

فضیلت فکری

در کار دانشگاہی

امیر حسین خدایت



حسن جان و خرد
سببم افند

خصیلت فکری

در کار دانشگاہی

امیرین خداپرست



سرشناسه: خداپرست، امیرحسین، ۱۳۶۳ -

عنوان و نام پدیدآور: فضیلت فکری در کار دانشگاهی / مؤلف امیرحسین خداپرست؛ ویراستار سارا قدیمی.

مشخصات نشر: تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۲.

مشخصات ظاهری: ۴۵۸ ص؛ ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س.م. شابک: 978-622-6331-32-6

وضعیت فهرست نویسی: فیبا | یادداشت: کتابنامه: ص. ۴۳۷. | یادداشت: نمایه.

موضوع: آموزش عالی -- جنبه‌های اجتماعی Education, Higher -- Social aspects

آموزش عالی -- جنبه‌های اخلاقی Education, Higher-- Moral and ethical aspects

شناسه افزوده: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

شناسه افزوده: Muassasah-i Pizhūhishī-i Hikmat va Falsafah-i Īrān

رده‌بندی کنگره: ۱۸۹ LC | رده‌بندی دیویی: ۰۱۴ / ۳۷۰ | شماره کتابشناسی ملی: ۹۱۷۸۳۶۷

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیبا

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، شماره ۴

تلفن: ۶۶۴۰۵۴۴۵ / ۶۶۴۰۵۴۴۲ / نمابر: ۶۶۹۵۳۳۴۲

www.irip.ac.ir



فضیلت فکری در کار دانشگاهی

مؤلف: امیرحسین خداپرست

(عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

ویراستار: سارا قدیمی

صفحه‌آرا: محمدکاظم کاظمی

خطاط و طراح جلد: حامد توسلی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه بوستان کتاب

چاپ اول: ۱۴۰۲

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۲۸۰,۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۳۳۱-۳۲-۶

ISBN: 978-622-6331-32-6

حق چاپ و نشر محفوظ است.

فهرست

مقدمه.....	۹
۱. چارچوب نظری.....	۱۷
نظریه فضیلت.....	۱۸
نظریه فضیلت و دانشگاه به منزله اجتماع معرفتی.....	۵۲
آیا می توان به فضیلت گرایی اتکا کرد؟.....	۶۶
۲. دانشگاه به مثابه اجتماعی معرفتی - اخلاقی.....	۷۷
دانشگاه: مرور تاریخی.....	۷۸
نظریه دانشگاه.....	۹۷
۳. دانشگاه فضیلت مند.....	۱۴۳
فعالیت دانشگاهی فضیلت مندانه.....	۱۴۷
شک و رزی و فعالیت دانشگاهی.....	۱۴۷
پشتکار فکری و فعالیت دانشگاهی.....	۱۶۵
کوتاه نظری و فعالیت دانشگاهی.....	۱۸۲
بدخواهی معرفتی و فعالیت دانشگاهی.....	۲۰۱
دانشگاه به منزله نهاد فضیلت مند.....	۲۲۰
۴. دانشگاهی فضیلت مند.....	۲۶۹
چگونه فضیلت مند شویم؟.....	۲۷۰
ما دانشگاهیان چگونه فضیلت مند شویم؟.....	۲۷۶

۲۸۱.....	روایت‌هایی از فعالیت دانشگاهی فضیلت‌مندان
۲۸۴.....	زندگی دانشگاهی فضیلت‌مندان (۱): کارل یاسپرس
۳۰۵.....	زندگی دانشگاهی فضیلت‌مندان (۲): دیتریش بونهوفر
۳۲۱.....	۵. نتیجه
۳۲۷.....	پیوست، تأملی در باب فضیلت و رذیلت در دانشگاه ایرانی
۳۲۸.....	دانشگاه ایرانی: تاریخی کم‌فراز و پُر‌نشیب
۳۸۵.....	ارزیابی فضیلت‌گرایانه از دانشگاه ایرانی
۴۱۳.....	روایت‌هایی ایرانی از فعالیت دانشگاهی فضیلت‌مندان
۴۱۳.....	زندگی دانشگاهی فضیلت‌مندان (۱): یدالله سبحانی
۴۲۱.....	زندگی دانشگاهی فضیلت‌مندان (۲): محمد قریب
۴۳۵.....	نتیجه
۴۳۷.....	منابع
۴۵۱.....	نمایه

برای «دانشی مردِ نیکی شناس»،
محمد مجتهد شبستری

مقدمه

همچون بسیاری از دانشجویان و فارغ التحصیلان دانشگاه، وقتی به عقب برمی‌گردم و به دوران تحصیل می‌نگرم، استادانی را به یاد می‌آورم که نمادی از علم دوستی و شاگردپروری بودند و چهره‌شان برایم تعهد و مسئولیت کاری را تداعی می‌کرد. از سوی دیگر، استادان یا، به تعبیر یکی از نویسندگان، «نااستادان» بسیاری را به یاد می‌آورم که گرچه عنوان «دانشگاهی» داشتند، از حضور در کلاس یا بحثشان چیزی جز اتلاف عمر نصیبم نشده است. افزون بر این، همواره این پرسش ذهنم را مشغول کرده است که چگونه برخی دانشگاهیان در مقابل وقایع حساس و دوران سازی که در دهه‌های اخیر در کشور ما رخ داده واکنش نشان داده‌اند و حتی به بهای ازدست دادن منافع و افتخارها و عناوین علمی و حرفه‌ای خود یا تحمل مشکلات، از باور و آرمان خود دست نکشیده‌اند. در مقابل، برخی دیگر کنج عافیت گزیده‌اند و هرگز به آنچه پیرامونشان می‌گذرد توجهی نداشته‌اند، مثلاً با این توضیح که در شأنشان نیست خود را درگیر چنین مسائلی کنند. عده‌ای دیگر نیز اساساً از نردبان قدرت آویزان و از منافع خاص آن برخوردار بوده‌اند. این همه تفاوت همواره این پرسش را در

نظرم برجسته می‌کرده است که با توجه به اینکه اصولاً دانشگاه محلی برای جست‌وجو و اشاعهٔ آزادانهٔ حقیقت محسوب می‌شود، اندیشه و عمل اشخاص به مثابهٔ صاحبان مناصب دانشگاهی را چگونه می‌توان از منظر اخلاقی ارزیابی کرد. این پژوهش در پی فهم ابعاد گوناگون این پرسش و ارائهٔ پاسخی برای آن است.

فعالیت دانشگاهی دربردارندهٔ گفتارها و کردارهایی است که همچون هر گفتار و کردار انسانی ارادی دیگر، می‌تواند در معرض داوری اخلاقی قرار گیرد (Romesburg, 2010: 1-2). این داوری‌ها می‌توانند سلبی و ناظر به اعمالی باشند که از ارزش فعالیت دانشگاهی می‌کاهند؛ در این صورت، اقسامی از فعالیت‌های دانشگاهی، از نظر اخلاقی، نادرست شمرده می‌شوند و شخص دانشگاهی نباید آن‌ها را انجام دهد. همچنین، می‌توانند ایجابی باشند و اعمالی را نشان دهند که بر ارزش فعالیت دانشگاهی می‌افزایند. در چنین وضعیتی، برخی از فعالیت‌های دانشگاهی، از منظر اخلاقی، درست، و حتی به بیانی قوی‌تر، وظیفه شمرده می‌شوند و شخص دانشگاهی ملزم است آن‌ها را انجام دهد.

آیا این تلقی کلی از اخلاق فعالیت دانشگاهی برای ارزیابی اخلاقی آنچه دانشگاهیان انجام می‌دهند کفایت می‌کند و آیا می‌تواند راهنمایی برای رشد اخلاقی آنان باشد؟ برای پاسخ به این پرسش، باید وارد سطوحی انتزاعی‌تر از علم اخلاق شویم و به ارزیابی کفایت نظریه‌های اخلاق، به طور عام، و کفایت آن‌ها در بررسی اخلاقی دانشگاه و فعالیت دانشگاهی، به طور خاص، بپردازیم. این ارزیابی هدف اصلی فصل نخست این پژوهش است و در طول آن، بر این ادعا استدلال می‌شود که نظریهٔ فضیلت، هم در وجه عملی هم در وجه فکری خود، برای ارزیابی فعالیت

دانشگاهی مبنای نظری مناسبی فراهم می‌کند و از این رو، بر رقیبان خود ترجیح دارد.^۱

فصل دوم به معرفی نهاد دانشگاه اختصاص دارد. ابتدا دانشگاه را از منظر تاریخی بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم دانشگاه‌ها در فرهنگ غربی چه سابقه‌ای دارند، چگونه از ژرفای مراکز تعلیمی دینی سربرمی‌آورند و در طول دوران مدرن، الگوهای ساختاری متفاوتی می‌یابند. سپس نظریه‌ای را در باب دانشگاه بسط می‌دهیم که بر اساس آن فعالیت دانشگاهی واجد سه وجه اصلی آموزش، پژوهش و نقد فرهنگی شناخته می‌شود. این سه وجه با یکدیگر مرتبط‌اند و تقویت یا تضعیف هر کدام به تقویت یا تضعیف وجوه دیگر می‌انجامد. کارکرد بهتر فعالیت دانشگاهی در گرو آن است که هریک از این وجوه رو به سوی کمال داشته باشد. از این رو، در ادامه بحث نشان داده خواهد شد که وجوه سه‌گانه فعالیت دانشگاهی چگونه می‌توانند کمال یافته‌تر محقق شوند.

فصل سوم به فضیلت‌ها و رذیلت‌های مرتبط با فعالیت دانشگاهی اختصاص دارد. مدعای اصلی این فصل آن است که فضیلت‌های اخلاقی و فکری خصلت‌هایی هستند که فعالیت دانشگاهی را کمال می‌بخشند و در نقطه مقابل، رذیلت‌های اخلاقی و فکری خصلت‌هایی هستند که فعالیت دانشگاهی را تنزل می‌دهند و از کارکرد مناسب و ارزشمند بازمی‌دارند. برای ایضاح بیشتر، به طور خاص، به دو فضیلت شک‌ورزی و

۱. این گونه نیست که چنین طرحی درباره ارزیابی اخلاقی فعالیت دانشگاهی تاکنون عرضه نشده باشد. برای نمونه، فراستخواه (۱۳۹۶: ۲۸۴-۲۸۹) به اجمال برخی فضیلت‌ها و ارتباطشان با فعالیت دانشگاهی را معرفی می‌کند. برخی محققان نیز فضیلت‌گرایی را درباره فعالیت‌های اداری در محیط دانشگاهی به کار برده‌اند. برای نمونه، نک: Curren, 2010: 86.

پشتکار فکری و دو رذیلت کوتاه‌نظری^۱ و بدخواهی فکری^۲ دست می‌یازیم و آثار و پیامدهایشان را بر وجوه سه‌گانه فعالیت دانشگاهی برمی‌رسیم. البته می‌توان نتیجه این بررسی را به همه فضیلت‌ها و رذیلت‌های دیگری که فعالیت دانشگاهی را متأثر می‌سازند تعمیم داد. در واقع، فضیلت‌ها و رذیلت‌های مطرح‌شده در این فصل گرچه آثار و پیامدهایی خاص برای کار دانشگاهی دارند، نمونه‌هایی روشن از آثار و پیامدهای کلی منش دانشگاهی فضیلت‌مندانه یا رذیلت‌مندانه به دست می‌دهند.

با این حال، اگر بگوییم فضیلت‌ها و رذیلت‌های شخصی می‌توانند برکنار از شرایط ساختاری، در هر گونه محیطی به وجود آیند، سخنی گزاف گفته‌ایم. پرورش منش فضیلت‌مندانه نیازمند کثرت موقعیت‌هایی است که مشوق عمل و اندیشه فضیلت‌مندانه‌اند و این موقعیت‌ها فقط در شرایطی کثرت می‌یابند که ساختارها به آن‌ها مجال بیشتری دهند. به عبارت دیگر، علاوه بر اهمیت خصلت‌های منشی فضیلت‌مندانه در تک‌تک افراد، ساختاری که افراد در آن زندگی و فعالیت می‌کنند باید از ویژگی‌هایی برخوردار باشد که ظهور این خصلت‌ها را میسر می‌سازند. بر همین اساس، علاوه بر منش فضیلت‌مندانه دانشگاهیان، نیازمند دانشگاه به مثابه نهاد فضیلت‌مند هستیم، نهادی که زمینه‌ساز شکل‌گیری فضیلت‌های دانشگاهی باشد. از این رو، ادامه فصل سوم به معرفی ویژگی‌های نهادی فعالیت دانشگاهی فضیلت‌مندانه اختصاص دارد. ادعای اصلی این است که آزادی دانشگاهی، استقلال نهادی دانشگاه و روابط دانشگاهی فضیلت‌مندانه مؤلفه‌های اصلی دانشگاه به مثابه نهاد فضیلت‌مندند.

فصل چهارم پاسخ این پرسش را برمی‌رسد که چگونه می‌توانیم به دانشگاهیانی فضیلتمند بدل شویم. اگر فضیلتمند بودن واجد ارزش است و اگر دانشگاهیان فضیلتمند را تحسین می‌کنیم، آنگاه مسئله یادگیری نحوه اکتساب فضیلت و کار بست آن در زندگی دانشگاهی اهمیتی درخور می‌یابد. استدلال خواهیم کرد که مطابق آنچه عموم فیلسوفان فضیلت، از یونان باستان تا کنون، می‌آموزند، عادت در فضیلت‌ورزی و خو گرفتن به آن در کنار نگرستن به نحوه اندیشه و عمل اشخاص فضیلتمند و تشبه^۱ به آنان شیوه‌هایی مناسب برای اکتساب فضیلت‌اند. همین شیوه‌ها می‌توانند ما را به سوی آرمان دانشگاهی فضیلتمند نیز پیش برند. یعنی بدل کردن فضیلت‌های مرتبط با کار دانشگاهی به طبیعت ثانوی خود از طریق تکرار، عادت و تشبه، به تدریج فرد را مستعد آن می‌کند که بنا بر انگیزشی درونی، اندیشه و عمل دانشگاهی فضیلت‌مندان را پیشه کند. آنچه می‌تواند راهنمای او در این مسیر باشد سرمشق گرفتن از الگوهای دانشگاهی فضیلت‌مند است. به نظر من، اهمیت این سرمشق‌ها چنان است که مناسب دیدم دو نمونه از دانشگاهیان فضیلت‌مند را در این فصل معرفی کنم و چون روایت‌های انضمامی و شخصی بهترین ابزار برای بیان نحوه اندیشه و عمل آنان است، این معرفی را به صورتی ملموس‌تر، از طریق نقل‌هایی مستقیم از زندگی‌شان به دست دهم. توجه به این روایت‌ها و نقل‌ها نشان می‌دهد که این الگوهای فضیلت در کار دانشگاهی چگونه در موقعیت‌های گوناگون عمل کرده‌اند و در کارشان به وجوه سه‌گانه فعالیت دانشگاهی کمال بخشیده‌اند.

این پژوهش دربردارنده پیوستی نسبتاً مفصل درباره دانشگاه در ایران از چشم اندازی فضیلت‌گرایانه است. گرچه در سال‌های اخیر تأملات درباره دانشگاه ایرانی بیشتر بوده و آثاری درخور توجه در این موضوع منتشر شده که بخشی از آن‌ها بیانگر رویکردی اخلاقی به بحث است، تاکنون از دریچه فضیلت‌های اخلاقی و فکری به دانشگاه ایرانی نظر نکرده‌اند. پیوست نسبتاً مفصل این پژوهش در پی آن است که این نقص را تا حدی پوشاند و زمینه‌ای برای تأملات بیشتر درباره فضیلت‌ها و رذیلت‌های کار دانشگاهی در ایران به وجود آورد. در این مسیر، نخست تاریخی مختصر از دانشگاه ایرانی را بیان کرده‌ایم و سپس کوشیده‌ایم ارزیابی فضیلت‌گرایانه‌ای از وجوه سه‌گانه فعالیت دانشگاهی در ایران به دست دهیم. این ارزیابی تا حد زیادی مبتنی بر همان فضیلت‌ها و رذیلت‌هایی است که در بخش اصلی پژوهش درباره آن‌ها بحث شده و گمان بر این بوده است که آن خصلت‌ها نمونه‌هایی خاص‌اند که می‌توانند ارزیابی مبتنی بر فضیلتی کلی از فعالیت دانشگاهی در ایران به دست دهند؛ یعنی با توجه به روابط درونی فضیلت‌ها و رذیلت‌ها با یکدیگر، نشان دهند که به‌طورکلی، آموزش، پژوهش و نقد فرهنگی در دانشگاه ایرانی رو به سوی آرمان فضیلت دارد یا نه. علاوه بر این، به این مسئله می‌پردازیم که نهاد دانشگاه در ایران تا چه حد فضیلت‌پرور است و آیا آزادی دانشگاهی، استقلال نهادی دانشگاه و روابط دانشگاهی فضیلت‌مندان را به‌منزله مؤلفه‌های اصلی دانشگاه فضیلت‌مند در خود می‌گنجاند و بسط می‌دهد یا نه.

همچون بدنه اصلی پژوهش، در پیوست نیز این مسئله را مطرح می‌کنیم که دانشگاهی ایرانی چگونه می‌تواند فضیلت‌مند شود. اگر

نگریستن به الگوها و تشبه به آنان، چنانکه گفتیم، یکی از شیوه‌های فضیلت‌مند شدن است، آنگاه بجاست بپرسیم که آیا دانشگاه در ایران، در حدود یک سده فعالیت سرمشق‌هایی از فضیلت پرورنده است. اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، آنگاه آیا این سرمشق‌ها می‌توانند نشان دهند دانشگاهی ایرانی فضیلت‌مند به آموزش، پژوهش و نقد فرهنگی چگونه می‌نگرد و آن‌ها را به منزله تکالیف اصلی خود ادا می‌کند؟ می‌کوشم با نقل روایت‌هایی از اندیشه و عمل دو دانشگاهی ایرانی نشان دهم که با وجود همه دشواری‌ها و کاستی‌ها، الگوهای از دانشگاهیان فضیلت‌مند وجود دارند که همواره می‌توانند سرمشق فعالیت دانشگاهی باشند.

این پژوهش را در وضعیتی دشوار در مؤسسه پژوهشی «حکمت و فلسفه ایران» مطرح کردم و پیش بردم که اهمیت اندیشیدن به پرسش‌های اصلی بررسی‌شده در آن را روزبه‌روز برایم روشن‌تر می‌کرد. یقین دارم که به قدر کافی نتوانسته‌ام وجوه گوناگون کاربرد نظریه فضیلت درباره دانشگاه و اقتضاهای فردی و نهادی دانشگاه فضیلت‌مند را بکاوم، اما امیدوارم انتشار آن مقدمه‌ای برای تأملات دقیق‌تر و عمیق‌تر درباره دانشگاه و دانشگاهی فضیلت‌مند باشد، تأملاتی که نه فقط در سطح نظری غنایی بیشتر داشته باشند بلکه آثار عملی پُربرکتی برای دانشگاه و دانشگاهیان ایرانی به همراه آورند.^۱

۱. لازم به ذکر است که نسخه‌ای از بخشی از فصل سوم این کتاب پیش‌تر در قالب مقاله‌ای با این مشخصات منتشر شده است:

خداپرست، امیرحسین، «کوته‌نظری و فعالیت دانشگاهی: چگونه رذیلتی فکری می‌تواند اجتماع علمی را آلوده کند»، جاویدان خرد، دوره ۱۸: ش ۳۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۸۵-۱۱۱.

چارچوب نظری

اخلاق فعالیت دانشگاهی را می‌توان از چشم‌اندازهایی متفاوت بررسی کرد. چارچوب نظری بررسی ما از این فعالیت‌ها، به‌طور خاص، نظریهٔ فضیلت است. گرچه هریک از چشم‌اندازهای اخلاقی عمده نکاتی آموزنده و بصیرت‌بخش دربارهٔ دانشگاه عرضه می‌کند، چنان‌که استدلال خواهم کرد، نظریهٔ فضیلت در این زمینه غنی‌تر و سازنده‌تر است. در این فصل که بیانگر مقدمات اصلی بحث است، نظریهٔ فضیلت را معرفی می‌کنم و این نظریه را از طریق بیان وجوه اخلاقی و معرفت‌شناختی آن توضیح می‌دهم. پس از آن، بنا به اقتضای بحث، به‌طور خاص، به معرفت‌شناسی فضیلت می‌پردازم.

فعالیت دانشگاهی فعالیتی است که با اندیشیدن پیوند خورده و دانشگاه محلی برای تبادل آرا و اندیشه‌هاست. از این رو، ارزیابی اخلاقی فعالیت دانشگاهی مستلزم ارزیابی اخلاقی عادت‌ها و منش‌ها و روال‌های مربوط به تفکر و گفت‌وگوست. استدلال خواهم کرد که یکی از مزیت‌های نظریهٔ فضیلت این است که علاوه بر ارزیابی عمل دانشگاهیان، امکان

ارزیابی فعالیت خاص آنان، یعنی اندیشیدن، را نیز فراهم می‌کند. به این ترتیب، معرفت‌شناسی فضیلت^۱ می‌تواند به منزله جزئی از نظریه فضیلت، مبنایی استوار برای ارزیابی کار دانشگاهی باشد.

نظریه فضیلت

نظریه فضیلت عنوانی عام است که از آن برای توصیف مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها، ارزیابی‌ها و توصیه‌هایی استفاده می‌شود که در آن‌ها مفهوم فضیلت بر هر مفهوم اخلاقی دیگری اولویت دارد. به عبارت دیگر، گرچه در هر سه نظریه عمده اخلاق، یعنی وظیفه‌گرایی و فایده‌گرایی و فضیلت‌گرایی، درباره فضیلت و ارزش آن سخن گفته می‌شود، فقط در نظریه فضیلت است که این مفهوم اولویت تبیینی دارد، به این معنا که بنیان اصلی تحلیل و داوری اخلاقی است و دیگر مفاهیم اخلاقی در نسبت با آن فهمیده می‌شوند. دیدگاه‌ها، ارزیابی‌ها و توصیه‌های اخلاقی ممکن است وجهی ناظر به عمل یا ناظر به باور داشته باشند. آن وجه از نظریه فضیلت را که ناظر به عمل است با عنوان «اخلاق فضیلت» می‌شناسیم که کهن‌ترین نظریه اخلاق است. آن وجه از نظریه فضیلت که ناظر به باور است بیانگر معرفت‌شناسی فضیلت است که از رویکردهای متأخر در معرفت‌شناسی به شمار می‌آید. در اینجا، نخست با اخلاق فضیلت آغاز می‌کنیم که آشنا تر است. پس از آن، به طور اجمالی معرفت‌شناسی فضیلت را معرفی خواهیم کرد.

اخلاق فضیلت

اخلاق فضیلت عنوانی کلی برای نظریه‌هایی است که به نحوی بر ادعایی مشترک تأکید دارند. آن ادعا این است که کانون اصلی ارزیابی اخلاقی منش فاعل اخلاقی است، نه عمل او. به تعبیر دیگر، آنچه باید دغدغه اصلی نظریه پرداز اخلاق باشد انجام عمل از سر انجام وظیفه، مطابق آنچه وظیفه‌گرایان بدان باور دارند، یا پدید آوردن بیشترین شادکامی برای بیشترین افراد، مطابق آنچه فایده‌گرایان بدان باور دارند، نیست بلکه آراستگی فاعل به فضیلت‌های اخلاقی یا ابتلای او به رذیلت‌های اخلاقی است (Athanassoulis, n.d.). این منظر به اخلاق کهن‌ترین منظر در میان نظریه‌های اخلاق است و می‌توان سابقه آن را تا افلاطون و ارسطو در یونان باستان رد گرفت. نزد این دو متفکر، منش فاعل اخلاقی برخاسته از خصلت‌هایی طبیعی یا اکتسابی است. اگر این خصلت‌ها به درستی پرورش یابند، در او عادت‌ها و انگیزش‌هایی پدید می‌آورند که در نهایت، منش او را به منشی فضیلت‌مندانه بدل می‌کنند. بنابراین، از نظر آنان، شخص فضیلت‌مند شخصی است که خصلت‌های منشی او تابع آرمان فضیلت است. چنین شخصی خود سرمشقی برای زندگی اخلاقی است. اگر از نظریه پرداز فضیلت بپرسیم که در موقعیتی خاص چگونه باید عمل کرد، پاسخ اجمالی و کلی او این است که «آن‌گونه عمل کن که شخصی فضیلت‌مند در موقعیتی که در آن قرار داری چنان عمل می‌کرد.» (Athanassoulis, n.d.)

منش شخص فضیلت‌مند و عمل او کانون اصلی جست‌وجوی پاسخ

برای پرسش‌هایی است که از منظر اخلاق فضیلت، پرسش‌های اخلاقی اصلی زندگی ما را شکل می‌دهند: «چگونه باید زندگی کنم؟»، «زندگی خوب کدام است؟» و «ارزش‌های خانوادگی و اجتماعی مناسب کدام‌اند؟». این پرسش‌ها گستره‌ای وسیع‌تر از پرسش‌های نظریه‌های دیگر اخلاق دارند. در اخلاق وظیفه‌گرایانه، پرسش اصلی این است که «چگونه می‌توانم وظیفه‌ام را انجام دهم؟» و در اخلاق پیامدگرایانه فاعل به جست‌وجوی پاسخی برای این پرسش برمی‌آید که «چگونه می‌توانم بیشترین شادکامی را برای بیشترین افراد به بار آورم؟»، اما در اخلاق فضیلت بر منش شخص و سراسر گستره زندگی او تمرکز می‌شود. علت اصلی تغییر نقطه تمرکز همان تغییری است که فضیلت‌گرایان در قانون اخلاق ایجاد و آن را از عمل به منش منتقل می‌کنند.

چنانکه گفته شد، اخلاق فضیلت کهن‌ترین نظریه اخلاق است. پس از ظهور مسیحیت، این نظریه رنگ و بوی دینی یافت و تا پایان قرون وسطا، بدون رقیب، در عالم اسلام و مسیحیت نظریه اصلی باقی ماند.^۱ با این حال، در دوران جدید، اخلاق فضیلت افول کرد و روایت‌های گوناگون از نظریه‌های وظیفه‌گرایانه و پیامدگرایانه به محل اصلی مناقشه بین نظریه پردازان اخلاق بدل شدند. در نیمه قرن بیستم، اخلاق فضیلت در نتیجه تلاش‌ها و نوشته‌هایی احیا شد و برخی فیلسوفان اخلاق با بیان اشکال‌هایی که هر دو نظریه مسلط را به یکسان هدف می‌گرفتند، بر بازگشت به اخلاق ارسطویی یا شکل دهی دوباره نگاه ارسطویی به اخلاق

۱. دیدگاه اخلاقی عمده در ادیان شرقی را نیز فضیلت‌گرایانه دانسته‌اند. برای نمونه، تحقیقاتی درخور توجه در توضیح فضیلت‌گرایانه اخلاق کنفوسیوسی انجام شده است. مثلاً به مقاله‌های گردآمده در Angle and Slote, 2013 بنگرید.

تأکید کردند. در این میان، مهم‌تر و تأثیرگذارتر از همه تلاش‌ها و نوشته‌ها مقاله «فلسفه اخلاق جدید» نوشته فیلسوف انگلیسی، الیزابت انسکم^۱ بود که در سال ۱۹۵۸ منتشر شد و در آن، نویسنده علیه نظریه‌های اخلاقی موجود استدلال کرد (Anscombe, 1958: 1-19).

در این مقاله، نقد اصلی انسکم این بود که فلسفه اخلاق جدید با تصویری قانون‌مآبانه از اخلاق شکل گرفته است و به صورت انحصاری دل‌مشغول مفاهیمی چون الزام و وظیفه است. چنین رویکردی به اخلاق بر طرح اصول اخلاقی جهان‌شمول متکی است و نتیجه‌اش ارائه راهنماهای اخلاقی در قالب دستورالعمل است. افزون بر این، قواعد ناشی از این دستورالعمل‌ها بر تصویری از الزام استوارند که در جهان راززدایی شده جدید معنا و مبنای خود را از دست داده است؛ زیرا بدون در نظر داشتن وجود قانون‌گذاری که این قواعد را وضع کرده است، نمی‌توان توجیهی برای آن‌ها یافت. اما اندیشه وجود یک قانون‌گذار کلی مدت‌هاست که در جهان جدید زوال یافته است. بر این اساس، انسکم پیشنهاد کرد که فیلسوفان اخلاق به مفاهیمی بازگردند که آشکارا ارسطویی به نظر می‌رسند، مفاهیمی مانند منش، فضیلت و شکوفایی. در این بازگشت، او بر اهمیت عواطف و فهم روان‌شناسی اخلاق نیز تأکید می‌کرد که از منظر نظریه‌های اخلاق جدید چندان جدی گرفته نمی‌شدند (Anscombe, 1958: 12-19).

پس از انسکم، منتقدان دیگری بر ضعف نظریه‌های اخلاق وظیفه‌گرایانه و پیامدگرایانه تأکید کردند. از جمله، برنارد ویلیامز^۲، با درانداختن تمایزی

1. Modern Moral Philosophy

2. Elizabeth Anscombe

3. Bernard Williams

بین «اخلاق رفتار»^۱ و «اخلاق منش»^۲، از نحوه تحول فلسفه اخلاق جدید انتقاد کرد. به نظر ویلیامز، اخلاق کانتی، به طور مشخص، با مفاهیمی مانند وظیفه و الزام پیوند دارد و بیانگر اخلاق رفتار است. این مفاهیم تصور نکوهش را نیز همراه خود دارند، بدین مفهوم که وقتی فاعل اخلاقی ملزم به عمل به گونه ای خاص که بر آن عمل نیز قادر است مطابق الزام اخلاقی عمل نکند یا وظیفه الزامی خویش را نقض کند، آنگاه می توان او را نکوهش کرد. ویلیامز بر آن است که این تصور از اخلاق امکان بخت و اقبال اخلاقی را نفی می کند، در حالی که نظریه اخلاق باید جایی برای این مسئله در نظر بگیرد که فاعل اخلاقی بر همه عوامل ضبط و مهار ندارد و گاهی دستیابی به زندگی خوب به اموری خارج از ضبط و مهار او وابسته است. از این رو، او پیشنهاد می کند که مفهومی موسع تر را برای اخلاق برگزینیم: «اخلاق منش». اخلاق منش عواطفی را در برمی گیرد که در اخلاق رفتار بدان ها وقتی نهاده نمی شود و نشان می دهد که مسائل اخلاقی در سیاقی از روابط و عواطف موجود در خانواده، بین دوستان و محیط اجتماعی شکل می گیرند و آرمان هایی مانند عدالت اجتماعی را نیز شامل می شوند (Williams, 2006: 174-196). به گفته نفسیکا آتاناسولیس^۳، این نحوه نگاه ویلیامز به اخلاق با تفسیر فضیلت گرایانه یونانیان از زندگی خوب نزدیک و

1. morality

2. ethics

این دو اصطلاح را معمولاً در ترجمه فارسی به یک اصطلاح برمی گردانند: «اخلاق». در موارد بسیاری، در زبان انگلیسی نیز این دو اصطلاح را به صورت مترادف به کار می برند. بنابراین، نشان دادن تمایز آن ها در فلسفه اخلاق ویلیامز به فارسی قدری دشوار است. در اینجا، برای حل این مسئله، از کلمه ای توضیحی مضاف به اخلاق استفاده کرده ام.

3. Nafsika Athanassoulis

سازگار است (Athanassoulis, n.d.).

علاوه بر این‌ها، آثار السدر مک‌این‌تایر^۱ نیز در احیای اخلاق فضیلت تأثیری چشمگیر داشته‌اند. مانند دیگر منتقدان، مک‌این‌تایر بر انحصار اخلاق در قالب مفاهیم وظیفه‌شناسانه خُرده می‌گیرد و بر آن است که هر تبیینی از اخلاق نیازمند تبیینی قبلی از آن ویژگی‌های اخلاقی و اجتماعی است که قصد تبیینشان را داریم، اما نظریه‌های اخلاق جدید چنین تبیینی به دست نمی‌دهند. در عین حال، او می‌کوشد از آنچه می‌خواهد جانشین اخلاق جدید کند روایتی ایجابی نیز ارائه دهد. مطابق این روایت، فضیلت‌ورزی در روال‌هایی میسر است که صورت‌های اجتماعی منسجمی از عمل‌اند. هدف از فضیلت‌ورزی در چارچوب این روال‌ها دست‌یافتن به خوبی‌های درونی این اعمال و فعالیت‌هاست. در واقع، فضایل همان خصلت‌هایی هستند که ما را قادر می‌سازند به این خوبی‌ها دست‌یابیم. همچنین، فراتر از تک‌تک فضایل، فضیلتی مرتبه دوم وجود دارد که ناظر بر همه فعالیت‌های ماست و خوبی کل زندگی انسانی را شکل می‌دهد. این فضیلت همان یکپارچگی^۲ است. به عبارت دیگر، یکپارچگی غایتی است که همه ساحت‌های وجودی فاعل را در همه زمینه‌های زندگی اش هم‌ساز می‌کند و دست‌آوردش زندگی خوب است (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۳۰۷-۳۴۲).

با توجه به آنچه آمد، می‌توان درباره اخلاق فضیلت چند نتیجه گرفت: نخست، نوع پرسش ما را درباره اخلاق عوض می‌کند و به جای توجه

به عمل درست، به این موضوع توجه دارد که زندگی خوب کدام است، چگونه باید زندگی کرد و ما، فاعلان اخلاقی، چگونه اشخاصی باید باشیم. پرسش ناظر به عمل درست ناظر بر معماها و دوراهه‌های اخلاقی خاص است، در حالی که پرسش ناظر به زندگی خوب ناظر به کل زندگی است (Athanassoulis, n.d.).

دوم، چنانکه ارسطو می‌گفت، منش، که بیانگر حالتی درونی از وجود شخص است، از منظر اخلاق فضیلت، کانون ارزیابی اخلاقی است. فاعل اخلاقی اندک‌اندک به فضیلت‌مندانه عمل کردن خو می‌گیرد و منش اخلاقی پایدار، تثبیت شده و اعتماد‌پذیری می‌یابد. منشی که به فضیلتی اخلاقی آراسته است متضمن عواطف و حالات درونی مناسب در قبال موضوع اخلاقی است. همچنین، منش فضیلت‌مندانه متضمن عمل درست است. تمایل‌های درونی فضیلت‌مندانه‌ای که به صورت ملکه‌ای نفسانی درآمده‌اند فاعل اخلاقی را به سوی عملی متناسب با خود سوق می‌دهند. در نتیجه، اگر نظریه اخلاق پیامدگرایانه را نتیجه‌بنیاد و نظریه اخلاق کانتی را وظیفه‌بنیاد قلمداد کنیم، می‌توانیم بگوییم که اخلاق فضیلت منش‌بنیاد است.

سوم، اخلاق فضیلت در پی صدور قاعده و دستورالعمل نیست. اخلاق وظیفه‌گرایانه و اخلاق پیامدگرایانه این تصور را در فاعل اخلاقی به وجود می‌آورند که گویی اخلاق امری است که تحت سیطره قواعد است یا قواعد اخلاقی سراسر قلمرو اخلاق را می‌پوشانند. اما اخلاق فضیلت، که اصولاً کانون ارزیابی اخلاقی و پرسش‌های عمده را تغییر داده است، قاعده‌مدارانه نیست:

پاسخ «چگونه باید زندگی کنم؟» را نمی‌توان در یک قاعده یافت. از نظر اخلاق فضیلت، در بهترین حالت، می‌توان قواعدی سرانگشتی داشت، قواعدی که غالباً صادق‌اند ولی ممکن است همواره واکنش مناسب نباشند (Athanassoulis, n.d.).

آتاناسولیس این اندیشه را که نمی‌توان اخلاق را در قالب یک یا چند قاعده یا اصل بیان کرد «آموزه دستورالعمل‌ناپذیری اخلاق»^۱ می‌خواند. مقصود او همین است که امر اخلاقی چنان گونه‌گون و تعین‌ناپذیر است که نمی‌توان آن را در قالب دستورالعمل‌های خشک و ساده درآورد. رویکرد ما به اخلاق باید انعطاف‌پذیر و وابسته به موقعیت باشد، همان‌گونه که خود اخلاق چنین است (Athanassoulis, n.d.).^۲

چهارم، اخلاق فضیلت در درون خود نظریه‌ای تعلیمی تربیتی پدید می‌آورد که در درجه نخست به الگوها و سرمشق‌های اخلاقی متکی است. شخص فضیلت‌مند الگویی است که با برانگیختن احساس تحسین در دیگران، آنان را به سوی تشبه خودانگیخته به خود فرامی‌خواند. به این ترتیب، او انگیزه‌ای برای فضیلت‌مندانه عمل کردن و خو گرفتن به آن ایجاد می‌کند و نیز می‌تواند نحوه فضیلت‌مندانه عمل کردن را در موقعیت‌های گوناگون تعلیم دهد. این البته بدان معنا نیست که یادگیرنده بدون تأمل کافی و صرفاً مقلدانه عمل می‌کند؛ به تعبیر آتاناسولیس، «خوگیری ابزاری

1. uncodifiability of ethics thesis

۲. شماری از متفکران فضیلت‌گرا این رویکرد را تا آنجا پیش برده‌اند که خود را ضدنظریه می‌خوانند و بر آن‌اند که هرگونه سخن گفتن از نظریه در اخلاق، بدان مفهوم که بیانگر تلاشی نظام‌مند برای فهمیدن و نظام‌دادن به همه مسائل مهم عملی و اخلاقی باشد، به بیراهه رفتن است (Athanassoulis, n.d.).

برای تحول منش است ولی برابر با فضیلت نیست؛ فضیلت مستلزم انتخاب و تأیید آگاهانه است» (Athanassoulis, n.d.). بنابراین، فاعل اخلاقی با تأمل پیوسته در خود، ارزش فضیلت‌مند بودن و تناسب عمل فضیلت‌مندانه با موقعیت را درمی‌یابد و، از پس این تأمل، عاطفه تحسینش نسبت به الگوی اخلاقی و عمل برآمده از این تحسین را می‌سنجد. این روند پیوسته، در سراسر عمر، تداوم دارد. به عبارت دیگر، چون یادگیری فضیلت، فضیلت‌ورزی و تشبه به الگوهای فضیلت‌ناظر به آرمانی است که همواره ما را به سوی خود می‌خواند، روند آن هرگز پایان نخواهد یافت.

چنانکه گفتیم، روایت‌های گوناگون از اخلاق فضیلت در نکات پیش‌گفته با هم توافق دارند. اما این اتفاق نظر مانع پدیدارشدن اختلاف‌هایی بین نظریه‌پردازان فضیلت و روایت‌های آنان از مفهوم فضیلت نمی‌شود. مطابق آنچه آتاناسولیس در مدخل «فضیلت» دانشنامه اینترنتی فلسفه^۱ آورده است، دست‌کم می‌توان سه گونه اخلاق فضیلت را از یکدیگر تمیز داد: ائودایمونیا باوری،^۲ نظریه‌های فاعل‌بنیاد^۳ و اخلاق مراقبت^۴ (Athanassoulis, n.d.). بیان ویژگی‌های هریک از این سه روایت می‌تواند به شناخت کلی ما از اخلاق فضیلت کمک کند:

۱. ائودایمونیا باوری: ائودایمونیا باوری بیانگر روایت ارسطویی از اخلاق فضیلت است. ائودایمونیا همان غایت قصوی است، غایتی که ورای همه غایات و برترین خیر است. چنانکه می‌دانیم، از نظر ارسطو، هر موجودی غایتی دارد و غایتش وقتی محقق می‌شود که آن موجود کارکردش

1. Internet Encyclopedia of Philosophy

2. eudaimonism

3. agent-based theories

4. ethics of care

را به درستی محقق سازد. در این صورت، می‌توان گفت که آن موجود به خوبی درونی خود دست یافته است. اینک، اگر به کارکرد خاص انسان نظر کنیم، که همان فعالیت عقلانی است، می‌توانیم گفت که غایت او آنگاه حاصل می‌شود که این فعالیت عقلانی به بهترین شکل انجام شود و آدمی به صورت موجودی عقلانی زندگی کند. چون انسان برترین غایات را در میان موجودات دارد، آن‌گونه زندگی انسانی که بیشترین انطباق را با زندگی عقلانی داشته باشد همان زندگی همراه با ائودایمونیاست. در این زندگی فضایل ارزشمندند چون عناصر سازنده ائودایمونیا هستند.

در دوران معاصر، رزالیند هرستهاوس^۱ کوشیده است تقریری جدید از دیدگاه ائودایمونیا باورانه ارسطو به دست دهد. به نظر هرستهاوس، فضایل دارندگان‌شان را به موجوداتی خوب بدل می‌کنند. او، همچون ارسطو، استدلال می‌کند که مشخصه خاص انسان‌ها عقلانیت است و عمل منطبق با عقلانیت همان عملی است که آنان را به سوی بهروزی راه می‌برد. مفهومش آن است که کاربست قوای عقلانی و فضیلت‌مندانه عمل کردن با یکدیگر مساوق‌اند و ارزش ذاتی نیز دارند (Hursthouse, 2000: p.III).

۲. نظریه‌های فاعل‌بنیاد: روایت مایکل اسلوت^۲ از اخلاق فضیلت فاعل‌بنیاد نامیده می‌شود و بر شهادهایی مبتنی است که نشان می‌دهند کدام خصلت‌های منشی تحسین‌برانگیزند. اسلوت بین نظریه‌های فاعل‌محور^۳ و فاعل‌بنیاد تمایز می‌نهد. بنا بر آنچه او می‌گوید، نظریه‌های

1. Rosalind Hursthouse

2. Michael Slote

3. agent-focused

فاعل محور فضیلت را تمایلی درونی می‌شمارند و زندگی اخلاقی را بر این اساس مطالعه و بررسی می‌کنند که ببینیم شخص فضیلت‌مند بودن چگونه ممکن است. از نظر اسلوت، روایت ارسطویی از اخلاق فضیلت این‌گونه است. اما مطابق نظریه‌های فاعل‌بنیاد، ارزیابی اعمال به کلی بر داوری اخلاقی درباره زندگی درونی فاعلانی که آن اعمال را انجام می‌دهند متکی است. ما برخی فاعلان اخلاقی را تحسین می‌کنیم و آنان را الگوی اخلاقی در نظر می‌گیریم. آنان کسانی هستند که اعمالشان برخاسته از خصلت‌های تحسین‌برانگیز همین فاعلان است. بدین شکل، اعمال مهربانانه، شفقت‌آمیز، شجاعانه و خیرخواهانه را تحسین می‌کنیم چون اشخاصی مهربان، مشفق، شجاع و خیرخواه آن‌ها را انجام داده‌اند (Slote: 1995: 83-101).

۳. اخلاق مراقبت: اخلاق مراقبت به دیدگاهی خاص در درون اخلاق فضیلت اشاره دارد که عمدتاً در آثار متفکران زن باوری چون کرول گیلیگان^۱ و انت بیر^۲ ظهور یافته است. گیلیگان در کتاب کلاسیک خود با عنوان با صدایی متفاوت^۳ استدلال کرد که از نظر اخلاقی، زنان و مردان تمایزی چشمگیر با یکدیگر دارند. از نظر او، ویژگی خاص اخلاق مردانه آن است که بر محور مفاهیمی چون عدالت و خودآیینی است، در حالی که محور اخلاق زنانه مراقبت است (Gilligan, 2003: 46-105). مفهوم مراقبت با انگیرش اخلاقی و عواطفی که آن را شکل می‌دهند پیوندی استوار

1. Carol Gilligan

2. Annette Baier

3. *In a Different Voice*

دارد. از این رو، به نظر می‌رسد در میان نظریه‌های اخلاق، اخلاق فضیلت زمینه‌ای مساعدتر برای فهم اخلاق زنانه‌نگر به دست می‌دهد.^۱

سه روایت یادشده روایت‌های عمده از اخلاق فضیلت‌اند و می‌توانند دیدگاه‌های متفکران بسیاری را در خود بگنجانند. با این حال، چنانکه آتاناسلیس می‌گوید، روایت‌هایی دیگر نیز از اخلاق فضیلت به دست داده شده که نقاط تأکید در آن‌ها تا حدی متفاوت است. برای نمونه، در اخلاق مسیحی، که گونه‌ای اخلاق فضیلت شمرده می‌شود، بر ارزش فضیلت‌های خاص ایمان، امید و احسان تأکید می‌شود که با در نظر داشتن گناه نخستین و نقص اخلاقی ناشی از آن، می‌توانند مجالی برای زندگی اخلاقی و رستگاری اخروی به وجود آورند. این همان روایتی است که در آثار آگوستین و آکویناس تجلی یافته است. از سوی دیگر، کریستین سوانتن^۲ کوشیده است تبیینی کثرت‌گرایانه از اخلاق فضیلت به دست دهد که با اندیشه‌های متفکری خدانا باور همچون نیچه مرتبط است. به نظر سوانتن، نیچه به خویشتن درونی فاعل، خلاقیت و ابرازگری او توجه دارد و این توجه می‌تواند برای فهم روان‌شناسی اخلاق زمینه‌ای مناسب فراهم کند و نیز شیوه‌هایی متفاوت از فضیلت‌مندی بودن را به نمایش بگذارد. افزون بر این‌ها، مایکل اسلوت به تازگی به تبیینی احساسات‌گرایانه^۳ از اخلاق فضیلت روی آورده که تا حد زیادی از نظریه اخلاق دیوید هیوم^۴ تأثیر پذیرفته است. هیوم بر آن بود که در عرصه اخلاق، عقل برده احساسات و عواطف است

۱. درباره اخلاق مراقبت، همچنین، نک: میرآف، ۱۳۹۶.

2. Christian Swanton

3. sentimentalist

4. David Hume

و همین احساسات و عواطف اند که مبنای داوری اخلاقی قرار می‌گیرند. در نظر او، به‌طور خاص، انگیزه همدلی است که فاعلان اخلاقی را به هم مرتبط می‌سازد. اسلوت، بر مبنای این اندیشه هیومی، به احساسات و هیجان‌هایی تحسین‌برانگیز توجه می‌کند که بیانگر دغدغه‌های انسانی‌اند (برای ملاحظهٔ مروری بر این دیدگاه‌ها، نک: Athanassoulis, n.d.).

باری، با وجود این تنوع، اندیشهٔ اصلی در اخلاق فضیلت یگانه است: اینکه در ارزیابی اخلاقی باید به جای تأکید بر اعمال، به عاملان و منش اخلاقی‌شان توجه کرد. این اندیشه، در دهه‌های اخیر، از اخلاق فراتر رفت و وارد قلمرو معرفت‌شناسی شد، به‌گونه‌ای که اندک‌اندک به نظریهٔ معرفتی انجامید که متناظر با اخلاق فضیلت، معرفت‌شناسی فضیلت خوانده می‌شود. بنا بر آنچه پیش‌تر گفته شد، معرفت‌شناسی فضیلت جزء دوم نظریهٔ فضیلت تمام‌عیاری است که اخلاق و معرفت‌شناسی را در خود می‌گنجاند و به هم مرتبط می‌سازد.

معرفت‌شناسی فضیلت

چنانکه گفته شد، اخلاق فضیلت، بنا بر قدمت خود، برای فیلسوفان نظریه‌ای آشناست. اما از پایان دههٔ ۱۹۸۰، در شاخه‌ای دیگر از فلسفه، یعنی معرفت‌شناسی، وجهی دیگر از نظریهٔ فضیلت رخ نموده که کمتر از اخلاق فضیلت شناخته شده است. این وجه، به اقتضای زمینهٔ طرح آن در معرفت‌شناسی، در اصل، رویکردی معرفت‌شناختی برای پرداختن به مسائل معرفتی است، اما کمابیش با اخلاق فضیلت پیوندهایی دارد و شکل‌گیری آن نیز تا حدی از احیای اخلاق فضیلت در میان فیلسوفان اخلاق متأثر بوده است (Baehr, n.d.). این تأثیر چنان است که نزد برخی

معرفت‌شناسان اساساً به مفهوم کاربرد اخلاق فضیلت در معرفت‌شناسی است. چنانکه آمد، این رویکرد، متناظر با اخلاق فضیلت، معرفت‌شناسی فضیلت نامیده می‌شود.

اندیشه اصلی در معرفت‌شناسی فضیلت همان اندیشه کانونی اخلاق فضیلت است و در آن، اولاً به جای باور، باورنده یا فاعل معرفت متعلق اصلی ارزیابی است و ثانیاً در این ارزیابی به منش و خصلت‌های فکری او توجه می‌شود. همان‌طور که در روایت‌های گوناگون از اخلاق فضیلت به آراستگی منش فاعل به فضیلت‌های اخلاقی یا ابتلای منش او به رذیلت‌های اخلاقی نظر می‌شد، گمان معرفت‌شناسان فضیلت نیز این است که آنچه در ارزیابی معرفتی اهمیت دارد آراستگی منش باورنده به فضیلت‌های فکری یا ابتلای منش او به رذیلت‌های فکری است. در ادامه خواهیم دید که معرفت‌شناسی فضیلت، مانند نظیر اخلاقی خود، روایت‌هایی گوناگون دارد اما اندیشه اصلی تأکید بر فاعل معرفت و منش فکری او انواع این روایت‌ها را زیر یک چتر می‌آورد. بر همین اساس، جیسن بئر^۱ در مدخل «معرفت‌شناسی فضیلت» دانشنامه اینترنتی فلسفه معرفت‌شناسی فضیلت را این‌گونه توصیف می‌کند:

معرفت‌شناسی فضیلت مجموعه‌ای از رویکردهای متأخر به معرفت‌شناسی است که به مفاهیم دال بر فضیلت معرفتی یا فکری نقشی مهم و بنیادین می‌دهند (Baehr, n.d).

لیندا زگربسکی^۲ در کتاب فضایل ذهن^۳، که یکی از نظام‌مندترین آثار در

1. Jason Baehr

2. Linda Trinkaus Zagzebski

3. *Virtues of the Mind*

معرفت‌شناسی فضیلت به شمار می‌آید، متناظر با نقدهای چهارگانه‌اش بر نظریه‌های اخلاق جدید و برشمردن مزایای اخلاق فضیلت، نظریه‌های رایج در معرفت‌شناسی و برشمردن مزایای معرفت‌شناسی فضیلت را نقد می‌کند. به نظر او،

۱. همان‌طور که نظریه‌های اخلاق جدید عموماً عمل‌بنیادند، نظریه‌های معرفت جدید عموماً باوربنیادند؛ یعنی ویژگی‌های باور را کانون ارزیابی قرار می‌دهند و به «موجه / ناموجه»، «معقول / نامعقول»، «تضمین‌شده / تضمین‌نشده» بودن باورها می‌پردازند، در حالی که معرفت‌شناسی فضیلت متوجه ویژگی‌های باورنده است. باورها فراورده‌نهایی فرایندهایی هستند که منش فکری و کل حیات شناختی باورنده آن‌ها را شکل می‌دهد و دایره معرفتی وقتی معتبر خواهد بود که به این فرایندها و خاستگاه آن‌ها، یعنی منش فکری باورنده، بازگردد. از این رو، مهم آن است که بینیم منش فکری باورنده فضیلت‌مندانه یا رذیلت‌مندانه شکل گرفته است.

۲. نظریه‌های اخلاق جدید عموماً قاعده‌مندند؛ یعنی این تصور را به وجود می‌آورند که سراسر قلمرو اخلاق تحت پوشش قواعد و اصول اخلاقی قرار می‌گیرد. نظریه‌های معرفت جدید نیز عموماً قاعده‌محورند، یعنی تصور بر این است که قواعد معرفتی، سراسر حیات معرفتی باورنده را در پوشش خود می‌گیرند، در حالی که در معرفت‌شناسی فضیلت، قواعد راهنماهایی کاربردی به شمار می‌آیند که زمینه‌مندند و گاهی نیز استثناها و نقص‌هایی تعیین‌کننده دارند. از این رو، با اتکای صرف به قواعد معرفتی نمی‌توان به باورنده‌ای کاملاً خوب بدل شد. خوبی‌هایی معرفتی در کار است که از شمول قواعد خارج‌اند یا با پیروی از قواعد به دست نمی‌آیند.

۳. همان‌طور که نظریه‌های اخلاق جدید عموماً به ارزش‌های اخلاقیِ شخصی نظیر دوستی بی‌توجه‌اند، نظریه‌های معرفت جدید عموماً به ارزش‌های معرفتیِ شخصی بی‌توجه‌اند و نمی‌توانند از آن‌ها تبیینی مناسب به دست دهند، در حالی که این ارزش‌ها در معرفت‌شناسی فضیلت تعیین‌کننده‌اند. برای نمونه، نپرداختن معرفت‌شناسان جدید به ارزش معرفتیِ کهن «حکمت» نشانی است از غفلت و ناتوانی آن‌ها از پرداختن به ارزشی معرفتی که نمی‌توان شخصی بودن را از آن منفک کرد. حکمت با شخصیتِ حکیم تنیده شده و هرگونه توضیحی از آن مستلزم توجه به ویژگی‌های منشیِ شخص واجد حکمت است. توجه معرفت‌شناسان فضیلت به ارزش‌های معرفتیِ شخصی به آنان کمک می‌کند تا بتوانند این ارزش‌ها را احیا و آن‌ها را تبیین کنند.

۴. همان‌طور که نظریه‌های اخلاق جدید عموماً به ارزش‌های اخلاقیِ تقلیل‌ناپذیر بی‌توجه‌اند، نظریه‌های معرفت جدید عموماً به ارزش‌های معرفتیِ تقلیل‌ناپذیر بی‌توجه‌اند و نمی‌توانند از آن‌ها تبیینی مناسب به دست دهند، در حالی که این ارزش‌ها در معرفت‌شناسی فضیلت تعیین‌کننده‌اند. برای نمونه، ارزش معرفتیِ یکپارچگی فکری^۱ را در نظر بگیرید. یکپارچگی فکری خصوصیتی ناظر بر تک‌تک باورها نیست بلکه فضیلتی مرتبه بالاتر ناظر بر مجموعه باورها و فرایندهای فکری شکل‌دهنده به آن‌هاست. این خصوصیت را نمی‌توان به اجزایی خردتر تجزیه کرد یا تقلیل داد. معرفت‌شناسان جدید عموماً به این قبیل خصوصیات نپرداخته‌اند و

برای آن‌ها تبیینی ندارند، اما این خصوصیات نزد معرفت‌شناسان فضیلت‌ارزشی فوق‌العاده دارند و خود هدایت‌کننده فضیلت‌های فکری جزئی‌تری هستند (زگزبسکی، ۱۳۹۶: ۳۹-۵۲).

این نقدهای چهارگانه معرفت‌شناسی فضیلت را در موقعیتی برتر از دیگر رویکردهای معرفت‌شناختی جای می‌دهد، همان‌طور که نقدهای اخلاقی متناظر با آن‌ها اخلاق فضیلت را برای تبیین و تحلیل اخلاق در موقعیتی برتر از دیگر نظریه‌های اخلاق قرار می‌داد. زگزبسکی نتیجه می‌گیرد که معرفت‌شناسی فضیلت سه ویژگی مهم دارد: اولاً، از منازعه به بن‌بست رسیده بین درون‌گرایی^۱ و برون‌گرایی^۲ معرفتی فراتر می‌رود. ثانیاً، برکنار از مناقشه مبناگرایان^۳ و انسجام‌گرایان^۴ بر سر ساختار معرفت و مواجهه با شکاکیت، طرحی متفاوت از معرفت عرضه می‌کند. ثالثاً با تغییر محور ارزیابی معرفتی از باور به باورنده، ارزش‌های معرفتی مغفول در معرفت‌شناسی جدید، یعنی «حکمت» و «فهم»، را احیا و به نحوی دقیق‌تر بازسازی می‌کند (Zagzebski, 1998).

مفهوم محوری در معرفت‌شناسی فضیلت فکری است. ارنست سوسا^۵ در مقاله مشهور خود در دهه ۱۹۸۰ با عنوان «گلک و هرم»^۶ ضمن توجه به این موضوع که فضیلت فکری عموماً مفهومی اخلاقی دریافته شده است، برای نخستین بار استدلال کرد که این مفهوم می‌تواند مناقشه‌های موجود بین مبناگرایان و انسجام‌گرایان بر سر ساختار توجیه

1. internalism

2. externalism

3. foundationalists

4. coherentists

5. Ernest Sosa

6. The Raft and the Pyramid

معرفتی را حل کند. از آن زمان بود که مفهوم فضیلت فکری در بسیاری از آثار معرفت‌شناختی به کار رفت و برای پرداختن به طیفی گسترده از پرسش‌های معرفتی، از مسائل گتیه گرفته تا تعریف معرفت و مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفتی، از آن استفاده شد (Baehr, n.d).

مطابق آنچه جیسن بئر در مدخل «معرفت‌شناسی فضیلت» دانشنامه اینترنتی فلسفه آورده است، روایت‌های گوناگون از معرفت‌شناسی فضیلت و مفهوم فضیلت فکری تفاوت‌هایی ظریف و پیچیده با هم دارند و این امر تعمیم دیدگاه‌ها و احکام یک روایت را به روایت دیگر دشوار می‌سازد. با این حال، می‌توان معرفت‌شناسی فضیلت را در قالب دو رویکرد کلی متفاوت به مفهوم فضیلت فکری بررسیید. در رویکرد نخست تمایل به این است که فضیلت فکری ویژگی‌ای کمابیش تثبیت شده در شخص دریافته شود که از حیث دستیابی به صدق اعتمادپذیر است. بر این اساس، قوا یا فرایندهایی شناختی مانند بینایی، حافظه، درون‌نگری و استدلال فضیلت فکری‌اند چرا که معمولاً ما را به صدق می‌رسانند. معرفت‌شناسانی که چنین رویکردی دارند به ویژگی‌هایی شناختی که ابزارهایی مؤثر برای دست‌یافتن به ارزش‌هایی معرفتی چون صدق و فهم‌اند، علاقه‌مندند و دغدغه اصلی آنان تحلیل فضیلت‌گرایانه معرفت و توجیه معرفتی است. برای نمونه، آنان استدلال می‌کنند که معرفت باوری صادق است که از کاربرد فضیلت فکری حاصل می‌شود. این رویکرد با رویکردی در معرفت‌شناسی که اعتمادگرایی^۱ خوانده می‌شود قرابتی چشمگیر دارد. از این رو، می‌توان آن را