی بهتر می‌شمرد. او می‌گوید ما البته فردی را برای داشتن یک احساس سرزنش نمی‌کنیم؛ اما شیوه‌ای که او احساس می‌کند، درجه‌های احساسات او یا موقعیت‌هایی که در آنها احساس خود را بروز می‌دهد، همگی قابل ارزیابی و سرزنش یا تحسین هستند (مثلاً درباره ترس و خشم). البته مواردی هم وجود دارند که خود احساس مورد سرزنش یا تحسین قرار می‌گیرد، از جمله نفرت، تندی، حسادت، عشق و همدردی. پس نفس وجود برخی احساسات به‌تنهایی بازتاب‌دهنده سیرت صاحب آن احساس هستند و جنبه منفی یا مثبتی را انعکاس می‌دهند و برخی از آنها (مانند ترس) باید در موقعیت‌های خاص بروز کنند تا

چنین خاصیتی داشته باشند. در نتیجه نمی‌توان فضایل را تماماً نوعی احساس تلقی کرد. البته این غیر از دلیل ارسطوست که احساسات سرزنش یا تحسین نمی‌شوند.

۲. فضایل شیوه‌هایی از انتخاب یا شامل نوعی از انتخاب هستند؛ اما احساسات، نه

(Ibid, II.5, 1105b33).

۳. عواطف، آدمی را به حرکت درمی‌آورند و در او شوق ایجاد می‌کنند؛ درحالی‌که فضایل و رذایل حالت‌های راسخی در انسان هستند و در آنها سخن از به حرکت درآوردن انسان نیست (Ibid, II5, 1106a 37).

زگزبسکی بدون اشاره به دلیل سوم ارسطو، دلیل دوم وی را هم مخدوش می‌داند و التزام انتخاب با فضیلت و عدم آن را در احساسات نادرست می‌داند. برای نمونه، درباره خشم، صبر و خودداری، شفقت، مهربانی و شهامت می‌توان گفت انتخابی وجود ندارد. حتی شاید درباره خود ترس هم من بتوانم انتخاب کنم که فعلاً بترسم، ولی ترس فعلی من می‌تواند در اثر انتخاب پیشین من باشد. به اعتقاد وی، مجموعه‌ای از انتخاب‌ها شاید در ایجاد و بهبود یک فضیلت یا رذیلت مؤثر باشند؛ اما این نکته درباره احساسات هم درست است. پس نه احساسات و نه فضایل تحت انتخاب مستقیم قرار نمی‌گیرند؛ بلکه رگه‌های انتخاب فاعل به صورت غیرمستقیم در حصول آنها دخیل است. شاید هر دو شامل گزینش‌هایی باشند که صاحب خود را در انتخاب درست در موقعیت‌های متفاوت مدد رسانند. وی ترجیح می‌دهد که به جای انتخابی بودن، از ارادی بودن استفاده کند؛ چرا که از این منظر، تفاوت فضایل و احساسات روشن‌تر هستند. احساسات همچون افعال در یک بازه زمانی مشخص و شناسایی‌شدنی اتفاق می‌افتند؛ از چند لحظه تا چند ساعت. وی برای سنجش ارادی بودن فعل، آزمونی را در نظر می‌گیرد:

«فعل A که در زمان T انجام شده است، ارادی خواهد بود، اگر فاعل بتواند از

انجام A در زمان T جلوگیری کند» (Zagzebski, 1996, p. 127).

به اعتقاد وی، احساسات از این آزمایش سربلند بیرون نمی‌یابند. مثلاً هنگام گریه ناگهانی نمی‌توان جلوی آن را گرفت؛ درحالی‌که فعل حتی اگر به صورت عادت هم درآمده باشد (مانند رفتن به محل کار به صورت روزانه) باز هم توان پشت سر گذاشتن این آزمون را دارد. پس عادت امری ارادی است؛ چون خود آن، برابند افعالی است که همه یا دست‌کم بیشتر آنها ارادی هستند. به اعتقاد زگزیسکی فضیلت هم امری ارادی است (البته نه به قوت ارادی بودن افعال) و این ارادی بودن مانند ارادی بودن عادت و هر دو برابند مجموعه افعالی هستند که آزمون سنجش معیار ارادی بودن را با موفقیت سپری کرده‌اند. (Ibid, p. 126-128.)

پس او با پذیرش تمایز فضایل و احساسات، دو دلیل ارسطو را بر نمی‌تابد و در این امر تا اندازه زیادی موجه است؛ هرچند دلیل دوم ارسطو را با تغییر اندکی (تبدیل انتخاب به اراده) عملاً پذیرفته و دلیل جدیدی برای تفکیک ارائه می‌دهد. بنابراین تفاوت در میزان ارادی بودن، یکی از دلایل تمایز فضایل و احساسات است؛ اما خود وی هم این تفاوت را عمیق نمی‌داند؛ چرا که در بین خود افعال و فضایل هم ارادی بودن دارای درجات است. دلیل دیگر وی برای تفکیک این دو آن است که ما گاهی احساسات را موضوع سرزنش و تشویق خود قرار می‌دهیم؛ اما در ابتدا و فارغ از هر چیز، آنها را مزیت یا نقص تلقی نمی‌کنیم؛ درحالی‌که فضایل همیشه مزیت و برتری هستند. به نظر می‌رسد که این یک تفاوت ماهوی بین آنها نباشد و وی دو موضوع را تنها برای اختلاف در داوری ما نسبت به آنها از هم متمایز می‌کند. برخلاف دلیل نخست وی که یک ویژگی ذاتی آنها را مقایسه می‌کرد، این تفاوت چندان دقیق نیست و برای نمونه شاید یک احساس، در اثر گذر زمان به یک فضیلت تبدیل شود. آیا تحریک عواطف به هنگام دیدن انسان‌های زلزله‌زده تنها یک احساس است و فارغ از هر چیز، ویژگی و برتری محسوب نمی‌شود؟ آیا اگر مردمی این‌گونه عواطف را در خویش سرکوب کردند، به یک رذیلت (سنگدلی) متصف نمی‌شوند؟

او سپس می‌گوید هرچند بسیاری قبول دارند که فضیلت غیر از احساس است، اغلب فضیلت پژوهان، آنها را با احساسات پیوند زده‌اند و در این زمینه به سخنان ارسطو، هابز، اسپینوزا، وین‌رایت و فیلیپ‌فوت اشاره می‌کند؛ اما خود، انگیزه‌ها و محرک‌های درونی را بر دیگر احساسات ترجیح می‌دهد؛ چرا که انگیزه‌ها هم گونه‌هایی از عواطف هستند و هم به افعال جهت‌دهی می‌کنند و هر دوی این جنبه‌ها در آثار کلاسیک در باب فضایل به‌منزله اجزای فضیلت تلقی شده‌اند و به نظر او، بحث از انگیزه و انگیزش، پایگاهی برای پیوند فضایل با عواطف یا احساسات است. پس در نگاه وی، فضایل خود احساسات نیستند؛ اما سویه‌هایی از احساسات و عواطف در آنها وجود دارد.

به اعتقاد زگزیسکی، بسیاری از مردم تأثیر احساس بر باور را آنقدر روشن می‌دانند که به شرح و داوری نیازی ندارد؛ اما فیلسوفان فکر می‌کنند که اگر چنین تأثیری رخ دهد، نقص به‌شمار می‌آید. البته برخی مانند ویلیام جیمز نمونه‌های بسیاری می‌آورد تا نشان دهد حالت‌های عاطفی انگیزش و گونه‌های آن مانند آرزو، ترس و وحشت، بر باور تأثیر می‌گذارند. یکی از مثال‌های جیمز، مردی است که اعتقادی به ارواح در روشنایی روز ندارد؛ ولی وقتی تنها در شب است، موقتاً به آنها معتقد می‌شود که در اینجا، ترس آن فرد، او را به‌سوی یک باور سوق می‌دهد. نمونه دیگر، عواطفی است که با گناه دینی همراه هستند. جیمز باور را به‌صورت «حس کردن واقعیت»^۱ تعریف می‌کند (James, 1981, v. 2, p. 935-936). و به اعتقاد زگزیسکی این تا تعریف مشهور هیوم که: «باورکردن یعنی یک احساس پرشور داشتن» (Hume, 1967, p. 7) تنها یک گام فاصله دارد. این یعنی احساس، جنبه غالب باور و در حقیقت تنها جنبه‌ای است که آن را از اندیشه محض متمایز می‌کند.

وی نمونه‌هایی از این دست را در فعالیت‌های مبلغان زیاد می‌داند که نمونه آن فیلمی است که در آن با استفاده از تصاویر شفاف و سرعت زیاد، بینندگان را به اتخاذ باورهایی وادار کردند. این مثال از تأثیر فیلم بر باور، پرسش‌های بسیاری را درباره رابطه علی بین تصاویر ادراکی گرافیکی، واکنش عاطفی به آن تصاویر و شکل‌گیری باورها برمی‌انگیزاند. در اینجا حالاتی مانند خواستن و امیدوار بودن و نیز انتظارداشتن و باورکردن مطرح هستند که دو مورد اول عاطفیند، ولی دو مورد دوم، نه و تشخیص اینکه حالتی عاطفی و انگیزشی است یا شناختی آسان نیست.

وی براینده مثال‌های جیمز را این می‌داند که عواطف یا جزیی از باور هستند یا رابطه علی مستقیمی یا باور دارند که در این صورت، علت‌های باور می‌توانند علل عواطف نیز باشند و ویژگی‌های شخصیتی افراد (که عواطف را تنظیم می‌کنند) تنظیم باورها را هم بر عهده دارند (Zagzebski, 1996, p. 55-56) البته وی نمی‌خواهد همه این تأثیرات عاطفی بر باور را اموری موجه و دفاع‌شدنی جلوه دهد؛ بلکه فقط در صدد است که بگوید عواطف بر باورها تأثیر می‌گذارند و در برخی از این موارد، حالت‌های عاطفی قابل تمایز از حالت‌های باور نیستند و در نتیجه: فرایندها و عادات مؤثر بر عواطف و آرزوها و نیز باورهای ما باید با هم و مرتبط با یکدیگر در نظر گرفته شوند. حال از آنجا که فرایندها و عادت‌های نخست، فضایل / رذایل اخلاقی هستند و دومی، فضایل / رذایل عقلانی، نتیجه آن می‌شود که معرفت‌شناسان باید به فضایل و رذایل اخلاقی توجه کنند (Ibid, p. 56). همچنین در نگاه وی، عواطف و احساسات با یکدیگر تفاوت دارند و نمی‌توان آنها را کاملاً یکی پنداشت: «ممکن است ما همیشه عواطف خود را احساس نکنیم» (Ibid, p. 130).

او با بهره‌گیری از تلقی منحصر به فردی که از فضایل عقلانی دارد و یک جزء آنها را انگیزش و انگیزش را نوعی عاطفه می‌داند، مدعی تأثیر شدید عواطف و احساسات بر باورهاست و سیر تولیدی زیر را ترسیم می‌کند:

عاطفه ← انگیزش ← فضیلت عقلانی ← باور

زگزیسکی در مقام نقد کسانی که معتقدند عقلانیت یا مسئولیت‌پذیری شناختی یک باور، مستلزم آن است که آن باور بدون تکیه بر آرزوها و عواطف صاحب باور سامان یافته باشد، استدلال سویین‌برن و پیرس را نقل و نقد می‌کند. برای نمونه سویین‌برن می‌گوید:

«اینکه باورها تحت تأثیر آرزوها شکل بگیرند، فرایند نامعقولی است و فاعل معرفتی نباید آگاهانه اجازه دهد چنین اتفاقی بیفتد؛ زیرا ... اگر ما بدانیم که به چیزی به دلیل علاقه داشتن به آن معتقد شده‌ایم، خواهیم فهمید که آن باور از حقایق بریده است و از آن دست خواهیم کشید» (Swinburne, 2008, p. 270 n).

زگزیسکی در نقد این دو می‌گوید: این استدلال‌ها حداقل به دو دلیل نادرست است. اول اینکه، عواطف و آرزوها تنها به این صورت تأثیر نمی‌گذارند که فردی دوست داشته باشد که باور خاصی را برگزیند و به راحتی به آن معتقد شود؛ بلکه همان‌طور که از جیمز نقل شد، در موارد بسیاری این تأثیرات ناخودآگاه است و حتی گاهی باوری مخالف با آنچه آرزو می‌شده است، به دست می‌آید.

دوم اینکه، باورهای متأثر از آرزو و علاقه، مستقل از حقایق و واقعیت نیستند. همه ما به تجربه دریافته‌ایم که عشق و علاقه چقدر می‌تواند در فرایند آموزش و کسب اطلاعات کمک کند (همان‌طور که شاید به آن آسیب برساند) و مثلاً فردی که شور و اشتیاق خاصی به موضوعی از ادبیات دارد، از فرد کم‌انگیزه و خسته بیشتر تلاش می‌کند و موفق‌تر است. حتی احساسات منفی مانند ترس هم باورهای درستی را از طریق شدت بخشیدن به احتیاط و مواظبت در فرد یا نقش بستن عمیق یک باور در حافظه فرد در او ایجاد می‌کنند (Zagzebski, 1996, p. 57).

نتیجه‌ای که زگزیسکی از این بحث می‌گیرد، آن است که اگر معتقدیم فضایل اخلاقی، عواطف را سازماندهی می‌کنند و فضایل عقلانی هم فعالیت‌های شناختی و کسب باور را

مدیریت خواهند کرد، در نتیجه از آنجا که به ارتباط تنگاتنگ بین باورها و عواطف معتقدیم، پس باید در پی کشف ارتباطات بین فضایل اخلاقی و عقلانی باشیم.

۴. فضایل و رذایل

فضایل و رذایل به دو دسته اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌شوند که تأثیر آنها بر معرفت به‌طور جداگانه بررسی خواهد شد:

۱.۴. فضایل و رذایل عقلانی (معرفتی)

زگزبسکی هر دو دسته فضایل/رذایل اخلاقی و عقلانی را از یک سنخ می‌پندارد؛ اما کارکرد آنها را متفاوت می‌داند. وی معرفت را مستقیماً محصول فعالیت فضایل عقلانی فضیلت‌مند در فرایند باورگزینی و نیز مشروط به دوری از رذایل عقلانی می‌داند و با این مبنا، نظریه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور را مطرح می‌کند. توضیح آنکه، بر طبق نظریه زگزبسکی که برجسته‌ترین نظریه پرداز رویکرد مسئولیت‌محور یا شخصیت‌محور در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور به‌شمار می‌رود، راهکار معرفتی برای نیل به صدق در باورها، به‌کارگیری 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 ستایش‌شدنی، 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.

به سخن دیگر، وی شاهره 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 شاید وی را در فرایند بررسی موارد پیش‌گفته موفق کند و او با تحلیل درست، به صدق نائل شود. به گمان زگزبسکی، آنچه سبب به خطا رفتن انسان‌ها در موقعیت‌های معرفتی می‌شود، کوتاهی در کسب و

به‌کارگیری این امور است و از آنجا که این ویژگی‌های منشی بر اثر انگیزش درونی برای 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 نیز در قالب فضیلت معرفتی تصور و تصویرشدنی است (Zagzebski, 1996; 2009, p. 126-129).

بنابراین شرط اینکه عامل معرفتی به‌صورت روشمند و با استحقاق ستایش معرفتی به باوری دست یابد و علی‌القاعده به صدق برسد، مشی بر اساس فضایل معرفتی است و از آنجا که فرد در هر فرایند 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 تهی بودن از آنها، مایه مذمت و نکوهش است و فرد بدون کسب این فضایل، به غایت مقصود در اخلاق و ستایش اخلاقی بار نخواهد یافت. حاصل آنکه از دید وی، فضایل و رذایل عقلانی تأثیر تامی بر معرفت دارند.

۲.۴. فضایل و رذایل اخلاقی

در طول تاریخ فلسفه، عده‌ای تأثیر فضایل اخلاقی مانند مهربانی، شجاعت، تواضع، نوع‌دوستی یا رذایلی مانند گناه، تکبر، بخل را بر معرفت به رسمیت شناخته‌اند و به کسب فضایل تشویق و از اتصاف به رذایل تحذیر کرده‌اند. با کاوش در سخنان زگزیسکی معلوم می‌شود که (با وجود اینکه چه بسا چنین انتسابی مشهور باشد) وی به چنین تأثیری اعتقاد ندارد. تأثیری که وی برای فضایل و رذایل اخلاقی بر معرفت برمی‌شمرد، چنین است:

الف) فضایل/ رذایل عقلانی و معرفتی، گونه‌ای از فضایل/ رذایل اخلاقی هستند (برخلاف پندار ارسطو و اعتقاد رایج در فلسفه) و در نتیجه:

- (ادعای ۱) معرفت محصول کارکرد فضایل عقلانی است.

- (ادعای ۲) فضایل عقلانی نوعی از فضایل اخلاقی هستند.

- در نتیجه: معرفت محصول فضایل اخلاقی است (فضایل اخلاقی بر معرفت تأثیر گذارند).

باید یادآوری کرد که ادعای ۱ عصاره معرفت‌شناسی فضیلت‌محور اوست و ادعای ۲ نیز در پی ابطال ادله ارسطو مبنی بر تفکیک فضایل اخلاقی و عقلانی از هم است که زگزیسکی به تفصیل به آن می‌پردازد (Zagzebski, 1996, p. 139-158).

ب) فضایل اخلاقی به صورت علی و منطقی، مستلزم کسب فضایل عقلانی هستند؛ برای نمونه، فردی که دارای فضیلت اخلاقی صداقت باشد، همیشه در صدد گفتن واقعیت است. اما این برای رسیدن به واقعیت کافی نیست که او هر آنچه را که حقیقت می‌پندارد، بر زبان جاری کند. وی باید مواظب حقیقت باشد، به آن احترام بگذارد و تمام تلاش خود را برای فراچنگ آوردن، محافظت از آن و سپس انتقال آن به دیگران انجام دهد تا شنوندگان به نحو موجهی مجاز به باور و درک آن باشند. چنین امری مستلزم آن است که او برخی از فضایل عقلانی را در خود داشته باشد تا به مرتبه والایی از توجیه و درک نائل آید؛ از جمله اینکه باید بر حواس ادراکی خود، کنترل کامل داشته باشد، دغدغه این را داشته باشد که در ارزیابی قرینه، دقیق و محتاط باشد، به‌ویژه در امور مهم از لحاظ عقلی و ادراکی تیز و موشکاف باشد و ... در نتیجه داشتن فضیلتی اخلاقی (راستگویی) منطقیاً مستلزم داشتن فضایل عقلانی است.

حال از لحاظ علی نیز چنین است و برای نمونه، حسد، غرور و میل به تعصب، به‌سادگی مانع کسب فضایل عقلانی می‌شوند. یک فرد فاقد عزت نفس کافی و یک انسان نامنظم که همیشه محتاج محبت دیگران است، چه‌بسا به دنبال‌روی و همرنگی عقلانی متمایل شود و این رذیلت را در خود پرورش دهد. یک فرد خودخواه همیشه به دنبال راه و نظر خویش است و این سبب می‌شود که همیشه خود را محق بیندارد و در مقابل نشان دادن هرگونه خطایی در باورهایش مقاومت کند و اگر باور او درباره موضوعی از مباحث معاصر باشد، تنها مقالات و آثاری را می‌خواند که با باور او هم‌راستا باشند و

تنها با اشخاص هم عقیده و هم سلیقه بحث می‌کند که این یک رذیلت عقلانی برآمده از رذیلت اخلاقی است. البته در جانب فضایل هم مثال‌های متعددی وجود دارد و برای نمونه، بردباری، پشتکار و شجاعت از نظر علی، لازمه داشتن فضایل عقلانی هستند (Zagzebski, 1996, p.158-159).

حال از آنجا که فضایل عقلانی، بستر خلق معرفت شمرده می‌شوند، فضایل اخلاقی بر کسب معرفت تأثیر دارند؛ اما به صورت غیر مستقیم، آن هم فضایی که چنین استلزام علی یا منطقی را داشته باشند. اگر هم مبنای وی را بپذیریم که فضایل عقلانی، گونه‌ای از فضایل اخلاقی هستند، معرفت محصول مستقیم فضایل اخلاقی خواهد بود و معرفت‌شناسی هنجاری نیز شاخه‌ای از اخلاق به‌شمار خواهد رفت.

جمع‌بندی

اینکه فیلسوفی، معرفت را محصول عوامل غیرمعرفتی بداند، امر جدید و غریبی نیست؛ اما چنانکه رویکرد زگزیسکی در این مقاله تبیین و تحلیل شد، وی اولاً این موارد را جداگانه شرح می‌کند (برخلاف بسیاری دیگر که در میان مباحث خود و استطراداً به آنها می‌پردازند) و ثانیاً بر این مبنای نظریه‌ای نوین را مطرح می‌کند که همان «معرفت‌شناسی فضیلت‌محور» است. اراده، عاطفه، فضیلت و رذیلت و عوامل اجتماعی، مواردی هستند که وی تأثیر همه آنها را در یک نظریه به‌کار می‌گیرد که این خود نوعی ابداع و ابتکار است. درباره نقش اراده در باور می‌توان گفت که وی در این اعتقاد خود، متفرد نیست و فیلسوفان زیادی بر نقش اراده در باورها تأکید ورزیده‌اند؛ هرچند در میزان این تأثیر اختلاف دارند. زگزیسکی با طرح ادله‌ای اثبات کرد که به تأثیر کم اراده در باور هم قانع است و این ایجاب جزئی در مقابل سلب کلی (نااراده‌گرایی) برای آن است که او می‌خواهد نظریه‌ای اخلاقی در باب معرفت ارائه دهد و اگر باورها نارادی باشند، چنین امکانی وجود نخواهد داشت؛ چراکه موضوع اخلاقی باید ارادی باشد.

درباره نقش عواطف و احساسات، وی دارای ابتکار است و هر چند پیش از وی نیز برخی به این امر معتقد بوده‌اند، وی با برجسته کردن نقش انگیزش در باور و میل انسان به حقیقت‌خواهی، همین احساسات و انگیزش‌ها را مبدأ باور می‌داند که این از نقاط عطف نظریه‌پردازی وی به‌شمار می‌رود و با اینکه نظریه وی جدید و نیازمند بررسی‌های بیشتر است، به نظر می‌رسد باب جدید و کارگشایی در مباحث معرفتی باز می‌کند و به‌نوعی، معرفت‌شناسی را از توجه صرف به باور، به‌سوی باورمند و عامل معرفتی سوق می‌دهد و ساختار و سوبه جدیدی برای آن پیش می‌نهد.

تأکید بر جنبه اجتماعی معرفت نیز چندین دهه در محور مباحث معرفتی بوده است؛ اما زگزبسکی با تبیین جدید از اتوریتیه معرفتی، به آن حجیت می‌بخشد و نقش انسان حکیم را در این امر برجسته می‌کند که این نیز با قوه حکمت عملی گره خورده است؛ قوه‌ای که پیش از این تنها در فلسفه اخلاق مطرح بود.

در نهایت، طرح فضایل و رذایل اخلاقی و معرفتی و بیان نسبت بین آنها و تأثیرشان در کسب معرفت، جزو نوآوری‌های وی است که در مقاله تبیین شد و نویسنده در مقالات دیگری، جزئیات این نظریه و مبانی آن را شرح و بسط داده است. با توجه به چالش‌های پیش‌روی معرفت‌شناسی که سال‌ها گریبانگیر پژوهشگران این عرصه بوده است، به نظر می‌رسد برخی از راهکارهایی که زگزبسکی پیش می‌نهد، برای برون‌رفت از این چالش‌ها کارگشا باشند که تأثیرپذیری معرفت از عوامل غیرمعرفتی پیش گفته، از این جمله است.

نتیجه‌گیری

زگزبسکی معرفت را مولود عوامل معرفتی و غیرمعرفتی می‌داند و به‌همین دلیل هم رویکردهای قرینه‌گرایانه محض و هم رویکردهای ناراده‌گرایانه مانند معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را برنمی‌تابد. او ثمره تأثیر عواملی مانند عواطف و زمینه‌های اجتماعی را در معرفت، در انداختن طرحی نو در تعریف آن و مبتنی بر فضایل عقلانی می‌داند و معتقد

است که آن جنبهٔ هنجاری از معرفت که باید به این دلایل برجسته شود، وجه فضیلت‌گونه و انگیزشی بودن آن است. وی با در پیش گرفتن راهی میانه، درون‌گرایی یا برون‌گرایی محض را رد می‌کند؛ به این معنا که برخی از عوامل توجیه باور در دسترس عامل معرفتی هستند و برخی چنین نیستند.

عمده‌ترین عواملی که وی برای تأثیرگذاری بر معرفت به رسمیت می‌شناسد، عبارتند از: ارادهٔ انسان، عوامل اجتماعی و برگرفتن باورها از دیگران، عواطف و احساسات که جنبهٔ تحریکی و ادراکی دارند و نیز فضایل و رذایل (اعم از اخلاقی و عقلانی) که البته تأثیری که وی برای فضایل اخلاقی برمی‌شمرد، غیر از اعتقاد مشهور مبنی بر تأثیر عواملی همچون گناه و تقوا بر معرفت است؛ بلکه وی این فضایل و رذایل را به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با فضایل عقلانی مرتبط می‌داند و معرفت را نیز محصول کارکرد مستقیم فضایل عقلانی می‌پندارد.

منابع

1. Aristotle, (2009), *Nicomachian Ethics*, trans. by David Ross, Oxford University Press.
2. Brun, Georg & Dominique Kuenzle, (2008), Introduction: A New Role for Emotions in Epistemology? in *Epistemology and Emotions*, New York: State University of New York at Oswego.
3. James, William, (1981), *Principles of Psychology*, Cambridge: Harvard University Press.
4. Hume, David, (1967), *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
5. Pojman, Louis. P., (2004), *Theory of Knowledge*, Wadsworth.
6. Pritchard, Duncan, (2005), *Epistemic Luck*, New York: Oxford Clarendon.
7. Sousa, Ronald de, (2001), Emotion, in Lawrence C. Becker, *Encyclopedia of Ethics*, Routledge Press.
8. Swinburne, Richard, (2008), *The Evolution of the Soul*, University of Virginia.
9. Zagzebski, Linda, (1993), Religious Knowledge and Virtues of the Mind, *Rational faith, Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
10. ————— (1996), *Virtues of the Mind, An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York, Cambridge University Press.
11. ————— (2004), *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
12. ————— (2012), *Epistemic Authority, A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press.
13. ————— (2009), *On Epistemology*, Belmont, CA: Wadsworth / Broadview Press.
14. ————— (1999), *What is Knowledge*, in *Blackwell Guide to Epistemology*, ed. By Ernest Sosa, Blackwell Publishing.