

مسأله معرفت، جدال ارسطو و درایور

جلیل رحمانی^۱

محسن جاهد^۲

سحر کاوندی^۳

چکیده

اخلاق ارسطویی پیوندی نزدیکی با مفهوم فضیلت دارد. در سنت ارسطویی فاعل اخلاقی برای اتصاف به فضیلت، لازم است با معرفت کامل نسبت به شرایط عمل کند. از نظر ارسطو معرفت جزء سازنده و ضروری یک فضیلت محسوب می شود. پس از وی برخی از شارحان اخلاق نیکوماخوس در غرب و نیز ارسطویان معاصر پیوسته بر مؤلفه معرفت کامل تأکید کرده اند. در سنت اخلاق فلسفی در جهان اسلام نیز، همواره توجه به معرفت برای اتصاف به فضایل از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده است. جولیا درایور این مؤلفه اساسی فضیلت از نگاه ارسطو را زیر سؤال برده، معتقد است تأکید افراطی ارسطو بر عقلانیت و معرفت، دامنه فضائل و نیز تعداد افراد فضیلتمند را محدود می کند. وی بر این باور است که علی رغم این که معرفت برای فضیلت مهم است، اما ضروری نیست؛ زیرا گاهی آنچه فاعل نمی بیند و درک نمی کند نیز، به اندازه معرفت

۱. کارشناس ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه زنجان

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

در اتصاف فعل به فضیلت مهم است. وی برای اثبات دیدگاه خود فضایی را مطرح می‌کند که در آن‌ها وجود معرفت برای فاعل ضرورت ندارد و حتی فراتر از آن، گاهی فاعل برای فضیلت‌مند بودن لازم است از روی غفلت و ناآگاهی عمل کند. درایور به دلیل وجود عنصر غفلت در این فضائل، آن‌ها را فضائل مبتنی بر غفلت نامیده و تواضع را به عنوان مهم‌ترین نمونه برای این فضایل، مبنای استدلال خود قرار می‌دهد. نگارندگان در این مقاله کوشیده‌اند انتقادات درایور بر فهم ارسطویی از فضیلت را طرح کرده، مدعای او مبنی بر وجود چنین فضائلی را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهند.

واژگان کلیدی: ارسطو، درایور، معرفت، فضائل مبتنی بر غفلت، تواضع.

مقدمه

علاقه مجدد به فضایل یکی از رویدادهای جالب توجه در فلسفه اخلاق معاصر است که ناشی از نارضایتی گسترده نسبت به فلسفه اخلاق مدرن و نظریه‌های اخلاقی مدرن می‌باشد. این امر سبب شده امروزه اخلاق فضیلت به عنوان رقیبی جدی در کنار نظریات اخلاقی مطرح شود. در مقابل رویکردی که تأکید بر وظایف و قواعد اخلاقی دارد (وظیفه گرایی) و نیز رویکردی که بر پیامدهای افعال توجه می‌کند، (نتیجه گرایی) اخلاق فضیلت معطوف به فضایل و منش اخلاقی فاعل است. برخی معتقدند این نظریه به سبب احیای مجدد و اضافه شدن به نظریه‌های اخلاقی معاصر، رویکرد جدیدی است و از آن جهت که به آثار و نوشته‌های افلاطون و به ویژه ارسطو تکیه دارد، رویکردی کهن محسوب می‌شود. (Hursthouse, 1999, p.9)

به‌طور کلی مباحث اخلاق فضیلت را به دو دسته تقسیم می‌کنند: دسته نخست به ماهیت فضایل، جایگاه آن‌ها در نظریه اخلاقی و نقاط قوت و ضعف اخلاق فضیلت می‌پردازد، دسته دوم به تفسیر برخی فضایل خاص، تحلیل آن‌ها و تلاش برای تبیین اهمیت اخلاقی آن‌ها مربوط است. یکی از مباحث مهم این گروه بحث از تواضع است که مقالات بسیاری برای تبیین مفهومی آن به نگارش در آمده است. این دو سطح از مباحث همپوشانی داشته و بر یکدیگر تاثیر گذارند. (Stateman, 1992, p. 420)

ارسطو به دلیل ارائه یک نظریه جامع و کامل در باب فضیلت، مورد توجه بسیاری از فضیلت‌گرایان معاصر قرار گرفته است. چنانکه افرادی همچون مک‌آینتایر (Macintyre)، فوت (Foot) و هرس‌هاس (Hursthouse) با رویکردی ارسطویی به تفسیر و تبیین فضایل می‌پردازند؛ اما این تاثیرگذاری مانع از ایراد انتقاداتی بر این نظریه نبوده است. شواهد حاکی از آن است که اخلاق ارسطویی به‌طور عام و تفسیرش از فضیلت به‌طور خاص، مبتنی بر خردگرایی حداکثری است. به‌طوری که اگر فردی از معرفت و آگاهی لازم برخوردار نباشد، نمی‌توان سخن از فضیلت‌مند بودن او به میان آورد. در دوره معاصر جولیا درایور این مؤلفه اساسی در نظریه فضیلت، ارسطو را به چالش می‌کشد. در این مقاله سعی می‌شود پس از تبیین اجمالی نظریه فضیلت ارسطو، انتقادات وارده از سوی درایور مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته شود.

۱. تلقی ارسطو از فضیلت

ارسطو سخن خویش در باب اخلاق را با سعادت آغاز کرده و فضیلت را با سعادت



پیوند می‌زند. سعادت غایت نهایی و مطلوب بالذات است. از نظر ارسطو غایت هر چیزی به وسیله کارکرد خاص آن شناخته می‌شود و از آن جایی که تغذیه، رشد و احساس در دیگر جانداران نیز موجود است، لذا کارکرد خاص انسان محسوب نمی‌شوند و این ویژگی برای انسان فقط تعقل است. بنابراین اگر وظیفه خاص آدمی را فعالیت نفس یا عمل موافق عقل بدانیم، آن‌گاه وظیفه انسان خوب آن است که این عمل را به بهترین نحو انجام دهد. اگر عملی را نیز، شریف و عالی بدانیم که موافق فضیلت انجام شود، آن‌گاه سعادت برای آدمی

«فعالیت نفس در انطباق با فضیلت بوده و اگر فضایل متعددی وجود داشته باشد، در انطباق با کامل‌ترین فضیلت خواهد بود.» (ارسطو، ۱۳۷۸: صص ۳۳-۳۰)

ارسطو نفس را به دو جزء عقلانی و غیرعقلانی تقسیم کرده، فضائل عقلانی را با جزء عقلانی و فضائل اخلاقی را با جزء غیرعقلانی نفس مرتبط می‌داند. فضائل اخلاقی از طریق عادت کسب می‌شوند. بنابراین در این مرحله آموزش و هدایت مردم به عادت‌های درست اهمیت دارد. فضیلت‌مند شدن مانند آموختن پیشه‌ای چون بنایی است؛ شخص با ساختن یک دیوار این کار را می‌آموزد و اگر آن را به خوبی انجام دهد، می‌تواند بنای خوبی شود. بنابراین انجام دادن فعالیت‌های عادلانه یا شجاعانه به عادل شدن یا شجاع شدن فرد می‌انجامد. از آنجایی که شکل‌گیری عادت‌ها نتیجه راهنمایی‌های معلمان اخلاق مانند والدین در سطح فردی و سیاستمداران در سطح اجتماعی است، آگاهی از نقش سازنده عادت بسیار ضروری و مهم می‌نماید. (گریسپ، ۱۳۹۲: ص ۲۴۶) البته این سوال مطرح می‌شود که آیا هر کسی که فعل فضیلت‌مندان‌ه‌ای انجام دهد فضیلت‌مند است؟ پاسخ ارسطو منفی است؛ وی معتقد است برای اینکه بتوان فاعلی را فضیلت‌مند دانست نه تنها باید فعل فضیلت‌مندان‌ه انجام داد؛ بلکه باید آن فعل به طریق درستی انجام شود. به این معنا که: ۱- فاعل بداند در حال انجام چه کاری است. ۲- فعل را به خاطر فضیلت بودن آن بخواهد. ۳- ملکه‌ای استوار و تغییرناپذیر سبب انجام فعل گردد. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۰) با توجه به شرایط مذکور فاعلی که ندانسته و نخواست عمل می‌کند، حتی اگر فعلش خوب و شریف باشد فضیلت‌مند محسوب نمی‌شود.

برای ارسطو فضیلت

«ملکه‌ای است که حد وسطی را انتخاب می‌کند که برای ما درست بوده و با موازین عقلی سازگار است؛ با همان موازینی که مرد دارای حکمت عملی، حد



وسط را با توجه به آن‌ها تعیین می‌کند.» (همان، ص ۶۶)

تعریف ارسطو از فضیلت، مستلزم ارجاع به فضیلت عقلانی است؛ زیرا اگر شخصی بخواهد از فضایل اخلاقی برخوردار باشد، نیازمند برخورداری از فضیلت عقلانی حکمت عملی است. به عبارت دیگر فاعلی که فاقد حکمت عملی است، فضیلت اخلاقی هم نخواهد داشت. حکمت عملی نوعی تأمل و معرفت است که منشأ داوری های اخلاقی ما بوده و کیفیت زندگی خوب را تعیین می‌کند. (اکریل، ۱۳۸۰: ص ۴۱۰)

حکمت عملی بر خلاف حکمت نظری با فعل و فعالیت مرتبط است. این امر برای ارسطو اهمیتی بسیار دارد؛ زیرا بر اساس تلقی ارسطو فضیلت، اساساً مستلزم فعالیت است؛ به عنوان مثال، فرد شجاع حدی بین تهور و جبن را انتخاب کرده و بر طبق آن عمل می‌کند. احکام حکمت عملی فقط در باب این که شخص در شرایط خاص چگونه عمل کند نیست؛ بلکه آن احکام باید منجر به فعل شوند. بر این اساس فردی را که دارای ضعف اراده است و احکام عقل عملی را - علی‌رغم آگاهی نسبت به آن - به انجام نمی‌رساند نمی‌توان فضیلت‌مند دانست. (Driver, 2007, pp.140-141) از آنجایی که فضیلت حد وسط میان افراط و تفریط است، فاعل باید درک و حساسیت درستی از ویژگی‌های اخلاقی مرتبط در یک سیاق معین داشته باشد. (کریسپ، ۱۳۹۲، ص ۲۵۶)

بنا بر باور مارتا نوسباوم تأکید ارسطو بر ادراک و بینش درست، هم برای نشان دادن زمختی نظام‌های اخلاقی‌ای است که منحصر به قواعد عام هستند و هم برای نشان دادن نیازمندی اخلاق به حساسیت متقابل نسبت به خصوصیات ملموس و عینی است. نوسباوم هم چنین این ادراک و بینش درست را برای زندگی خوب ضروری می‌داند. (Nussbaum, 1990, p. 37)

ارسطو فضایل را به دو بخش فضایل طبیعی و فضایل واقعی تقسیم می‌کند و تمایز میان آن‌ها را ناشی از کاربرد حکمت عملی در فضائل می‌داند. فضائل واقعی نیازمند حکمت عملی یا همان تأمل و انتخاب است، درحالی که فضائل طبیعی ویژگی‌هایی هستند که به صورت طبیعی از ابتدا با ما بوده‌اند و اگر این ویژگی‌ها تحت نظارت و کنترل حکمت عملی نباشند، عملاً برای فاعل مضر خواهند بود. همان‌طور که اگر شخصی نیرومند، بدون قدرت بینایی حرکت کند ممکن است سقوط کند. در این جا نیز امکان گمراهی وجود دارد؛ اما اگر راهنمایی‌های عقل به آن‌ها افزوده شود، ماهیت عمل تغییر یافته و حالتی که پیش از این شبیه فضیلت بود، فضیلت به معنای واقعی می‌گردد. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۶) در چارچوب اندیشه اجتماعی ارسطو همین توانایی



تأمل و تدبیر است که فضیلت ناقص زنان، بردگان و کودکان را از فضیلت کامل مرد عاقل متمایز می‌سازد. به‌طور کلی بر اساس تلقی ارسطو هیچ فضیلتی مبتنی بر غفلت و ناآگاهی نیست؛ زیرا فضائل ملکاتی برای انتخاب هستند و فاعل برای این که از روی فضیلت عمل کند، باید بداند آن چیزی که انجام می‌دهد از نظر اخلاقی درست است. بنابراین فاعل نمی‌تواند از روی غفلت و ناآگاهی و یا در ناآگاهی عمل کند، از این رو تحسین و تشویق به افعال دانسته و ارادی تعلق می‌گیرد و این مستلزم آن است که فاعل با معرفت کامل نسبت به شرایط فعل را انجام دهد. (Driver, 2001, pp. 2-3)

۲. فضیلت از نگاه شارحان و تابعان ارسطو

پس از ارسطو شارحان و تابعان وی همچون آگوستین و آکویناس و نیز نو-ارسطویان معاصر مانند روزالین هرست هاوز پیوسته بر معرفت کامل به عنوان مؤلفه ی بنیادین فضیلت تأکید داشته‌اند. هر چند آگوستین بر خلاف سقراط معادله برابری فضیلت کامل با معرفت را نمی‌پذیرد و نقش معرفت را در تحقق فضیلت محدود می‌کند؛ اما آن را شرط لازم فضیلت و سعادت محسوب می‌کند. (دالی، ۱۳۹۲: ص ۷۵۰) این سنت (یعنی تأکید بر معرفت در کسب فضایل) تا دوره معاصر نیز ادامه می‌یابد. (مجیدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳؛ هرست هاوز، ۱۳۹۲، ص ۳۴)

فیلسوفان اخلاق در جهان اسلام نیز به تبعیت از ارسطو، فضایل را به فضایل اخلاقی و عقلانی تقسیم نموده‌اند. اساس فضایل اخلاقی آن است که جزء غیرعاقل نفس مطیع عقل شده و عقل به وسیله حکمت و عادت و تجربه عملی مهذب گردد. (مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۸۴-۸۵) فضایل عقلانی که مربوط به قوه عاقله‌اند از طریق آموزش و تعلم کسب می‌شوند. برخی از فیلسوفان اخلاق مسلمان از جمله مسکویه، معرفت را که ماحصل قوه عاقله است، به عنوان نخستین شرط کسب فضیلت اخلاقی دانسته‌اند و معتقدند از آن جایی که طبع آدمی خواهان دنباله‌روی از شهوات است، در نتیجه قوه عقل تضعیف می‌شود. لذا انسان باید دائم در حال تعلم اصول و معارف باشد و قوه عاقله را مسلط بر قوای دیگر نماید. (همان، صص ۹۲-۹۴)

در سنت اسلامی دو تقسیم‌بندی مختلف برای نفس صورت گرفته است و در هر کدام از آن‌ها نهایتاً قوه عاقله در رأس سایر قوا قرار می‌گیرد. هر دو تقسیم‌بندی مذکور نشان از اهمیت معرفت در کسب فضایل دارد. در تقسیم‌بندی اول قوای نفس آدمی عبارتند از: قوه ناطقه، قوه شهویه و قوه غضبیه. بر اساس این تقسیم‌بندی هرگاه قوه عاقله بر قوه شهویه و غضبیه حاکم باشد، اعتدال به‌وجود آمده و فضیلت آن قوا حاصل



می‌شود. (دوانی، ۱۳۹۱، صص ۷۶-۷۷؛ طوسی، ۱۳۷۳، صص ۱۰۸-۱۱۱؛ نراقی، ۱۳۸۶، صص ۶۲-۶۴) در تقسیم‌بندی دوم نفس انسان دارای دو قوه ادراک و تحریک است. قوه ادراک دارای دو شعبه است: عقل نظری و عقل عملی. قوه تحریک نیز، دارای دو شعبه است: قوه شهویه و قوه غضبیه. قوه تحریک نهایتاً باید تحت فرمان قوه ادراک عمل کند تا فضیلت حاصل گردد. (دوانی، ۱۳۹۱، صص ۷۵-۷۶) بر اساس هر دو تقسیم‌بندی قوه عاقله که متصدی تأمین معرفت است، نقشی اساسی در کسب فضایل دارد.

۳. درایور و نفی ضرورت معرفت

پیش از ارسطو، سقراط معرفت را مؤلفه بنیادین فضیلت می‌دانست. این بدان معناست که شخص دارای معرفت مناسب لزوماً فضیلت‌مند بوده و در مقابل انسان فضیلت‌مند برخوردار از معرفت خواهد بود. به تعبیری این دو، دو عنوان از حقیقتی واحد هستند؛ اما از نظر ارسطو فضیلت مساوی با معرفت نیست؛ بلکه قسم خاصی از آن - یعنی حکمت عملی - شرط لازم و کافی برای فضیلت محسوب می‌شود.

دیدگاه ارسطو درباره حکمت عملی و جایگاهی که برای آن قایل است او را به نظریه وحدت فضایل ملزم می‌کند؛ یعنی اگر شخصی به واسطه حکمت عملی دارای یکی از فضایل باشد، لزوماً همه آن‌ها را دارد؛ زیرا همان تأمل و تدبری که مبنای یک فضیلت است، مبنای دیگر فضائل نیز خواهد بود. بر این اساس شخص مهربان لزوماً عادل، سخاوتمند، شجاع نیز هست. از نظر درایور این نظریه نامعقول می‌نماید؛ چراکه شهودات اخلاقی ما خلاف این را نشان می‌دهند. افراد علی‌رغم برخوردار بودن از برخی فضایل، ممکن است فاقد برخی دیگر باشند، چنان‌که فرد سخاوتمند ممکن است ترسو و بزدل باشد. (Driver, 2007, p.143) هم‌چنین بر اساس نظریه وحدت فضایل، اختلاف دو حکیم عملی در باب موضوعی خاص، نه تنها حاکی از نقص اخلاقی حکیمی است که برخوردار از ادراک درست نیست؛ بلکه نشانگر فضیلت‌مند نبودن اوست. درایور خاطر نشان می‌سازد این نگرش برای ما عجیب به نظر می‌رسد؛ چون امروزه دو شخص علی‌رغم اختلافاتی که دارند می‌توانند فضیلت‌مند به شمار روند. بنابراین این نظریه برای جهان کنونی که در آن همواره تعارضات، احساسات و تمایلات برابری طلبانه رو به افزایش است، نامناسب به نظر می‌رسد. (Driver, 2001, p.12) درایور اضافه می‌کند اگر واقعا ادراک درست، شرط ضروری فضیلت باشد، آن‌گاه دشوار خواهد بود شخصی را که خطای نظری دارد فضیلت‌مند بدانیم. درحالی که بنا بر

حکم شهودهای اخلاقی، برخی از افراد علی‌رغم نقص نظری فضیلت‌منداند. آیا خود ارسطو فضیلت‌مند بود؟ او قطعاً خطاهایی داشته و نظریات او دربارهٔ زنان و بردگان غیرقابل قبول است؛ اما این که مدعی شویم او هیچ فضیلت اخلاقی‌ای نداشته است نامعقول می‌نماید (Driver, 2007, p.152). اگرچه درایور ادراک درست را برای فضیلت مهم تلقی می‌کند، اما براساس دیدگاه او گاهی آنچه فاعل نمی‌بیند و در نظر نمی‌گیرد نیز، برای برخی فضیلت‌ها ضروری است. افراد علی‌رغم نقاط کور اخلاقی می‌توانند فضیلت‌مند باقی بمانند. از همین رو وی در جهت اثبات مدعای خود مجموعه‌ای از فضائل اخلاقی را ارائه می‌کند که بر خلاف دیدگاه ارسطو، نیاز نیست فاعل بدانند کاری که انجام می‌دهد درست است؛ بلکه فراتر از آن نیازمند این است که فاعل ناآگاه و غافل باشد. این فضائل عبارتند از: تواضع، خیرخواهی کورکورانه، اعتماد، بخشش و شجاعت غریزی. او این فضائل را فضائل مبتنی بر غفلت می‌نامد (Driver, 2001, p.16).

۱-۳. تواضع

واژه «Modesty» حداقل دو معنا دارد؛ معنای نخست معنای جنسیتی است که معمولاً به فضیلت زنانهٔ عفت و پاکدامنی اشاره دارد؛ اما معنای رایج‌تر آن، تحقیر و کوچک‌انگاری خود است. معنای مورد نظر درایور معنای اخیر است. از نظر وی بهترین تفسیر از تواضع آن است که تواضع را نوعی کم ارزش‌گذاری بدانیم. مطابق این دیدگاه تواضع مستلزم - یا حداقل مستلزم - آن است که فرد خود را در جنبه‌ای خاص، پایین‌تر از حدی که هست ارزش‌گذاری کند. البته این ارزیابی پایین باید محدود باشد تا فرد در دام رذیلت تحقیر خود نیفتد؛ به عنوان مثال مادری که به دلیل افسردگی، خودش را مادری کاملاً نالایق معرفی می‌کند، متواضع نیست. او صرفاً رذیلت تحقیر خود را به نمایش می‌گذارد؛ چون میزان پایین ارزیابی کردن او بسیار زیاد است. درمقابل اگر فردی مانند *انیستین* خود را به عنوان فیزیکدانی بزرگ تلقی کند و نه صرفاً بزرگترین فیزیکدان قرن بیستم، او متواضع است؛ زیرا وی خود را فقط اندکی از جایگاه واقعی خویش پایین‌تر می‌داند. (Driver, 1989, p.374) تفسیر درایور از تواضع تفسیری معرفتی است؛ چون او تواضع را به عنوان ویژگی و صفتی در نظر می‌گیرد که مستلزم برخی باورهای نادرست - غفلت واقعی - از سوی فاعل متواضع است. شخص متواضع از ارزش واقعی خود آگاه نیست و همین نقص معرفتی است که تواضع را ایجاد می‌کند. البته ادعای درایور ادعایی حداقلی است؛ به این معنا که حداقل در برخی از



نمونه‌های تواضع، فرد باید خود را کمتر از حدی که هست ارزیابی کند و آن‌جایی است که شخص فاقد درکی درست از خویش باشد. نکته دیگری که وی متذکر می‌شود این است که تفسیر او نباید با ارزیابی نازل یکسان انگاشته شود. کمتر از حد ارزیابی کردن همان ارزیابی نازل نیست، شخص متواضع می‌تواند تا حدودی باور بالایی نسبت به خود داشته باشد؛ اما نه آنقدر بالا که حد واقعی اوست.

یکی از مزایای این تحلیل از تواضع، تمایز میان تواضع واقعی و تواضع دروغین یا تصنعی است. در تواضع دروغین، شخص متواضع به ارزش واقعی خود آگاه است؛ اما آن را کم نشان می‌دهد؛ به این معنا که او در باطن و درون خویش خود را بالاتر از آن چه ادعا می‌کند می‌داند. از نظر *دراپور* این تلقی از تواضع، عوارض نامطلوبی دارد و سبب می‌شود مخاطب احساس کند او می‌خواهد از وی حمایت کند یا بر او منت بگذارد. (Driver, 1999, p.827) در حالیکه بر اساس تحلیل وی، تواضع راستین زمانی اتفاق می‌افتد که فرد ندانسته این کار را انجام دهد؛ یعنی از جایگاه واقعی خود آگاه نباشد. لذا خود را نسبت به جایگاه واقعی اش کمتر ارزش گذاری می‌کند. مزیت دیگر این تفسیر این است که بسیاری از افعالی که به لحاظ عرفی و شهودی مصداق تواضع محسوب شده‌اند در خود جای می‌دهد. لذا از شمول بیشتری برخوردار خواهد بود. (Ibid.)

دراپور معتقد است چنانچه شخصی بخواهد با دیدگاه او در باب تواضع و ابتدای آن بر نوعی غفلت به معارضه برخورد، می‌تواند از دو روش سود جوید: یکی آن که تعریف او را از تواضع زیر سؤال ببرد، دیگر آن که تعریف وی از تواضع را بپذیرد؛ اما ارزشمندی تواضع را منکر شده و اساساً تواضع را فضیلت نداند. جی. اف. اسکویولر «G.F. schueler» در معارضه‌ای با *دراپور* از روش اول بهره جسته و معتقد است اساساً تعریف *دراپور* از تواضع خطاست و خود تعریفی میل - محور از تواضع ارائه داده است که در مقابل تفسیر *باور* - محور *دراپور* قرار می‌گیرد. از نظر اسکویولر شخص متواضع فردی است که اهمیت نمی‌دهد که آیا دیگران تحت تأثیر دستاوردها و موفقیت‌های وی قرار گرفته‌اند یا نه. (Schueler, 1997, p. 479) این تفسیر از نظر *دراپور* با مشکلاتی همراه است: اسکویولر نتوانسته میان اهمیت ندادن ذاتی و اهمیت ندادن فرعی تمایز بنهد؛ به عنوان مثال X ممکن است ذاتاً برایش مهم نباشد که همکارانش دربارهٔ موفقیت‌های او چه فکری می‌کنند؛ اما به نحوی فرعی، تا آنجا که این افکار در افزایش دستمزد او تأثیر داشته باشد، به آن اهمیت می‌دهد. در حالی که

مورد نقض برای تحلیل اسکولر شخصیتی همانند گاندی است. او به طور عمیق به فکر ارتقای صلح و آزادی است و نسبت به موفقیت‌هایش نگاهی معتدل و بی‌تکلف دارد؛ اما این فرد بشدت به تصور دیگران از خودش و کارهایش اهمیت می‌دهد؛ زیرا باور دیگران به فضیلت‌مند بودن وی و نیز ارزشمندی رسالت او در موفقیتش در رسالتی که به عهده دارد موثر است. او نیازمند آن است که دیگران او را فرد خوبی بدانند، گرچه با این وجود او هنوز می‌تواند فردی متواضع محسوب شود.

اسکولر ممکن است با توجه به تمایزی که مطرح شد این چنین پاسخ دهد که تواضع مستلزم اهمیت ندادن به تصور دیگران به طور ذاتی است؛ اما این پاسخ/اسکولر نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا گستره این تفسیر تعدیل یافته به قدری وسیع خواهد بود که در برگیرنده مواردی که تواضع نیست نیز خواهد بود. فرض کنید X یک هنرمند با استعداد است و به ارزش بالای کارها و موفقیت‌هایش اعتقاد دارد؛ اما به هیچ وجه به اینکه مردم درباره او چه فکر می‌کنند اهمیت نمی‌دهد؛ چون هیچ ارزشی برای نظر آنها قائل نیست و آنها را فاقد درک زیبایی‌شناختی می‌داند. آیا چنین فردی را می‌توان متواضع نامید؟ به نظر می‌رسد نمی‌توان او را متواضع دانست، گرچه بنابر تحلیل اسکولر چنین فردی متواضع است. (Driver, 1999, p.832)

بخش دیگر تحلیل درایور در باب تواضع به این امر اختصاص یافته است که تواضع چگونه فضیلتی است و دلیل اهمیت دادن ما به این فضیلت چیست؟ به اعتقاد او تواضع می‌تواند به عنوان آنچه اسلوت (Slote) آن را «فضیلت وابسته» می‌نامد در نظر گرفته شود. فضیلت وابسته فضیلتی نسبی است؛ به این معنا که همواره باید نسبت به چیزی در نظر گرفته شود. بر این اساس شخص متواضع باید نسبت به چیزی متواضع باشد (Slote, 1983, P.61). هنگامی که گفته می‌شود X متواضع است، معمولاً منظور این است که X نسبت به کمالی خاص متواضع است نه همه کمالات. مثلاً X می‌تواند در مورد کارش متواضع باشد؛ اما درباره فرزندانش متواضع نباشد.

بنابر نظر درایور دو ویژگی اساسی تواضع عبارتند از: الف) فرد خود را کم ارزشگذاری کند؛ ب) تواضع فضیلتی وابسته است. البته پرسش آن است که اهمیت اخلاقی کم ارزشگذاری تا چه حد است؟ درایور برای پاسخ به این سؤال از تمایز میان ملاحظات اخلاقی و ملاحظات غیر اخلاقی استفاده می‌کند. این تمایز نخستین بار توسط برنارد ویلیامز مطرح شد. ویلیامز مرز میان ملاحظات اخلاقی و غیر اخلاقی را مبهم و نامشخص می‌داند. مفاهیمی از قبیل «الزام»، «وظیفه» و «فضیلت» در قلمرو ملاحظات



اخلاقی هستند. بنا بر تبیین ویلیامز از ملاحظات اخلاقی، هنگامی که شخصی عملی فضیلت‌مندانه انجام می‌دهد، به ندرت آن را به خاطر اینکه فضیلت‌مندانه است انجام می‌دهد. (Williams, 1985, p.10) تواضع با این توصیف سازگار است؛ زیرا شخص متواضع حتی نمی‌داند که متواضع است. فاعل حتی درک نمی‌کند که خودش را کوچک می‌انگارد. دیگران می‌توانند بگویند او ارزش خود را کمتر از حد ارزیابی می‌کند؛ اما خود او نمی‌تواند این کار را انجام دهد و به همین دلیل او متواضع است. نتیجه این تحلیل از تواضع و دیگر فضائل مبتنی بر غفلت آن است که نوعی عدم تقارن بین اسناد فضیلت به خود و اسناد آن به دیگری وجود خواهد داشت؛ چنانکه من می‌توانم فضیلت را به دیگران نسبت دهم؛ ولی نمی‌توانم آن را به‌طور آشکار و صریح به خود نسبت دهم. (Driver, 1989, p. 379)

از نظر درایور آنچه باعث می‌شود تواضع فضیلت باشد، فواید و نتایجی است که این صفت اخلاقی دارد. شخص متواضع مشکلاتی را که از موقعیت‌های اجتماعی برمی‌خیزد از بین می‌برد و متوقف می‌کند. اگر فضائل به‌عنوان امور اصلاح‌کننده در نظر گرفته شود - همانطور که فلیپا فوت چنین می‌کند - آنگاه مشاهده می‌شود که تواضع نیز چنین است. مردم به‌طور کلی تمایل دارند در قیاس با دیگران خود را رتبه‌بندی کنند و این تمایل بشدت مخرب است. شخص متواضع اهمیت زیادی برای رتبه‌بندی و ارزیابی این چینی‌قابل نیست؛ چرا که او احساس نیاز به چنین کاری نمی‌کند و نسبت به ارزش خود - به یک اندازه محدود - غافل است. شخص متواضع بسیار شبیه به کسی است که ظاهرش را با دیگران مقایسه نمی‌کند و حتی از زیبایی خود باخبر نیست و در نتیجه احساس حسادت کمتری را در دیگران برمی‌انگیزد. بنابراین تواضع مستلزم غفلت است و این غفلت را شهودهای اخلاقی ما ارزشمند می‌دانند. درایور از این فراتر رفته و مدعی می‌شود اساساً همین غفلت است که از نظر ما، در فرد متواضع، تواضع حقیقی - و نه تصنعی - را ایجاد می‌کند. شخصی را تصور کنید که می‌داند فرد فوق‌العاده‌ای است. شاید آن را در روزنامه خوانده و این مطلب صحت نیز داشته باشد. حال اگر آن شخص ارزش خود را پایین‌تر از حد واقعی نشان دهد، چنین تواضعی تواضع دروغین خواهد بود؛ چرا که اگر شخصی بفهمد که او می‌داند و با وجود این خودش را پایین‌تر جلوه می‌دهد، رنجیده خاطر می‌شود؛ زیرا احساس می‌کند فرد متواضع در صدد است به او لطف کند یا او را مورد حمایت قرار دهد. در مقابل ممکن است برخی مدعی شوند که غفلت ذاتاً بد است و ما به‌هیچ‌وجه به آن اهمیت

نمی‌دهیم؛ اما درایور در پاسخ به این ادعا مواردی را نشان می‌دهد که به زعم وی غفلت در آن‌ها نه تنها بد محسوب نمی‌شود؛ بلکه واقعا ارزشمند است. مثال «زیبایی» که پیش از این مطرح شد را در نظر بگیرید، اغلب گفته می‌شود غفلت از زیبایی آن را افزایش می‌دهد. ما همچنین برای معصومیت و بی‌گناهی بچه‌ها که شکلی از غفلت است ارزش قائلیم. بنابراین اصل عامی که غفلت همیشه بد است به وسیله مثال‌های بی‌شماری نقض می‌شود. (Driver, 2001, pp. 27-28) در واقع تواضع و دیگر فضایل مبتنی بر غفلت که درایور آن‌ها را در ادامه بحث طرح می‌کند، شواهد بیشتری را برای این بحث فراهم می‌کند.

۲-۳. خیرخواهی کورکورانه

نمونه دیگری از فضائل مبتنی بر غفلت، خیرخواهی کورکورانه^۱ است. این نوع خیرخواهی، خیرخواهی در اندیشه است، نه کردار. شخصی که نسبت به دیگران خیرخواهی کورکورانه دارد، شخصی است که خیر و خوبی را در دیگران می‌بیند؛ اما بدی آن‌ها را نمی‌بیند. این نوع خیرخواهی از خیرخواهی‌ای که در آن، شخص نسبت به دیگری صرفاً خیرخواه است، متفاوت است. هم‌چنان که در برخی موارد امکان دارد فردی علی‌رغم مشاهده نواقص یا فقدان شایستگی در شخصی، او را مورد لطف و محبت خود قرار دهد.

خیرخواهی کورکورانه نوعی آمادگی و استعداد در فرد است که به خاطر آن، او نواقص دیگران را نمی‌بیند و صرفاً بر فضائل متمرکز می‌شود. یک نمونه از چنین افرادی را می‌توان در رمان *غرور و تعصب* جین آستین مشاهده نمود. *الیزابت* خواهرش جین بنت را یکی از معدود افراد خوب در عالم تلقی می‌کند و این تا حد زیادی به خاطر دوست‌داشتنی بودن جین و گرایش به خیرخواهی کورکورانه *الیزابت* است. این قسم خیرخواهی، خیرخواهی‌ای است که نمی‌تواند متأملانه باشد؛ یعنی بدین گونه نیست که شخص تصمیم بگیرد خیرخواه باشد و خود را به آن وادار کند. این فضیلت بسیار شبیه به تواضع است؛ چون لازمه آن این است که شخص درباره چیزی ناآگاه باشد. غفلت موجود در خیرخواهی کورکورانه، غفلت از بدی‌های دیگران است؛ درحالی که تواضع مستلزم غفلت از میزان واقعی ارزش خود است. در اینجا همانند تواضع، فرد نمی‌تواند در یک موقعیت خاص انتخاب کند که خیرخواه باشد؛ زیرا او فاقد آگاهی‌ای

1. blind charity

است که یکی از مؤلفه‌های خیرخواهی به شمار می‌رود. (Driver, 1989, pp.381-382)

۳-۳. اعتماد

جودیت بارکر (Judith Barker) در مقاله «عقلانیت و معرفت» تفسیری از اعتماد ارائه می‌کند که آن را بسیار شبیه به فضیلت‌های مبتنی بر غفلت می‌سازد. ایده‌ای که در پس تحلیل او وجود دارد آن است که آیا این گونه نیست که اگر شما به کسی اعتماد می‌کنید او را باور دارید، حتی اگر شواهد کافی بر اعتماد خود نداشته باشید؟ به نظر می‌رسد این باور برای اعتماد ضروری است؛ زیرا اگر شخصی - علی‌رغم شواهد موجود - به «X» باور نداشته باشد، نمی‌توان گفت به «X» اعتماد دارد. بارکر این نوع اعتماد را یک اعتماد ویژه یا دوستانه می‌نامد که برای نظریه‌های مبتنی بر عقلانیت مشکل‌ساز است. فرض کنید رضا دوست نزدیک / احمد، به اتهام قتل بازداشت می‌شود و یک نشانه قوی حاکی از اینکه رضا گناهکار است، وجود دارد. در اینجا برای اینکه احمد به رضا اعتماد کند، باید به بی‌گناهی او - حتی بر خلاف شواهد - باور داشته باشد. او باید به بی‌گناهی رضا متعهد باشد و نیز اعتقاد داشته باشد که راه دیگری برای تبیین شواهد گناهکاری رضا وجود دارد که او را از اتهام مبرا می‌کند. او در اینجا اعتبار دلایل را تشخیص می‌دهد و این چنین نیست که دلایل را به خودی خود زیر سوال ببرد؛ اما تبیین دیگری از آن‌ها ارایه می‌دهد.

از نظر درایور سنخ غفلتی که در اعتماد وجود دارد، متفاوت با غفلتی است که در دیگر فضایل مبتنی بر غفلت حضور دارد. این فضیلت نشانگر یک غفلت فعال نیست؛ بلکه تا حدی حاکی از نقص معرفتی است. اعتماد یک فضیلت صریح و آشکار مبتنی بر غفلت نیست؛ بلکه فضیلتی کاملاً جذاب است که در برخی موارد نمی‌تواند مستلزم معرفت باشد. در مورد دیگر فضائل مبتنی بر غفلت، ساختار باور فاعل چنان است که فاعل تشخیص نمی‌دهد که باورش بر خلاف شواهد است. با وجود این درایور دو راه برای در نظر گرفتن اعتماد به عنوان فضیلت مبتنی بر غفلت پیشنهاد می‌کند. یکی اینکه اعتماد می‌تواند شبیه خیرخواهی کورکورانه باشد؛ یعنی شخصی که اعتماد می‌کند، نمی‌تواند قوت دلیلی که بر علیه دوستش اقامه شده است را باور کند. راه دیگر این است که در اعتماد، شخص نمی‌تواند دلیل بیان شده بر علیه دوستش را به عنوان تنها دلیل در نظر بگیرد، به این معنا که شخصی که اعتماد می‌کند، باور دارد واقعاً شواهدی وجود دارد که دوستش نمی‌تواند گناهکار باشد. این شواهد مبتنی بر شناخت چندین



ساله او از دوستش می‌باشد، حال آن‌که چنین شواهدی قابل اعتماد نیستند. (Driver, 2001, pp.30-31)

۳-۴. بخشیدن و فراموش کردن

یکی دیگر از فضائل مبتنی بر غفلت، گرایش به نداشتن کینه و نفرت است. در این فضیلت شخص باید آسیب‌هایی را که به او وارد شده فراموش کند. موقعیتی را تصور کنید که در آن شخص X به خاطر نقض پیمان یا سوءاستفاده از یک اعتماد، به شخص Y آسیب می‌رساند؛ اما X احساس پشیمانی می‌کند و از Y می‌خواهد که او را ببخشد تا بتواند دوستی‌شان را از سر بگیرند. Y قصد دارد او را ببخشد. بنابراین سعی می‌کند آن اتفاق زیان‌بار را فراموش کند. در این صورت فراموشی و غفلت برای این نوع بخششی که X خواهان آن است بسیار مهم و تعیین‌کننده است. جملات قدیمی «ببخش و فراموش کن» و «بگذار فراموش کنیم» بی‌معنا نیستند. شخصی که احساس می‌کند دیگری ضرر و آسیب او را فراموش کرده است، به احتمال زیاد در کنار آن شخص احساس راحتی خواهد کرد و نیز احساس می‌کند واقعا بخشیده شده است. این بدین‌خاطر است که شخص بخشیده شده، فراموش شدن آن ضرر را باور دارد و معتقد است که ضرر و زیان مذکور، دیگر به رابطه فیما بین آن‌ها آسیب نخواهد رساند. البته هر فراموشی‌ای فضیلت محسوب نمی‌شود؛ بلکه فراموشی باید با قصد بخشش پیوند یابد و همچنین شخص، تمایلی به کینه و نفرت نداشته باشد، گرچه فراموشی به خودی خود اختیاری نیست. (Driver, 1989, p.383) در یور اضافه می‌کند:

اگر بخواهیم چیزهای بدی را که در زندگی‌مان اتفاق می‌افتد به خاطر آوریم، از پای درخواهیم آمد. اما پاسخ به این سؤال که میزان فراموشی باید چه مقدار باشد، آن است که به این مسئله باید با نگاه ابزاری نگریست، بدین معنا که فراموش کردن ضرر و زیان‌هایی که هیچ خیری نداشته و یادآوری آنها به خود شخص و دیگران آسیب می‌رساند، مطلوب است. (Driver, 2001, p. 32)

۳-۵. شجاعت غریزی

در فضائل مبتنی بر غفلت دو نوع غفلت دخیل است. یکی غفلت گزاره‌ای که در باب امور واقع است و دیگری غفلت استنباطی که درباره ارتباط میان امور واقع است. به عنوان مثال شخص ممکن است همه امور واقع را به نحو شایسته‌ای پذیرا باشد؛ اما از آن‌ها نتیجه نادرستی بگیرد و یا در استفاده از امور واقع در روند استدلال ناکام باشد.



شجاعت غریزی نمونه خوبی از فضائل مبتنی بر غفلت است که منحصرأ مستلزم غفلت استنباطی است. فردی که دارای شجاعت غریزی است، از حقایق مرتبط یک موقعیت معین آگاه است؛ اما نمی‌تواند آن‌ها را در کنار هم قرار داده و به این نتیجه برسد که جان‌ش در خطر است. یک نمونه خوب از این‌گونه افراد دارای شجاعت غریزی، شخصی است که نگران افرادی است که درون یک ساختمان در حال سوختن گرفتار شده‌اند؛ اما نگران خودش نیست؛ چون نمی‌تواند خطر را نسبت به خودش درک کند. نگرانی برای دیگران ممکن است او را مجبور به عمل کند؛ اما ابدأ درباره وضع ناگوار خود و اینکه در حال انجام چه کاری است فکر نمی‌کند. به عبارت دیگر در حال عمل کردن به‌طور غریزی است.

از نظر درایور برخی از سخنان ارسطو حاکی از آن است که وی نیز شجاعت غریزی را فضیلت می‌داند:

«کسی که در برابر خطر ناگهانی و غیرمنتظره نترسد و آرامش خود را حفظ کند، شجاع‌تر از کسی تلقی می‌شود که در برابر خطری که رسیدنش انتظار می‌رفت چنین کند؛ زیرا شجاعت او از یک ملکه استوار نشأت می‌گیرد نه از آمادگی آگاهانه. خطر اگر قابل پیش‌بینی باشد می‌توان با محاسبه و تأمل با آن روبرو شد؛ حال آنکه در برابر خطر ناگهانی تنها ملکه استوار اثر می‌بخشد.» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹)

فاعل وقتی با یک موقعیت ناگهانی مواجه می‌شود، بی‌درنگ عمل می‌کند، بدون این که درباره موقعیت، اطلاعات لازم را کسب و گزینه‌های ممکن را بررسی کند؛ یعنی او بدون ملاحظه درست و مناسب نسبت به خطر عمل می‌کند. لازم نیست موردی که ارسطو ذکر کرد نمونه‌ای واقعی از شجاعت غریزی محسوب شود؛ زیرا این که آیا فاعل خطر نسبت به خود را آشکارا درک می‌کند یا نه، هنوز مطرح است؛ اما از آن‌جا که ماهیت تفسیر ارسطو از انتخاب، عموماً مبتنی بر فهم عرفی است. لذا ذکر چنین نمونه‌هایی برای او مشکل‌ساز خواهد بود. طبق دیدگاه ارسطو انتخاب، نیازمند بررسی و تأمل است. بنابراین در یک انتخاب، فاعل گزینه‌های مختلف را ارزیابی می‌کند و علی‌رغم این که در این مورد خاص، گزینه‌های دیگری مثل فرار کردن وجود دارد؛ اما او آنها را در نظر نمی‌گیرد و گزینش او بر اساس محاسبه و راهنمایی عقل - چنانکه مد نظر ارسطو بود - نیست؛ بلکه صرفاً به موقعیت واکنش نشان می‌دهد. (Driver, 2001, p.34)

از نظر جان کوپر «John cooper» این که در همه موارد، تصمیم اخلاقی نیازمند تأمل و بررسی باشد، دیدگاهی خطاست؛ بلکه فقط ربط و نسبتی ضعیف میان تأمل و تصمیم اخلاقی وجود دارد. به طور کلی فاعل فضیلت‌مند به هیچ وجه از طریق تأمل و بررسی به خط مشی اخلاقی خاصی دست نمی‌یابد؛ اما باید این توانایی را داشته باشد که در صورت مطالبه و درخواست، دلایلی مبنی بر تأیید و قبول آن ارائه نماید. (Cooper, 1975, p.9) بنابراین دیدگاه شخص باید دلایلی برای فعل خود داشته باشد؛ اما این بدان معنا نیست که فاعل باید به صورت منسجم و پیشینی درباره دلایل فعل خود تأمل و بررسی کرده باشد.

از نظر درایور فهم چنین فرآیندی که کوپر مدعی آن است دشوار است. چگونه می‌توان گفت فاعل دلیل دارد؛ اما تأمل و بررسی ندارد. اگر دلایل تا حدی موجب عمل می‌شوند، آیا این نوعی تأمل درباره فعل محسوب نمی‌شود؟ اگر آن‌ها موجب عمل نمی‌شوند پس فعل فاعل چگونه موجه می‌گردد؟ از سوی دیگر روشن است که دلیل خوب لزوماً فاعل را بر انجام فعل بر نمی‌انگیزاند. شاید منظور کوپر در این جا نفی تأمل از نوع محاسبه‌ای است. در مثال آتش‌سوزی ساختمان دلیل فاعل برای شتافتن به سوی آتش آن است که این فعل خوبی برای انجام دادن است؛ اما چون زمان کافی برای تأمل ندارد روش‌های جایگزین را در نظر نمی‌گیرد. در این صورت نیز تمیز تهور از شجاعت برای ارسطو مشکل خواهد بود. آیا فعل افراد متهور غالباً به خاطر خیر و خوبی نیست؟

درایور درباره شجاعت غریزی نه تأمل از نوع ارسطویی را - که باید قبل از عمل صورت بگیرد - و نه نوع کوپری آن را می‌پذیرد و معتقد است در این موقعیت‌ها تنها گزینه نقش دارد. از نظر او چنین ملزومات خردگرایانه‌ای در حوزه اخلاق افراطی به نظر می‌رسد. هر چند خردگرایی حداکثری در برخی حوزه‌ها ضروری بوده و عامل برتری محسوب می‌شود؛ اما در حوزه اخلاق لزوماً چنین نبوده و دایره فضایل را محدود می‌کند. حال آن که در برخی سیاق‌ها، عقل نباید به صورت اکثری به کار گرفته شود. اصرار بر به کارگیری عقل در همه سیاق‌ها و یا انکار فضایی که در آن‌ها به کار بستن عقل کارایی ندارد، نگاهی حد اکثری و الزامی ناخوشایند بر عقل محسوب می‌شود. (Driver, 2001, p.36)

درایور پس از ارائه فضائلی که مؤلفه اصلی آن‌ها غفلت و ناآگاهی است، به میزان اهمیت این فضائل و این که چرا آن‌ها فضیلت‌مند می‌پردازد. از نظر وی این برخلاف



شهودات ماست که ویژگی‌هایی مانند تواضع و خیرخواهی کورکورانه فضیلت نباشند. آنچه این خصلت‌ها را تبدیل به فضیلت اخلاقی می‌کند، این است که آن‌ها معمولاً آثار و نتایج سودمندی دارند. البته فضیلت دانستن این خصلت‌ها توصیه به حماقت یا سفاهت نیست؛ بلکه از نظر *دراپور* چنین خصلت‌هایی موجب ارتقای منش فرد می‌شوند؛ زیرا هر چند آن‌ها نقص‌های معرفتی هستند، اما نقص اجتماعی محسوب نمی‌شوند. یک الماس ترک خورده ممکن است درخشندگی بیشتری ایجاد کند. توسل به عقلانیت از سوی ارسطویی‌ها برای اثبات این که این خصلت‌ها برای فضیلت محسوب شدن به اندازه کافی خوب نیستند، نوعی مصادره به مطلوب است. برخلاف تلقی ارسطو و حامیانش در این که فضائل در شکوفایی خود فاعل سهیم‌اند، فضائل مبتنی بر غفلت *دراپور*، تنها به شکوفایی دیگران کمک می‌کنند؛ زیرا از نظر وی فضائل اخلاقی تنها در جهت شکوفایی دیگران عمل می‌کنند. آن فضائلی که به شکوفایی خود فاعل منجر می‌شود، فضائل تدبیری نامیده می‌شوند. *دراپور* می‌پذیرد خصلت‌های مبتنی بر غفلت را نمی‌توان به دیگران توصیه کرد؛ حتی خود او از این که آن‌ها را به فرزندان خویش توصیه کند اکراه دارد؛ اما خاطر نشان می‌سازد باید میان توصیه کردن و تحسین کردن تمایز قائل شد. خصلت‌های زیادی هستند که قابل تحسین بوده و از ارزش بالایی برخوردارند؛ مثل شجاعتی که جان خود فرد را به خطر می‌اندازد؛ اما ما از این که آن‌ها را به دیگران توصیه کنیم یا حتی آن‌ها را برای خودمان بخواهیم اکراه داریم.

این خصلت‌ها به خاطر بهبود تعاملات اجتماعی ارزشمند هستند. تواضع، خیرخواهی کورکورانه و... لزوماً همیشه نقش کم کردن مشکلات اجتماعی را ندارند؛ اما مادامی که به‌طور منظم منجر به چنین اثری می‌شوند، فضیلت محسوب می‌گردند. فضائل مبتنی بر غفلت حکایت از آن دارند که درک نکردن و ندیدن، درست به اندازه دیدن و درک کردن برای فضیلت مهم و ضروری است. فضائل و ردائل هر دو دارای عناصر سلبی و ایجابی هستند. فضیلت سخاوت ممکن است نیازمند داشتن حساسیت نسبت به نگرانی دیگران و عدم حساسیت نسبت به نیازهای خود شخص باشد. ردیلت خودخواهی ممکن است مستلزم عدم حساسیت نسبت به نیازهای دیگران و داشتن حساسیت بیشتر نسبت به امیال و نیازهای خود شخص باشد. آنچه باعث عمل مردم می‌شود ترکیبی از معرفت و غفلت است. غفلت می‌تواند توانایی بر انجام فعل ایجاد کند؛ درحالی که معرفت می‌تواند مانع آن گردد. مثال شجاعت را دوباره در نظر بگیرید. اما آگاهی از اینکه دیگران در خطر هستند، دلیلی برای کمک کردن به آن‌هاست؛ اما

آگاهی شدید نسبت به خود، مانع انجام فعل خواهد شد. شخصی که از حساسیت کمتری نسبت به این خطر برخوردار است، قادر خواهد بود اقدام به نجات دیگران کند. (Ibid, pp. 39-41) در *درايور* با ارائه فضایل مبتنی بر غفلت، در صدد نشان دادن نقص‌هایی است که می‌توانند مهم تلقی شوند. بنابراین هر تفسیری از فضیلت باید نقص‌های واقعی را مادامی که منجر به خیر می‌شوند تحمل کند؛ اما نظریه فضیلت ارسطو به دلیل تأکید بیش از حد بر عقل چنین نواقص معرفتی را بر نمی‌تابد.

۴. انتقادات

ادعای چالش برانگیز *درايور* مبنی بر این که برخی فضائل مبتنی بر غفلت‌اند، با انتقادات بسیار جدی روبروست. از آنجایی که مهم‌ترین مثال *درايور* برای وجود چنین فضائلی تواضع است، طبیعی است که بیشترین مخالفت‌ها در باب این فضیلت صورت بگیرد. برخی مدعی شده‌اند تفسیر *درايور* از تواضع پذیرفتنی نیست؛ زیرا شخصی که ارزش خود را به میزان محدودی کم‌تر از حد ارزیابی می‌کند، لزوماً متواضع دانسته نمی‌شود. فرض کنید بزرگ‌ترین فیلسوف جهان به علت ناتوانی در برآورد توانایی‌های همکارانش، پیوسته خود را کم‌تر از حد ارزیابی می‌کند. اگر او به دانشجویانش بگوید من بزرگ‌ترین فیلسوف جهان نیستم؛ بلکه یک متفکر با استعداد هستم و از آن‌ها بخواهد که پس از ورودش به کلاس، او را مورد تشویق قرار دهند، چنین شخصی در حال کم ارزش‌گذاری خود است. با وجود این بیشتر دانشجویان او را شخصی متواضع نمی‌دانند. از سوی دیگر ضروری نیست که شخص متواضع همیشه خودش را کم‌تر از حد ارزیابی کند. دانشجوی فلسفه‌ای را فرض کنید که برای نوشتن یک مقاله برنده جایزه شده است. اعضای هیئت داوران، خبرگزاری‌ها و رقبایش به او تبریک می‌گویند و به او اطمینان می‌دهند که بهترین مقاله را نوشته است. در این صورت دشوار است که دانشجو نداند بهترین مقاله را نوشته است؛ اما این غیرممکن نیست که او در مورد موفقیتش متواضع باقی بماند. به عنوان مثال به جای این که همه این تحسین و تشویق‌ها را انکار کند، با سپاس‌گزاری و فروتنی آن‌ها را قبول می‌کند. بنابراین کم ارزش‌گذاری برای تواضع نه کافی و نه لازم است. (Maes, 2004, p.485)

البته استیمن انتقادات مبنایی تری را مطرح می‌کند. وی خاطر نشان می‌سازد انتقاداتش اخلاقی هستند؛ به این معنا که تحلیل *درايور* از فضائل مبتنی بر غفلت، با مهم‌ترین باورهای اخلاقی ما سازگار نیست. نکته نخست به جایگاه اخلاقی غفلت و خودفریبی مربوط می‌شود. غالباً اعتقاد بر این است که غفلت به‌ویژه در سنت ارسطویی نوعی



ضعف و نقص تلقی می‌شود؛ اما حتی اگر نقص نیز محسوب نشود بسیار دشوار است پذیرفته شود که غفلت جزء ضروری یک فضیلت است. تحمل غفلت در یک نظریه یک چیز است؛ ستایش و تحسین آن چیزی دیگر. این نکته در مورد خودفریبی آشکارتر است. بنا بر نظر درایور فضائل مبتنی بر غفلت برای این که پرورش پیدا کنند، لازم است شخص خودفریبی را تمرین کند؛ اما چگونه آمادگی (ملکه) می‌تواند مبتنی بر خودفریبی باشد و در عین حال فضیلت در نظر گرفته شود؟

مسئله بعدی ارادی و اختیاری بودن فضائل است. به گفته درایور تواضع راستین مستلزم غفلت است و غفلت لزوماً امری غیراختیاری است؛ اما از نظر استیمن این بر خلاف این شهود اخلاقی اساسی است که فضائل خصوصیات هستند که حداقل و اصولاً به میزان محدودی در کنترل ما هستند.

نکته پایانی استیمن به تبیین درایور از اهمیت تواضع مربوط می‌شود. یکی از اثرات سودمند تواضع این بود که کمتر حسادت دیگران را برمی‌انگیزد. استیمن در نسبت میان تواضع و حسادت تردید دارد و قضیه را پیچیده‌تر از آن می‌داند که درایور بیان می‌کند. او از طریق برهان خلف استدلال می‌کند:

اتفاقاً درک نادرست از خود باعث می‌شود نه یک فاعل متواضع؛ بلکه یک فاعل حسود داشته باشیم. چنین فاعلی مستعد آن است که نسبت به ویژگی‌هایی که در دیگران می‌بیند اما در خود نمی‌بیند، حسادت کند. در نتیجه غفلت و کم-ارزشگذاری از سوی فاعل، می‌تواند حسادت را بیشتر کند، نه اینکه آن را کاهش دهد. (Stateman, 1999, p.423-424)

درایور در پاسخ به این انتقادات به «نتیجه» متوسل می‌شود؛ اما اشکالی که در بیان وی دیده می‌شود آن است که بنا بر دیدگاه نتیجه‌گرایانه خود وی، چنین خصلت‌هایی الزاماً نتایج خوبی در پی ندارند. آیا چنین تواضعی در بلندمدت اثرات خوبی خواهد داشت؟ چه تضمینی وجود دارد فردی که پیوسته خودش را کم‌تر از حد ارزیابی می‌کند، در دام تحقیر خود نیفتد و اطرافیان از این که او از این کم‌ارزشگذاری آگاه نیست سوءاستفاده نکنند و خود را در موضع بالاتری نسبت به او قرار ندهند.

در خصوص دیگر فضایل مبتنی بر غفلت نیز می‌توان موارد مشابهی را طرح کرد. شخصی که عیب و نقص دیگران را نمی‌بیند خودش را به‌طور بالقوه در یک موقعیت خطرناک قرار می‌دهد. فرض کنید X با شخصی بی‌ادب و گستاخ روابط دوستانه دارد. آیا این نواقص شخصیتی در بلندمدت به روابطشان آسیب نمی‌زند؟ آیا واقعا ممکن

است یک شخص خوب چنین عیب و نقص‌هایی را به مدت نامحدودی نادیده بگیرد؟ البته در جامعه افرادی که سعی می‌کنند توانایی‌های دیگران را برجسته کرده، بر نواقص تمرکز نکنند، مورد ستایش قرار می‌گیرند؛ اما این در سیاق‌هایی است که فرد همه آن نواقص را می‌داند.

اعتماد به دیگران مستلزم باور به شخصیت آن فرد و باور به آنچه در پس مشاهدات وی قرار دارد می‌باشد. البته این موضوع حاکی از این نیست که اعتماد مستلزم غفلت است. وقتی شخصی به دیگری اعتماد می‌کند و رازش را به او می‌گوید، انتظار دارد او آن راز را با دیگران در میان نگذارد. افراد معمولاً در اعتماد به دیگران آسیب‌پذیر و حساس هستند. از این روی به کسانی اعتماد می‌شود که آن‌ها را موثق و قابل اعتماد ببانند. به عبارت دیگر ما بر اساس آنچه دربارهٔ یک شخص می‌دانیم، انتظار داریم که او راز ما را نگه دارد و از سوی دیگر اکراه داریم به افرادی که دربارهٔ آن‌ها کم می‌دانیم اعتماد کنیم.

البته هنگامی که می‌بخشیم و فراموش می‌کنیم، دست از کینه و نفرت نسبت به شخصی که مرتکب خطایی شده برمی‌داریم. ما بر عصبانیت مان غلبه می‌کنیم؛ اما این بدان معنا نیست که کاملاً آن رویداد را از ذهن مان خارج کرده‌ایم. اگر برادرمان از اعتماد ما سوءاستفاده کند و به ما خیانت کند و متوجه این مساله شویم، ممکن است با گذشت زمان او را ببخشیم. این بدین معناست که ما بر عصبانیتمان نسبت به خطای او غلبه کرده‌ایم، نه این که کاملاً آن رویداد برای همیشه از ذهنمان پاک شده باشد. بسیار بعید است که به لحاظ روانشناختی، فراموش کردن بدی دیگران به‌طور کامل ممکن باشد. (Winter, 2011, p.7)

پاسخی که درایور به مسالهٔ غفلت می‌دهد چندان قانع‌کننده نیست. آوردن مثال‌های غفلت از زیبایی خود، یا معصومیت و بی‌گناهی بچه‌ها برای تأیید این که غفلت فی‌نفسه بد نیست، مشکل را حل نمی‌کند. به نظر می‌آید غفلت فی‌نفسه نه بد و نه خوب است. این متعلق غفلت است که از اهمیت برخوردار است. آیا غفلت از خود و نواقص دیگران که در روابط انسانی تاثیر اخلاقی دارند پذیرفتنی است؟ آیا میزان اهمیت غفلت در مثال‌هایی که درایور ذکر می‌کند با غفلت در حوزهٔ اخلاق یکسان است؟ درایور برای این که مدعای خود را به اثبات برساند، به دلایل بیشتری نیازمند است. تأکید بر ملزومات افراطی نتیجه‌گرایانه سبب شده است درایور تفسیری برخلاف شهودهای اخلاقی ما از فضایل ارائه دهد.

نتیجه‌گیری

نظریه فضیلت ارسطو علی‌رغم غنایش، از برخی انتقادات مصون نمانده است. درایور با هدف قرار دادن مبنای این نظریه؛ یعنی عقلانیت و معرفت سعی دارد نشان دهد این نظریه بیش از حد خردگرایانه است. تأکید بیش از اندازه بر نقش عقل و معرفت از سوی ارسطو سبب می‌شود دامنه فضائل و تعداد افراد فضیلت‌مند محدود شود. در اخلاق از نقش برخی امور دیگر مانند غرایز و نقص‌های معرفتی نمی‌توان غافل بود. همه انسان‌ها در زندگی دارای برخی نقاط کور اخلاقی هستند. بنابراین اگر خواسته شود مطابق مبنای ارسطویی داوری شود، چنین افرادی خارج از قلمرو افراد فضیلت‌مند قرار می‌گیرند. این اشکال بر شارحان و تابعان ارسطو که معرفت را مؤلفه اساسی فضیلت قرار داده‌اند نیز وارد است. درایور در بخش سلبی دیدگاهش تا حدی موفق بوده است؛ اما به لحاظ ایجابی نتوانسته متناسب با مدعایش مبنی بر این که برخی فضائل مبتنی بر غفلت هستند با موفقیت عمل کند؛ زیرا ارائه فضائل مبتنی بر غفلت - اگر بتوان آنها را فضائل واقعی دانست - با شهودها و باورهای اخلاقی افراد سازگار نیست. اشکال دیگر آن که این فضائل - فضایل مبتنی بر غفلت - بر اساس مبنای نتیجه‌گرایانه درایور لزوماً پیامدهای خوبی در پی ندارند. از همین روی با مبنای خود وی نیز نمی‌توان آن‌ها را فضیلت دانست.

منابع

کتاب‌ها

- ارسطو (۱۳۸۷) **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران.
- دالی، جرالدا، آگوستین، در: دیوید فورلی (۱۳۹۲) **تاریخ فلسفه راتلج** (از ارسطو تا آگوستین)، ترجمه علی معظمی، نشر چشمه، تهران.
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۹۱) **اخلاق جلالی**، تصحیح عبدالله مسعودی آرانی، انتشارات اطلاعات، تهران.
- کریسپ، راجر (۱۳۹۲) **ارسطو: اخلاق و سیاست** در: تاریخ فلسفه راتلج، جلد دوم ویراسته دیوید فورلی، ترجمه علی معظمی، گیس، تهران.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۱) **تهذیب الاخلاق**، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، تهران.
- نراقی، ملامهدی (۱۳۸۶) **جامع السعادات**، الطبعة السابعة، انتشارات اسماعیلیان، قم.

مقالات

- مجیدی، حسن (۱۳۸۴) «خردورزی در مبادی و غایات نظریه سیاسی توماس آکویناس»، **مجله دانش سیاسی**، سال اول، ش ۲.
- هرست هاوس، روزالین (۱۳۹۲) «اخلاق فضیلت»، ترجمه هاشم قربانی، **کتاب ماه فلسفه**، ش ۷۰.

Cooper, John, *Reasson and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, 1975.

Driver, Julia, "The Virtues of Ignorance" in *The Journal of Philosophy* (July 1989), pp.373-384.

_____, "Modesty and Ignorance" in *Ethics* (July 1999), 827-34.

_____, *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, 2001.

_____, *Ethics: The Fundamentals*, Blackwell Publishing, 2007.

Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Maes, Hanse, "Modesty, Asymmetry and Hypocrisy" in *The Journal of Value Inquiry* (2004), 38:485-97.

Nussbaum, Martha, *Love's Knowledge*, New York: Oxford University Press, 1990.

Schneewind, J. B. "The Misfortunes of Virtue", *Ethics* (1990), pp. 42-63.

Schueler, G. F. "Why modesty Is a Virtue?" in *Ethics* (April 1997), pp. 467-485.

Slote, Michael, *Goods and Virtue*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

Stateman, Daniel, "Modesty, Pride, and Realistic Self-Assessment" in *The Philosophical Quarterly* (October 1992), pp. 420-438.

Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Winter, Michael, "Does Moral Virtue Require Knowledge? A Response to Julia Driver" in *Ethics Theory Moral Practice* (October 2011).