

## آیا رذایل مهلک‌اند؟

سید علی اصغر هاشم‌زاده\*

### چکیده

در سال‌های اخیر، فیلسوفان و روانشناسان اخلاق، توجه فزاینده‌ای به موضوع فضائل داشته‌اند؛ اما موضوع رذایل اخلاقی کمتر مورد تمرکز آن‌ها بوده است. گابریل تیلور، محقق برجسته اخلاق با هدف اصلاح این کم‌توجهی، در اثری مهم با نام «رذایل مهلک»، این مسئله را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. رذایل مهلک که در سنت مسیحیت به هفت گناه کبیره نیز شهرت دارند، شامل کاهلی، حسد، طمع، غرور، خشم، شهوت و شکم‌پرستی می‌شوند. به باور تیلور، هر یک از این رذایل تباہ کننده نفس‌اند و داشتن آن‌ها مانع از هدایت آدمی به سوی یک زندگی شکوفا و سعادت‌مند می‌گردد. هرچند از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که فضایل لازمه شکوفایی‌اند، اما می‌توان آن را مؤیدی دانست بر مدعای اخلاق فضیلت ارسطویی که نبود چنین رذایلی را، شرط لازم برای نیل به حیاتی مطلوب می‌داند. تیلور در این مقاله که در واقع برشی از کتاب اوست که سال‌ها بعد و با تفصیل بیشتر نگاشته شد، ماهیت رذایل به فرد را با بررسی موردی رذیلت کاهلی روشن می‌کند.

\* دکترای فلسفه اخلاق دانشگاه قم و مدرس گروه معارف دانشگاه اصفهان.



## واژگان کلیدی

شکوفایی، خود، کاهلی، رذایل، فضایل، اخلاق فضیلت.

### ۱. مقدمه

گابریل تی‌لور (Gabriele Taylor) متولد ۱۹۲۷ در برلین، فیلسوف اخلاق و مدرس دانشگاه است. وی تا اواخر دهه ۹۰ میلادی در کالج فلسفه آکسفورد، سمت استادی داشت و سپس بازنشسته شد. تی‌لور در طول دوران تحصیل و پژوهش خود، از کرسی درس فیلسوفانی نظیر راجر کریسپ و کنستانتین سندیس بهره فراوانی برد. وی کار تدریس خود را در کنار هم‌درس پیشینش، آیریس مرداک آغاز کرد و مدتی هم در دانشگاه کانبرا به تدریس پرداخت. در سال ۱۹۶۲ و در بازگشت به انگلستان، تدریس فلسفه را از سر گرفت. کلاس‌های درس و سخنرانی‌های وی در دانشگاه آکسفورد با موضوعات فلسفه اخلاق، نظریه اخلاقی کانت، تجربه‌گرایان انگلیسی و تاریخ فلسفه مشهور است. علاقه شخصی وی به‌طور خاص معطوف به مطالعات فلسفی و تحقیقات در حوزه روانشناسی اخلاق با محوریت رذایل شایع در میان افراد است. دو اثر شناخته‌شده او عبارت‌اند از: «غرور، شرم و گناه» (Taylor, 1985) که به ارزیابی باورها، احساسات و نگرش‌های آدمی در مواجهه با گناهان می‌پردازد، و «رذایل مهلک» (Idem, 2006) که پژوهشی دقیق و جذاب با موضوع تحلیل روان‌شناسانه هفت گناه کبیره در سنت مسیحی است.<sup>۱</sup>

تامس هرکا، فیلسوف مشهور کانادایی، کتاب «رذایل مهلک» تی‌لور را اثری عمیقاً روشنگرانه توصیف می‌کند که دیدگاه نوارسطویی به فضیلت را بیش از هر اثر دیگری، تبیین کرده است (Hurka, 2007). تی‌لور در این اثر مهم که برای همه علاقه‌مندان به فلسفه و روانشناسی اخلاق مفید خواهد بود، بر آن است تا به پرسش قدیمی رابطه بین فضیلت اخلاقی و شکوفایی فردی پاسخی درخور دهد. کار وی، همچون یار قدیمی‌اش، آیریس مرداک، ترکیبی از درک روان‌شناختی و هنرمندانه یک ادیب، و ژرف‌اندیشی و دقت نظر

۱. برگرفته از: ([http://www.st-annes.ox.ac.uk/about/people/academicprofile/e.gabriele taylor](http://www.st-annes.ox.ac.uk/about/people/academicprofile/e.gabriele%20taylor)).



یک فیلسوف است. از سویی می‌کوشد با استفاده بجا از مثال‌های گسترده در ادبیات انگلیسی، از تبیین خود به بهترین نحو دفاع کند، و از سوی دیگر با کاوش در آثار هیوم و کانت، سعی در پیوند آرای روان‌شناسانه این دو فیلسوف به‌ظاهر مخالف یکدیگر دارد. موضوع و دغدغه اصلی تیلور، «گناهان کبیره» است که شامل هفت گناه کاهلی، حسد، طمع، غرور، خشم، شهوت، و شکم‌پرستی می‌گردد. وی برخلاف الهی‌دانان مسیحی، اثرات مهلک این گناهان بر روح انسان را از منظر اخلاق فضیلت و مبتنی بر فهمی ارسطویی و سکولار بررسی می‌کند نه از منظر دینی. تیلور، گناهان کبیره را به‌مثابه رذایلی اخلاقی برمی‌شمرد که شخص واجد آن‌ها را به ورطه نابودی می‌کشاند و سد راه رشد و شکوفایی او خواهند شد. چنین تبیینی، پذیرش غیرمستقیم دیدگاه ارسطویی است که فضایل را در جبهه مقابل رذایل، به سود آدمی و هدایتگر او به سمت حیاتی والا می‌داند. فضایی مانند شجاعت، دوراندیشی، صبر و خودکنترلی، دست کم می‌توانند به اصلاح پدیده شوم نفس‌گرایی اخلاقی (moral solipsism) که رذایل مهلک مشوق آن هستند، کمک کنند. البته تیلور، زندگی مترقی و شکوفا را با حیاتی که متضمن همه خیرات ذاتی باشد، برابر نمی‌داند تا به تبع آن تنها بخواهد خوب بودن فضائل را اثبات کند. به نظر وی، معیار تشخیص منفعت فضایل و رذایل، باید از دل انگیزه‌های فعلی عامل برآید. از این رو، در پی نشان دادن آن است که چگونه رذایل گوناگون، با سد کردن نظام‌مند مسیر بسیاری از انگیزه‌های خوب، دستیابی به خیراتی مثل سعادت را ناکام می‌گذارند (Ibid). در واقع، تیلور، بر این باور است که بررسی ماهیت آسیبی که رذایل بر فرد وارد می‌کنند، بهتر و دقیق‌تر از تحلیل مزیت تخلق به فضائل، می‌تواند ما را به مقصد برسانند. از طرفی، هر چند فضایل در زندگی اخلاقی ما نقشی محوری دارند، اما بدون ارائه یک تبیین مستقل و جامع از ارتباط بین تخلق به فضائل و شکوفایی انسان، ممکن است اخلاق فضیلت به‌نوعی نسبی‌گرایی متهم شود. از این رو، مهم‌ترین هدفی که باید دنبال کرد، شناخت دقیق ماهیت رذایل و نواقصی است که به‌واسطه آن‌ها در آدمی پدیدار می‌شود تا بتوان گام مطمئن‌تری برای توجیه پرورش فضایل برداشت (Taylor, 2006: p. 3). دیدگاه تیلور، ترکیبی است از نگرشی سقراطی که ریشه همه رذایل را در جهل می‌داند و واقعیت‌های روان‌شناختی.



چراکه اولاً او معتقد است سیر شکل‌گیری رذیلت در فرد از باور کاذب و ناموجه درباره آنچه ما را به هدف می‌رساند، آغاز می‌شود؛ ثانیاً ناکامی فرد شرور نه فقط شناختی، بلکه عاطفی و ناشی از خودفریبی و درنهایت فقدان شجاعت کافی است. بر مبنای تبیین روان‌شناسانه تیلور، رذایل مهلک یک ساختار خودفرساینده دارند؛ به گونه‌ای که فرد گرفتار در چنگ آن‌ها، باینکه تمایل به خوبی و ارزشمندی دارد، اما در مورد چگونگی دستیابی به آنچه می‌خواهد، دچار اشتباه می‌شود. این اشتباه که به زیان خود فرد تمام می‌شود، راه او را برای پیگیری هدف موردنظر و دلخواهش مسدود می‌کند. در واقع، فرد واجد رذیلت، به جای آنکه خودش را دوست داشته باشد، به چیزهای غلط دل می‌بندد. اثرات مخرب و فرساینده رذایل مهلک تنها متوجه فرد دارای رذیلت نیست و ممکن است سایرین را نیز تحت‌الشعاع قرار دهد. البته، آسیب به دیگران نیز همواره قطعی و تضمینی نیست. در تبیین تیلور، مهلک بودن رذایل، احتمالاً به خاطر نگرش‌های نادرستی است که در ذهن فرد شکل می‌دهند و جدای از ساختار خودشکننده، امکان ارتباط با دیگران را نیز از فرد سلب می‌کنند.

تیلور در این مقاله که حدود یک دهه پیش از انتشار کتاب رذایل مهلک نگاشته شده است، می‌کوشد تا ماهیت زیان‌بار رذایل و چگونگی اثرگذاری آن‌ها بر عامل را با بررسی موشکافانه رذیلت کاهلی تبیین کند.

## ۲. متن اصلی

برداشت من این است که رذایل، ضد فضائل‌اند. البته این بدان معنا نیست که هر رذیلتی را دقیقاً می‌توان در مقابل یک فضیلت قرار داد، بلکه مراد آن است که هرگاه فضائل را مفید بشماریم، رذایل مضر هستند؛ و هرگاه فضائل را در نیک بختی انسان دخیل و لازمه حیات بشری بدانیم، رذایل در مقابل، مانعی بر سر راه سعادت و شکوفایی او به شمار می‌روند. بر این مبنای، فضائل و رذایل را می‌توان برحسب اینکه کاربست یک فضیلت یا رذیلت خاص دقیقاً به سود یا ضرر کیست و آیا این کاربست نیازمند نوع خاصی از انگیزه است یا خیر و یا اینکه این دو، چه نوع از امیال اسف‌بار بشری را به ترتیب تعدیل و یا ترغیب می‌کنند،



دسته‌بندی نمود. از این رو، به شناسایی دسته‌ای از فضائل اجتماعی می‌پردازیم که برای داشتن جامعه‌ای آرام ضروری‌اند. منظور ما، فضائل معطوف به دیگران است که کاربست آن‌ها می‌تواند فارغ از خودِ عامل، به سایرین نیز سود برساند و فضیلت مناسب، با توجه به ثمربخشی آن به حال دیگری مشخص می‌گردد. در کنار آن، دسته دیگری داریم که گاه فضائل معطوف به خود نامیده می‌شوند و به چنین انگیزه‌ای برای فایده‌رسانی به دیگران نیاز ندارند؛ یعنی چه به سود بقیه باشند یا نباشند، در درجه اول به خود عامل سود خواهند رساند.<sup>۱</sup>

رذایل را نیز می‌توان به همین ترتیب دسته‌بندی کرد: برخی ممکن است هماهنگی و توازن جامعه را مختل کنند و به‌غیراز عاملِ رذیلت، به سایر افراد نیز آسیب برسانند، و برخی تنها مخرب خود شخص خواهند بود.

در بررسی فضائل باید به‌دقت توضیح داد که چگونه در زندگی انسان به آن‌ها نیاز می‌شود و تا چه حد دلیلی برای پرورش فضیلتی خاص داریم. احتمالاً، برخی فضائل بیشتر از بقیه موردنیازند. به نظر من، در موارد خاص، بهترین راه شیوه معکوس است؛ یعنی بررسی رذایلی که برخی فضایل با هدف جلوگیری از رشد آن‌ها پرورش یافته‌اند. صحت این مدعا به‌خصوص با نگاه به شماری از فضائل معطوف به خود، بیشتر مشخص می‌گردد. واکاوی ماهیت و میزان زیان رذایل، نیاز به فضائل جبران‌کننده را برجسته می‌سازد، فضایلی که اهمیتشان به نحو دیگری، آن‌طور که باید، درک نمی‌شود. بنابراین، من ابتدا بر آن رذایلی تمرکز خواهم کرد که در درجه اول به زیان شخص واجد آن‌ها تمام می‌شوند و سپس، میزان دقیق این آسیب را برآورد می‌کنم. زیان‌بار بودن رذایل برای فاعل اخلاقی، شاید ناگزیر به دیگران نیز زیان برساند. اما آسیب به دیگران لزوماً از انگیزه‌های سوء و نیت پلید فاعل اخلاقی نشأت نمی‌گیرد. برای مثال، ممکن است ترسو به دیگران آسیب برساند، زیرا هراندازه هم که افکار و نیت ترحم‌آمیزی داشته باشد، در مواقعی که

۱. البته دسته‌بندی فضایل و رذایل همواره به این صورت نیست. برای مثال رجوع کنید به فصل هفتم کتاب «گوناگونی خیر» (Von Wright, 1965)؛ «فضایل و رذایل» (Foot, 1978: p. 1-18)، و نیز دیباچه کتاب «فضایل و رذایل» جی والاس (Wallace, 1981).



کمک‌رساندن به دیگران او را با خطر مواجه می‌کند، از بیم شکست، نمی‌تواند خود را وادار به اقدامی مؤثر کند؛ بنابراین، فرد واجد چنین رذایلی، لزوماً بی‌قیدوبند یا شرور نیست، بدان معنا که بگوید بهروزی دیگران همواره دلیلی برای عمل نیست، این موضوع ربطی به من ندارد و یا برای رسیدن به اهدافش، هر وسیله‌ای را توجیه کند. از آنجا که زیان، در اصل به خود فاعل اخلاقی وارد می‌شود و بعید است هیچ شخص عاقلی بخواهد به خودش زیان برساند، به نظر می‌رسد این رذایل، باید ناخواسته در افراد واجد آن‌ها شکل گرفته باشند. با این اوصاف، پس اشکال کار کجاست؟

الگویی آشنا از یک استدلال عملی نادرست وجود دارد که در آن برخی رذایل معطوف به خود، به نحوی کاملاً موجه، با آن سازگار می‌افتد. به‌عنوان مثال، کسی که احساس ترس می‌کند، اگر این باور را در خود پیروراند که دلیلی قاطع برای مواجهه با خطر پیش روی خود دارد، دیگر بز دلانه عمل نمی‌کند؛ او ترسو است اگر در چنین شرایطی، اغلب یا همواره، باور داشته باشد که باید عمل کند و باز عمل نکند؛ زیرا در این صورت، برخلاف قضاوت صحیح خود عمل کرده است. شاید او در مورد آنچه باید به دلایل اخلاقی یا مصلحت‌اندیشانه انجام دهد، فاقد روشن‌بینی کافی باشد؛ شاید موقعیت را درست تشخیص ندهد و به اشتباه به دلایلی که له یا علیه مواجهه با خطر دارد، اهمیت دهد آن‌هم دقیقاً به این خاطر که ترسش مانع از مشاهده درست آنچه کم‌ویش برای او ارزشمند است، می‌شود. پس قضاوت او مبهم و استدلالش بر مقدماتی نادرست بنا شده است.

معایب هر یک از اشکال ترس روشن است: ترسو به آنچه می‌خواهد نمی‌رسد؛ زندگی او با معیارهای خودش به آن خوبی که می‌توانست باشد، نخواهد بود. او در تمام آن موقعیت‌هایی که باید به‌رغم آنچه خطر می‌پندارد وارد عمل شود، خود و دیگران را ناکام می‌گذارد. در موارد حاد، خطر را در همه جا حس کردن و روبرو نشدن با آن، زندگی او را آشفته و مختل خواهد کرد. این امر واکنش‌هایی را در پی خواهد داشت؛ از جمله اینکه، اسباب زحمت دیگران می‌شود که خود این مسئله، وضعیت او را وخیم‌تر می‌کند و به بدبختی‌اش می‌افزاید. بنابراین، دلایل عملی خوبی برای پرورش فضیلت شجاعت وجود دارد. اگر ترسو باز هم دست به عمل نزنند و یا به این دلایل توجهی نکنند، در آن صورت



شاید پاسخ معمای مداومت بر یک رفتار مضر برای خود شخص، این باشد که در ضعیف یا آشفته بودن، او قربانی در مانده احساسات خویش است تا عاملی در اداره زندگی خویش. چه این مدعا را قبول کنیم و چه رد، پاسخ مذکور تنگنایی پیش می‌آورد که من در اینجا قصد پرداختن به آن را ندارم؛ تنگنای مسئولیت. به نظر می‌رسد، رذایل در عین مضر بودن، در ویژگی تبعیت از اراده، با فضائل مشترک‌اند. البته باید هم این‌طور باشد، زیرا ما مردم را به خاطر رذایلشان سرزنش می‌کنیم و بدین وسیله، تلویحاً می‌فهمانیم که اعمال نظارت و مهار امکان‌پذیر است، به طوری که می‌توان آن‌ها را لااقل تا حدودی، برای واجد رذایل بودن، مسئول دانست. اما شاید مفهوم نظارت و مهار، بیش از حد برجسته شده باشد. توجه مفرط به این جنبه، منجر به همان تأکید زیادی می‌شود که تاکنون بر موضوعاتی نظیر اراده، نیت، انتخاب، تصمیم‌گیری و عمل تالی آن‌ها کرده‌اند. اما کنار نهادن محض این ویژگی‌ها، به معنای نادیده گرفتن پیچیدگی این پدیده و رها کردن ماهیت انواع زیان وارده توسط رذایل، آن‌هم بدون هیچ توضیحی است.<sup>۱</sup>

دو مورد از ترسویی که وصف کردم، هرچند ممکن است در عمل آشکارا قابل تفکیک نباشند، اما در هر صورت به لحاظ نظری متمایزند. نقص برخی از افراد ترسو در اراده، و نقص برخی دیگر در توانایی داوری آن‌ها است. پدیده ضعف اراده را باید بیشتر توضیح دهم: شخص مورد نظر در موقعیتی متناقض قرار می‌گیرد؛ پذیرش اینکه دلیل محکمی برای اقدام به شیوه‌ای خاص دارد و در عین حال، چون مطابق این دلیل عمل نمی‌کند، رد آن با وجود مهم‌تر بودن. به نظر می‌رسد پذیرش او صرفاً جنبه ذهنی داشته باشد و نه پشتوانه عاطفی؛ ارزیابی‌ها و نگرش‌های او نسبت به شرایط، از صمیم قلب و از عمق جانش نمی‌جوشد. پس در اینجا شاهد ارتباطی با مورد دوم هستیم؛ زیرا داوری مبهم، با نگرش‌های عاطفی پیوند خورده است.

در برخی موارد، لااقل، موشکافی جزئی‌تر این ویژگی‌های مرتبط به هم و نیز ارائه تصویری شفاف‌تر از ماهیت آسیب‌ناشی از برخی رذایل خاص، فی‌نفسه جالب توجه‌اند. به

۱. مباحث مرتبط با مسئولیت را می‌توان در مقالات گرد آمده در کتاب «مسئولیت، منش و عواطف» (Schoeman, 1987) پی گرفت.



نظر من، در مورد «گناهان کبیره» نیز وضع به همین منوال است. علت این نام گذاری آن است که گفته می شود این گناهان، موجب دل مردگی و تباهی نفس می شوند و بدین سان، بستری را فراهم می کنند که ممکن است در آن آدمیان راه خطا بیمایند: غرور، حسد، طمع، شکم پرستی، کاهلی، شهوت و خشم، اشکال مختلف تباهی نفس و از این رو، کاملاً مخرب روحی آباد و حیاتی شکوفا هستند. این تفکر که این رذایل یا هر نوع دیگری، اساساً مخرب هستند، بدین معناست که زیان ناشی از رذیلتی مانند ترس، به صورتی که پیش تر ترسیم شد، نسبتاً سطحی است. آن زیان نهایتاً، مشروط به شرایط زندگی شخص بود. حداقل می توان تصور کرد که ترسو در مواقع خطر، تنها با چند موقعیت معدود و بی اهمیت روبرو شود که در آنجا هم «بخت اخلاقی» با او یار باشد. در هر حال، عواقب ترس او ناگوارتر از آنچه انتظار داشته است، نیست. شاید او به حدی جاذبه و نفوذ داشته باشد که همواره دوستانی آماده کمک به او باشند. برای آنکه چیزی رذیلتی مهلک به شمار آید هم ممکن است چنین احتمالاتی در کنارش وجود داشته باشد. من پیچیدگی این نوع رذیلت را، با تمرکز بر یکی از گناهان کبیره سنتی [یعنی کاهلی]، نشان می دهم. هر چند که این رذیلت تنها جایگاهی واحد و خاص را در میان رذایل مهلک تصاحب می کند، اما می تواند در بازنمایی نقایص مخرب موجود در نگرش های عاطفی و حیات درونی و نه نیت و عمل شخص، نماینده آن مجموعه باشد.

با نگاهی به پیشینه مفهوم رخوت یا کاهلی (acedia or sloth)، روشن می شود که این واژه همواره برای اشاره به پدیده های متفاوت و احتمالاً مرتبط باهم بسیاری بکار رفته است. در قرون وسطی، گناه شمردن رخوت در قالب نوعی افسردگی و ملالت راهبان، جای خود را به فهم آن به عنوان یک انحراف اخلاقی در طبیعت انسان که به طور کلی می توانست توسط هر شخصی بروز یابد، داد. بدیهی است که در میانه این تغییر و تحول، شاخصه های رخوت مورد تأکید مدرسیان، با مفهوم عملی و عینی آن در ادبیات رایج، تفاوت داشت. در آن دوران، این رذیلت از منظری بیرونی یعنی جلوه رفتاری آن ملاحظه می شد. افراد کاهل در انجام وظایف مذهبی شان اهمال می کردند، نماز نمی خواندند، به هنگام وعظ و

۱. برای مثال، دانه در مقدمه کمدی الهی، کاهلی را تنها گناه کبیره ای می داند که یک شکست عشقی است و نه یک عشق افراطی یا انحرافی.





خطابه چرت می‌زدند و لذا موجوداتی به‌دردنخور و عاطل به‌شمار می‌آمدند. در مقابل، دیدگاه مدرسیان، درونی و ناظر به حالت روحی یا ذهنی فرد بود: از این منظر، فرد کاهل حتی اگر به‌حسب ظاهر هم در انجام تکالیف خود دقت داشت، اما این تکالیف را با روحیه‌ای کسل، سرشار از تردید یا خالی از نشاط معنوی به‌جا می‌آورد. پس می‌توان گفت، کاهلی طیف گسترده‌ای از پدیده‌های رفتاری و روانی را در برمی‌گیرد که از آن میان تنبلی (laziness)، بطالت (idleness)، خودپسندی، ترسوئی، فقدان خلاقیت، بی‌مسئولیتی، ملالت، تشویش ذهنی، بی‌قراری جسمی، پُرگویی، کنجکاوای باطل، سودازدگی و ناامیدی معمولاً بیشتر مورد توجه‌اند<sup>۱</sup>.

امروزه احتمالاً تنها برخی از این صفات با کاهلی مرتبط هستند، (تازه اگر اصلاً به این اصطلاحات بیندیشیم). ما شخص کاهل را به‌طور کلی سست، بی‌تحرك و تن‌پرور تصور می‌کنیم. اگر کاهلی را یک رذیلت بدانیم، رذیلتی کاملاً خنثی و نسبتاً بی‌ضرر به نظر می‌رسد: افراد کاهل شاید خیر چندانی نرسانند، اما چندان هم شر نیستند. ما تمایل داریم به‌جای حالات درونی کاهلی مانند ملالت و یا ناامیدی که فهم چرایی گناه کبیره شمردن آن را دشوار می‌سازد، ویژگی‌های رفتاری گناه را سوا کنیم<sup>۲</sup>.

البته رفتار به‌خودی‌خود شاخص خوبی برای شناخت رذیلت نیست، زیرا تنبلی یا بطالت در معنای متداول، شاید هیچ ارتباطی با حال و هوای روحی و ذهنیت کاهلانه نداشته باشد، و برعکس، این حالات ذهنی مرتبط نیز، شاید خود را در آن نوع از رفتار بروز ندهد. کاهلی، بودن در وضعیتی غیرفعال و سست است، اما باز، لزوماً همه این حالات ویرانگر نیستند، به آن معنا که حتماً رذیلت شمرده شوند، بلکه این شکل خاصی از سستی و تن‌آسایی (indolence) است که باید آن را رذیلت دانست.

۱. برای مطالعه پیشینه این مفهوم رجوع کنید به «کاهلی در تفکر و ادبیات قرون وسطی» (Wenzel, 1967). بخش‌های مجزای فهرست یادشده، گاه به‌مثابه دختران کاهلی - چون رذایلی وابسته به کاهلی و زاییده آن هستند - خوانده می‌شوند.

۲. مقاله‌ای در باب کاهلی نوشته اولین واف با این نکات آغاز می‌شود: واژه کاهلی به‌ندرت در بیان مدرن بکار می‌رود. کاربرد آن در مورد گونه‌ای خفیف و ملایم از سستی و رخوت است که مطمئناً تاکنون گناه کبیره نبوده است، بلکه یکی از دل‌پذیرترین ضعف‌های آدمی به‌شمار می‌آید. اتفاقاً بیشترین مصائب جهان از جانب انسان‌های پرمشغله است! (Mortimer, 1962: pp. 57-64).

ممکن است شخصی به لحاظ مزاجی و روحی در حالت سستی قرار داشته باشد: او تمایل به انجام هیچ کاری ندارد. این حالت، هم می‌تواند حس خوشایند و هم حس ناخوشایندی در فرد ایجاد کند. از سویی تنبلی و راحتی خوشایند اوست و از سوی دیگر، به طرزی ناخوشایند، احساس سکون و ناکارآمدی (inert) می‌کند، زیرا قادر نیست خود را به حرکت وادارد. در هر دو صورت، حالات کوتاه‌مدت و کم‌بسامد از این نوع، چندان زیانی نمی‌رسانند؛ احساس خوشایند داشتن نسبت به تنبلی و رهایی از مطالبات، برعکس، ممکن است نشانه سلامت فرد قلمداد شود و تجربه گاه‌به‌گاه آن خالی از لطف نباشد. اما شخص دارای این رذیلت، صرفاً در حالت سستی و رخوت گذرا به سر نمی‌برد، بلکه واجد ویژگی منشی کاهلی شده است. انتساب یک ویژگی منشی، برابر است با نام نهادن و تلاش برای نظم دهی به مجموعه‌ای کامل از رفتارها و حالات روحی و ذهنی. باید بکوشیم تمایلات غالب رفتاری و گرایش‌های فکری و احساسی معین را از یکدیگر تفکیک کنیم. این امر در تفسیر کنش‌ها و واکنش‌های خاص و پیش‌بینی چگونگی رفتار و احساسات شخص در سایر موقعیت‌ها به ما کمک خواهد کرد. تفاسیر مبتنی بر حالات گذرای فرد، اطلاعات بسیار ناچیز و قابل پیش‌بینی را به ما می‌دهند. اما تحلیل شخصیت، برحسب ویژگی‌های منشی اساسی‌تر و مهم‌تر است، از آن حیث که می‌تواند بر کردار یا احساساتی پرتو افکند که معمولاً نمونه بارزی از ویژگی منشی موردنظر به حساب نمی‌آیند. اشخاص کاهل، ممکن است تمایل دیرپایی به حفظ حالت مربوطه داشته باشند و به شیوه‌ای دال بر این حالت، رفتار کنند. هرچند باید این وضعیت را نمونه و نمودی از رذیلت دانست، اما کاهلی می‌تواند به طرق دیگری نیز خود را نشان دهد.

بی‌میلی به انجام هر آنچه نیاز به تلاش دارد، ممکن است با این فکر که به‌هرحال در برخی مواقع قدری تلاش هم لازم است، همراه باشد یا نباشد. در هر مورد تفاوت‌های دیگری را می‌توان ترسیم کرد. در مورد اول، کسی که باور دارد نیازی به هیچ تلاشی از سوی او نیست، با این پس‌زمینه دست از کار می‌کشد که فعلاً تقاضایی از او وجود ندارد و دست کم در آن لحظه نه وظیفه‌ای به عهده اوست و نه حتی لازم است با احتیاط گام بردارد. این نگاه، به احتمال قوی، همان نگاهی است که احساسی خوشایند از تنبلی در



شخص ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، شاید او این وضعیت را نه فراهم‌کننده فراغتی موقت از چنین تقاضاهایی، بلکه به‌مثابه مشتی نمونه خروار از این واقعیت ببیند که در زندگی‌اش اساساً چیزی که ارزش تلاش داشته باشد، عرضه نشده است.

در مورد دوم، کسانی که معتقدند باید تلاشی بکنند و در برابر سستی خود مقاومت نمایند، ممکن است این تقاضای تلاش کردن و خودی نشان دادن را تحمیلی از بیرون یا درون بینگارند. شخصیت اصلی رمان ابلوموف اثر گانچاروف، نمونه‌ای است برای نشان دادن این تفاوت. هنگامی که برای اولین بار با ابلوموف روبرو می‌شویم، او را در حالت سستی و رخوت کامل جسمی و روانی، یعنی نوع اول که متأثر از تحمیل بیرونی است، می‌بینیم. او با نگاهی به پیرامون خود می‌تواند دریابد که برای دفع خطرات و بلاهای گوناگون، ناچار است تکانی به خود بدهد: شوربختانه، جهان طوری سامان یافته است که او نمی‌تواند بدون سعی و تلاش به آنچه می‌خواهد برسد. اما در نظر او، هر نوع تلاشی، با لذت تزامم دارد و هر طور که شده، باید از آن دست کشید. در نتیجه، بهترین کاری که او می‌تواند انجام دهد، این است که اقتضات زندگی روزمره را فراموش کند، به رختخوابش برگردد و رؤیاهای لذت‌بخش همیشگی‌اش را در ذهن مرور کند. هر چند او در این راه زمان زیادی را صرف فرار از فکر کردن به اقتضات ناخوشایند هرروزه و لذت بردن از بطالت و بیکاری خود می‌کند، اما این حالت او، به‌وضوح، حالتی پرمخاطره و لغزنده است. تلاش، شرط لازم برای تضمین لذت یک زندگی کمابیش راحت و بی‌دردسر است و او این تلاش را نمی‌کند، زیرا مزاحم لذت بردنش از چنین زندگی راحت و آسوده‌ای خواهد بود. در این مواقع، چیزی نامعقول به نظر می‌آید، شاید یک نشانه، اینکه در اینجا شکلی از رذیلت کاهلی را پیش رو داریم. از سوی دیگر، نامعقول بودن وضعیت او، مشروط، و وابسته به اوضاع خاص زندگی اوست. اگر سرپرست املاک و دارایی‌هایش فردی امین و صاحب‌خانه‌اش قدری با ملاحظه‌تر بود و خدمتکارش آن قدر بی‌عرضه و تنبل نبود، شاید او می‌توانست به سادگی از بیکاری و بطالتش لذت ببرد. دست کم روشن نیست که در چنین شرایطی، سستی او (رذیلت) کاهلی به حساب آید.



با این حال، بعضی اوقات، حال و هوای ابلوموف عوض می‌شود: گاه می‌بیند در زندگی چیزهای ارزشمندی برای به دست آوردن وجود دارد که او به خاطر عدم تلاش به آن‌ها نخواهد رسید، چون نمی‌تواند خود را به قدر کافی به آنچه فکر می‌کند ارزش به تکاپو افتادن را دارد، مشغول کند. مادام که او در این حالات سیر می‌کند، نیاز مبرم به تلاشی درونی، یعنی از نوع دوم، دارد و وابسته به شرایط ناگوار خاصی که اتفاقی رخ می‌دهد، نیست. اقتضائات بیرونی تنها یک مزاحم بودند، اما آنچه او اینک ضروری می‌بیند، تلاش برای دستیابی به چیزی است که فی‌نفسه ارزش دارد. در این حالت او خود و نه شرایط خاصش را، مانعی بر سر راه هدایت مدامش به سوی حیاتی قابل‌تحسین می‌بیند.

کسی که به‌رغم تشخیص اقتضائات مبرم بیرونی، هنوز میل دارد در سستی و رخوت بماند، بدون شک نقاط ضعف متعددی خواهد داشت: او به‌طور معمول افراط‌کار و سست اراده خواهد بود و احتمالاً از ناکامی در رویارویی با واقعیت‌های زندگی می‌ترسد. اما همه این‌ها با وجودی که نواقصی جدی هستند، شاید گناه کبیره نباشند. با بودن چنین اقتضائاتی، او قادر به لذت بردن از بطالت و بیکاری موردنظرش نخواهد بود. با این حال، به نظر می‌رسد ابلوموف در دوره بعدی زندگی‌اش، تنها در انجام همین کار توفیق داشته است. آنجا که شرایطش تغییر کرد؛ یک دوست فعال و پرکار مراقب املاکش بود و درآمد ثابتی برای او تأمین می‌کرد. زنی دلداده و فداکار هم حاضر شد بدون هیچ چشم‌داشتی از او مواظب کند. کسی بیش از این، کاری با او نداشت؛ کاملاً بی‌جنب و جوش باقی می‌ماند و از این وضع هم راضی به نظر می‌رسید. در ظاهر، هیچ چیز مخربی در حالت او وجود ندارد، از این رو شاید نتوان این شکل از سستی را، گرچه پسندیده نیست، به فهرست رذایل افزود. بعداً به این نکته باز خواهیم گشت.

به هر حال، جایی که اقتضائات از نوع درونی‌اند، خود شخص باور دارد تنها به شرطی که بتواند تلاش در خوری را انجام دهد، یک زندگی ارزشمند انتظارش را می‌کشد. از آنجا که او تلاشی نمی‌کند، شکست را پیش چشمانش می‌بیند و لذا نمی‌تواند خرسند باشد. او جنب و جوش کافی ندارد یا نمی‌تواند خود را به تکاپو اندازد تا به زندگی‌اش ارزش زیستن بدهد. اما یک فرد خودبین همچنان که در انجام فعالیت‌های ارزشمند ناکام



می ماند، خود را نیز شخصیتی بی ارزش می یابد. لذا در آن حالت، احساس افسردگی و کدورت روحی نسبت به خود خواهد داشت که او را به سمت خودنگهدار بودن سوق می دهد: یک شخصیت بی ارزش، ارزش در دسر ندارد؛ اصلاً هدف و انگیزه ای برای تلاش و یافتن کارهای ارزشمند وجود ندارد. از این رو، خودبین ممکن است فکر رسیدن به یک زندگی ارزشمند را نیز رها کند؛ زیرا هیچ دلیلی برای به حرکت درآوردن خود نمی بیند. با لحاظ همه لوازم، این حالت ذهنی، به آن شخصی که ابداً به هیچ یک از خواسته های درونی بها نمی دهد و هیچ چیز سزاوار تلاشی را در این وضعیت نمی بیند نیز، تعلق دارد. علت این امر آن است که آشکال آگاهی برخاسته از ارزیابی جهان را نمی توان از ادراکات وضعیت خود شخص در جهانی که چنین ارزیابی شده است، تفکیک کرد و برعکس. وقتی از نظر او هیچ چیزی در جهان نیست که ارزش وقت گذاشتن و تعامل داشته باشد، دلیلی نیز نمی بیند که خود را با چنین جهانی مشغول کند. از این رو، او همچنین با خودی مواجه است که به طرزی هدفمند بی مشغله است. تفاوت این دو حالت مهم است: در مورد اول، احتمال اینکه شخص مورد نظر، خودش را به خاطر این اوضاع و احوال ملال آور سرزنش کند، بیشتر است؛ در مورد دوم، شاید او می خواهد اشکال را در این بیند که آنچه می یابد، دم دستی است. ویژگی مشترک این دو آن است که هر دو در حالتی از ملال به سر می برند.

شاید هریک از این ها در موقعیتی خاص، ما را ملول کنند. ملالت، در این مورد، موضوعی دارد: سخنرانی، پرگویی او، بازی تمام نشدنی و خسته کننده. اگر من حوصله گوش سپردن به سخنرانی را نداشته باشم، چیزی که توجه و رغبت مرا برانگیزد، در آن نمی بینم. شاید به این دلیل که مطلب جدیدی دستگیرم نمی شود یا فراتر از درک من است. اما بالاخره من در جمعی حضور دارم؛ پس حال که مقرر است گوشم را از این سخنان پر کنم، باید کاری انجام دهم. شاید بتوانم با فکر کردن به چیز دیگری ذهنم را منحرف کنم و خودم را مشغول نگه دارم. در این صورت، هر چند تمایلی به سخنرانی نداشته باشم، حوصله ام سر نمی رود و ملول نخواهم شد. اما ممکن است در منحرف کردن ذهنم موفق نشوم. در این صورت موضوع ملالت من، یعنی سخنرانی، همچون مانعی آزاردهنده در





ذهن من مجسم می‌شود؛ این همان چیزی است که مرا از انجام کاری در فرصتی که فعلاً در دست دارم و برایم بسیار کند می‌گذرد، باز می‌دارد. بنابراین احساس گرفتگی می‌کنم: آنچه قرار بود و قتم را پر کند، در واقع این کار را نکرد، بلکه تنها مرا از استفاده بهتر از زمان بازداشت و من طبعاً می‌خواهم از این وضعیت بیرون بیایم.

ملال، حالتی منفی است که ما تجربه ناخوشایندی از آن داریم و لذا می‌خواهیم در صورت امکان از شر آن خلاص شویم. در تمام موارد، زمان علیه ماست تا زمانی که در برابر آن کاری انجام دهیم. پر کردن مفید زمان دشوار است. ما تا به کاری مشغول نشویم و موضوعی نیابیم که در ظرف زمان بریزیم، زمان بسیار کند می‌گذرد. البته در مواقعی که بفهمم چه «موضوعی» مسبب ناتوانی من در مواجهه با زمان است، چندان دشوار نیست که با دور کردن خود به لحاظ جسمی از این مانع، حالم را عوض کنم یا با شگردهایی نگذارم آن موضوع، حالت ملالت را به من القا کند.<sup>۱</sup>

ملالت تنها در زمانی که امکان هیچ نوع گریزی نباشد، خبر از یک زیان جدی می‌دهد و این امر هنگامی رخ می‌دهد که ملال، بدون موضوع باشد و یک خُلق باشد نه یک هیجان. خُلقیات آدمی بی موضوع اند، بدین معنا که در آن، هیچ وضعیت، رویداد یا کار خاصی نیست که بتوان مستقل از خود خلق برگزید و توصیفش کرد، خلقی که حالت، «ناشی» از آن است. این بدان مفهوم نیست که خُلق مورد بحث، معلول رویداد خاصی نیست، بلکه حتی جایی که این طور بوده و شخص از مقدمات علی خُلقش آگاه است، موقعیت‌های خاص آن خلق را برانگیخته نمی‌سازند. در حالی که شاید او از ارتباطات علی آگاه باشد، آن‌ها را چنان که هست تجربه نمی‌کند و در نتیجه حالت او ناشی از علتی که تشخیص داده، نیست. بنابراین، وقتی فرد یک خُلق - حالت (mood-state) دارد، یک وضعیت مشخص مثلاً تهدید آمیز یا اهانت آمیز وجود ندارد که آن را به شکلی معین ببیند، بلکه خلق وی همه چیز را بر مبنای ادراکش رنگ آمیزی می‌کند. این ویژگی ساختاری

۱. برخی افراد می‌گویند که به کسل بودن اهمیتی نمی‌دهند. من فکر می‌کنم منظور آن‌ها شگرد مواجهه با چیزی است که آن‌ها را کسل می‌سازد؛ چرا که باور نکردنی است که کسی به حالت کسالت بها ندهد.

خلقیات است که با شیوه نگرش ما به جهان درمی آمیزند. آن‌ها بسته به جهان‌نگری خاص، از یکدیگر متمایز می‌گردند: وقتی خلق گشاده است، همه چیز جذاب و در دسترس، و وقتی خلق تنگ است، همه چیز غم‌انگیز و یا رنج‌آور، و امور ارزشمند دور از دسترس فرد به نظر می‌رسند. البته تفاوت بین هیجان‌ات و خلیات، در کنش‌ها و واکنش‌های فرد نیز بازتاب می‌یابد. وقتی فردی در یک خلق - حالت قرار دارد، گرایش او به شیوه‌های رفتاری مشخص، متمرکز نیست، بلکه خود را به‌طور عام‌تر در قالب علاقه‌ای مضاعف یا فروکاسته به جهان پیرامونش، آمادگی بیشتر برای رنجیدن، دل‌سردی و یا تشویق شدن بروز می‌دهد.<sup>۱</sup> کسی که متأثر از موقعیتی خاص که در آن هیچ چیز جذابی برای دل بستن نمی‌بیند، احساس ملالت می‌کند، هیچ چیزی که بتواند خود را با آن مشغول کند، نمی‌بیند. اگر ملال خلق - حالت او باشد، در آن صورت ابداً نمی‌تواند چیز مورد علاقه‌ای در جهان بیابد، چیزی که ارزش دل‌بستگی داشته باشد. اما اگر هیچ چیزی نظر فرد را جلب نکند، گویی زندگی‌اش کاملاً بی‌معنا و پوچ خواهد شد. به قول کی‌یرکگور هنرمند، «تنها چیزی که می‌بینم، خلأ است، تنها چیزی که درون من می‌جنبد، خلأ است. من حتی درد هم نمی‌کشم» (Kierkegaard, 1971: p. 36).

وقتی هیچ چیز لذت‌بخش یا رنج‌آور دیده نشود، پس هیچ چیز هم نسبت به دیگری متمایز به نظر نمی‌رسد. در چنین جهانی، هیچ راهکار خاصی جذاب‌تر از دیگری نمی‌نماید؛ چیزی یافت نمی‌شود که میل فرد بدان تعلق گیرد و فرد را به عمل وادارد. از این رو، افراد ملول همچنان تمایل به سستی خواهند داشت؛ اینان وقتی هدفی برای انجام کاری نمی‌بینند، میل به انجام آن کار را هم ندارند و خود را ناکارآمد و همچون باری سنگین بر دوش خود می‌یابند.<sup>۲</sup>

این تجربه نمونه بارزی است از آن شکل رخوت و سستی که کاهلی خوانده می‌شود. کاهل بودن یعنی حالتی که در آن دو عنصر احساس رکود جسمی و روانی، و ارزیابی

۱. مباحثات اخیر در مورد حالات و اوضاع روحی و روانی را می‌توان در «هیجان‌ات» (Frijda, 1986)؛ و «گونگونگی عاطفه» (Armon-Jones, 1991) یافت.

۲. شرحی از احساسات وابسته به کاهلی را در فصل سوم کتاب «فضیلت کافر» (Casey, 1990) بخوانید.





شناختی از جهان به مثابه جایی که در آن هیچ چیز ارزش دل‌بستگی ندارد، به هم پیوند خورده‌اند. بدین ترتیب، شاید یک فرد کاهل کسی است که تمایل به بودن در این حالت را دارد. اما این داوری بسیار ساده است؛ برای تشخیص دقیق رذیلت، لازم است بیشتر به ماهیت و ابعاد این شکل از کاهلی پرداخته شود. آکوئیناس، در پاسخ به این ایراد که کاهلی نمی‌تواند گناهی کبیره باشد، زیرا حتی افراد بافضیلت هم ممکن است از آن رنج ببرند، به این نکته اشاره می‌کند که شاید گرایش بدین حالت حتی در قدیسان هم وجود داشته باشد، اما آن‌ها به موجب این، گناهکار به حساب نمی‌آیند، زیرا رضایت عقلانی بدان نمی‌دهند<sup>۱</sup>.

من می‌خواهم با ارائه تفسیری محتمل از اینکه منظور از رضایت از حال خود چیست، به این مطلب ورود کنم. برای این منظور، لازم است تمایزات بیشتری بین حالات روانی قائل شد: من از خلیات ملالت و کاهلی سخن گفتم؛ اما خلیات را هم می‌توان گذرا تصور کرد و هم پایدار. لازمه داشتن خلقی گذرا آن است که شخص، جهان را به شکلی متناسب با آن خلق ببیند تا به اتکای این شکل از جهان‌نگری، بتواند احساس مقتضی را تجربه کند. برای مثال، این تجربه که هیچ چیز در جهان ارزش تلاش ندارد، شخص را واجد حس بی‌تحریکی و لختی می‌سازد. کسی که تنبلی او گذراست، در حالت تنبلی به سر می‌برد.

خلقیات گذرا دارای دو عنصر هستند که پیش‌تر در مورد آن‌ها صحبت شد: شکلی از خود آگاهی و یک هشاری آزموده شده از ناحیه عامل این آگاهی؛ اما خلق پایدار تنها به عنصر اول برمی‌گردد. خلیات گذرا قابل‌تغییر هستند و ممکن است کاملاً کوتاه‌مدت باشند. خلق پایدار، شکل مربوط به خود آگاهی، ممکن است بسته به تجربه شخص پدید آید و از بین برود. اما شاید هم دوام بیشتری یابد و با طیف وسیعی از دیگر خلیات گذرا سازگار باشد. در اینجا لازم است به خلق پایدار یک شخص به مثابه هیئت نفسانی یا حالت ذهنی او اشاره کنم. حالت ذهنی دیرپا را می‌توان یک نگرش یا طرز تلقی نامید و اگر این

۱. آکوئیناس در کتاب «جامع‌الهیات» خود، کمال و منتهای گناه را در موافقت عقل می‌داند ( Summa Theologiae .2a2ae, Q35, A3).



نگرش بر زندگی یک شخص حاکم شود از این حیث که بر بیشتر حالات روحی و رفتارهای او سیطره یابد، یک ویژگی منشی خواهد شد. اشاره به یک خلق پایدار برای تبیین یک خلق گذرای مطابق آن، تبیینی حداقلی خواهد بود؛ اما اگر بخواهیم خلق گذرای متفاوتی را تحلیل کنیم، باید تبیین اساسی تر و تفصیلی تری ارائه داد. برای مثال، نیندیشیدن به هر آنچه ارزش تلاش دارد، توضیحی مختصر برای بی تحرکی فعلی شخص است، اما در واقع، به عنوان مثال، ناامیدی و یأس فعلی او را تبیین می کند. در اینجا مدعا این است که ذهنیت شخص، به نحو علی، حال و هوای فعلی او را شکل می دهد؛ توضیح یک رابطه علی دشوار نیست، زیرا خود فرد و جهان نگر می فروزش، به طور طبیعی نابودگر هر گونه امید و شادی هستند. بدین معنا، یاس و ناامیدی در واقع «دختران» رخوت اند.

تمایز بین خلیات گذرا و پایدار از آن رو بررسی شد که چگونگی رضایت فرد به یک حالت روحی بهتر فهمیده شود: این رضایت یعنی فرد اجازه دهد حال و هوای لحظه ای او آرام آرام به یک طرز فکر و قالب ذهنی که می رود بر سراسر زندگی اش سیطره یابد، مبدل شود؛ یعنی به آن شکل از آگاهی خرده نگیرد و از این رو، سعی نکند به هر طریقی آن را تغییر دهد، بلکه امکان استقرار درونی آن را فراهم کند. پس افراد کاهل، کسانی نیستند که صرفاً تمایل به خلق گذرای تنبلی دارند، بلکه کسانی هستند که حتی در ذهن خود هم مانع چنین تمایلی نمی شوند و با تلاش نکردن برای تغییر جهان بینی خود، آن حالات گذرا را که مسبب این ذهنیت هستند را در خود می پرورند.

مهم ترین جنبه این شکل از رضایت آن است که فرد به خود اجازه دهد دیدگاه خاص مربوط به خود را اتخاذ کند: اینکه خود، خودی بی ارزش است و هیچ نقطه ای برای تعامل با آن وجود ندارد. این شکل از آگاهی، ملال آور است. همان طور که پیش تر، فرد سخنرانی یا نمایش را مانعی برای انجام کاری در فرصت دم دست می دید، اکنون مانع، خود اوست که در حالت بی تحرکی و سکون قرار دارد. بدیهی است که او نه می تواند از جلد خود بیرون بیاید - همان طور که قادر بود خود را از سخنرانی خلاص کند - و نه با این تصور که طلسم ملالت با پایان سخنرانی خواهد شکست، می تواند خود را تسلی دهد. این



خودی که چنین ادراک شده، موضوع کاهلی و منشأ ویرانگری آن است. شخص کاهل نمی‌تواند به خود احترام بگذارد و یا خود را دوست بدارد، تا جایی که حتی مانع از امکان پیش برد یک زندگی شکوفا می‌گردد.

بر مبنای این تبیین، بنیاد رذیلت، دیدگاهی خاص نسبت به جهان و خود است و از این رو، تغییر در نگرش، تنها چاره و راه خلاص است. در نمونه موردی ما، قالب ذهنی و طرز فکر فرد کاهل، در حالات تنبلی او کارگر خواهد افتاد و خود را به شکل ناامیدی و یاس نیز نشان می‌دهد. اما گونه‌های دیگری از کاهلی که به یقین کمتر زیان‌بار و ویرانگرند نیز وجود دارند. ابلوموف در دوره‌ای از زندگی خود، به‌ظاهر دیگر در چنگ کاهلی نیست. او مجذوب اولگا می‌شود و تحت تأثیر او یک زندگی کم‌وبیش فعال را پیش می‌گیرد. با اینکه او دیگر بیکار و عاطل نیست، اما به‌زعم من، هیچ تغییر اساسی در او رخ نداده و همچون همیشه کاهل باقی مانده است. ظاهراً هنوز فعالیت، با تنبلی او ناسازگار است، همچنان که اغلب به‌عنوان درمان آن تجویز می‌شود. کانت، فعالیت را بخشی از معاش و گذران زندگی می‌داند. او می‌گوید: «آدمی با فعالیت‌هایش احساس زنده‌بودن می‌کند نه با لذت‌هایش» (Kant, 1930: p. 160).

با این وجود، کی‌یر کگور، نظری مخالف دارد: او کار و فعالیت را نوعی بی‌قراری می‌پندارد که با حیات معنوی ناسازگار است. از این منظر، بی‌مشغلی خیر است و نه شر. لذا، صرف فعالیت یا مشغله داشتن، وضعیتی مطلوب نیست. بر این اساس، ما باید زندگی‌هایمان را به‌جای فعالیت، بیشتر غرق لذت کنیم (Kierkegaard, 1971: p. 285).

هر دو طرف یک نکته دارند و وقتی ادراکات متفاوت آن‌ها از مفهوم فعالیت را کنار بگذاریم، نکات مربوط به هریک قابل قبول خواهند بود. تفکرات کانت در مورد فعال بودن، بر تعهد همه‌جانبه و به نحو عقلانی موجه عامل دلالت دارد. در مقابل، فیلسوف هنرمند ما، به «مشغول بودن» می‌اندیشد، صورتی از فعال بودن و تلاشگری که دربردارنده درگیری کامل عامل نیست و ارزش او را در تلاش صرف نمی‌جوید. در واقع، فعالیت است که با سستی و رخوت ناسازگار است و نه مشغله داشتن. البته نباید انکار کرد که ایجاد



مشغله به امید تبدیل شدن به فعالیت، ممکن است رضایت تام فرد از حالتش را در بر نداشته باشد. اما من باید از این احتمال چشم پوشم و چنین انگیزه‌ای را مفروض نگیرم.

کسی که صرفاً مشغول است، شاید در آن زمان، به ارزشمند بودن آنچه در حال انجام آن است، ایمان داشته و یا نداشته باشد. در مورد دوم، او خود را رها و منقطع می‌یابد و تنها در ظاهر با شخص کاهلی که تاکنون توصیف کردیم، متفاوت است. اما حتی مشغله موقت، به جای استغراق، نیز نشانه‌ای از فعالیت نیست. به بیان کانت: «شاید زمان حال واقعاً پر به نظر رسد، اما اگر ما آن را با بازی و... پر کرده باشیم، این پُر بودن تنها به ظاهر در زمان حال محصور خواهد شد و حافظه آن را تهی خواهد یافت» (Kant, Ibid).

در اینجا نکته قابل قبول این نیست که آیا ما وقتمان را با بازی پر کرده‌ایم یا با کار، بلکه آن است که آیا با نگاهی به پشت سرمان، این پر کردن زمان را تنها ظاهری و به تبع، یک اتلاف وقت می‌پنداریم یا نه. ما با بازنگری گذشته درمی‌یابیم که آنچه یک مشغله ارزشمند به حساب آورده‌ایم، به کلی بی‌ارزش بوده است.

در این صورت، دیدگاه خود شخص، چه در حال و چه در نگاه به گذشته، نشانه‌ای از مشغول بودن اوست و نه فعال بودنش. اما ظاهری بودن این مشغولیت، ممکن است خود را به شکل سدی در برابر هدفمند بودن نیز نشان دهد: از آنجا که تعهد او به هر آنچه انجام می‌دهد صرفاً سطحی و تنک‌مایه است، دلایلی برای گام نهادن در مسیر یک برنامه عملی منسجم برای پیش برد زندگی نخواهد داشت. ابلوموف در دوره‌های کوتاهی به تحریک اولگا وادار به دوری از تنبلی می‌شود، اما مشغولیت‌ها و گرفتاری‌هایش بدون هیچ هدف یا انسجامی به صورت حوادثی پراکنده باقی می‌ماند. بنابراین، فردی که مشغول است، در عین حال که به ظاهر بیکار نیست، باز هم سست و تنبل به حساب می‌آید؛ زیرا ذهنیت و طرز فکر او تغییر نکرده است، هر چند شاید در اجتناب از حالت ذهنی و روحی متناظر با آن توفیق بیشتری حاصل کرده باشد. در چنین مواردی، زندگی او به احتمال زیاد آن شکل از بی‌قراری را که در ادبیات قرون وسطی پیامد کاهلی عنوان شده، به طور کامل به نمایش می‌گذارد.



امکان استغراق، معرف تغییرپذیری و پیچیدگی آن نمونه موردی از کاهلی است که در ابتدا مورد بحث قرار گرفت. حال مشخص شد که شخص تنبل کاملاً هم رها و منقطع نیست، بلکه مشغولیتی سطحی دارد. حتی اگر از سطحی بودن این مشغله آگاه باشد، هنوز به اتلاف وقت و تجربه بی‌حرکی، لختی و ملالت متمایل است؛ در نتیجه او به چنگ افسردگی و ناامیدی نیز خواهد افتاد. از سوی دیگر، مشغول بودن به هر جهت، اگر تنها به طور موقت و ظاهری باشد، ممکن است حواس پرتی و بی‌توجهی را به‌عنوان راهی برای اجتناب از چنین حالات روحی خفیفی، به بار آورد و به‌طور خاص او را از بند چنین دیدگاه شومی نسبت به خودش رها سازد. طبیعی است که معایب آشکار بدینی کامل نسبت به خود، شخص را به اقناع خود در مورد فعال بودن و نه صرفاً مشغولیت داشتن وادار می‌کند. اما اگر بنا به مدعایی که پیش‌تر مطرح شد، نگاه مثبت به خود، جزء اساسی رذیلت باشد، در آن صورت، به نظر می‌رسد مشغله، عاقبت گریزی فراهم می‌کند، به شرطی که شخص موفق شود فقدان مشغولیت مناسبش را از خود پنهان کند. برای توفیق در این خودفریبی، او می‌بایست وانمود کند که مشغله‌هایش سطحی و تنک‌مایه نیستند و تعهداتی برای پیش برد زندگی به وجود می‌آورند. اگر امکان خودفریبی بدین نحو وجود داشته باشد، نمی‌توان گفت که او صرفاً مشغول است؛ اما چون قالب ذهنی او با کاهلی آمیخته شده است، انسجام در زندگی‌اش ساختگی و نوعی تظاهر خواهد بود. او به‌واقع، دل‌نگران نیست. اما چرا باید چنین باشد؟ اگر هیچ‌کس، از جمله خود فرد، نتواند بگوید که آیا زندگی‌اش ساختگی و مشغولیتش سطحی است یا نه، گویی اصلاً تفاوتی برای او ایجاد نمی‌کند و لذا علاج افراد مستعد کاهلی، تلاش برای تمرین خودفریبی است تا زمانی که در آن خیره شوند. این امر قطعاً جلوی رنج آن‌ها از ناامیدی و یاسی را که در پی مواجهه با این وضعیت حاصل می‌شود، می‌گیرد. اینکه اظهار کنیم به کمک چنین وسایلی می‌توان مانع از داشتن یک رذیلت شد، تناقض‌آمیز است. برعکس، آیا فریب دادن خود، اوضاع را بدتر نمی‌کند؟

به‌رحال، امکان ندارد کسی به همان وسعتی که در قاب ذهنی‌اش مجسم کرده خودش را فریب دهد. از دید او، هیچ چیز ارزش نگرانی و دردسر کشیدن ندارد و این شامل



خودش هم می‌شود. درست است که این قالب ذهنی نیاز به ابراز خود در حالت‌های خاص روحی، مثل ناامیدی و یاس ندارد، اما اثری علی دارد: برخی حالت‌ها یا نگرش‌ها با آن ناسازگارند. این یک قالب ذهنی است که مانع از انجام شادمانه هر کاری می‌گردد و به‌طور خاص، احترام و عشق ورزیدن به خود را محال می‌سازد. در نتیجه، فرد خودفریفته قادر نخواهد بود از نگرش منفی نسبت به خود بپرهیزد. در واقع، این بخشی از خودفریبی اوست که نه این نگرش را مفصل بیان کند و نه برای خودش توضیح دهد، اما با این حال او در همه آنچه انجام می‌دهد، عمل‌کننده و اثرگذار است. در این معناست که خودفریبی نمی‌تواند کامل باشد. زیرا درحالی که خودفریبی می‌تواند شخص موردنظر را تا حدی از رنج واقعی رهایی بخشد، قادر نیست او را به‌سوی یک زندگی شکوفا پیش برد و به‌جای اینکه وسیله‌ای برای فرار از رذیلت باشد، خود شکلی از رضایت نسبت به آن رذیلت را در فرد بنا می‌نهد.

به‌طور سنتی، هفت گناه کبیره نمایشگر عشق گمراه‌کننده یا ناروا به حساب می‌آیند. این نتیجه‌ای است از ویژگی‌های رذیلت کاهلی که در بالا به آن اشاره شد. افراد کاهل، به کاری مشغول نمی‌شوند، هیچ چیز را دوست ندارند و این شامل خودشان هم می‌گردد. حب ذات یا خوددوستی، به‌طور معمول در هیچ‌یک از فهرست‌های مشخص‌کننده فضائل دیده نمی‌شود، زیرا تصور رایج بر آن است که مطمئناً همه ما خودمان را دوست داریم و خطر آنجاست که ما بیش از حد عاشق خود باشیم. اما ماهیت زیان‌آورده بر افراد کاهل نشان می‌دهد که چنین فضیلتی لازم است، البته نه هر نوع دوست‌داشتنی. علاقه به شخص خود، احتمالاً نوعی از دوست داشتن است که ما چنان مستعد ابتلا به آن هستیم که به احتمال قوی، بیش از آنکه فضیلت باشد، می‌تواند مانعی در برابر رفتار فضیلت‌مندانه به شمار آید. همین‌طور، تن‌آسایی (self-indulgence) ابلوموف نیز نوع اشتباهی از دوست داشتن است، اگر اصلاً آن را دوست داشتن بدانیم. تن‌آسایی نه تنها با تحقیر نفس (self-contempt) همراه است، بلکه حتی می‌تواند زمینه ایجاد آن نیز باشد؛ تن‌آسایی شکل‌دهنده مظهري از کاهلی است. این نشان می‌دهد که شاید به‌جای خوددوستی، نیاز به احترام به خود داریم. در واقع، فقدان حرمت نفس در افراد تنبل اساساً مخرب است، و لذا داشتن آن، تضمین





رهایی از رذیلت. با این حال، مفهوم کانتی احترام، با الزاماتش که مبتنی بر ویژگی‌های ستودنی و از این رو تعمیم‌پذیر است، دلالت بر مرتبه‌ای از بی‌علاقگی و عقلانیت دارد که به نظر می‌رسد به‌عنوان فضیلت، با رذیلتی که در حالت عاطفی فرد تثبیت شده است، تناسبی نداشته باشد. ویژگی‌های فضیلت متقابل باید به گونه‌ای باشد که علاوه بر جنبه‌های شناختی با جنبه‌های عاطفی رذیلت یعنی با احساس سکون و لختی همچون شیوه خاص آگاهی نیز مقابله کند. بنابراین، شخص دارای فضیلت نه تنها بین امور کمابیش با ارزش تمایز قائل می‌شود و از این رو، انجام برخی چیزها را ارزشمندتر از سایر امور می‌پندارد، بلکه به‌طور خاص، خود را با آنچه ارزش مشغولیت و یا به خیال او ارزش مراقبت دارد، می‌آزماید. پس کاهلی و فضیلت جبران‌کننده آن ممکن است خود را در اشکال متضاد خود آگاهی بروز دهند.

یک استنباط از این آگاهی فضیلت‌ساز، این است که حرمت نفس را پرورش می‌دهد؛ نه فقط به معنای یک خودسنجی مطلوب، بلکه بدین مفهوم که یک خود بصیر که کار ارزشمندتر را از کار کم‌ارزش‌تر تمیز می‌دهد، همزمان با یک تیزبینی درونی، آگاهانه تلاش خود را معطوف به چیزی می‌کند که ارزش بیشتری دارد. بر این اساس، اگر درگیر کاری شد لزوماً به خودش احترام خواهد گذاشت: احترام به خود یعنی آگاه بودن از اینکه به کار ارزشمندی گماشته شده است. این امر مستلزم خود آگاهی به معنای آگاه بودن از خودی چنین گماشته نیست؛ آگاهی او بیشتر معطوف است به آنچه او نگرانش است، نه به خودی که نگران این چیزهاست. اما با وجود خودتمیزی یا تیزبینی فردی، او نمی‌تواند نسبت به اینکه دست به کار ارزشمندی زده است یا نه، بی‌تفاوت باشد و از این رو، بیشتر نگران نگرانی خویش است.<sup>۱</sup>

از آنجا که در این معنا، شاید گفته شود که او نگران و مراقب خویش است، دلیلی وجود دارد که چرا «خوددوستی»، عنوان نامناسبی برای این فضیلت نیست.

۱. این نکته در مقاله «اهمیت آنچه مراقبش هستیم»، در مجموعه‌ای با همین عنوان (Frankfurt, 1988)، و پیش‌تر در مقاله «مراقبت: پاسخی به فرانکفورت» از کتاب «حالات ذهن» (Baier, 1985)، بیان شده است.

تخلقی به فضیلت نیز مانند رذیلت، دو جنبه وابسته به هم دارد: یکی چشم‌اندازی مشخص به جهان و دیگری واکنشی احساسی. اینکه شخص باور دارد آنچه انجام می‌دهد ارزشمند است، دلیلی به دست او می‌دهد که بیشتر پیگیر آن کار باشد و دوباره قدم در مسیر امور مرتبط با آن فعل با ارزش بگذارد. به خصوص که مرتبط‌ترین برنامه در پس‌زمینه کنونی، آگاه بودن (تلویحی) او از خود چنین مشغولش است. در نتیجه، او احساس زنده بودن و پویایی می‌کند. کمترینش این است که او اسیر احساس بی‌تفاوتی و سکون نخواهد شد، از این رو به جای اینکه مانعی بر سر راه خود باشد، خود را مشغول به کاری خواهد کرد. آگاهی از به کار گرفتن خود، منبعی از لذت و محرکی است برای فعالیت بیشتر و بدین ترتیب، دلیل دیگری به دست می‌دهد برای درگیر ماندن و حس تحت نظارت بودن. برخلاف افراد کاهل، او نه تنها قادر است با خود کنار بیاید، بلکه در موضعی است که از چنین زیستنی لذت می‌برد. به همین دلیل نیز، فضیلت مقابل رذیلت کاهلی را می‌توان خوددوستی نامید. ملاحظاتی از این دست نشان می‌دهد که خودفریبی نمی‌تواند راه‌گیزی از رذیلت باشد؛ زیرا بی‌حرکی و لذت نبردن از انجام هر کاری و به تبع آن از خود که نتیجه قالب ذهنی مفروض اوست، همچنان باقی خواهد ماند و وجود فرد را تحت تأثیر قرار خواهد داد، هر قدر هم که فرد بکوشد ذهن خود را به روی آن ببندد. اشخاص خودفریفته، از آن مرض روحی رنج می‌برند که یک نشانه آن عدم هماهنگی بین انگیزه و ارزیابی است: آن‌ها نگران آنچه ایشان را به عمل وامی‌دارد، نیستند، و با پنهان کردن این شکاف و جداافتادگی از خودشان، از وضعیت خود احساس رضایت می‌کنند. البته رضایت از وضع موجود نشان‌دهنده این نیست که همه زندگی بر وفق مراد است. اگر بپذیریم که درجه‌ای از خوددوستی، در معنای مذکور، پادزهری لازم برای کاهلی است، پس ابلوموفی که اقتضائات بیرونی او را آشفته نساخته، حتی اگر از این حال خود راضی باشد، هنوز از

۱. مایکل استاکر در مقاله مشهور «اسکیزوفرنی نظریه‌های اخلاقی مدرن» (Stocker, 1977) می‌گوید: هماهنگی بین انگیزه‌ها، دلایل، ارزش‌ها و توجهات فرد، بالینکه نشانه‌ای از حیاتی خیر و مطلوب است، به‌خودی‌خود نمی‌تواند دلالت بر ارزش اخلاقی داشته باشد.



دام رذیلت رها نشده است. افزون بر این، او با تن دادن به تزییع هرگونه اقتضائات درونی که زمانی تجربه کرده بود، از کاهلی و راحت‌طلبی خود احساس رضایت کرده است.

### ۳. نقد و بررسی

همان‌طور که اشاره شد، نگرش تیلور به مقوله تبلی، صرفاً از زاویه‌ای روان‌شناسانه است و برخلاف برخی از الهی‌دانان مسیحی، سویه‌های دینی این رذیلت را در نظر نگرفته است. افزون بر مسیحیت، در آموزه‌های انسان‌ساز اسلام و در قالب متون اخلاقی، آیات و روایات نیز عنایت ویژه‌ای به مفهوم کاهلی شده است که در ذیل بحث به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد. البته هدف ما در این مقاله، تنها تبیین دیدگاه تیلور و نقد و بررسی آن بر مبنای نگرش خود وی یعنی از بعد روانشناسی اخلاق بوده است.

به‌طور کلی مکتوبات فلسفی در مورد فضیلت را می‌توان به دو طیف وسیع تقسیم کرد: یکی شامل تحلیل‌های مفصل و جزئی از فضایل و رذایل خاص، به همراه شناسایی عناصر روان‌شناختی و جلوه‌های رفتاری متمایز آن‌ها؛ و دیگری، نظریه‌پردازی انتزاعی‌تر در مورد چیستی فضیلت یا ویژگی‌های مشترکی که فضایل را فضایل و رذایل را رذایل می‌سازند. کار تیلور، نمونه برجسته و دقیقی از طیف اول است؛ اما در عین حال، وی از یک نظریه فضیلت محور نوارسطویی نیز دفاع می‌کند که بر طبق آن، فضایل صفاتی هستند که هر انسانی برای شکوفا شدن به آن‌ها نیاز دارد و تبیین خود را با اشاره به یک فهم غیرکانتی از حرمت نفس به پایان می‌رساند.

به باور تیلور، رذیلت یک حربه خودانگیخته روانی است که با قلب واقعیت در ذهنیت فرد عامل به آن، وضعیت روحی او را دگرگون می‌سازد. آنچه یک گرایش اولیه و معمول را به یک رذیلت تبدیل می‌کند، آسیبی است که به فردی که آن را در خود پرورده، وارد می‌کند. این آسیب اغلب درونی است و فضیلت‌مندی می‌تواند آن را خنثی کند. رذیلت بر بستری از گم‌گشتگی و خودفریبی عامل شکل می‌گیرد و باعث از دست رفتن عاملیت واقعی فرد می‌شود. در واقع، بزرگ‌ترین خطا و شاید افراط فرد واجد رذیلت آن است که





از حال فعلی اش احساس رضایت می کند و از هر گونه کشف دردناک حقیقت می گریزد و لذا به دام قضاوت های نادرست درباره ارزش ها می افتد (Pugmire, 2008).

از دید تیلور، رذیلت کاهلی در میان سایر رذایل بی همتاست<sup>۱</sup>؛ زیرا فرد کاهل، عاملیت و فردیت خود را از کف می دهد و زندگی اش به کلی مختل می گردد (Taylor, 2006: p. 31). کاهلی، خود را در دو شکل نشان می دهد: شکلی از رخوت و سستی که در آن فرد کارهای گوناگونی را ارزشمند می پندارد، اما تحقق آن ها را طاقت فرسا و دشوار می یابد؛ و نیز صورتی از ملالت، که در آن فرد اصلاً هیچ چیز دارای ارزشی را در اطراف خود نمی بیند. حاصل آنکه فرد کاهل، علاقه ای به کار و تلاش و پیگیری اهداف و برنامه های خود در زندگی نشان نمی دهد. این احساس، با یک قضاوت شناختی نادرست گره خورده است که برقراری ارتباط با جهان پیرامون را در ذهن او بی فایده جلوه می دهد. باین حال، افراد کاهل، خود مسئول این رذیلت اخلاقی هستند؛ زیرا آنان تلویحاً به تن آسایی و زندگی کسالت بار خود رضایت داده اند.<sup>۲</sup>

تیلور ادعاهای مهمی درباره سرشت خودهای ما، عاملیت و ارزش گذاری طرح می کند. همچنین به نظر می رسد، بسیاری از مشاهدات وی به لحاظ شهودی قانع کننده و موجه باشند، به ویژه که او برای تأیید دیدگاه خود، نمونه های برجسته ای از شخصیت های مشهور

---

۱. در قرآن از کسالت و تنبلی به خصوص در کارهای نیک و در راه عبادت خدا، به زشتی یاد شده و این صفت از ویژگی های منافقان برشمرده شده است (نساء: ۱۴۲ و توبه: ۵۴). در روایات متعدد نیز ملالت و تنبلی عامل عدم تحمل حق و ادا نکردن حق، موجب فقر، سربار دیگران شدن، بی بهره گی از دنیا و آخرت، برآورده نشدن آرزوها و حوائج، و آفت پیروزی شمرده شده است (کلینی، ۱۳۶۵: صص ۷۱-۸۶؛ آمدی، ۱۳۷۸: صص ۳۸۴ و ۵۷۹؛ ری شهری، ۱۳۸۸: ص ۴۹۳). همچنین در فرهنگ دینی، خود کم بینی، توقع بیش از حد از خود، پایین بودن سطح تحمل، کمال طلبی و سواس گونه، اشتیاق به لذت جویی کوتاه مدت، عدم اعتماد به نفس، نارضایتی از وضع موجود، عدم تسلط بر کار، نگرش منفی به کار، نگرش غیر واقع بینانه به دیگران، احساس عدم مسؤلیت در برابر دیگران، لجبازی با دیگران، پر خاشاگری انفعالی و ... از عوامل بروز تنبلی و سستی در افراد مختلف شناخته می شوند (آقا تهرانی، ۱۳۸۲: ص ۴۰).

۲. در اصطلاح علم اخلاق، به هر نوع بی میلی و بی رغبتی به کار، تنبلی نمی گویند، زیرا در برخی از موارد، عامل گریزانی از کار، ضعف یا وجود یک بیماری جسمانی است و گاهی نیز اهمیت نداشتن یک موضوع خاص در باور فردی، سبب بی رغبتی شخص به انجام آن موضوع است، به طوری که اگر اهمیت موضوعی برایش قطعی شود، با چابکی و نشاط انجامش می دهد و همه جوانب کار را نیز رعایت می کند. از این رو در علوم تربیتی به کسی تنبل اطلاق می شود که بدون داشتن کوچک ترین ضعف جسمانی، مهم ترین کارهای خود را به تأخیر انداخته و یا با اکراه و اجبار انجام می دهد (مدرس، ۱۳۷۱: ص ۲۶۹).





در ادبیات را مثال می‌زند.<sup>۱</sup> اما یکی از اشکالات کلی در مورد دیدگاه وی نسبت به رذایل مهلک این است که اعتنای چندانی به سایر تأملات در این موضوع، از جمله نگرش اخلاقی آکوئیناس و کانت و نیز کارهای اخیر در حوزه اخلاق فضیلت نمی‌کند و باینکه اشاره‌ای گذرا به شخصیت‌های تاریخی برجسته دارد، اما فهم دقیقی از تبیین‌های رقیب به مخاطب خود ارائه نمی‌دهد. مثلاً در مورد تنبلی، مزایا و تفاوت‌های دیدگاه تیلور نسبت به سایر تحقیقاتی که پیش‌تر در این زمینه انجام شده است، روشن نیست.

نکته دیگری که به نظر می‌رسد تیلور از آن غافل بوده است، مسئله اعتبار توصیفات صرفاً تجربی در حوزه روانشناسی اجتماعی است. با توجه به مکتوبات اخیر فیلسوفانی نظیر گیلبرت هارمن، جان دوریس و ماریا مریت (Doris, 2005) در مورد این مسئله که آیا مطالعات تجربی در تبیین‌های روان‌شناسانه از اخلاق فضیلت کافی و وافی هستند یا نه، شاهد آن هستیم که تیلور به هیچ تحقیق منتشر شده‌ای که ادعاهای متعدد روان‌شناختی او را تأیید کند، ارجاع نمی‌دهد و اساساً مشخص نمی‌کند که آیا شواهد مستند و اثبات‌شده‌ای در این خصوص وجود دارند یا نه. واضح است که اگر چنین تحقیقاتی در مورد رذیلت صورت گرفته باشد، می‌تواند راه جدیدی پیش روی مدافعان اخلاق فضیلت در پاسخ به چنین نقدهایی بگشاید. از این رو، بعید به نظر می‌رسد کسانی که در مورد شهودهای اخلاقی به مطالعات آماری استناد می‌کنند، استفاده چندانی از یافته‌های تجربی تیلور داشته باشند. می‌توان گفت ساختار شناختی‌ای را که تیلور زیربنای رذایل مهلک می‌داند، بیشتر از منظر روانشناسی بالینی و آسیب‌شناسی روانی، قابل توجیه و دفاع است. اگر تبیین تیلور از ساختار شناختی رذیلتی مانند کاهلی صحیح باشد، باید انتظار داشت که مثلاً اطرافیان ابلوموف تدابیری برای اصلاح رذیلت تنبلی و بالابردن عزت‌نفس در او بیاندیشند، تا او را از شر خودش نجات دهند. در اینجا یافته‌های تجربی روانشناسان می‌تواند راهگشا باشد؛

۱. تیلور بعدها در کتاب «رذایل مهلک»، علاوه بر شخصیت ابلوموف در رمان گانچاروف، شخصیت‌های مشهوری نظیر کوئری در رمان «فصل بارانی» گراهام گرین، سالیس مارنر و رزاموند رمان‌نویس مشهور جرج الیوت، و کوریولانوس در تراژدی شکسپیر را نیز متناسب با هر یک از هفت گناه کبیره، مثال می‌زند و به موشکافی حالات روانی آن‌ها می‌پردازد.

مضاف بر اینکه آن‌ها در ارزیابی میزان موفقیت تیلور در توسل به معیارهای بیرونی که با نگاه به زندگی انسان سالم، به فرد تحمیل می‌شود و ردیلت مندی او را غیرموجه و نامعقول جلوه می‌دهد، مفید خواهند بود.

از سوی دیگر، هرچند تیلور در پاسخ به این پرسش که چه حالات و خلقیاتی را باید «مهلک» دانست و چرا باید چنین تلقی‌ای داشت، به تشریح صفات گوناگون می‌پردازد، اما ظاهراً تمایزهای برخی از ویژگی‌های منشی هم‌ردیف را به راحتی نادیده می‌گیرد؛ چنان‌که گویی مرز آن‌ها برای مخاطب کاملاً روشن و قابل تفکیک است. به عنوان مثال، ردیلت کاهلی در کنار صفات تنبلی، راحت‌طلبی، رخوت، بطالت و لختی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ اما نه تفاوت دقیق آن‌ها مشخص و نه حد و اندازه و چرایی ردیلت دانستن آن‌ها چندان روشن می‌شود. با اینکه دیدگاه تیلور بر مبنای سنت مسیحی مجاب‌کننده به نظر می‌رسد، اما باید پرسید که آیا می‌توان فهرست او از ردایل مهلک یا به تعبیری، گناهان کبیره را منحصر به این هفت مورد دانست؟ برای مثال، چرا پیروی کورکورانه از عواطف و احساسات یا توجه صرف به مادیات و بی‌اعتنایی به نیازهای معنوی، ردیلت به حساب نمی‌آید؟ آیا چنین گرایشاتی نمی‌تواند برای حیات مطلوب فرد، مهلک باشد؟ تیلور در این خصوص ادعا می‌کند، «نظریه‌ای که بر مبنای آن، غلبه بر عواطف عملی، فضیلت‌مندانه به شمار آید، نادرست یا در هر صورت بسیار ساده‌انگارانه است» (Taylor, 2006: p. 143). از نظر وی، «نامعقول بودن ردایل و معقولیت فضائل، ربطی به نسبت بین «احساس» و «عقل» ندارد؛ بلکه به مجموعه‌ای از گرایش‌ها و حالات شناختی، عاطفی و ارادی که در تعیین نگرش و مسیر مراقبت او دخیل است، برمی‌گردد» (Ibid: p. 151). در اینجا مراد وی، مراقبت از ارزش‌ها، نحوه نگرش و توجه فرد به دیگران، چگونگی دیدن و ارزیابی خودش است.

همچنین باید دید چرا در دسته‌بندی وی، شکم‌پرستی و شهوت ردیلت هستند، اما عکس آن‌ها، یعنی زهد شدید، تظاهر به امساک یا بی‌میلی جنسی نه؟ شاید وی این‌ها را زیرمجموعه ردیلت دیگری مثل غرور یا حتی خست قلمداد کند، اما مشخص نیست که تلقی ما از این صفات ناپسند چگونه باید باشد. اگر بپذیریم که ردیلت به فرد صاحب آن





آسیب می‌رساند، ممکن است چنین فردی را بیمار یا آسیب‌دیده بدانیم و طبعاً واکنش اولیه ما در مواجهه با او «ترحم» خواهد بود؛ اما در عمل، واکنش واقعی ما به آنچه رذیلت می‌نامیم، تنفر (نسبت به اشکال خاصی از خشم یا حسادت)، و تحقیر یا خوارشمردن (در مورد رذایلی مثل شکم‌پرستی و کاهلی) است. این استدلال با لحاظ رذیلتی به نام «سوءنیت» یا «بدسگالی» تقویت می‌گردد. البته بدسگالی نه در فهرست سنتی گناهان کبیره آمده است و نه در تبیین‌های کلاسیک مثل نظریه حد وسط ارسطو (شاید به این خاطر که بدسگالی صورت فضیلت‌مندانه و معتدلی مابین دو حد افراط و تفریط ندارد). بدسگالی، بدترین و بلکه محور رذایل اخلاقی است<sup>۱</sup>، اما از آنجا که تیلور، تنها به رذایل اصلی پرداخته که سایر رذایل از جمله بدسگالی از آن‌ها زاییده می‌شوند، این رذیلت را نادیده گرفته است. تیلور خودخواهی را ریشه رذایل و عشق به دیگران را سرمنشأ فضائل اصلاح‌گر می‌داند، جایی که فرد با غلبه بر انانیت خویش، به شکوفایی و حال خوب می‌رسد.

نکته دیگر آنکه، دیدگاه نوارسطویی با همه مزایای خود با فهم رایج از رذایل و فضائل ناسازگار به نظر می‌رسد و شاید بتوان تبیین دیگری با این مضمون ارائه داد: فضائل، معطوف به نگرش‌های ارزشمند و خیر هستند و رذایل، معطوف به نگرش‌های نادرست و شر. بنابراین اگر درد کشیدن دیگری شر باشد، تمایل به پایان درد، فضیلت‌مندانه است درحالی که لذت بردن از آن، شر و رذیلت‌مندانه. از این منظر، بدسگالی صراحتاً شر به حساب می‌آید.

نقد دیگری که شاید بتوان به تبیین تیلور وارد دانست و جنبه عمومی تری هم دارد آن است که تصویری که وی از رذیلت به دست می‌دهد، چشم‌اندازی درونی از کسانی است که کاملاً در گناهان خود غرق شده‌اند. اما آیا این تصویر با ذهنیت فردی که هنوز رذیلت در او ریشه ندوانده و به‌تمامی بر او مسلط نشده است نیز مطابقت می‌کند. اکثر ما انسان‌ها، در حالتی میان رذیلت و فضیلت در نوسانیم و نه تنها استعداد فضیلت‌مندی در ما از بین نرفته

۱. در اخلاق اسلامی، از سوءنیت به‌عنوان ضایع‌کننده اعمال، مانع استجاب دعا، عامل دوری از مردم و محرومیت از رزق یاد شده است و مصادیق آن را ریاکاری، خدعه و فریب و تحلف وعده دانسته‌اند که موجب اضرار به دیگران خواهد شد (دهنوی، ۱۳۹۵).

که حتی گاه میل به خوبی در ما به شدت قوی است. گاه اسیر خشم می شویم، گاه از تنبلی رنج می بریم، گاه مستعد غرور و نفرت هستیم و... اما در همه این موارد امکان اصلاح وجود دارد. اساساً اگر کسی فاقد آزادی و عقلانیت در انتخاب راه درست باشد، انسانیتش زیر سؤال می رود، چه برسد به اینکه در هنگام گرفتار شدن به چنگ یک رذیلت، بخواهیم او را محکوم کنیم. اگر کسی در شرایطی که تحت سلطه یک رذیلت است، به نحوی رقت بار، برده احساسات خویش باشد و نتواند رویکردی انتقادی نسبت به وضعیت واقعی خویش داشته باشد، چگونه می تواند در پی اصلاح خود و ترک آن رذیلت برآید؟ در این میان نقش فضیلت جبران کننده نیز مهم است. کسی که در پی فضیلت است، هنوز اسیر آن چشم انداز درونی که فرد را به خود مشغول می دارد و رذیلت ها را مدیریت می کند، نشده است، اما به دلیل اینکه شعله میل به رذیلت کاملاً در او خاموش نشده، ممکن است نتواند به نحوی قاطع و اطمینان بخش به فضائل دسترسی یابد و نزاع درونی خود را چاره کند. بنابراین بازگشت دوباره رذایل، می تواند تأثیر و نقش اصلاح گرانه فضائل را تا حد زیادی خنثی کند. در اینجا مسئله مهم، چگونگی این رخداد است؛ اینکه چه رابطه ای می توان بین گرایشات متعارض روان شناختی در فردی که نه کاملاً غرق رذیلت شده و نه به کلی مصون از آسیب است، برقرار کرد. از آنجا که مدل ذهنی هر کس منحصربه فرد است، تبیین چنین رابطه ای قدری مشکل می نماید. به نظر می رسد که ما نیاز به نوعی تقسیم بندی روانی داشته باشیم تا بتوانیم پدیده قدرت در عین ضعف و ضعف در عین قدرت را به درستی تبیین کنیم. باینکه تیلور این مسائل را به طور کامل مورد بررسی قرار نداده، اما سنگ بنای خوبی برای پیش برد آن فراهم کرده، و تحلیل ها و شیوه ارزیابی بسیار هوشمندانه و جذابی از حالات درونی انسان، به دست داده است.

جمع بندی پایانی، ارائه دو پیشنهاد است: یکی آنکه با گسترش دیدگاه تیلور و پرداختن به بحثی در باب ناپرهیزگاری و عدم کف نفس، نظیر آنچه ارسطو در اخلاق نیکوماخوس شرح می دهد، و نیز توجه به برخی از ملکات که نه به طور کامل رذیلت محسوب می شوند و نه فضیلتی راسخ هستند، می توان بر غنای این تبیین افزود. در این راستا، تفسیر دقیق این حالات از منظر روانشناسی اخلاق، روشنگر و مفید خواهد بود. دیگر آنکه مسئله «وحدت



رذایل» را باید بیشتر مورد توجه قرار داد. همان‌طور که میدانیم، بر مبنای نظریه «وحدت فضائل»، لازمه برخورداری از فضایل اخلاقی، بهره‌مندی از فضیلت عقلانی حکمت عملی است و برعکس، فرد فضیلت‌مند نیز باید حکیم باشد و بتواند در شرایط و موقعیت‌های گوناگون به درستی بیندیشد و تصمیم بگیرد تا عملش فضیلت‌مندانه باشد. به همین ترتیب جا دارد که بررسی شود آیا رذیلتی نیز هست که داشتن آن به معنای داشتن همه رذایل باشد؟ به نظر می‌رسد، پرداختن به این موضوع، افق جدید و جذابی را به روی فهم بهتر ارتباطات بین ملکات اخلاقی، عقلانیت عملی، و انسجام شخصیتی که از دغدغه‌های مهم تیلور است، بگشاید.



## کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آقا تهرانی، مرتضی؛ اهمال کاری (تعطل ورزیدن)؛ بررسی علل، راه کارها و درمان، مجله معرفت، شماره ۶۴، فروردین ۸۲، صص ۳۸-۵۳.
۳. آمدی، عبدالواحد؛ غررالحکم و دررالکلم، ترجمه و شرح هاشم رسولی، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ کافی، ج چهارم، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۵. محمدی ری شهری، محمد؛ منتخب میزان الحکمه، جلد ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۸ ش.
۶. موسوی، سید محمد؛ تبلی و راهکار درمان آن، نشریه فرهنگ کوثر، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۸۹، صص ۱۰۶-۱۱۲.
7. Adams, Robert Merrihew. "Involuntary sins." *The Philosophical Review* 94, no. 1 (1985): 3-31.
8. Aquinas, Thomas. "Summa theologiae." Blackfriars edn., 60 vols. (Oxford, 1972), vol. xxxv.
9. Armon-Jones, Claire. "Varieties of affect." (Canada, University of Toronto Press, 1991).
10. Baier, Annette C. "Caring about caring: A reply to Frankfurt." *Synthese* 53, no. 2 (1982): 273-290.
11. Casey, John. *Pagan virtue: An essay in ethics*. (Oxford: Oxford University Press 1990).
12. Doris, John M and Stephen P. Stich. "As a Matter of Fact: Empirical Perspectives on Ethics." In *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, ed. Frank Jackson and Michael Smith. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 114-152.
13. Foot, Philippa. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. (Oxford: Oxford University Press, 1978).
14. Frankfurt, Harry G. *The importance of what we care about: Philosophical essays*. (Cambridge University Press, 1988), 80-94.

15. Frijda, Nico H. *The Emotions*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
16. Hurka, Thomas. "Deadly Vices." *Philosophical Reviews*. University of Notre Dame, 2007.
17. Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*. Translated by Louis Infield, Etc. (London, 1930), 160-2.
18. Kierkegaard, Søren. "Either/or", vol. 1 (Princeton, NJ, 1971), 17-42, p.36.
19. Mortimer, Raymond, et al. *The Seven Deadly Sins*. (London, 1962), 57-64.
20. Pugmire, David. *Reviews of Deadly Vices*. By Gabriele Taylor. *Philosophy* 83, 3 (2008): 404-406.
21. Schoeman, Ferdinand, ed. *Responsibility, character, and the emotions: new essays in moral psychology*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
22. Stocker, Michael. "The schizophrenia of modern ethical theories." *The Journal of philosophy* 73, no. 14 (1977): 453-466.
23. Taylor, Gabriele. *Deadly Vices*. (Oxford University Press, 2006).
24. Von Wright, Georg Henrik. "The varieties of goodness." *Journal of Philosophy* 62, no. 1 (1965): 17-28.
25. Wallace, James D. "Virtues and vices." *Mind* 90, 357 (1981): 139-142.
26. Waugh, Evelyn. "Sloth." *The Chesterton Review* 39, no. 3/4 (2013): 298-304.
27. Wenzel, Siegfried. "The sin of sloth." *Acedia in medieval thought and literature* (Chapel Hill, NC, 1967).

\* به جز موارد ۱۲، ۱۶، ۲۰ و ۲۳ سایر منابع لاتین مشخصات آثاری هستند که خانم تیلور در مقاله خود به آنها اشاره کرده است.

