

## برتری رویکرد نوارسطویی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در ارزیابی اخلاقی باور

سعیده فخار نوغانی / استادیار گروه فلسفه و کلام جامعة المصطفی العالمیه مجتمع آموزش عالی مشهد مقدس

Fakharsa8@gmail.com

پذیرش: ۹۹/۰۳/۰۱

دریافت: ۹۸/۰۸/۲۶

### چکیده

ارزیابی اخلاقی باور یکی از موضوعات مورد گفت‌وگو در معرفت‌شناسی است. پذیرش این مسئله مبتنی بر یک رویکرد مناسب در معرفت‌شناسی است که قابلیت ارزیابی اخلاقی باور را فراهم کند. رویکرد نوارسطویی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور که در حال حاضر با زاگزبسیکی شهرت یافته است، دلایلی را برای امتیاز این رویکرد در تبیین این مسئله ارائه کرده است. این دلایل عبارت‌اند از برتری معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بر سایر رویکردهای معرفت‌شناسی، مشکلات معرفت‌شناسی معاصر به دلیل تمرکز بر مسئله شکاکیت و غفلت از مسئله فهم و در نهایت دلایل مربوط به فلسفه ذهن که به بحث رابطه باور و احساس می‌پردازد. وی در ادامه به رابطه باور و اخلاق اشاره می‌کند و با در نظر گرفتن معنایی عام از اختیار‌گرایی امکان ارزیابی اخلاقی تمامی سطوح معرفت را مطرح می‌سازد. نقد اصلی این نوشتار نیز به تعمیم اختیار به تمامی انواع معرفت است.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، رویکرد نوارسطویی، ارزیابی اخلاقی باور، اختیار‌گرایی، زاگزبسیکی.

یکی از مباحثی که بر اثر تعامل میان دو علم اخلاق و معرفت‌شناسی صورت گرفته، اخلاق باور است. این بحث که در اکثر موارد با نام کلیفورد تداعی می‌شود، درصدد تبیین مسئولیت‌پذیری معرفتی (Epistemic responsibility) انسان در مواجهه با باور است. مسئله محوری‌ای که معرفت‌شناسان در این بحث با آن مواجه هستند، این است که آیا می‌توانیم باورها را مورد ارزیابی اخلاقی قرار دهیم یا خیر؟ برای توضیح بیشتر این مسئله می‌توان این دو گزاره را در مواجهه با باور الف با هم مقایسه کرد:

- آیا به لحاظ معرفتی باور به گزاره الف معقول است؟

- آیا به لحاظ اخلاقی باور به گزاره الف صحیح است؟

بدیهی است که قید معرفتی و اخلاقی نشان‌دهنده دو منظر متفاوت از الف خواهد بود، اما معرفت‌شناسان درصدد پاسخ به این مسئله هستند که آیا می‌توانیم به نحوی میان این دو گزاره ارتباط دهیم که ارزیابی اخلاقی در معیارهای معرفت‌شناختی ما مؤثر باشد؟ در این صورت می‌توان پرسش‌هایی از این قبیل را در هر باوری مطرح ساخت: «آیا اخلاقاً صحیح است که به گزاره الف بر مبنای قرائن ناکافی باور داشته باشیم؟»

پاسخ مثبت به مسئله فوق، در گرو پذیرش اختیارگری باور است. بدیهی است زمانی می‌توانیم صاحب باور را مورد ارزیابی اخلاقی قرار دهیم که باورهای او ارادی و یا تحت کنترل او باشند؛ هرچند این کنترل می‌تواند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در نظر گرفته شود (برای اطلاع از اختلاف دیدگاه‌ها، ر.ک: پویمن، ۱۳۸۷، ص ۵۷۵-۶۰۰). معرفت‌شناسی فضیلت‌محور با محوریت دادن به مفهوم فضایل معرفتی بستر مناسبی برای پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان باورها را در پس‌زمینه اخلاقی یعنی به همان معنایی که رفتارها را تحسین و یا نقد می‌کنیم ارزیابی کنیم یا خیر؟ در اینجا مفهوم خوب بودن معرفتی (Epistemic goodness) مورد تجزیه و تحلیل‌های اخلاقی قرار می‌گیرد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

رویکردهای فضیلت‌محور به دلیل تنوع موجود، پاسخ‌های متفاوتی را عرضه کرده‌اند. از میان این رویکردها رویکرد نوارسطویی خانم لیندا زاگزیسکی است که مدعی برتری رویکرد پیشنهادی خود نسبت به سایر رویکردهای معرفت‌شناسی است. از نظر ایشان فضیلت‌محوری با سبک ارسطویی که البته تقریر جدیدی یافته است می‌تواند بستر مناسبی برای حضور اخلاق در معرفت‌شناسی باشد. استفاده از واژه‌های مدح و ذم اخلاقی باور، تقسیم‌بندی نظریه‌های معرفت‌شناسی براساس تقسیم‌بندی نظریه‌های اخلاقی و در نهایت دفاع سرسختانه از اختیارگری در باور حکایت از تلاش این فیلسوف در اخلاقی‌سازی معرفت‌شناسی دارد.

این نوشتار ضمن تبیین مختصری از رویکرد زاگزیسکی، به ذکر ادله سه‌گانه ناظر بر برتری رویکرد نوارسطویی پرداخته و در نهایت با تأملی تحلیلی بر مدل ارائه‌شده، ابعاد آن را واکاوی خواهد کرد.

### ۱. رویکرد نوارسطویی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و مفهوم خوب بودن معرفتی

یکی از رسالت‌های معرفت‌شناسی، تعریف معرفت است. داستان تعریف سه‌جزئی معرفت و اشکالات گتیه در معرفت‌شناسی و تلاش‌های معرفت‌شناسان در برخورد آن، بخش مهمی از معرفت‌شناسی را به خود اختصاص داده است. معرفت‌شناسی

فضیلت‌محور در فضای پاسخ‌گویی به این مسئله رویکردی متفاوت در پیش گرفته است. این تفاوت تغییر تمرکز از باور به فاعل شناساست و به جای تأکید بر مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده معرفت، از فاعل شناسایی سخن می‌گوید که ویژگی او نقش سرنوشت‌سازی در شکل‌گیری معرفت دارد (فخار نوغانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷-۱۳۴). معرفت‌شناسان فضیلت‌محور به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند: وثاقت‌گرایی فضیلت‌محور که با نام *ارنست سوسا*، گرکو و گاه *پلاتینیگا* مشهور است و رویکرد اخلاق‌گرایی فضیلت‌محور که عمدتاً با آثار *زاگزیسکی* شناخته می‌شود (فخارنوغانی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۳-۱۹۳).

از آنجا که این نوشتار به رویکرد اخلاقی فضیلت‌محور و به‌ویژه اندیشه‌های *زاگزیسکی* اختصاص یافته، گذری اجمالی به تعریف معرفت در این رویکرد خواهیم داشت. از دیدگاه *زاگزیسکی* «معرفت یک تماس شناختاری با واقعیت است که از رفتارهای بر مبنای فضیلت عقلانی حاصل شده است» (*زاگزیسکی*، ۱۹۹۹، ص ۱۰۹). مؤلفه کلیدی این تعریف فضیلت عقلانی است که برای تبیین آن باید به این چهار فرض برای یک عمل توجه کرد:

۱. یک عمل صحیح باشد، ولی بدون انگیزه فضیلت‌مندانه انجام شود؛

۲. یک عمل نادرست باشد، ولی با انگیزه فضیلت‌مندانه انجام شود؛

۳. یک عمل صحیح باشد و با انگیزه فضیلت‌مندانه انجام شود، اما در رسیدن به هدف آن فضیلت موفق نباشد؛

۴. یک عمل صحیح باشد و با انگیزه فضیلت‌مندانه انجام شود و در رسیدن به آن هدف موفق گردد، اما نه به خاطر به‌کارگیری آن فضیلت، بلکه از روی خوش‌شانسی صورت گیرد. مثلاً یک قاضی دارای فضیلت عدالت است و همه کارهای لازم برای تشخیص مجرم را داشته، اما در تشخیص خطا کرده و فرد بی‌گناهی را مجرم اعلام کرده، اما از روی خوش‌شانسی، گناهکار اصلی با متهم مورد نظر جابه‌جا شده و در نهایت مجازات به گناهکار تعلق گرفته است.

بدیهی است که هیچ‌یک از چهار حالت فوق نمی‌تواند مفهوم فضیلت را تأمین کند. در نتیجه می‌توان رفتار بر مبنای فضیلت را چنین تعریف کرد: «در بحث حاضر مقصود از رفتار، معرفت و مقصود از فضیلت، فضیلت عقلانی است.»

رفتار بر مبنای فضیلت عقلانی رفتاری است که برخاسته از انگیزه فضیلت عقلانی A باشد... در عین حال در رسیدن به صدق (هدف) به خاطر به‌کارگیری این فضیلت موفق شده است (همان، ص ۱۰۸).

براساس این تعریف زمانی می‌توان یک باور را معرفت نامید که از فضیلت‌های معرفتی عقلانی حاصل شده باشد و این فضیلت همراه با یک انگیزه خوب باشد و در نهایت ما را به صدق برساند.

تعریف فوق با مفهوم خوب بودن تکمیل می‌شود. همه معرفت‌شناسان معرفت را شکلی از باور به گزاره صادق می‌دانند. همچنین همه نظریات در این امر اتفاق نظر دارند که معرفت یک حالت خوب است. برای خوب بودن به معنای قابل‌تحسین سه احتمال می‌توان تصور کرد:

۱. اموری که در صورت داشتن آن، فرد را تحسین می‌کنیم، ولی در صورت فقدان سرزنش نمی‌کنیم؛ مثل زیبایی و هوش (خوبی‌های طبیعی)؛

۲. اموری که فرد را به خاطر داشتن آن تحسین و به خاطر فقدان آن سرزنش می‌کنیم مثل مهربانی و انصاف (خوبی اخلاقی)؛

۳. اموری که مانند فرض دوم است، با این تفاوت که در صورت نداشتن آن فرد را سرزنش نمی‌کنیم؛ زیرا از امور عالی اخلاقی است مثل مقدس بودن یا پرهیزگاری (خوبی‌های اصیل و عالی).

از نظر زاگربسکی باید معرفت را به گونه‌ای تعریف کرد که شامل هر سه معنا باشد: معرفت حسی و حافظه‌ای، خوبی طبیعی دارند نه اخلاقی. اما مراتب عالی معرفت انسانی از خوبی اخلاقی برخوردارند؛ زیرا با صفاتی مثل انصاف معرفتی همراه است که قابل ارزیابی اخلاقی است (همان، ص ۹۴-۹۵). تأکید زاگربسکی بر پیوند میان معرفت و خوبی معرفتی به این دلیل است که تعریف جدید خود را در مواجهه با اشکالات گتیه ایمن سازد. از نظر او این تعریف برای معرفت می‌تواند از اشکالات گتیه خلاصی یابد؛ زیرا هدف اشکال گتیه که به شیوه‌های مختلفی تکریر شده، این است که میان جواز و صدق فاصله انداخته است. اشکالات گتیه به تعریف معرفت وقتی وارد است که میان مؤلفه صدق و مؤلفه سوم معرفت فاصله باشد. در این تعریف از معرفت که میان صدق و خوبی رابطه ضروری برقرار شده، تعریف در بستر یک تئوری اخلاقی صورت گرفته است. این رابطه ضروری در اندیشه زاگربسکی با استفاده از مفهوم فضیلت انجام شده. فضیلت عقلانی است که خوب بودن معرفت را تضمین می‌کند؛ به همین دلیل لازم است که در تعریف معرفت به جای ویژگی باور به ویژگی فاعل شناسا بپردازیم؛ زیرا قرار است ویژگی هنجارین باور یعنی آنچه موجب خوبی باور می‌شود، مستلزم صدق باور باشد. هیچ ویژگی‌ای درباره خود باور نمی‌تواند چنین نتیجه‌ای داشته باشد. اما خوب بودن درونی فاعل شناسا می‌تواند موجب صدق شود. برخی مثال‌هایی که زاگربسکی در این زمینه مطرح کرده، چنین است:

همچنان که فضیلت شفقت و دلسوزی، ویژگی اخلاقی‌ای است که واجد آن استعداد آرامش‌بخشی به دیگران را دارد و موفقیت قابل قبولی هم در انجام آن دارد، فضیلت ذهن گشوده داشتن، یک فضیلت عقلانی است که فرد واجد آن دارای استعدادی می‌شود که نسبت به دیدگاه‌های دیگران حتی زمانی که مخالف او باشند، آغوش باز داشته باشد و در انجام آن کار نیز موفق است.

به‌طور کلی می‌توان دیدگاه زاگربسکی را در بحث معرفت چنین خلاصه کرد: یک فرد دارای فضیلت، استعدادی دارد که از روشی خاص برانگیخته می‌شود و در شرایط متناسب عمل می‌کند و به شکل قابل قبولی در تحقق هدف آن فضیلت موردنظر موفق است (زاگربسکی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۴-۲۱۶).

## ۲. وجه تمایز معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در به‌کارگیری تئوری‌های اخلاقی

از آنجاکه همه رویکردهای معرفت‌شناسی در معرفت، «حالت شناختاری خوب» (Good epistemic status) را پذیرفته‌اند، پس هر شناسنده‌ای گونه‌ای احساس مسئولیت نسبت به باورهای خود را درک می‌کند؛ اما در اینکه این مسئولیت را دقیقاً در چه معنایی به کار گیرد، اختلاف‌نظرها ظهور پیدا می‌کند. ریشه این اختلاف به تفاوت رویکردهای درون‌گرا و برون‌گرا در معرفت‌شناسی بازمی‌گردد. از نظر درون‌گرایان خوب بودن معرفتی در بحث «توجیه» عبارت است از قابل دسترس بودن مؤلفه‌های توجیه برای فاعل شناسا (آئودی، ۱۹۹۸، ص ۲۲۷). این حالت معرفتی در بحث «معرفت» عبارت است از نوعی خوبی اخلاقی به همان معنایی که درباره عمل، انگیزه یا شخص مطرح می‌شود. در این معنا معرفت را می‌توان قابل مدح و ذم دانست.

اما برون‌گرایان، خوب بودن معرفتی در بحث «توجیه» را همراه با بی‌نیازی فاعل شناسا از دسترسی به مؤلفه‌های توجیهی باور خود می‌دانند و در بحث «معرفت» این معنا را به گونه‌ای که درباره فرایندها مطرح می‌شود تبیین می‌کنند (پریچارد، ۱۹۹۸، ص ۴۴۳-۴۵۹). از نظر زاگزیسکی این معنا از خوبی مانند خوب بودن قوه بینایی یا هوش یا یک قطعه موسیقی است که قابل مدح است؛ اما همیشه قابل سرزنش نیست؛ زیرا هیچ‌گاه یک فرد را به خاطر ناتوانی قوه بینایی مورد سرزنش قرار نمی‌دهیم (زاگزیسکی، ۱۹۹۶، ص ۵۳).

بر همین اساس می‌توان تئوری‌های معرفت‌شناسی را بر مبنای مدل اخلاقی آنها طبقه‌بندی کرد. دو مدل اصلی تئوری‌های اخلاقی عبارت‌اند از تئوری‌های عمل‌محور و تئوری‌های فضیلت‌محور. به همین نحو دو مدل در تئوری‌های معرفت‌شناسی وجود دارد؛ تئوری‌های باور‌محور و تئوری‌های فضیلت‌محور. معرفت‌شناسی معاصر که باور‌محور است، در عمل از تئوری‌های اخلاقی عمل‌محور (اعم از وظیفه‌گرایانه یا غایت‌گرایانه) مدل‌سازی کرده است. مثلاً نظریه وثاقت‌گرایی به دنبال کسب باور صادق و اجتناب از باورهای کاذب است. این نظریه معادل با اخلاق غایت‌گراست که هدف آن رسیدن به بهترین وضعیت امور و اجتناب از وضعیت بد است (همان، ص ۸).

اما معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در این مسئله موضع متفاوتی را اتخاذ می‌کند؛ زیرا به دنبال مدل‌سازی از اخلاق فضیلت‌محور است و این همان وجه عمده تفاوت میان معرفت‌شناسی فضیلت‌محور با رویکردهای دیگر معرفت‌شناسی است. زاگزیسکی که از نظریه‌پردازان رویکرد اخلاقی در معرفت‌شناسی است، اعتقاد دارد معرفت‌شناسی‌هایی که اکنون با عنوان معرفت‌شناسی فضیلت‌محور مطرح‌اند، حقیقتاً با اخلاق فضیلت معادل نیستند. لذا برای تبیین این مسئله به تفصیل هریک از رویکردهای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور را تجزیه و تحلیل می‌کند (همان، ص ۹۴). از نظر ایشان معرفت‌شناسی فضیلت‌محور باید دارای ویژگی‌هایی باشد که رویکردهای موجود فاقد آن است. این ویژگی‌ها به طور خلاصه عبارت‌اند از: مرتبط بودن مفاهیم هنجارین معرفت‌شناسی با اخلاق فضیلت‌محور، تأکید بر ارزیابی فرد و ویژگی‌های درونی او نه بر عمل و باور او، تأکید بر اینکه فضیلت نه خود عمل است و نه قوه و استعداد انجام آن عمل (همان، ص ۱۵).

بر اساس محورهای فوق می‌توان نزدیک‌ترین تقریر از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور را در حال حاضر تقریر زاگزیسکی دانست که به رویکرد نوارسطویی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور مشهور است و این نوشتار به طور خاص به معرفی و تحلیل و بررسی آن اهتمام دارد. این رویکرد به این دلیل ارسطویی نامیده می‌شود که از تلقی ارسطو در خصوص فضایل اخلاقی استفاده می‌کند؛ اما برخلاف ارسطو فضایل عقلانی را با همان ساختار و معنای فضایل اخلاقی تبیین می‌نماید. به همین دلیل به نوارسطویی مشهور شده است (گرکو، ۲۰۱۷، ص ۱۵).

### ۳. امتیازات معرفت‌شناسی فضیلت‌محور برای به‌کارگیری رویکرد اخلاقی

زاگزیسکی در سه محور به وجوه برتری معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بر سایر معرفت‌شناسی‌ها اشاره می‌کند. این سه محور عبارت‌اند از: دلایلی که برتری اخلاق فضیلت را بر اخلاق عمل‌محور نشان می‌دهد. این بحث در مرحله بعد در معرفت‌شناسی تطبیق می‌یابد. مشکلاتی که در معرفت‌شناسی معاصر وجود دارد دلیل دیگری است که باید به رویکرد فضیلت‌محور فکر کرد و در نهایت دلایلی که به فلسفه ذهن مربوط می‌شود.

### ۳-۱. برتری اخلاق فضیلت بر اخلاق عمل‌محور و معادل‌سازی آن در معرفت‌شناسی

اخلاق فضیلت‌محور چهار امتیاز نسبت به اخلاق عمل‌محور دارد. این چهار دلیل بر معرفت‌شناسی هم تطبیق دارند که عبارت‌اند از:

(الف) از میان دو دسته مفاهیم صحیح، غلط، وظیفه اخلاقی و مفاهیمی مثل عدالت، شجاعت و پاکدامنی، مفاهیم دسته اول بی‌معنا و مفاهیم دسته دوم معنا دارند؛

(ب) اخلاق نمی‌تواند تحت حاکمیت قانون درآید؛ زیرا هیچ قانونی وجود ندارد که توضیح دهد چرا یک فرد باید یک انتخاب اخلاقی داشته باشد؛

(ج) برخی ارزش‌های اخلاقی فردی مثل عشق و دوستی با تئوری‌های عمل‌محور تبیین نمی‌شوند ولی اخلاق فضیلت چون می‌تواند از منظر عامل شخصی به مسئله نگاه کند، می‌تواند آنها را تحلیل کند؛

(د) برخی فضایل هیچ ارتباطی به عمل یا قوه آن عمل ندارند؛ مثلاً ارزیابی خود فرد از اعمال اخلاقی خودش یا احساساتی که به درست شکل گرفته‌اند (همان، ص ۱۹).

این موارد را می‌توان به شرح ذیل در معرفت‌شناسی نیز تطبیق داد:

(الف) عموم افراد در ارزیابی باورها از مفاهیم درست یا غلط یا موجه و ناموجه استفاده نمی‌کنند؛ بلکه معتقدند صاحب باور بی‌دقت بود، یا تیزهوش نبود، متعصب بود یا زود قضاوت کرد (پس عموماً این فضایل معنا دارتر هستند)؛

(ب) ارزش‌های معرفتی نیز تحت قانون در نمی‌آیند. مثلاً بصیرت قانونمند نمی‌شود، بلکه این فضیلت از یک فرد نسبت به فرد دیگر متفاوت است. مثال‌های دیگری که در این زمینه می‌توان مطرح کرد عبارت است از: سازگاری با عقل، حساسیت نسبت به جزئیات، توانایی فکر کردن درباره مجموعه پیچیده‌ای از اطلاعات، توانایی اندیشیدن درباره فرض‌های علمی و احتیاط و دقت؛

(ج) معرفت‌شناسی به مفاهیم غیرشخصی می‌پردازد؛ مثل ارزش دستیابی به صدق، ارزش عقلانیت و باور موجه. اما مفاهیم معرفتی بسیار مهم دیگری نیز وجود دارند که شخصی است؛ مثل حکمت. حکمت را نمی‌توان مانند عقلانیت تبیین کرد؛ زیرا این مفهوم در افراد متفاوت است. علم افراد در طول عمرشان زیاد می‌شود؛ اما لزوماً حکمت آنها تغییر نمی‌کند. علم به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد و در یک بازه زمانی کوتاه حاصل می‌شود، اما حکمت کل تجارب و فهم آن انسان است. علم فراموش می‌شود، ولی حکمت فراموش نمی‌گردد. حکمت نه تنها علوم یک فرد را به صورت یکپارچه درمی‌آورد، بلکه تمایلات و آرزوهای او را نیز در یک راستا قرار می‌دهد. عالم بدون اخلاق امر عجیبی نیست، اما حکیم غیر اخلاقی عجیب یا حداقل ناسازگار است. نتیجه اینکه رویکرد باورمحور یا عمل‌محور نمی‌تواند درباره مفاهیمی مثل حکمت سخنی داشته باشد و آن را تحلیل کند؛

(د) برخی فضایل معرفتی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بهتر تبیین می‌شوند. مثلاً این فضیلت که فرد به لحاظ شناختاری یک‌دست باشد؛ یعنی یک نگرش سطح بالا یا از منظر بالا نسبت به ویژگی‌های خودش یا کیفیت باورهای خودش یا سطح فهم خود دارد (همان، ص ۲۴).

زاگربسکی در نهایت برای نقد نهایی تئوری‌های عمل‌محور از تحلیل ذیل بهره می‌گیرد:

در صورتی که وثاقت‌گرایی را برگزینیم، مدل معرفت‌شناسی ما مدل غایت‌گرا خواهد بود؛ زیرا وثاقت‌گرایی در معرفت‌شناسی معادل با غایت‌گرایی در اخلاق است. توضیح اینکه غایت‌گرایی در اخلاق به دنبال حداکثر کردن تعادل لذت بر اله است و این دقیقاً مشابه هدف وثاقت‌گرایی است که به دنبال حداکثر کردن باورهای صادق نسبت به باورهای کاذب است. در این صورت قوا و توانایی‌های انسان تا جایی که باور صادق تولید می‌کنند ارزشمند هستند و ارزش معرفتی ذاتی ندارند. مثلاً یک ذهن بسته هم می‌تواند به باور صادق منتهی شود. همچنین آگاهی فاعل شناسا از کیفیت باورهای خود نیز در این مدل لازم نیست. مثل اخلاق غایت‌گرا که در آن روشی که یک فرد به وسیله آن به کسب ارزش‌های اخلاقی می‌رسد، مهم نیست و او می‌تواند با انگیزه‌هایی مثل کینه یا ظلم، موجب به وجود آمدن خیر شود.

وی در نقد وثاقت‌گرایی مفصلاً از تفکرات اخلاق فضیلت بر اخلاق غایت‌گرا استفاده می‌کند و با استناد به یک مثال که در آن دو فرد که هر دو نسبت به موضوعی علم دارند، اما یکی علم خود را از دیگری دریافت کرده است، توضیح می‌دهد که مدل وثاقت‌گرایی نمی‌تواند مدل کاملی باشد.

در نهایت اینکه اخلاق عمل‌محور به عمل صحیح می‌پردازد و تمرکز آن بیشتر بر روی سرزنش نشدن است تا مورد مدح قرار گرفتن درحالی که اخلاق فضیلت به سطوح عالی اخلاقی می‌اندیشد. به همین نحو معرفت‌شناسی باور‌محور بر کسب باور صادق موجه و اجتناب از سرزنش معرفتی تأکید می‌کند؛ درحالی که معرفت‌شناسی فضیلت به حداکثر حالات ارزشی معرفتی می‌اندیشد و دامنه‌ای از سطوح مختلف حالات ارزشی را ترسیم می‌کند (همان، ص ۲۴).

## ۲-۳. مشکلات معرفت‌شناسی موجود و عدم وجود این مشکلات در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور

زاگربسکی به دو مسئله در این حوزه اشاره دارد: اول اینکه مشکلات ناظر به بحث توجیه مربوط به نظریه باور صادق موجه است. این مباحث در کتاب‌های معرفت‌شناسی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. مسئله دوم غفلت از مسئله «فهم» در معرفت‌شناسی معاصر است و چون فهم با معرفت ارتباطی عمیق دارد و این امر تنها در پرتو معرفت‌شناسی فضیلت صورت می‌گیرد، لذا برای احیای فهم لازم است که از رویکرد فضیلت استفاده کنیم (همان، ص ۴۸). در ادامه به توضیح مسئله فهم خواهیم پرداخت.

## ۱-۲-۳. احیای مسئله فهم در معرفت‌شناسی

در تاریخ معرفت‌شناسی مهم‌ترین هدف معرفت‌شناسی اثبات امکان معرفت تلقی شده است؛ به همین دلیل که وقتی شکاکیت رادیکال بتواند این هدف را نفی کند، مرگ معرفت‌شناسی رخ خواهد داد. اما از دیدگاه زاگربسکی این باور نادرست است؛ زیرا می‌توان به دوره‌هایی اشاره کرد که پرسش‌های فاسفه متفاوت بوده و فاسفه بیشترین توجه خود را بر ارزش فهم متمرکز کردند و به جای توجیه باور، به تبیین آن تأکید داشتند. نکته قابل توجه این است که معرفت‌شناسی فضیلت‌محور است که روشی جدید و سودمند را برای رویکردی که به دنبال ارزش فهم است، فراهم می‌آورد (زاگربسکی، ۲۰۰۱، ص ۲۳۵-۲۳۶).

و اما مراد از فهم چیست؟ از نظر افلاطون فهم یا episteme با texne (Techne) مرتبط است. texne به معنای هنر یا مهارت عملی بشری است؛ مانند فعالیت‌های پیچیده‌ای مثل پزشکی تیراندازی و کشتی‌سازی و

همین‌طور شامل مهارت‌های خاص‌تر مثل آشپزی یا شیرینی‌پزی، فهم، یک حالت شناختی است که از مهارت برمی‌خیزد و فردی که در آن تسلط دارد، ماهیت و ذات محصول را می‌فهمد و قادر است آن را تبیین کند. این مسئله در خصوص مهارت‌های علمی نیز مطرح می‌شود. برای اینکه فرد از معرفت برخوردار باشد باید بر تمام آن حوزه مسلط باشد. مثلاً نمی‌توان از فهم نسبت به مسائل نجوم برخوردار بود، بدون اینکه رابطه آن را با سایر مباحث نجومی تبیین و مرتبط کنیم؛ و این کار زمانی محقق می‌شود که بر مهارت منجم بودن تسلط داشته باشیم. به عبارت دیگر نمی‌توان بخشی از یک حوزه یا زمینه را بدون توانایی بر تبیین جایگاه آن در یک چارچوب وسیع‌تر فهمید و این امر در سایه تسلط بر یک مهارت حاصل می‌شود.

به همین نحو نمی‌توان واجد معرفت نسبت به برخی ویژگی‌های روان‌شناسی انسانی شد بدون توانایی بر تبیین اینکه چگونه این ویژگی با چارچوب روان‌شناسی انسانی سازگار است و این مستلزم تسلط بر مهارت روان‌شناسی است. با این پیش‌فرض معرفت‌شناسی نیز یک مهارت است؛ به این نحو که نمی‌توان واجد معرفت نسبت به موضوعات معرفت‌شناسی شد، بدون توانایی بر تبیین اینکه چگونه معرفت با دیگر مباحث مورد مطالعه در این حوزه سازگار است و این بدون تسلط بر مهارت‌های یک معرفت‌شناس حاصل نمی‌شود (همان، ص ۲۴۰-۲۴۱).

نتیجه اینکه اولاً فهم حالتی است که با آموزش یک هنر یا مهارت حاصل می‌شود. انسان از طریق «معرفت به چگونگی» (Knowing how) نسبت به خوب انجام دادن کارها صاحب معرفت می‌شود و این امر سبب می‌شود که بتوانیم آن فرد را یک فرد قابل اعتماد برای مشورت در مسائل مربوط به مهارت مذکور در نظر بگیریم. پس فهم فقط با استدلال به دست نمی‌آید، بلکه فرایند پیچیده فوق‌را داراست و احتمالاً شامل فرایندهای غیرشناختاری نیز می‌شود؛ دوم اینکه فهم به امور از هم جدا و ناپیوسته تعلق نمی‌گیرد، بلکه شامل مشاهده ارتباط اجزا با دیگر اجزا و حتی ارتباط جزء با کل می‌شود. نتیجه این امر این است که متعلق فهم، یک گزاره مجزا نیست. نمود ذهنی یک فرد نسبت به آنچه می‌فهمد، مثل اموری مانند نقشه‌گراف (نمودار)، دیاگرام (جدول، طرح‌واره) و مدل‌های سبعمدی است (همان، ص ۲۴۱).

نکته دیگر اینکه فهم یک حالت ادراک ساختار غیر گزاره‌ای از واقعیت است. در این معنا از فهم می‌توانیم اموری نظیر موتور اتومبیل، یک قطعه از موزیک، اثر هنری، شخصیت یک انسان، منظره یک شهر، پیوستگی‌های علمی، ساختار غایت‌شناختی یا خود واقعیت را که موضوع متافیزیک است، بفهمیم. این امور منحصرأ ساختار گزاره‌ای ندارند. به عبارت دیگر چنین نیست که گزاره تنها شکلی است که در آن واقعیت برای ذهن بشر فهمیدنی شود. مثلاً ساختارهای موسیقی و ترکیب همزمان سازهای متفاوت در خلق یک نوت واحد در یک تصنیف موسیقی کاملاً غیر گزاره‌ای است و به همین دلیل مفسران آثار هنری برای ترجمه فهم خود از آن ساختار به قالب گزاره‌ای، دچار مشکل می‌شوند (همان، ص ۲۴۲-۲۴۳).

براین‌اساس رابطه فهم و معرفت مشخص می‌شود. از نظر زاگربسکی نباید فکر کنیم که معرفت گزاره‌ای تنها نوع معرفت است. ما می‌توانیم نسبت به یک بخش از واقعیت هم معرفت داشته باشیم و هم فهم. فهم دریافت شناختی ما را از آنچه که قبلاً شناخته بودیم عمیق می‌کند. لذا یک فرد می‌تواند به گزاره‌های شخصی فردی معرفت داشته باشد (یعنی گزاره‌هایی که بخشی از بدنه معرفت او را تشکیل می‌دهد)، اما آنها را نفهمد در واقع فهم این است که دراییم چگونه اجزای بدنه معرفت با یکدیگر تناسب پیدا می‌کنند؛ درحالی‌که تناسب داشتن فی‌نفسه، قالب گزاره‌ای ندارد (همان، ص ۲۴۳).



نکته دیگری که باید درباره مسئله فهم بیان کرد این است که به دست آوردن صدق، یک هدف ضعیف معرفتی است و باور صادق جزئی از معرفت داشتن است. اما فهم یک هدف قوی‌تر است و ارتباطش با صدق غالباً غیرمستقیم است. وقتی ما طالب مهارت در یک مسئله هستیم، با کسی مشورت می‌کنیم که درباره آن مسئله فهمی دارد. چنین فردی احتمالاً یک فرد قابل اعتماد برای حل مسئله است. چنین فردی عادتاً منبع قابل اعتمادی برای اطلاعات گزاره‌ای است، اما قابل اعتماد بودن او به این محدود نمی‌شود که او یک حامل صدق قابل اعتماد است. فردی که مسئله‌ای را حل می‌کند ممکن است از فرایند پیچیده‌ای از استدلال استفاده کند، اما این فرد چه این نوع استدلال را به کار گیرد یا نگیرد، آنچه او را قادر به حل مسئله می‌کند، فهم او از یک بخش پیچیده از جهان می‌باشد نه صرفاً معرفت یا باورهای صادق او درباره آن بخش از واقعیت.

### ۲-۲. ۳. امتیاز معرفت‌شناسی فضیلت‌محور برای احیای مفهوم فهم

زاگربسکی در اینجا به بیان ویژگی‌هایی از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور می‌پردازد که براساس آن امکان احیای مسئله فهم در معرفت‌شناسی را ممکن و هموار می‌سازد. وی به سه مسئله اشاره می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. تمام تئوری‌های معرفت به دنبال مؤلفه سومی برای افزودن به شرط باور صادق‌اند. در همه این تئوری‌ها، این مؤلفه سوم مربوط به امری گزاره‌ای است. اگر قرار است درباره حالات غیر گزاره‌ای سخن بگوییم، این تئوری‌ها سودمند نیست؛
  ۲. تئوری‌های فضیلت‌محور معتقدند که این ویژگی عامل معرفت است که موجب ایجاد ارزش معرفتی می‌شود (ویژگی فاعل شناسا نه ویژگی باور یا فرایند تولید باور). در این صورت با بحث توجیه و معرفت که حالات گزاره‌ها هستند درگیر نمی‌شود و این همان چیزی است که در بحث فهم مطلوب است. پس تئوری فضیلت نسبت به تئوری‌هایی که به ویژگی‌های باورهای گزاره‌ای یا فرایندها می‌پردازند بهتر است؛
- زمانی که به فردی مهارت می‌آموزیم، فضیلت‌هایی را در او ایجاد کرده‌ایم. در این صورت نوعی فهم را در او ایجاد کرده‌ایم (همان، ص ۲۴۷-۲۴۹).

نتیجه اینکه تنها معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بستر مناسب برای احیای مسئله فهم است.

### ۳-۳. دلایل مربوط به فلسفه ذهن (رابطه باور و احساس)

در این بحث ابتدا بر ارتباط میان باور و حواس (Feeling) و احساس (Emotion) تأکید می‌شود. زاگربسکی در ابتدا به مؤیداتی از دیگر فلاسفه که به رابطه میان باور و احساسات اذعان دارند اشاره می‌کند. ویلیام جیمز معتقد است حالات احساسی مثل ترس و دلهره بر باور تأثیرگذار است. مثلاً کسی که به روح اعتقاد ندارد، اما در شب تاریک متوجه وجود موجود عجیبی می‌شود که نمی‌تواند آن را تشخیص دهد، باور پیدا می‌کند که روح وجود دارد.

زاگربسکی در تحلیل دیدگاه جیمز معتقد است که جیمز در این مسئله رویکردی قوی را در پیش گرفته است و احساس نسبت به یک عقیده را چیزی بیشتر از یک عامل علی در فرایند شکل‌گیری باور می‌داند؛ یعنی باور را همان حالت عاطفی و احساسی می‌داند. وی معتقد است ما بدون اینکه لازم باشد از این رویکرد استفاده کنیم،

می‌توانیم قرائن دیگری را در تأثیرگذاری احساس بر باور ارائه نماییم. مثلاً می‌توان به برخی از فیلم‌ها اشاره کرد که با استفاده از ترکیب تصاویر زنده به همراه سرعت موجب می‌شود که بیننده آن را باور کند. سرعت سبب می‌شود که بیننده قدرت تفکر انتقادی نداشته باشد (زاگربسکی، ۱۹۹۶، ص ۵۵).

این مثال نشان می‌دهد که احساس هم جزء باور است و هم علت آن. پس علل به وجود آمدن یک باور همان علی است که عواطف را به وجود آورده است. در این میان ممکن است ویژگی‌های شخصیتی فرد که عواطف او را شکل می‌دهند نیز در باور مؤثر باشند.

ایشان بیان می‌کند من معتقد نیستم که تأثیر عواطف بر باورها موجه است؛ بلکه می‌خواهم تأثیر عواطف بر باورها را نشان دهم و اینکه حالات عاطفی کاملاً از حالات باوری قابل تفکیک نیست و فرایندها و عادت‌هایی که در ما عواطف و آرزوها را مدیریت می‌کنند مستقل از فرایندها و عادت‌هایی که باورهای ما را مدیریت می‌کنند نیست؛ پس چون اولی مربوط به فضایل اخلاقی است و دومی مربوط به فضایل عقلانی، در نتیجه معرفت‌شناسی باید به فضایل اخلاقی توجه داشته باشد (همان، ص ۵۶).

### ۱-۳-۳. ادله عدم رابطه باور و احساس و نقد آن

زاگربسکی به دو نقد که در این بحث مطرح است اشاره می‌کند:

نقد اول مربوط به سوئین برن است که معتقد است عقلانیت و ارزش شناختی یک باور مستلزم آن است که باور، مستقل از آرزوها و عواطف فاعل شناسا شکل گرفته باشد.

نقد دوم نیز از جانب پیرس مطرح شده است. او می‌گوید اگر باوری ریشه در احساس داشته باشد، باید به آن شک کرد؛ چون توسط چیزی خارج از واقعیت ایجاد شده است.

زاگربسکی این دو دلیل را چنین نقد می‌کند:

اول اینکه تأثیر آرزوها و احساسات بر باور چیزی غیر از آرزو برای یک باور خاص است. توضیح اینکه آرزوهای من به طور کلی در شکل‌گیری باور من مؤثر است، اما این امر غیر از این است که من نسبت به یک باور خاص احساس و آرزوی خاصی داشته باشم و این امر سبب شود که باوری غیرواقعی در من شکل گیرد. مثال جیمز اتفاقاً درباره موردی است که برخلاف آرزوی فرد است. مثلاً فردی که ترسیده آرزو می‌کند که روح وجود نداشته باشد، درحالی که بر اثر ترس باور پیدا می‌کند که روح وجود دارد؛

نکته دوم اینکه این عقیده که باورهای متأثر از آرزو و احساس غیرواقعی هستند، غلط است. مثلاً کسی که به موضوع یک سخنرانی اعتقاد دارد، بهتر گوش می‌دهد یا کسی که می‌ترسد، تصاویر و باورها در ذهنش بیشتر نقش می‌بندد. در نتیجه احساسات چیزی خارج از واقعیت نیست. درست است که اگر باور به شیوه‌ای غیر از واقعیت شکل بگیرد غیرعقلانی است؛ اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که اگر باورها از طریق احساس یا آرزو شکل بگیرد غیرعقلانی است.

#### ۴. رابطه باور و اخلاق در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور

پس از بیان وجوه برتری معرفت‌شناسی فضیلت‌محور نسبت به سایر رویکردها در ارزیابی اخلاقی باور، لازم است به تبیین این ارزیابی بپردازیم. یکی از مسائلی که لازم است قبل از ورود تفصیلی به بحث معرفت‌شناسی فضیلت با رویکرد اخلاقی مورد توجه قرار گیرد، امکان ارزیابی باورها براساس اخلاق است. دیدگاه‌هایی وجود دارند که ارزیابی در معرفت‌شناسی را براساس اخلاق صحیح نمی‌دانند. عمده دلایل این دیدگاه‌ها استناد به غیراختیاری بودن باور است. از نظر وی باور تحت کنترل نیست؛ در نتیجه نمی‌توان اخلاق را درباره آن پیاده کرد.

زاکریسکی از مخالفان این رویکرد است و دلیل غیراختیاری بودن را نقد می‌کند. از نظر او این نقد به تئوری فضیلت‌محور وارد نیست؛ زیرا در تئوری فضیلت، تمرکز ارزیابی و سنجش، از باور و عمل به فضایل و رداییل و دیگر ویژگی‌های کیفی درونی فاعل شناسا منتقل می‌شود. متعلق ارزیابی ویژگی‌های درونی افراد است و ارزیابی عمل یا باور متفرع بر آن می‌باشد. هیچ‌کس مدعی نیست که فضایل اخلاقی ما تحت کنترل کامل ما قرار دارند؛ اما به اندازه کافی اختیاری هستند که بتوانیم آنها را تحت ارزیابی اخلاقی درآوریم؛ به این معنا که آنها را مورد مدح یا ذم قرار دهیم. اما مسئله مورد بحث در اینجا این است که آیا فضایل و رداییل عقلانی به اندازه فضایل و رداییل اخلاقی، اختیاری هستند یا خیر؟

کسانی که میان عمل و باور در اختیاری بودن یا غیراختیاری بودن آن تفاوت قائل‌اند، معتقدند که ما افراد را به خاطر اعمالشان سرزنش می‌کنیم، ولی به خاطر باورهایشان سرزنش نمی‌کنیم؛ زیرا در عمل امر افزوده‌ای وجود دارد. مثلاً اگر استادی نسبت به سطح علمی فلسفی دانشجوی خود از روی بی‌انصافی قضاوت کند و باور غیرمنصفانه داشته باشد با استادی که از روی بی‌انصافی به این دانشجو نمره کمی می‌دهد متفاوت است؛ زیرا استاد می‌تواند عمل غیرمنصفانه خود را متوقف کند ولی باور غیرمنصفانه خود را نمی‌تواند.

زاکریسکی در اینجا تلاش می‌کند تا نشان دهد که اگر معنای گسترده‌تری از اختیاری بودن را لحاظ کنیم می‌توانیم باورها را نیز مانند اعمال، اختیاری بدانیم. در نتیجه می‌توان همان نوع ارزیابی اخلاقی را درباره باورها به کار گرفت (همان، ص ۵۸-۶۳).

او بیان می‌کند که شکل‌های معتدل‌تری از اختیاری بودن باور را می‌توان تصور کرد؛ زیرا همه باورها در مراتبی از اختیارگرایی هستند. یکی از معضلات عمده در مقایسه میان اختیاری بودن عمل و باور این است که میان باور و اعمال درباره بالاترین عضو این سلسله و پایین‌ترین عضو آن شباهتی وجود ندارد و این عدم شباهت، موجب سردرگمی شده است. در مباحث مربوط به اختیاری بودن عمل، مثالی که ارائه می‌شود مثالی است که بالاترین حد اختیاری بودن را داراست؛ درحالی که در بحث باور مصداقی انتخاب می‌شود که در پایین‌ترین حد اختیاری بودن است؛ مثلاً باورهای حسی. لذا باید باور و عمل را از بالاترین حد تا پایین‌ترین حد در بحث اختیاری بودن مورد بررسی قرار دهیم.

آیا همه اعمال اختیاری‌اند؟ پاسخ این است که اختیاری بودن اعمال هم دارای درجات است. بالاترین حالت اختیاری بودن، انتخاب یک غذا از فهرست غذاهاست و پایین‌ترین حالت آن عطسه زدن، عقب کشیدن هنگام ضربه و خاراندن است. فلسفه اخلاق از دسته دوم غفلت کرده و سعی در پرتنگ کردن افعال مقوله اول داشته است.

از نظر زاگزبسکی باور کردن حداقل به اندازه اعمالی که ناشی از احساسات است می‌تواند اختیاری باشد؛ مثل عمل نوشیدن و ما نسبت به آن مسئول هستیم. در اینجا مثال‌هایی بیان می‌شود که مصداق عمل غیرانتخابی ولی خطاست و ما به خاطر آن مورد سرزنش قرار می‌گیریم. مثلاً توجه به اینکه کسی را اذیت نکنیم؛ در هنگام عصبانیت، ناخودآگاه به فرد دیگری که بی‌گناه است پرخاش کنیم؛ به بدشانسی یک نفر بخندیم؛ یک موقعیت مهم را فراموش کنیم؛ در حضور یک مهمان مهم در اثر خستگی زیاد به خواب برویم. با توجه به این مثال‌ها می‌توان گفت که باورهای ما می‌توانند در حد این افعال اختیاری باشند (همان، ص ۶۸).

نتیجه اینکه تنها عنصر اختیاری بودن عمل، انتخاب مستقیم آن قبل از عمل نیست. افعال انتخابی، اختیاری هستند ولی اگر فقط این افعال تحت ارزیابی اخلاقی قرار گیرند پس بسیاری از افعال شامل اخلاق نمی‌شوند؛ اما اینکه بخش کمی از باورها متعلق اختیار ما قرار می‌گیرند سبب نمی‌شود ادعا کنیم که بیشتر باورهای ما اختیاری نیستند و نمی‌توانند مورد ارزیابی اخلاقی قرار گیرند.

ضمن اینکه باید توجه داشته باشیم که افعال ما از نظر اختیاری بودن بین حداقل (مثل لم دادن و یکه خوردن) و حداکثر (سخن گفتن) هستند، باورها نیز چنین هستند که در سمت حداقلی آن می‌توان باورهای حسی و حافظه‌ای را مثال زد. نکته مهم این است که نباید باورهای حسی و حافظه‌ای را معیار قرار داد؛ همان‌طور که افعال غیراختیاری معیار قرار نمی‌گیرند (همان، ص ۶۹).

پس از اینکه نکات مقدماتی لازم برای تبیین معرفت‌شناسی فضیلت با رویکرد اخلاقی بیان شد، زاگزبسکی در پاسخ به این پرسش که چرا باید معرفت‌شناسی بر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور تأکید داشته باشد، بیان می‌کند که دغدغه اصلی معرفت‌شناسی معاصر تحلیل جنبه‌های هنجارین حالات معرفتی یا باور است که با اصطلاحاتی مثل توجیه، عقلانیت یا جواز عنوان می‌شود. پیشنهاد این است که تئوری‌ها و دلایل درباره این مسائل باید براساس اخلاق و مباحث اخلاقی مطرح شود. البته به صورت ناخودآگاه این جریان اتفاق افتاده است؛ اما بهتر است این کار آگاهانه صورت پذیرد. تئوری‌های فضیلت‌محور به چند دلیل می‌توانند زمینه خوبی برای این هدف باشند:

- بسیاری از مباحث اخلاق فضیلت معادل‌های خوبی در معرفت‌شناسی فضیلت خواهند داشت؛
- بسیاری از مشکلاتی که در معرفت‌شناسی وجود دارد در تئوری‌های فضیلت آسان‌تر می‌شود. مثل مفهوم توجیه، رابطه باور و احساس، فهم، حکمت؛

- هیچ تئوری‌ای مانند تئوری فضیلت نمی‌تواند معرفت‌شناسی هنجارین را بیان کند. وقتی فضایل اخلاقی در زندگی ما این قدر مهم هستند، چرا باید اهمیت فضایل معرفتی را در زندگی نادید بگیریم؟ (همان، ص ۷۳-۹۷).

## ۵. تحلیل و بررسی

زاگزبسکی در بیان نظریه خود مبنی بر بی‌بدیل بودن معرفت‌شناسی فضیلت‌محور (با تقریر ارسطویی) در استفاده از رویکردهای اخلاقی ساختار منسجمی را طراحی کرده است. مسئولیت‌پذیری معرفت‌شناختی در صورتی می‌تواند به گونه‌ای اخلاقی مورد ارزیابی قرار گیرد که مؤلفه‌های ذیل در کنار هم چیده شوند:

– از سویی ارزیابی اخلاقی به فاعل یک فعل تعلق گیرد؛ پس چرخش معرفت‌شناسی فضیلت‌محور از باور به صاحب باور این هدف را تأمین کرده است.

– از سوی دیگر وجود مفاهیم هنجارین در تعریف فضیلت زمینه ارزیابی اخلاقی را مساعد می‌کند؛

– علاوه بر اینکه رویکرد فضیلت‌محور در اخلاق، طرفداران خود را دارد و تا حدی از اشکالات سایر رویکردهای اخلاقی مثل غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی موجه‌تر است. همچنین زاگزیسکی با پیشنهاد مفهوم جدید فهم به جای یقین، معرفت‌شناسی را به عرصه کاربردهای عملی زندگی نزدیک‌تر می‌کند و این امر مخاطب او را در پیوند نزدیک‌تری با معرفت‌شناسی قرار می‌دهد. زیرا ارزیابی فهم به مراتب سهل‌تر از ارزیابی معرفت است. لذا به نظر می‌رسد زاگزیسکی به دلایل ذیل موفق بوده است:

۱. نظریه او شامل مفاهیم هنجارین است؛

۲. متعلق ارزیابی را به‌درستی معرفی کرده است؛

۳. به فهم عرفی عموم مردم نزدیک است؛

۴. تأثیر و تأثر باور و احساس را می‌تواند تبیین کند؛

۵. به دلیل طرح بحث فهم و مؤلفه‌های آن از جمله مهارت، رابطه میان معرفت و واقعیت را عینی‌تر کرده است؛

۶. مسئولیت‌پذیری فاعل شناسا به دلیل بهره مند بودن او از اختیار را به خوبی توجیه کرده است.

اما نکاتی را می‌توان در نقد این دیدگاه در نظر گرفت:

نکته اول مسئله اختیارگرایی باور است؛ زیرا مسئولیت‌پذیری تنها در پرتو اثبات اختیار معنا می‌یابد. تلاش زاگزیسکی برای تبیین اختیار در همه سطوح ادراک حسی قابل تقدیر است، اما باید در نظر گرفت که آیا موفق هم بوده است یا خیر؟ مقایسه باور و رفتار و بیان طیفی از اختیارگرایی بین حداقل و حداکثر اگرچه که ابهام مسئله را تا حدی می‌زداید، اما مؤیدی برای اختیار در همه انواع باورها نیست. شهود عرفی تأیید می‌کند که ما نسبت به همه باورهایی خود دارای قدرت انتخاب نیستیم و دست کم در بخشی از فرایند کسب باور منفعل از محیط هستیم. اختیاری بودن مبادی فعل هم نمی‌تواند توجیه قابل قبولی برای اختیاری بودن خود فعل شود. لذا نمی‌توان مسئولیت‌پذیری اخلاقی را به همان معنایی که در کسب باورهای عالی‌تر داریم به کار ببریم. انتظار می‌رود در این نظریه با احتیاط بیشتری از ارزیابی اخلاقی نسبت به همه انواع معرفت سخن گفته شود.

نکته دوم جواز به‌کارگیری ارزیابی اخلاقی در معرفت است. در مقاله به بحث‌های اختلافی موجود در این زمینه اشاره شد. اما این امر نیاز به تأمل جدی دارد که آیا می‌توان خوبی در معنای اخلاقی را به جای خوبی معرفتی قرار داد؟ آنچه در معرفت اهمیت دارد دستیابی به واقعیت و توجیه است؛ لذا حالت خوب معرفتی ناظر به این هدف آزموده می‌شود؛ اما حالت خوب اخلاقی ناظر به نوعی وظیفه است که باید توسط فاعل فعل اخلاقی تحقق یابد. به عبارت دیگر اخلاق به بایدها و نبایدها و معرفت به هست‌ها و نیست‌ها تعلق دارد و این دو حوزه دو بعد متفاوت از یک مسئله هستند. این بدان معناست که ما در معرفت‌شناسی به نتیجه فرایند کسب معرفت توجه داریم؛ درحالی‌که در اخلاق به

مقدمات فرایند فعل اخلاقی و یا خود فرایند فعل اخلاقی نظارت می‌کنیم. بدیهی است که یک شاخص واحد را نمی‌توان در ارزیابی این دو بعد متفاوت به کار گرفت. البته این صحیح است که برای دستیابی به واقعیت باید به وظایف معرفتی خود عمل کنیم، اما این امر چیزی غیر از خود معرفت است و به مقدمات معرفت مربوط می‌شود. خلاصه اینکه باید میان ارزیابی اخلاقی مقدمات معرفت و ارزیابی اخلاقی خود معرفت تفاوت قائل شویم و به لوازم آن پایبند باشیم. به نظر می‌رسد رویکرد حاضر باید تبیین شفاف‌تری نسبت به این مسئله ارائه نماید.



#### منابع.....

- پویمین، لوئیس، ۱۳۸۷، *معرفت‌شناسی مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق ☞
- زاگرزبسکی، لیندا، ۱۳۹۲، *معرفت‌شناسی*، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران، نشر نی.
- فخارنوغانی، سعیده، ۱۳۹۲، «عقلانیت فضیلت‌محور و ارزیابی باورهای دینی»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۲۱، ص ۱۱۷-۱۳۴.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۳، «معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و مسئله توجیه»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۴، ص ۱۸۳-۱۹۳.
- Audi, Robert, 1998, *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge*, London and New York, Rutledge
- Pritchard, Fumerton, 1998, "The internalism and externalism Controversy", *philosophical perspective*, v. 2, p. 443\_459.
- Greco, john, 2017, "Virtue Epistemology", *Stanford incyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis>.
- Zagzebski, linda, 1991, "what is knowledge", john, Greco& ernest Sosa (eds), *the Blackwell guide to epistemology*, Oxford, Blackwell.
- , 1996, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, United kingdom, Cambridge University Press.
- , 2001, "Recovering Understanding", in *Knowledge, Truth, and Obligation*, edited by Matthias Steup, United kingdom, Oxford University Press.