

دعوت دوباره به فضیلت فکری

● امیرحسین خداپرست

استادیار گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

khodaparast.amir@gmail.com

چکیده

کتاب معرفت‌شناسی فضیلت، نوشته دکتر زهرا خزاعی، عضو هیئت علمی گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم، در تابستان امسال از سوی انتشارات سمت منتشر شده است. در این نوشته می‌کوشم نخست گزارشی از کتاب به دست دهم و سپس به نقد و ارزیابی آن پردازم. این نقد دو قسمت اساسی دارد: نخست به محتوای کتاب نظر می‌کنم و سپس برخی ترجمه‌های دکتر خزاعی را از مفاهیم مهم مذکور در کتاب برخواهم رسید و به پاره‌ای نکات ویرایشی و صوری کتاب اشاره خواهم کرد. در پایان، نتیجه می‌گیرم که کتاب، به‌رغم برخی مزایا، آشفته‌تر و ناقص‌تر از آن است که بتواند منبع درس «معرفت‌شناسی» در دوره‌های تحصیلات تکمیلی قرار گیرد.

کلیدواژه

معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی فضیلت، فضیلت فکری، اخلاق فضیلت، زگزبسی

معرفت‌شناسی فضیلت^۱ گرایشی جدید در معرفت‌شناسی است که در دهه ۱۹۹۰ شکل گرفت و امروزه از رویکردهای مهم در معرفت‌شناسی شمرده می‌شود. اندیشه اصلی در معرفت‌شناسی فضیلت تغییر کانون ارزیابی معرفتی از باورها به باورنده‌ها و فاعلان معرفت است. برخی معرفت‌شناسان فضیلت دیدگاهی بسیار مشابه با روایت‌های مختلف از اعتماد‌گرایی^۲ دارند، به گونه‌ای که گاه اعتماد‌گرایی را طلیعه معرفت‌شناسی فضیلت و گاه معرفت‌شناسی فضیلت را تقریری خاص از اعتماد‌گرایی شمرده‌اند. اما



■ زهرا خزاعی، معرفت‌شناسی فضیلت،
تهران: سمت، چاپ اول: ۱۳۹۴، ۲۱۱ ص،
قیمت: ۷۵۰۰۰ ریال،
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۰۲-۰۱۷۵-۳

به‌رغم این شباهت‌ها، آنچه معرفت‌شناسی فضیلت را به دیدگاهی متمایز بدل می‌کند، تأکید آن بر ویژگی‌های باورنده، به جای ویژگی‌های باور، است. تصور بر این است که معرفت‌شناسی‌های باوربنیاد در توضیح مفاهیم اصلی معرفت‌شناسی مانند «موجه»، «ناموجه»، «کارکرد درست قوای معرفتی»، «وظیفه معرفتی» و از همه مهم‌تر «توجیه» و «معرفت» ناتوان و سردرگم‌اند اما معرفت‌شناسی فضیلت اولاً، توضیح بهتری از این مفاهیم ارائه می‌کند؛ ثانیاً، در حل مسائلی همچون شکاکیت، معماهای گتیه و مناقشه درونگرایی-برونگرایی و مبنایگرایی-انسجام‌گرایی، کارآمدتر است و ثالثاً، با نظر به کل حیات شناختی باورنده و جای دادن آن در متن اجتماع معرفتی، افق نوینی پیش روی معرفت‌شناسی می‌گشاید. این‌ها مزایایی است که لیندا زگزیسکی، از مهم‌ترین معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، در مدخل «معرفت‌شناسی فضیلت» در دانشنامه فلسفی راتلج برای معرفت‌شناسی فضیلت برشمرده است (Zagzebski, ۱۹۹۸).

گزارش مختصری از کتاب

هدف کتاب معرفت‌شناسی فضیلت توضیح این دیدگاه معرفت‌شناختی و اندیشه‌ها و مفاهیم اصلی آن، بیان روایت‌های متفاوت از آن و نیز نقد آن است. بر اساس این هدف، کتاب در چهار فصل تنظیم شده است؛ در فصل نخست، یعنی «معرفت‌شناسی فضیلت؛ ماهیت، خاستگاه و رویکردها»، نویسنده «معرفت‌شناسی فضیلت» را از «معرفت‌شناسی تحلیلی» تمیز می‌دهد: «معرفت‌شناسان تحلیلی همانند سنتی‌ها شناخت را به باور صادق موجه تعریف می‌کنند و وظیفه خود را تحلیل عناصر

سه‌گانه آن می‌دانند... در این نوع معرفت‌شناسی، باورها هدف اولیه ارزیابی معرفتی‌اند و شناخت و توجیه که ارزش‌های مربوط به باورند، از مفاهیم اساسی معرفت‌شناسی محسوب می‌شوند» (خزاعی، ۱۳۹۴: ۸-۹) در حالی که «معرفت‌شناسی فضیلت به مجموعه‌ای از رویکردهای اخیر به معرفت‌شناسی گفته می‌شود که به جای ارزیابی باور بر ارزیابی معرفتی فاعل تمرکز دارد (همان: ۷). در این معرفت‌شناسی، برای توضیح مفهوم معرفت از زبان فضیلت و رذیلت استفاده می‌شود و وظیفه اصلی «به گفته فیرودر، اولاً تعیین شرایطی است که در آن، فرد فضیلت عقلانی دارد و ثانیاً، تعیین این که چه زمانی فعالیت‌های مرتبط با باور با این حالت ارتباط شایسته برقرار می‌کند» (همان: ۱۵).

معرفت‌شناسی فضیلت، به رغم طرح آن در دهه‌های اخیر، خاستگاهی تاریخی دارد و می‌توان زمینه طرح آن را نزد افلاطون، ارسطو و آکویناس پی گرفت. چنان‌که در طول دوران مدرن تا نیمه قرن بیستم به اخلاق فضیلت توجهی نمی‌شد، ارزش معرفتی فضیلت‌ها و رذیلت‌های فکری نیز چندان مورد عنایت فیلسوفان نبود تا این که در دهه ۱۹۸۰، ارنست سوسا مفهوم فضیلت فکری را در مقاله کلاسیک «کَلک و هرم» (Sosa, ۱۹۸۰) آورد و موجی از توجه به فضیلت‌های فکری را از پی اعتمادگرایی به وجود آورد. در دهه ۱۹۹۰، معرفت‌شناسی فضیلت در دو روایت عمده عرضه شد: روایت نخست، اعتمادباورانه و بیانگر دیدگاه‌های سوسا، گرکو و گلدمن است اما روایت دوم مسئولیت‌باورانه و بیانگر دیدگاه‌های زگزنسکی، ونویگ، مونت‌مارکت و گُد. فارغ از این توضیح تاریخی (به بیان خزاعی، «خاستگاه تاریخی»)، معرفت‌شناسی فضیلت از منظر خاستگاه معرفتی آن نیز قابل بررسی است. از این منظر، معرفت‌شناسی فضیلت، به گفته خزاعی، از نزاع «درون‌گرایی و برون‌گرایی»، «نادیده گرفتن فهم و حکمت» و «مشکل تسلسل ادله و شکاکیت» برآمده است.

در انتهای فصل نخست، نویسنده رویکردهای موجود در معرفت‌شناسی فضیلت را به چند طریق تفکیک می‌کند: نخست، همان تفکیک رویکردها بر مبنای اعتمادگرایی و مسئولیت‌گرایی است. تفکیک دوم «بر پایه رابطه فضیلت معرفتی و شناخت» است؛ بدین معنا که تمرکز بر فضیلت فکری و تأثیر آن بر اکتساب معرفت می‌تواند به چهار طریق متمایز باشد که بر اساس آن‌ها، معرفت‌شناسان فضیلت از یکدیگر جدا می‌شوند: ۱. تمرکز معنائشناختی (تعریف معرفت بر اساس فضیلت) ۲. تمرکز وجودشناختی (وابستگی وجودی معرفت و باور موجه به فضیلت) ۳. تمرکز بر فضایل به

عنوان تنها نشانه حالات ارزشی باورها («فضایل صرفاً علایم و نشانه‌های باور موجه و فضیلت‌مندانده‌اند» (همان: ۳۸)) و ۴. تمرکز بر فضایل صرفاً از آن نظر که محور بحث آثار فلسفی است («تمرکز چهارم بدین معناست که فیلسوفان در آثار خود درباره فضایل معرفتی به بحث می‌پردازند اما علاقه‌ای به ساختن نظریه معرفت‌شناسی بر پایه فضیلت ندارند» (همان)) آشاید نامگذاری دو قسم تمرکز و به بیان بهتر، تأکیدِ اخیر به «نشانه‌شناختی» و «عام» بهتر باشد. تفکیک سوم «بر پایه تقدم فضیلت یا صدق»، تفکیک چهارم «بر پایه فضیلت» (یعنی نوع تلقی از فضیلت) و تفکیک آخر بر مبنای «رویکردهای محافظه‌کارانه و خودمختارانه» است. منشأ تفکیک اخیر تقسیم‌بندی جیسون بئر در کتاب ذهن جست‌وجوگر است که معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه محافظه‌کار^۳ را روایتی از این معرفت‌شناسی می‌داند که دغدغه بررسی و حل مسائل سنتی معرفت‌شناسی دارد در حالی که روایت خودآیین^۴، یا به تعبیر خزاعی «مستقل»، می‌کوشد رویکرد و مسائل جدیدی را جایگزین رویکرد و مسائل سنتی در معرفت‌شناسی کند. هر یک از این دو روایت از معرفت‌شناسی فضیلت نسخه‌های حداکثری و حداقلی، یا به تعبیر خزاعی «قوی» و «ضعیف» دارد (Baehr, ۲۰۱۱, ۹-۱۲).

فصل دوم، با عنوان «تبیین عناصر معرفت‌شناسی فضیلت»، به ماهیت فضیلت‌های فکری و ارزش معرفت می‌پردازد. در اینجا است که نویسنده می‌کوشد دیدگاه‌های معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا را درباره طبیعی/اکتسابی بودن فضیلت‌های فکری، نسبت آن‌ها با انگیزه فکری فضیلت‌مندان و عادات و مهارت‌ها بررسی کند. همچنین، این پرسش‌ها را طرح می‌کند که آیا فضیلت فکری اعتمادپذیر است؟ «چه چیزی باعث ارزشمندی فضایل می‌شود؟» و «ارزشمندی آن‌ها به لحاظ ابزاری است یا ساختاری و ذاتی؟». خزاعی با الگو گرفتن نوشته‌هایی از هتر باتلی^۵، این پرسش‌های اصلی را مبنای می‌گیرد و پاسخ‌های معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا به آن‌ها را طرح می‌کند. برای نمونه، سوسا می‌گوید فضیلت فکری قوه‌ای اعتمادپذیر است؛ برخی از فضیلت‌های فکری ذاتی‌اند و برخی اکتسابی؛ فضیلت فکری مستلزم انگیزش عقلانی اکتسابی نیست؛ همچون مهارت است و ارزش ابزاری دارد. اما مونت‌مارکت که به روایت مسئولیت‌گرایانه تعلق خاطر دارد، فضیلت فکری را یک ویژگی منشی اکتسابی و مستلزم انگیزش فکری اکتسابی می‌داند؛ آن را عادت می‌شمرد نه مهارت؛ آن را اعتمادپذیر نمی‌داند و بنابراین، ارزش فضیلت فکری را نه در اعتمادپذیری بلکه در مطلوبیت

ذاتی آن برای جست‌وجوی صدق می‌شناسد. پس از این نکات، نویسندۀ به‌طور مستقل به تعریف معرفت و ارزش آن می‌پردازد و دیدگاه‌های معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا را در این زمینه مقابل هم می‌نهد. همچنین، اشاره می‌کند که در بین معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، زگزیبسی بیش از دیگران به ارزش معرفتی «فهم» توجه کرده و آن را از ارزش معرفتی «معرفت» متمایز کرده است. در نیمهٔ دوم فصل دوم، خزاعی به مسئلهٔ رابطهٔ فضیلت‌های فکری و معرفت بازمی‌گردد و آراء اعتمادگرایانی چون سوسا و گرکو و مسئولیت‌گرایانی چون کد، مونت‌مارکت و زگزیبسی را با تفصیل بیشتری طرح می‌کند. در پایان فصل اشاره می‌شود که «کتاب فضایل ذهن زگزیبسی یکی از نظام‌مندترین کتب در زمینهٔ معرفت‌شناسی فضیلت است» و «با توجه به اهمیت دیدگاه زگزیبسی»، فصل سوم کتاب را به‌طور خاص به دیدگاه او اختصاص می‌دهد.

ساختار فصل سوم که طولانی‌ترین فصل کتاب است، مشابه ساختار کتاب فضایل ذهن زگزیبسی است. در این فصل، می‌آموزیم که زگزیبسی در پی آن است که اخلاق فضیلت را الگویی برای شکل دادن به یک نظریهٔ معرفت‌شناختی بگیرد و این کاری است که دیگر معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، تا زمان انتشار فضایل ذهن، به سوی آن نرفته‌اند. زگزیبسی دیدگاه‌های سوسا، گرکو، ونویگ، کد و مونت‌مارکت را نقد می‌کند و بر آن است که هیچ‌یک از آن‌ها برای طرح معرفت‌شناسی فضیلت به میزان کافی به اخلاق فضیلت نظر نکرده‌اند. اخلاق فضیلت خود نظریه‌ای است که مزایایی بر دیگر نظریه‌های اخلاقی دارد. اخلاق فضیلت، برخلاف وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی، بر منش فاعل و نیز عواطف و انگیزه‌های او تمرکز دارد و گرفتار مشکلات آن‌ها نیست. معرفت‌شناسی فضیلت نیز، به همین قیاس، به منش فاعل معرفت و فضیلت‌های فکری او توجه دارد که عنصر انگیزشی لازم را برای معرفت فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، زگزیبسی پیامدگرایی اخلاقی را با اعتمادگرایی (در اصل، با برونگرایی) معرفتی و وظیفه‌گرایی اخلاقی را با درونگرایی معرفتی همسان می‌گیرد (در کتاب به نکتهٔ اخیر به‌رغم اهمیت آن اشاره نشده است) و در نهایت بر آن است تا نظریه‌ای حاوی عناصر درونگرایانه و برونگرایانه به دست دهد که فضیلت فکری محور آن است و دستیابی به مرتبه‌ای فکری را در نظر دارد که به لحاظ معرفتی شایستهٔ تحسین است.

زگزیبسی بر آن است که تقریرهای فاعل‌بنیاد و سعادت‌بنیاد از اخلاق فضیلت می‌توانند مبنای شکل دادن به نظریهٔ معرفتی فضیلت باشند

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۳-۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۱۱۷

در بین

معرفت‌شناسان

فضیلت‌گرا،

زگزیبسی بیش از

دیگران به ارزش

معرفتی «فهم»

توجه کرده و آن را

از ارزش معرفتی

«معرفت» متمایز

کرده است

اما در مجموع، صورتی از نظریهٔ فاعل‌بنیاد را ترجیح می‌دهد که آن را انگیزش‌محور می‌نامد. او سپس به تعریف فضیلت می‌پردازد که «در واقع نوعی برتری و حالت راسخ نفسانی است که از طریق تمرین و ممارست حاصل می‌شود و نتیجهٔ عادت است» (خزاعی، ۱۳۹۴: ۱۰۱). در ادامه، ضمن بیان نسبت تصور زگزیبسی از فضیلت با تصور ارسطو از آن، درمی‌یابیم که «فضیلت نوعی ملکهٔ نفسانی است که نه از نوع احساسات و عواطف است نه از نوع قوا و استعداد؛ نه نوعی مهارت است و نه ویژگی ذاتی؛ نه خود عادت است نه عمل گرچه همهٔ این عناصر یا در تحقق فضیلت نقش دارد یا فرد در مقام عمل به آن‌ها نیاز دارد» (همان: ۱۰۳).

برخلاف ارسطو که فضیلت‌های فکری و اخلاقی را از یکدیگر جدا می‌کند، به نظر زگزیبسی، تفاوت این فضیلت‌ها «بیش از تفاوت میان دو فضیلت اخلاقی نیست» و او «به دلیل شباهت یا حتی وحدتی که میان فضایل اخلاقی و معرفتی می‌بیند، می‌کوشد تا فضیلت معرفتی را بر اساس تعریف فضیلت اخلاقی تبیین کند» (همان: ۱۱۵). فضیلت‌های فکری هم، مانند فضیلت‌های اخلاقی، واجد دو مؤلفهٔ انگیزش و موفقیت در رسیدن به غایات انگیزش‌اند. تفاوت در آن است که معرفت انگیزهٔ مشترک در همهٔ فضیلت‌های فکری است. در نتیجه، کسی که می‌خواهد به صدق دست یابد، باید دارای فضیلت‌های فکری باشد و در رسیدن به غایت این فضیلت‌ها، چه غایت واحد معرفت و چه غایات خاص هر فضیلت، توفیق یابد.

در ادامه، نویسنده از زبان زگزیبسی ارزش فضیلت‌های فکری بر طبق هر دو رویکرد سعادت‌بنیاد و انگیزش‌بنیاد را توضیح می‌دهد و به طور خاص، به نقش فرونسیس و نحوهٔ عملکرد آن اشاره می‌کند. این اشاره نقش خود را در تعریف مفاهیم معرفتی آشکار می‌کند، یعنی در آنجا که زگزیبسی می‌کوشد مفاهیم اصلی فلسفهٔ اخلاق («عمل درست»، «عمل نادرست»، «وظیفهٔ اخلاقی») و به طور خاص معرفت‌شناسی («باور موجه»، «باور ناموجه»، «وظیفهٔ معرفتی» و «معرفت») را بر اساس مفهوم فضیلت اخلاقی / فکری و فاعل‌واجد این فضیلت (یا شخص واجد فرونسیس) بازتعریف کند. از پس تعریف مفاهیم معرفتی بر اساس فضیلت فکری، زگزیبسی اشکال‌های ناظر به تعاریف اعتمادگرایانه از معرفت و تبیین ارزش آن را بیان می‌کند و دست آخر، همچون هر نظریهٔ معرفت‌شناختی سنتی، به اشکال‌های گتیه پاسخ می‌دهد.

فصل چهارم کتاب بیانگر نقدهای واردشده به معرفت‌شناسی فضیلت

و ارزیابی آن‌هاست. نقد نخست این است که معرفت‌شناسی فضیلت رقیب دیگر نظریه‌های معرفتی نیست، همان‌طور که اخلاق فضیلت هم اساساً نظریه‌ای در تقابل با دیگر نظریه‌های اخلاقی نیست. مطابق نقد دوم، دوگانگی روایت‌های اعتمادباورانه و مسئولیت‌باورانه از معرفت‌شناسی فضیلت در ارزیابی فضیلت فکری نامعقول است. سومین نقد بیانگر آن است که معرفت‌شناسی فضیلت در دستیابی به اهداف خود ناموفق است؛ یعنی هم روایت اعتمادباور از آن و هم روایت مسئولیت‌باور از آن در برون‌رفت از مشکلات ناموفق‌اند. نقد چهارم این است که شروط مذکور برای شناخت در معرفت‌شناسی فضیلت نه لازم‌اند (مثلاً در معرفت ادراکی) و نه کافی (مثلاً در گریز از نقیضه‌های گتیه) و نه روشن (مثلاً مشخص نیست «برآمده از» یا «به سبب» در تعریف معرفت به «باور صادق برآمده از/ به سبب فضیلت فکری» به چه معناست). نقد پنجم این است که زگزیسکی نمی‌تواند ماهیت توجیه و معرفت را تبیین کند. نقدهای ششم و هفتم توضیح فضیلت‌گرایان اعتمادباور از مسئله ارزش و اعتمادپذیری قوای معرفتی را ناقص می‌شمارند و نقدهای هشتم و نهم به دشواری‌های مربوط به انگیزش معرفتی و دلیل لزوم آن در کسب معرفت مربوط‌اند. مطابق نقد دهم، برخی به همسانی فضیلت‌های اخلاقی و فکری در نظریه زگزیسکی و اندیشه‌ی ابتدای معرفت‌شناسی بر اخلاق فضیلت اشکال می‌کنند و برخلاف زگزیسکی این دو گونه فضیلت را همچون ارسطو متفاوت با هم می‌بینند. نقد پایانی نیز بدین نکته اشاره دارد که معرفت‌شناسان فضیلت از فضیلت‌های اجتماعی غافل مانده‌اند و فاعل معرفت را در بطن اجتماع معرفتی نمی‌نگرند.

نقد مختصری بر کتاب

کتاب معرفت‌شناسی فضیلت واجد مزایایی است. مهم‌ترین این مزایا بدیع بودن موضوع کتاب است. گرچه خواننده فارسی‌زبان پیش‌تر فصولی از برخی آثار ترجمه‌شده در معرفت‌شناسی را دیده بود که به معرفت‌شناسی فضیلت پرداخته‌اند (برای نمونه، در پویمن: ۱۳۸۷)؛ اولاً، هیچ‌یک از آن‌ها تفصیل این نخستین کتاب را نداشتند و ثانیاً، همگی ترجمه بودند. معرفت‌شناسی فضیلت نخستین اثر مستقل تألیفی به فارسی در این موضوع است. همچنین با توجه به کتاب دیگری که خزاعی در اخلاق فضیلت منتشر کرده است (خزاعی: ۱۳۸۹)، این کتاب می‌تواند مکملی برای آن باشد به گونه‌ای که هر دو در مجموع، خواننده را با مفاهیم اصلی

نظریهٔ فضیلت و نحوهٔ شکل‌گیری و تحول آن آشنا کند. با این حال به نظر من، معرفت‌شناسی فضیلت که ظاهراً در مقام کتابی درسی در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری نگاشته شده است، می‌توانست بسیار بهتر از این باشد. نقدهایی که در پی می‌آید، ضمن ارج نهادن به سعی مؤلف، واجد پیشنهادهایی برای بازنگری احتمالی کتاب در ویراست‌های بعدی است.

۱. نقدهای ساختاری - محتوایی

۱. یک پازل درهم: اگر قسمت‌های مختلف یک کتاب، اعم از فصول اصلی و قسمت‌های فرعی را قطعات پازلی بدانیم که در نهایت تصویری از اندیشهٔ مؤلف و پاسخ او به پرسش‌های اصلی و فرعی‌اش به دست می‌دهد، به نظر می‌رسد این قطعات در مورد معرفت‌شناسی فضیلت چنان مغشوش و آشفته‌اند که در نهایت، تصویر روشن و دقیقی از معرفت‌شناسی فضیلت به دست نمی‌دهند. قطعات پازل این کتاب در جاهای بسیاری همپوشان و در برخی مواضع، مفقودند و این وضعیت، که شاید ناشی از کنار هم گذاشتن شتابزدهٔ یادداشت‌های تحقیقی نویسنده باشد، ساختار کتاب و در نهایت، تصویر برآمده از آن را مغشوش کرده است. در اینجا برای نمونه به چند نکته اشاره می‌کنم و توجه می‌دهم که برخی از نقدهای بعدی را نیز می‌توان ذیل این نکته بهتر دریافت. نمونهٔ نخست، تفکیکی است که بین دو روایت اعتمادباورانه و مسئولیت‌باورانه از معرفت‌شناسی فضیلت وجود دارد. این تفکیک اساسی، مطابق فهرست کتاب، قرار است در ابتدای قسمت چهارم از فصل اول معرفی شود ولی چون اساسی‌تر از دیگر تفکیک‌های معرفی‌شده در این قسمت و حتی مبنایی برای فهم بهتر آن‌هاست، اولاً، به نظر می‌رسد قسیم تفکیک‌های طرح‌شده در این قسمت نیست و ثانیاً، نویسنده ناگزیر شده است پیش از طرح آن، در طرح خاستگاه تاریخی و معرفتی معرفت‌شناسی فضیلت نیز آن را به کار برد (مثلاً، ص ۲۰) و این امر نظم طرح مطالب را به هم می‌زند.

علاوه بر این، از آنجا که اصولاً با نظریه‌ای معرفت‌شناختی سر و کار داریم که فارغ از ریشه‌های آن در فلسفهٔ باستان و قرون وسطی نظریه‌ای متأخر است و شکل‌گیری آن در بین نظریه‌های معرفت‌دیگر و در تعامل با آن‌ها بوده، طرح جداگانهٔ «ماهیت معرفت‌شناسی فضیلت»، «خاستگاه تاریخی» و «خاستگاه معرفتی» آن به تکرار مکرر مطالب منجر شده است. نمونهٔ ساده و کوچکی از این تکرار آن است که در ۳۰ صفحهٔ نخست کتاب دست‌کم شش بار به این نکته اشاره شده است که «بحث از فضیلت‌های

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۳-۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۱۲۰

قسمت‌های
مختلف
معرفت‌شناسی
فضیلت در
نهایت، تصویر
روشن و دقیقی
از معرفت‌شناسی
فضیلت به دست
نمی‌دهند

فکری با مقاله «کَلک و هرم» ارنست سوسا آغاز شد» بی آن که خواننده دریابد که سوسا در آن مقاله دقیقاً چه نکته‌ای گفته بود که پدید آمدن معرفت‌شناسی فضیلت را موجب شد (این نکته بیش از ۱۰ بار در کتاب تکرار شده است و بدان معناست که اگر فصول سوم و چهارم را که فقط به نظریه زگزبسی و نقدها اختصاص دارند کنار بگذاریم، در ۸۰ صفحه نخست کتاب، مؤلف به طور متوسط در هر هشت صفحه یک بار این مطلب را به همین شکل گفته است).

همچنین در فصل دوم کتاب که سخن از «تبیین عناصر معرفت‌شناسی فضیلت» است، نویسنده پس از طرح تفصیلی تعریف شناخت و ارزش آن از دیدگاه فضیلت‌گرایان، یک قسمت جداگانه به «تفاوت فهم و شناخت» اختصاص می‌دهد که فقط نیم‌صفحه است و گذشته از آن که از حیث حجم تناسبی با مباحث پیش و پس از خود ندارد و قابل ادغام در آن‌هاست، در آن فقط به نظر زگزبسی اشاره شده است، یعنی فیلسوفی که کل فصل سوم به گزارش آراء او اختصاص یافته و قاعدتاً این نکته می‌توانست در آنجا بیان شود.

باری، از نمونه‌های آشفتگی در کتاب بیش از این می‌توان آورد و سه نمونه بالا صرفاً در مقام شاهد آورده شدند. به نمونه‌هایی از قطعات مفقود در پازل کتاب در ادامه اشاره خواهیم کرد اما گفتن این نکته بی‌مناسبت نیست که فصول سوم و چهارم کتاب از حیث ساختار وضعیت بهتری نسبت به فصول اول و دوم آن دارند. به نظر من علت آن است که فصل چهارم صرفاً به نقد معرفت‌شناسی فضیلت اختصاص یافته و تعهد دیگری ندارد و ساختار فصل سوم کمابیش همان ساختار کتاب فضایل ذهن زگزبسی است، گرچه به نظر من، خود فضایل ذهن طرحی منظم‌تر و منسجم‌تر از گزارش خزاعی از آن دارد.

۲. تطویل و اطناب: نتیجه آشفتگی ساختاری کتاب، تطویل و اطناب آن است، به گونه‌ای که احتمالاً می‌توان حجم کتاب را تا دو سوم یا نصف کاهش داد. پیش‌تر به اشتراک مضمون قسمت‌های «ماهیت معرفت‌شناسی فضیلت» و «خاستگاه معرفت‌شناسی فضیلت» در فصل نخست اشاره کردم. همچنین گفتم که قسمت چهارم از فصل نخست که به تفاوت «رویکردهای معرفت‌شناسی فضیلت» اختصاص یافته است، می‌توانست با تفاوت‌گذاری بین تفاوت‌های اهم و مهم بین رویکردها منسجم‌تر و خلاصه‌تر شود. نظیر همین نکته را می‌توان در مورد فصل دوم آورد. مهم‌ترین بحث این فصل چپستی فضیلت فکری و نسبت آن با شناخت

از منظر معرفت‌شناسان فضیلت‌گراست و نویسنده هفت صفحه نخست را، به تفکیک هر معرفت‌شناس، به این بحث اختصاص داده است اما پس از طرح چند عنوان دیگر، دوباره از ص ۶۸ به همان بحث بازمی‌گردد و با زبان دیگری همان مطالب را در ۱۷ صفحه تکرار می‌کند.

۳. نام‌ها به جای استدلال‌ها: در سراسر کتاب به نظر می‌رسد نام فیلسوفان و رویکردها و مکاتب فلسفی و نیز طرح مدعی آن‌ها بر طرح استدلال‌های آنان اولویت یافته است. در مواضع بسیاری، آراء اعتمادباوران و مسئولیت‌باوران، معرفت‌شناسی تحلیلی و معرفت‌شناسی فضیلت، گرکو و زگزیسکی، بئر و زگزیسکی و مانند آن‌ها مقابل هم نهاده می‌شود یا آراء آن‌ها به تنهایی بیان می‌شود اما خواننده در نمی‌یابد که اولاً، استدلال‌های طرفین چیست و ثانیاً، کدام استدلال بهتر است و نویسنده در نهایت با آن همدلی دارد. تقریباً هر صفحه کتاب انبوهی از نام‌ها را در خود گنجانده است که نظراتشان یکی پس از دیگری نقل می‌شود. این کار از حیث عرضه داده‌ها بد نیست (می‌گویم بد نیست چون حجم زیاد داده‌ها و پربشانی آن‌ها خود مخمل یادسپاری آن‌هاست) ولی به وضوح تحلیل‌ها و استدلال‌ها کمکی نمی‌کند و مانع آن است. برای نمونه، در ص ۳۸ آمده‌است که «گرکو و پلانتینگا تضمین را باوری می‌دانند که از طریق عملکرد شایسته قوای شناختی به دست آمده باشد» در حالی که قطعاً معنای «تضمین را باوری می‌دانند که از طریق عملکرد شایسته قوای شناختی به دست آمده باشد» برای گرکو و پلانتینگا متفاوت است. پیش از این جمله، در همین بند شش‌سطری، نظر سوسا و زگزیسکی هم در حد یکی- دو جمله آمده است. ردیف کردن نام‌ها و مکتب‌ها پشت سر یکدیگر به این بی‌دقتی‌ها می‌انجامد.

۴. گزارش نادرست، نادقیق، ناکافی: در مواضعی گزارش نویسنده از آراء معرفت‌شناسان یا تحلیل ارائه‌شده از آرا نادرست به نظر می‌رسد. برای نمونه به این جمله توجه کنید: «توجه به فضایل عقلانی کاهش یافت و در نیمه دوم قرن بیستم، بحث فضایل عقلانی از مباحث فلسفی شناختی حذف شد» (خزاعی، ۱۳۹۴: ۱۸). نویسنده در واقع می‌خواهد بگوید در دوران مدرن برخلاف فلسفه باستان یا قرون وسطی، توجه فیلسوفان و معرفت‌شناسان به فضیلت‌های فکری کم و به تدریج محو شد (و این به‌طور خاص نظری است که زگزیسکی دارد) ولی می‌گوید «در نیمه دوم قرن بیستم، بحث فضایل عقلانی از مباحث فلسفی شناختی حذف شد». خواننده از خود می‌پرسد در نیمه دوم قرن بیستم چه اتفاقی افتاد که

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۳-۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۱۲۲

تقریباً هر صفحه کتاب انبوهی از نام‌ها را در خود گنجانده است که نظراتشان یکی پس از دیگری نقل می‌شود ولی به وضوح تحلیل‌ها و استدلال‌ها کمکی نمی‌کند و مانع آن است

نویسنده می‌گوید بحث از این فضیلت‌ها حذف شد در حالی که درست در میانهٔ نیمهٔ دوم قرن بیستم بود که سوسا مقالهٔ «کَلک و هرم» را نوشت و بحث از فضیلت‌های فکری رونق یافت و این نکته‌ای است که بارها در کتاب به آن اشاره شده‌است. علاوه بر این، روایت زگزبسکی از نوشته‌های جان دیویی نشان می‌دهد که به‌رغم بی‌توجهی به فضیلت‌های فکری در فلسفهٔ مدرن و معاصر، برخی فیلسوفان با بیان‌های دیگری به این فضیلت‌ها پرداخته‌بودند (Zagzebski, ۱۹۹۶: ۱۶۹-۱۷۶).

همچنین در صفحهٔ ۲۶ می‌خوانیم: «برخی معتقدند کم‌توجهی معرفت‌شناسی معاصر به جنبه‌های اجتماعی فعالیت شناختی، آیندهٔ روشنی برای معرفت‌شناسی فضیلت نوید می‌دهد. سوسا و گلدمن هم چنین نظری دارند، ولی زگزبسکی آن را رد می‌کند به این دلیل که مؤلفهٔ اجتماعی فعالیت شناختی از طریق مفهوم فضیلت راحت‌تر از روش مکانیسم باورساز موثق (گلدمن) یا قوهٔ قابل اعتماد باورساز (سوسا) به دست می‌آید. وی به نظریهٔ ارسطو و مکاینیتایر که بر جنبه‌های اجتماعی فضیلت تأکید می‌کنند اشاره می‌کند و معتقد است بهتر است با تبیین یک نظریهٔ معرفت‌شناسی بر پایهٔ فضیلت به این مشکلات خاتمه دهیم». در این سطور مشکلاتی وجود دارد. اولاً، دقیقاً گفته نشده‌است که آیندهٔ روشن معرفت‌شناسی فضیلت به این دلیل است که این رویکرد از مشکلات ناشی از نادیده گرفتن مؤلف اجتماعی فعالیت شناختی در معرفت‌شناسی معاصر فارغ است. ثانیاً، مشخص نیست که مخالفت زگزبسکی با چیست. رفع مشکلات مربوط به اجتماع‌مند بودن معرفت در معرفت‌شناسی فضیلت، که به گفتهٔ مؤلف موضع سوسا و گلدمن است، محل مخالفت زگزبسکی نیست. اتفاقاً زگزبسکی یکی از شایستگی‌های نظریهٔ فضیلت را وجه اجتماعی قوی مفهوم فضیلت می‌داند. به عبارت دیگر، مخالفت زگزبسکی نه با گلدمن و سوسا و نه با مکاینیتایر بلکه با معرفت‌شناسی معاصر است و کلام مکاینیتایر در این مورد را با تأیید و همدلی نقل می‌کند.

در موضعی، به نظر می‌رسد نویسنده در بیان مقاصد خود دقت کافی ندارد. از جمله برای مثال، در صفحهٔ پنج می‌گوید: «معرفت‌شناسی فضیلت به عنوان یک حوزهٔ جذاب پژوهشی بیش از پیش مورد توجه فیلسوفان و پژوهشگران قرار گرفته است و با آن که برخلاف اخلاق فضیلت تاریخ چندان پر فراز و نشیبی را پشت سر نگذاشته است...» ولی در صفحهٔ ۲۱ می‌گوید: «... باعث شد تا معرفت‌شناسی فضیلت به اندازهٔ اخلاق فضیلت پیچیده

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
و روان‌شناسی

سال اول، شماره ۳-۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۱۳۳

در موضعی گزارش
نویسنده از آراء
معرفت‌شناسان یا
تحلیل ارائه شده از
آرا نادرست به نظر
می‌رسد

و متنوع و سرگذشت آن پر از حوادث معرفتی گوناگون باشد» (تأکیدها از من است). همچنین در ص ۵۴ در بیان نظریهٔ مونت‌مارکت آمده است: «وی فضایل را از نوع عادت می‌داند نه از نوع مهارت، به دلیل این‌که فضایل تنظیمی مهارت نیست، پس او می‌تواند ادعا کند که فضایل مهارت نیست و عادت است». طبیعی است که پس از «به دلیل این‌که» منتظر بیان دلیل مونت‌مارکت بر مدعا باشیم ولی به جای بیان دلیل، با تکرار مدعا و نوعی همان‌گویی مواجه می‌شویم. ممکن است این مسامحه‌ها در یک متن عادی چندان مهم نباشد ولی در نظر داشته باشیم که معرفت‌شناسی فضیلت قرار است کتاب درسی مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری باشد.

و اما به نظر می‌رسد بیان نویسنده در موضوعی، ناکافی و ناقص است و آنچه نیازمند توضیحی درخور است، مورد توجه قرار نگرفته؛ برای نمونه، در فصل سوم، طبیعی است که خواننده پس از ملاحظهٔ کلیات دیدگاه زگزیسکی، به این اشکال مهم بیندیشد که آیا باور امری ارادی است که بتوان با مصطلحات اخلاقی از جمله فضیلت‌مندانانه - ردیلت‌مندانانه، دربارهٔ آن سخن گفت. این اشکال در بسیاری از نقدهای طرح‌شده علیه فضیلت‌گرایی دیده می‌شود. زگزیسکی نیز خود این اشکال را به تفصیل پیش نگریسته و پاسخ‌هایی جزئی به آن داده است (*Ibid*, ۵۸-۶۹) ولی خزاعی صرفاً نیمی از صفحه ۹۵ و بخشی از صفحات ۱۰۴ و ۱۰۵ را به آن (در واقع، صرفاً به پاسخ زگزیسکی) اختصاص داده و در نقدهای پایانی هم از آن چیزی نگفته است. به همین شکل، زگزیسکی چهار نقد اساسی به فلسفه‌های اخلاق جدید و متناظر با آن‌ها به نظریه‌های معرفت جدید دارد و نظریهٔ فضیلت را با نظر به این نقدها، بر آن نظریه‌های اخلاقی - معرفت‌شناختی برتر می‌شمارد. همچنین او پیش از بیان الگو گرفتن اخلاق فضیلت برای معرفت‌شناسی، و البته تا حدی در بخش سوم فضایل ذهن، تناظر مهمی بین وظیفه‌گرایی اخلاقی با درونگرایی معرفت‌شناختی و پیامدگرایی اخلاقی با برونگرایی معرفت‌شناختی برقرار می‌بیند که خزاعی شتابزده از آن‌ها می‌گذرد. خزاعی همچنین به تمایز بین انگیزه و انگیزش اشاره نمی‌کند و این دو را به کلی به یک معنا به کار می‌برد در حالی که زگزیسکی تفاوت ظریفی بین آن‌ها گذاشته است (*Ibid*, ۱۳۰-۱۳۳).

۵. ناکامی در نقد و نتیجه‌گیری: فصل آخر کتاب به ما می‌گوید که مقصود از این فصل معرفی نقدها علیه معرفت‌شناسی فضیلت است و قاعدتاً انتظار داریم که داوری نویسنده را نیز دربارهٔ این نقدها بخوانیم. با این حال، اولاً، نقدها به صورتی منظم و دسته‌بندی‌شده عرضه نشده‌اند؛

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و معرفت‌شناسی

سال اول، شماره ۳-۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۱۲۴

خزاعی همچنین به تمایز بین انگیزه و انگیزش اشاره نمی‌کند و این دو را به کلی به یک معنا به کار می‌برد در حالی که زگزیسکی تفاوت ظریفی بین آن‌ها گذاشته است

برخی از آن‌ها صرفاً روایت اعتمادباور را هدف گرفته‌اند، برخی دیگر به مسئولیت‌باوری نظر دارند، برخی هر دو را زیر سؤال می‌برند و برخی صرفاً بر روایت زگزبسکی وارد شده‌اند. نویسندگان می‌توانست نقدها را به همین ترتیب تنظیم کند ولی در نوشته او این انتقادهای در قالب ۱۱ فقره نقد در هم ریخته‌اند. ثانیاً، نویسندگان می‌توانست انتقادهای معرفت‌شناسان فضیلت از یکدیگر را از انتقادهای بیرونی، یعنی انتقادهای معرفت‌شناسانی که اصولاً معرفت‌شناسی فضیلت را در هیچ‌یک از اشکال آن نمی‌پذیرند، جدا کند. در نوشته او تمایز قاطعی بین این دو گونه انتقاد وجود ندارد. ثالثاً، در انتهای طرح برخی انتقادهای، خزاعی به‌اجمال، انتقاد را رد می‌کند ولی در انتهای طرح برخی دیگر از انتقادهای، یا سکوت می‌کند یا به بیانی از یکی از معرفت‌شناسان فضیلت، به طور عمد زگزبسکی، اکتفا می‌کند بی‌آن‌که دآوری نهایی خود را درباره انتقاد طرح‌شده عرضه کند. در این موارد، خواننده در نمی‌یابد که این سکوت را باید به معنای موافقت او با آن انتقاد گرفت یا مخالفت او با آن. از همه مهم‌تر، کتاب فاقد نتیجه‌گیری است و این انتظار نیز برآورده نمی‌شود که تکلیف‌نقد‌های مسکوت‌مانده دست‌کم در آنجا روشن شود یا بتوان در آنجا ارزیابی کلی نویسندگان را از صحت دعاوی معرفت‌شناسی فضیلت، روایت‌های مختلف آن و احیاناً چگونگی تحولات آتی آن دریافت.

۶. مفقودها، مغفول‌ها: فارغ از نکات بالا، نویسندگان به دو بحث مهم اشاره نکرده است که به نظر من طرح آن‌ها می‌توانست بر ارزش کتاب و عمق آن بیفزاید. نکته اول و البته کم‌اهمیت‌تر، الگوگرایانه بودن نظریه فضیلت زگزبسکی است. با این‌که حجم وسیعی از کتاب به نظریه زگزبسکی اختصاص یافته، تقریباً در هیچ‌جا به دیدگاه الگوگرایانه او که هم در اخلاق و هم در معرفت‌شناسی از مؤلفه‌های مهم نظریه فضیلت اوست اشاره‌ای نشده است (برای ملاحظه دیدگاه زگزبسکی در این زمینه، نک: (Zagzebski, 2004, 40-50). بحث دوم و مهم‌تر، فضیلت‌ها و ردیلت‌های فکری است. برخی معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا به ما گفته‌اند که اگر معرفت‌شناسی فضیلت در اوان شکل‌گیری آن، صورت عام طرح یک نظریه معرفت را داشت، در سال‌های اخیر صورتی خاص‌تر نیز یافته‌است که مطابق آن، معرفت‌شناسان به کاوش در فضیلت‌ها و ردیلت‌های فکری می‌پردازند (Riggs, 2010, 174). در بسیاری از کتاب‌های منتشرشده در سال‌های اخیر در معرفت‌شناسی فضیلت، فصل‌ها یا مقالاتی به طرح و بررسی تفصیلی برخی فضیلت‌ها و ردیلت‌های فکری اختصاص یافته است.

با این‌که حجم وسیعی از کتاب به نظریه زگزبسکی اختصاص یافته، تقریباً در هیچ‌جا به دیدگاه الگوگرایانه او که هم در اخلاق و هم در معرفت‌شناسی از مؤلفه‌های مهم نظریه فضیلت اوست اشاره‌ای نشده است

با این حال، در معرفت‌شناسی فضیلت هیچ‌گونه بحث اختصاصی در باب فضیلت‌ها و رذیلت‌های فکری حتی از باب معرفی مختصر، وجود ندارد. اهمیت این نکته از جمله در این است که معرفت‌شناسی فضیلت وجه تعلیمی قوی و مهمی دارد که با ایضاح فضیلت‌ها و رذیلت‌های فکری و مهارت‌های هم‌بسته با آن‌ها آشکار می‌شود. نویسنده ما این وجه تعلیمی را درخور توجه نیافته است.

۲. نقدهای ترجمه‌ای - ویرایشی

در اینجا به‌اختصار به چند نکته مهم درباره ترجمه پاره‌ای اسامی و مفاهیم کلیدی کتاب و ویرایش آن اشاره می‌کنم.

۱. ضبط اسامی خاص: به نظر می‌رسد سلیقه نویسنده در ضبط برخی اسامی خاص با نحوه تلفظ دقیق آن‌ها متفاوت است. مهم‌ترین اسم خاص «زگزبسکی» است که نویسنده همچون برخی مؤلفان و مترجمان دیگر، آن را «زاگزبسکی» نوشته است. با این حال مطابق استعلام من از خود زگزبسکی، تلفظ درست نام او به فتح «ز» است و بنابراین، و «الف» زائد است. به همین ترتیب، ظاهراً «بئر» درست است نه «بائر»، «باتلی» نه «باتالی» و «پلنتینگا» نه «پلانینگا». علاوه بر این‌ها نویسنده نام «جیمز مونت‌مارکت» را «جیمز مون‌مارک» خوانده و نوشته است. این تلفظ درست است اگر مونت‌مارکت فرانسوی باشد ولی من در اینترنت هیچ قرینه‌ای بر فرانسوی بودن این استاد دانشگاه ایالتی تنسی در امریکا نیافتم. در صورتی که او فرانسوی‌زبان نباشد، قاعدتاً باید نامش را «مونت‌مارکت» نوشت نه «مون‌مارک».

۲. ترجمه مفاهیم: مهم‌ترین مسئله در ترجمه مفاهیم اصلی کتاب ترجمه اصطلاح «intellectual virtue» است. خزاعی این اصطلاح را به «فضیلت عقلانی» برگردانده است. من نیز پیش‌تر در برخی نوشته‌ها از همین ترجمه استفاده کرده‌ام اما اکنون همچون مترجم کتاب معرفت‌شناسی زگزبسکی (زاگزبسکی، ۱۳۹۲)، فکر می‌کنم «فضیلت فکری» ترجمه مناسب‌تری است. برخی مترجمان از جمله داریوش آشوری در فرهنگ علوم انسانی از اصطلاح «فضیلت عقلانی» استفاده کرده‌اند (آشوری، ۱۳۸۹) اما «عقلانی» وصفی است که ترجمه «rational» را به ذهن می‌آورد و در زبان فارسی، فراوان به عنوان معادل آن استفاده شده است در حالی که منظور معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا از «intellectual» قطعاً «عقلانی» بدان معنا نیست. مشکل آنگاه جدی‌تر می‌شود که «intellectual vice» را

به «رذیلت عقلانی» برگردانیم. در اینجا تداعی پیش گفته در مورد کلمه «عقلانی» گویی بیانگر آن است که رذیلتی می‌تواند عقلانی باشد. با در نظر داشتن این مشکلات، ممکن است تصور شود که «فضیلت عقلی» معادل مناسب‌تری است. به نظر من این معادل از «فضیلت عقلانی» بهتر است و برخی مترجمان از جمله دکتر محمدحسن لطفی در ترجمه اخلاق نیکوماخوس، «فضیلت عقلی» را به کار برده‌اند (ارسطو، ۱۳۷۸) ولی «فضیلت عقلی» و به طریق اولی «فضیلت عقلانی» بار معنایی غلیظی دارد که ظاهراً «intellectual virtue» فاقد آن است، به گونه‌ای که امروزه از آموزش «intellectual virtue» در مدارس و آشنایی کودکان با آن سخن می‌گویند. از این رو گزینه مناسب برای ترجمه این اصطلاح همان «فضیلت فکری» است که نه دلالت نادرست دارد و نه بار معنایی بیش از حد فلسفی. به علاوه، آن قدر عام هست که شامل همه انحاء فکر، یعنی اندیشه عقلی، ادراک، خیال، احساس و مانند آن‌ها شود.^۷

علاوه بر نکته بالا، نویسنده ظاهراً نتوانسته است بین برخی معادل‌های پیش‌نهاده ترجیح بدهد و از معادل‌های متنوعی برای ترجمه یک اصطلاح کلیدی واحد بهره جسته است. برای نمونه، «reliabilists» را، هم به «اعتمادگرایان» و هم به «وثوق‌گرایان» (حتی در یک بند، مثلاً در ص ۱۳) و «coherentists» را نیز، هم به «انسجام‌گرایان» و هم به «سازگارگرایان» ترجمه کرده است (حتی در یک بند، مثلاً در ص ۶۹). همچنین برخی معادل‌ها اساساً اشتباه‌اند. برای نمونه، مؤلف در صفحات ۱۹ و ۳۴، «insight» را به «بصیرت» ترجمه کرده است در حالی که از سیاق بحث، یعنی از قرار گرفتن این واژه در کنار «حافظه»، «شنیدن»، «استدلال» و «شهود» پیداست که منظور از «insight» در اینجا «دیدن/بینایی» در مقام یکی از قوای ادراکی است. از قضا خود مؤلف در پاورقی شماره ۵ ص ۱۹ و نیز در صفحه ۵۱ در سیاقی مشابه، این واژه را به «بینایی» برگردانده است. علاوه بر این، اصطلاح «truth-conducive» در مواضع متعددی (ابتدا در ص ۷۱) به «باورساز» ترجمه شده که به کلی نادرست است. «باورساز» معادل «belief-forming» است و «truth-conducive» باید به «صدق‌رسان» یا چیزی شبیه آن ترجمه شود. افزون بر این‌ها، ترجمه «practice» به «عمل»، وقتی منظور از «practice» «قواعد، شیوه‌ها، سیاست‌ها یا فضایی» است که «می‌تواند به یک باور منتهی شود» (خزاعی، ۱۳۹۴: ۷۴)، معلوم است که ترجمه آن به «عمل» نامأنوس و به بیان بهتر «نادقیق» است و شاید «روال» ترجمه بهتری باشد.^۸

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۳-۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۱۲۷

نویسنده ظاهراً
نتوانسته است بین
برخی معادل‌های
پیش‌نهاده
ترجیح بدهد و از
معادل‌های متنوعی
برای ترجمه یک
اصطلاح کلیدی
واحد بهره جسته
است

در مواردی نیز به نظر می‌رسد که خزاعی می‌توانسته است از معادل‌های بهتری استفاده کند. مثلاً ترجمه «open-mindedness» به «روشنفکری» که در فرهنگ ما دلالت‌هایی خاص دارد، در مقابل ترجمه آن به «گشودگی ذهنی» یا «آزاداندیشی» مرجوح است. یا ترجمه «prudence» در بیان آکویناس به «مصلحت‌اندیشی»، در حالی که منظور از آن چیزی شبیه «practical wisdom» و «phronesis» ارسطویی است، مناسب نیست و معادل «حزم» با توجه به سابقه آن در فارسی و عربی، بهتر به نظر می‌رسد. پاره‌ای تعابیر همچون «اخلاق فضیلتی‌ها» (ص ۱۳۱)، «اعتماد‌گرایان فضیلت»، «مسئولیت‌گرایان فضیلت» (ص ۱۶۶)، «عمل فضیلتی عقلانی» (ص ۱۸۴ و بسیاری جاهای دیگر) و «منصف عقلانی» (ص ۱۸۷ و برخی جاهای دیگر) نیز چندان خوشخوان نیستند و به جای آن‌ها می‌توان به ترتیب مثلاً از تعابیر «مدافعان اخلاق فضیلت/ فیلسوفان اخلاق فضیلت‌گرا»، «فضیلت‌گرایان اعتماد‌باور»، «فضیلت‌گرایان مسئولیت‌باور»، «عمل فکری فضیلت‌مندانه» و «به لحاظ فکری منصف» استفاده کرد.

۳. برخی مشکلات ویرایشی: مشکلات ویرایشی متن نه صرفاً به نویسنده بلکه بیشتر به انتشارات سمت بازمی‌گردد که ناشر کتب درسی علوم انسانی شناخته می‌شود. وقتی قرار است متنی در مقام کتاب درسی مورد استفاده قرار گیرد، قاعدتاً باید به لحاظ ویرایش صوری و ادبی مهذب‌تر از کتابی باشد که اینک می‌بینیم. در اینجا مجالی برای آوردن نمونه‌هایی از مشکلات ویرایشی متن نیست و صرفاً به پنج نمونه اشاره می‌کنم:

۱. ص ۲۰: «یک باور موجه باوری است که فردی با انگیزه فضیلت عقلانی برانگیخته می‌شود و موقعیت شناختی یک فرد فضیلت‌مند را درک می‌کند، در شرایط مشابه ممکن است آن را داشته باشد». این جمله بیانگر یک تعریف مهم است ولی افتادن «که» پس از «فردی» آن را دچار مشکل کرده است.

۲. ص ۲۵: «او مفهوم مسئولیت در ساحت باور را بر اساس مفهوم مسئولیت اخلاقی الگوسازی می‌کند، در حالی که نخستین را نوع خاصی از دومی می‌داند». در این مورد که چندین بار در کتاب به کار رفته است، نحوه کاربرد «نخستین» گرت‌برداری از زبان انگلیسی و در فارسی غریب است. این قاعدتاً از مواردی است که اصلاح آن بر ویراستار متن واجب است.

۳. ص ۲۸: «معتقد است که تضمین باور صادق را به شناخت تبدیل می‌کند و باید به طریق درونگرایی تحلیل شود». صورت درست جمله این است که «... باید درون‌گرایانه تحلیل شود».

۴. ص ۵۳: «از نظر سوسا، فضایل ارزشمند ابزاری است چون آن‌ها ابزار

قابل اعتمادی برای رسیدن به حقیقت است و حقیقت ارزشمند ذاتی است». می‌توان این جمله را این‌گونه بازنوشت: «از نظر سوسا، فضیلت ارزش ابزاری دارد چون ابزاری قابل اعتماد [البته «اعتماد‌پذیر» معادل بهتری است] برای دست یافتن به صدق است و صدق ارزش ذاتی دارد». ۵. عنوان فصل سوم: «معرفت‌شناسی فضیلت؛ نظریه‌ای معرفت‌شناسانه». شاید ویراستار به تنهایی درنیابد که دو جزء به‌کاررفته در این عنوان، در واقع دو تعبیر از یک معنا هستند و این بر عهده خود نویسنده بود که عنوانی معنادارتر و غنی‌تر برای این فصل برگزیند.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۳-۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۱۲۹

نتیجه

آنچه به عنوان نقد آوردم بدان معنا نیست که معرفت‌شناسی فضیلت اثری غیرقابل استفاده است. این کتاب می‌تواند راهنمایی مقدماتی برای آشنایی با معرفت‌شناسی فضیلت باشد. با این حال، نقدهای طرح‌شده نشان می‌دهند که کتاب، در ویراست‌های بعدی خود نیازمند اصلاحاتی قابل توجه است. از دلایلی که انتظار ما را از این کتاب بالاتر می‌برد یکی هم این است که به گفته ناشر، «کتاب حاضر برای دانشجویان رشته‌های فلسفه تطبیقی و فلسفه اخلاق در مقطع دکتری و کارشناسی ارشد به عنوان منبع درسی واحد «معرفت‌شناسی» قابل استفاده است». قابل استفاده بودن کتاب در این سطح وابسته به اصلاحات گسترده بعدی است. متن فعلی به نظر من آشفته‌تر و ناقص‌تر از آن است که بتواند این انتظار را برآورد.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۷)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۹)، فرهنگ علوم انسانی، تهران: مرکز، چاپ دوم ویراست دوم.
- پویمن، لوییس (۱۳۸۷)، معرفت‌شناسی، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- خزاعی، زهرا (۱۳۹۴)، معرفت‌شناسی فضیلت، تهران: سمت، چاپ اول.
- خزاعی، زهرا (۱۳۸۹)، اخلاق فضیلت، تهران: حکمت، چاپ اول.
- زاگزبسیکی، لیندا (۱۳۹۲)، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نی، چاپ اول.
- عباسی، بابک (۱۳۹۱)، تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی: بررسی و نقد آرای ویلیام آکستون، تهران: هرمس، چاپ اول.

- Baehr, Jason (2011), *The Inquiring Mind*, Oxford: Oxford University Press
- Riggs, Wayne (2010), "Open-mindedness", Battaly, Heather (ed.), *Virtue and Vice, Moral and Epistemic*, Oxford: Wiley-Blackwell
- Sosa, Ernest (1980), "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Studies in Epistemology: Midwest Studies in Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, Vol. 5
- Zagzebski, Linda (1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press
- Zagzebski, Linda (1998), "Virtue Epistemology" in Craig, Edward (ed.), *Routledge encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge
- Zagzebski, Linda (2004), *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press

پی‌نوشت‌ها

1. virtue epistemology
2. reliabilism
3. conservative
4. autonomous
5. Heather Battaly
6. Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ترجمه من از این کتاب به زودی منتشر خواهد شد.

۷. تفتن به این نکات را مرهون گفت‌وگو با دوستانم دکتر بابک عباسی، دکتر مالک حسینی و دکتر حسین شیخ‌رضایی هستیم. از آنان سپاسگزارم.

۸. این معادلی است که بابک عباسی آن را در تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی (۱۳۹۱) به کار برده است.