

نشریه علمی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال هفدهم، شماره شصت و هفتم، پاییز ۱۴۰۴، ص ۲۷-۴۸

تحلیل چهار داستان مثنوی معنوی بر اساس نظریه فضایل مبتنی بر جهل جولیا درایور

ساناز ازاری^۱، علی اکبر باقری خلیلی^۲، شهرام احمدی^۳

 10.71630/parsadab.2025.1214318

چکیده

چیستی جهل با چیستی علم در پیوند است. ارسطو در دوران باستان، فضیلت را حد میانه دو رذیلت افراط و تفریط می دانست. معرفت در سنت ارسطویی رکن اصلی فضیلت است و فاعل فضیلت باید با معرفت کامل عمل کند. جولیا درایور در دوره معاصر، شرط معرفت در فضیلت را کاهنده دامنه آن می داند و در برابر آن نه تنها معتقد به عدم ضرورت معرفت در پاره ای از فضایل، بلکه معتقد به لزوم جهل و غفلت در برخی از فضایل است و از آن ها با عنوان فضایل مبتنی بر جهل یاد می کند که عبارت اند از: تواضع، احسان بی حساب، گذشت، شجاعت ارتجالی و اعتماد. مولوی در مثنوی معنوی به سبب اهداف تعلیمی عرفانی، جهل و معرفت را به اشکال مختلف مفهوم سازی و تصویرگری می کند. این پژوهش به شیوه توصیفی تحلیلی به واکاوی انواع فضایل مبتنی بر جهل در چهار داستان مثنوی: «شیر و نخجیران»، «رنجانیدن امیر خفته ای را که مار در دهانش رفته بود»، «طیره زدن درویش صوفی را» و «اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس» و نسبت میان آن ها با نظریه درایور پرداخته است. براساس این پژوهش نمونه های انتخاب شده در بعضی ویژگی ها منطبق با نظریه درایور و در بعضی ویژگی ها مغایرند. تواضع در مثنوی برخلاف دیدگاه درایور دال بر کم ارزش گذاری نیست بلکه برابر با نیست انگاری و

۱. دانشجوی دکتری گروه ادبیات عرفانی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

sanazezari@rocketmail.com

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول).

aabagheri@umz.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

sh.ahmadi@umz.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰

تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲

کمال خدا و انسان کامل است. نمونه‌های احسان بی حساب، بخشودن مبتنی بر جهل و شجاعت ارتجالی و اعتماد مبتنی بر جهل در مقایسه با تواضع مبتنی بر جهل، انطباق بیشتری با دیدگاه درایور دارند اما همچنان کاملاً منطبق نیستند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق فضیلت‌گرا، فضایل مبتنی بر جهل، جولیا درایور، مثنوی معنوی.

۱. بیان مسئله

شناخت چستی جهل و نمودهای آن با شناخت علم در ارتباط است. اگرچه قلمرو جهل و علم جداست، مرزی مشترک دارند. همان‌طور که علم گسترش می‌یابد و پیشرفت می‌کند، جهل نیز گسترده می‌شود و دگرگون می‌گردد. چنان‌که گروهی برای گسترش علم تلاش می‌کنند، عده‌ای نیز منافع خود را در گسترش جهل می‌یابند. به‌رغم اینکه انتظار می‌رود با پیشرفت روزافزون علم و دسترسی سریع به آن بسیاری از فریب‌خوردگی‌ها، ناآگاهی‌ها و غفلت‌ها از بین بروند، همچنان در همه دوران شاهد فریب دادن و فریب خوردن هستیم.

مدیریت مجهولات به‌اندازه مدیریت معلومات مهم است (McDonald & Bammer, 2009: 134). پویایی جهل موجب می‌شود که شناخت جهل در هر برهه‌ای ضرورت یابد. اگر علم و معرفت، فضیلت محسوب گردد، طلب و آراستگی به آن باید خود را به‌صورت کاربردی و عملی در شخصیت صاحب فضیلت نشان دهد. چنان‌که عده‌ای از پژوهشگران مثل درایور معتقدند باید نگاهی نتیجه‌گرایانه به فضایل داشت. تأکید درایور بر الزامی نبودن معرفت در فضایل، آن‌ها را قابل دسترس‌تر می‌کند و سرزدن عمل فضیلت‌مندانه را از انحصار اهل معرفت خارج می‌گرداند. این کوشش می‌تواند اولین گام به‌سوی عملیاتی کردن فضایل در ارتباط با تعداد بیشتری از انسان‌ها باشد.

شیبینگر برای تعریف جهالت‌شناسی می‌نویسد: «مطالعه جهل‌هایی است که فرآورده یک فرهنگ خاص هستند» (Schiebinger, 2004: 237) و پراکتور آن را مطالعه فرایند تکوین جهل نسبت به امور فراموش شده یا مغفول‌مانده‌ای می‌داند که شناخت از آن‌ها می‌توانست حاصل شود یا باید حاصل می‌شد (Proctor & Schiebinger, 2008: 5). به اعتقاد درایور دسته‌ای از فضایل اخلاقی وجود دارد که لازم نیست فاعل اخلاقی بدانند آنچه را انجام می‌دهد، درست است یا حتی فراتر، عملاً مستلزم این هستند که فاعل، بی‌خبر باشد. درایور این‌ها را فضایل مبتنی بر جهل نام نهاده است که شامل تواضع، احسان بی حساب، شجاعت ارتجالی و گونه‌هایی

از گذشت و اعتماد می‌گردند (Driver, 2001: 16). فضایل چه آن‌طور که متفکران باستانی الزام مبتنی بودن بر معرفت را شرط تحققشان می‌دانسته‌اند یا چنان‌که محققان معاصر چون درایور معتقدند در صورت مبتنی بر جهل بودن نیز قابل تحقق‌اند، در هر صورت اشراف به نگاه‌ها و رویکردهای مختلف به فضایل انسانی و چگونگی تحقق آن‌ها می‌تواند در قدرت ارزیابی برای انتخاب یا کنار گذاشتن فضایل یا آنچه بر هر مبنایی فضیلت پنداشته می‌شود، تأثیرگذار باشد. متون تعلیمی عرفانی به سبب ماهیت آموزشی از قابلیت بالایی برای پژوهش در حوزه اخلاق به‌ویژه اخلاق فضیلت‌گرا برخوردارند؛ مثلاً مولوی در مثنوی چنان در جهان معرفت و جهل سیر می‌کند و آن‌ها را در ظرف توصیف‌ها و تصویرهایی متنوع، مفهوم‌سازی می‌نماید که بی‌تردید تبیین آن‌ها مستلزم پژوهش‌های علمی است. می‌توان با تأمل در داستان‌های مثنوی و تعمق در دیدگاه‌های مولوی درخصوص فضایل مبتنی بر جهل، میان اندیشه او با نگرش و نظریه درایور رابطه برقرار کرد و نسبت میان آن‌ها را واکاوی نمود. مولانا در مثنوی بارها به موضوع جهل پرداخته است. او حماقت، جهل، نادانی و گمراهی را مورد نکوهش قرار داده و آن را اساس بسیاری از ناروایی‌ها می‌داند. جهل منبع شر و جهالت بازدارنده انسان از حقیقت است. به توصیه مولانا در جایی که جاهل می‌تازد و قدرت‌نمایی می‌کند، در برابرش جز صبر و مدارا چاره‌ای نیست (حمیدی، ۱۳۸۶: ۷۲-۷۵). «از نظر مولانا افراد جاهل در اداره کلیه مسائل جامعه عاجز هستند (طبخ کارحسن‌کیاده و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۳). مولوی جمع قدرت و جهل را در انسان مایه ظلم و ویرانگری می‌داند:

چون سلاح و جهل جمع آید به هم گشت فرعونى جهان‌سوز از ستم

(۱۳۹۳، ج ۳: ۳۷۸۷)

همچنین ناشناختگی، نادانی و جهل انسان را دچار سوءبرداشت می‌کند و الطاف خداوند بر اثر نادانی و کم‌فهمی ما تبدیل به قهر و روی گردانی خداوند می‌شود:

آفتى نبود بتر از ناشناخت تو بر یار و ندانى عشق باخت

(همان، ج ۳: ۳۷۸۳)

مولانا در مثنوی در بیشتر موارد ابله و ابله‌ی را در معنی مشهور آن، یعنی جهل و نادانی به کار برده و انسان را از دوستی با شخص جاهل برحذر داشته و آن را همچون زهری مؤثر دانسته است. وی معتقد است که نصیحت کردن شخص جاهل همچون پاشیدن بذر در خاک

شور بی‌فایده است (کاوسی حاجی‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۴۰). در جایی، تعبیری از ابله‌ی در حوزه عرفان دیده می‌شود که مراد از آن، عین آزادی و بی‌اعتنائی به امور پست دنیوی و نفسانی است (زمانی، ۱۳۸۴: ۵۵۶):

خویش ابله کن تبع می‌رو سپس رستگی زین ابله‌ی یابی و بس
(مولوی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۱۴۲۰)

مولانا بیشتر اصحاب بهشت را ابله می‌داند و منظور وی از این ابله‌ی آن است که آن‌ها به دلیل فنای در حق و اشتغال به حق، پروای این و آن ندارند و چون ابلهان به نظر می‌آیند: بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند تا ز شرّ فیلسوفی می‌رهند (همان، ج ۶: ۲۳۷۷)

شناخت وضعیت‌های مبتنی‌بر جهل در جهان عرفانی مولانا که در ابیاتی، غفلت ستون آن معرفی شده است و اینکه همه‌چیز در هوشیاری کشف نمی‌شود، ارتباط بنیادین نگاه مبتنی‌بر جهل درایور و نگاه مبتنی‌بر غفلت مولانا را واضح‌تر می‌کند:

أستن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری، این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید، پست گردد این جهان
(همان، ج ۱: ۲۰۷۷-۲۰۷۸)

در این پژوهش، فضایل مبتنی‌بر جهل جولیا درایور در چهار داستان «شیر و نخجیران»، «رنجانیدن امیر خفته‌ای را که مار در دهانش رفته بود»، طیره زدن درویش صوفی را» و «اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس» بررسی و تحلیل می‌شود.

۱-۱. پرسش‌های پژوهش

این پژوهش می‌کوشد تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. فضایل مبتنی‌بر جهل در داستان‌های مذکور مثنوی معنوی براساس نظریه درایور کدام‌اند؟
۲. رابطه میان دیدگاه مولوی و نظریه درایور درباره فضایل مبتنی‌بر جهل چیست؟

۲-۱. روش پژوهش

روش این پژوهش توصیفی تحلیلی و واحد تحلیل، بیت‌ها و حکایت‌های مرتبط با جهل و فضایل مبتنی‌بر آن در داستان‌های شیر و نخجیران، رنجانیدن امیر خفته‌ای را که مار در دهانش رفته بود، طیره زدن درویش صوفی را و اعتماد بر تملق و وفای خرس، در مثنوی معنوی

مولوی است. روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است. در این پژوهش، مصادیق فضایل مبتنی بر جهل و دلایل فضیلت‌انگاری آن‌ها تبیین خواهند شد.

۳-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی در ارتباط با جهل در مثنوی انجام گرفته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: - پازوکی (۱۳۹۲) در مقاله «احیای علم در مثنوی معنوی»، به بررسی ارتباط حماقت و نادانی با علم در مثنوی پرداخته، با ذکر ابیاتی از «قصه گریختن عیسی فراز کوه احمقان»، رنج احمقی و نادانی را قهر الهی می‌خواند. همچنین مولانا گاهی نجات را در ابله‌ی می‌جوید.

- رحمانی و همکارانش (۱۳۹۲) در مقاله «مسئله معرفت، جدال ارسطو و درایور»، آورده‌اند که درایور فضایی را مطرح می‌کند که در آن‌ها وجود معرفت برای فاعل ضرورت ندارد و حتی فراتر از آن، لازم است از روی غفلت و ناآگاهی عمل کند. درایور در پی ارائه بدیل و جایگزین برای رویکردهای کلاسیکی است که فضیلت را مبتنی بر نوع خاصی از حالات روان شناختی تفسیر می‌کنند. طبق تلقی درایور آنچه یک خصلت را تبدیل به فضیلت می‌کند، نتایج و اثراتی است که بر جای می‌گذارند، نه داشتن حالات و شرایط روان‌شناختی خاصی. بنابراین بدیل درایور یک نظریه نتیجه‌گرایانه از فضیلت است.

- صادقی (۱۳۹۳) در مقاله «تحلیل فضایل مبتنی بر جهل از منظر جولیا درایور»، بر آن است که درایور با نگرشی نوین در باب فضیلت سعی می‌کند به‌رغم قبول چارچوب‌های کلی، نقش اصیل معرفت را در اخلاق ارسطویی کم‌رنگ کند و دست‌کم برخی از فضایل شاخص را مبتنی بر جهل و بی‌خبری تعریف نماید. لازمه پذیرش فضایل مبتنی بر جهل، قبول دیدگاهی فرااخلاقی است که قصد و نیت خیر را برای تحقق فضیلت ضروری نداند.

- خواجه‌گیر و کمالی (۱۳۹۵) در مقاله «مراتب شناخت در عرفان مولوی و آیین بودا» معتقدند بالاترین مرتبه معرفت در تفکر بودا و مولوی معرفت شهودی یا پرجناناست و در برابر معرفت و دانایی، واژه نادانی هم در هر دو سنت فکری قابل توجه است. نادانی در سنت بودایی در برابر چهار قانون شریف قرار می‌گیرد که مربوط به اصل دوکا یا رنج است و دانایی به نسبت فهم انسان از این مسئله شدت و ضعف پیدا می‌کند، اما جهل واقعی در بینش مولانا همان ندانستن خویشتن واقعی خود است که بالاترین مرتبه نادانی محسوب می‌شود، زیرا مستلزم درک نکردن حقیقت است.

- صادقی (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل سه تلقی و تعریف از تواضع؛ رویکرد ارسطو، آگوستین و جولیا درایور»، آورده است که جولیا درایور با نگرشی کاملاً متفاوت، تواضع حقیقی را مستلزم نقص معرفتی و بی خبری نسبی از خود می داند. وی تواضع را مستلزم ندیدن واقعیت و نوعی بی خبری از جایگاه حقیقی خود می داند و بر این باور است که نمی شود خود را شناخت و از برتری ها و امتیازات خویش آگاه بود، اما واقعاً تواضع به خرج داد، مگر نوعی تواضع رفتاری و نمایشی.

- صادقی (۱۴۰۰) در مقاله «اخلاق جهل در پرتو جهالت شناسی» به جهل شناسی همانند رویکردی مطالعاتی می نگرد و چند دیدگاه کلی درباره کارکردهای اجتماعی و اخلاقی جهل را بررسی می کند و مثال هایی عینی از مزایای اجتماعی یا فضایل اخلاقی مبتنی بر جهل را مورد تحلیل قرار می دهد.

۲. مبانی نظری

۲-۱. اخلاق فضیلت گرا

فضیلت از نظر ارسطو، ملکه ای نفسانی است که حد وسط نسبت به ما را برمیگزیند و کسی که دارای عقل عملی است، به وسیله قوه عاقله، راه میانگین را برمیگزیند. پس فضیلت میانه دو رذیلت افراط و تفریط است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۶-۵۲). فضیلت دارای دو بُعد عقلی و اخلاقی است. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می آید و پرورش می یابد و به همین علت نیازمند تجربه و زمان است؛ در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است. لذا هیچ یک از فضایل اخلاقی ناشی از طبیعت ما نیست؛ ما به حکم طبیعت این قابلیت را داریم که فضایل را به خود بپذیریم و می توانیم آن ها را از طریق عادت کامل کنیم (همان: ۵۳). اخلاق فضیلت گرا یکی از شاخه های اخلاق هنجاری و شکلی از تأمل و تفکر است که به خصایل فضیلت بنیاد و نقش عامل اخلاقی و انگیزه های او توجه شایانی دارد. موضوعات مورد توجه روان شناسی اخلاق مربوط به حیطه وسیع تری است که اخلاق فضیلت گرا بخشی از آن به شمار می آید. این حوزه گسترده که نظریه فضیلت نامیده می شود، نوعی تحلیل فلسفی است که به بررسی مفاهیمی چون شخصیت، منش و مسائلی مانند زندگی خوب و نقش فضایل در آن می پردازد.

اخلاق فضیلت گرا در حقیقت، نوعی نظریه هنجاری قلمداد می گردد اما نتیجه ضروری بررسی فضایل و پرداختن به مباحث مربوط به نظریه فضیلت، مدافع اخلاق فضیلت مند نیست.

اخلاق فضیلت‌گرا از دوران باستان تا ظهور مدرنیته، همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. اگرچه در قرون وسطا مفاهیم تکلیف و قانون اخلاقی سنجۀ رفتارها بود، در کنار آن، به فضایل نیز با دیده احترام و ارزش‌نگریسته می‌شد. با ظهور مدرنیته، مفاهیم تکلیف، الزام و قانون جای فضیلت نشستند. در این دوران، وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی گونه‌های رایج نظریه اخلاقی بودند. بازگشت به اخلاق فضیلت‌گرا را در دوره معاصر می‌توان نتیجۀ نارضایتی‌ای دانست که از نظریه‌های اخلاقی پیشین پدید آمد. الیزابت انسکوم^۱ به نظریه‌پردازی اخلاقی با تمرکز بر نگرش ارسطو درخصوص فضایل تأکید داشت. مک‌اینتایر^۲ از منتقدان اخلاق معاصر نیز به دفاع از نظریه فضیلت پرداخته است. او معتقد است از آنجاکه در بحث‌های اخلاقی معاصر از مفاهیم سنتی استفاده می‌شود، این بحث‌ها کاملاً بی‌معنا هستند. مفاهیم سنتی اخلاقی در شرایط معاصر کارایی نداشته، نمی‌توانند گفتار عمومی را در سطح فلسفی یا عمومی زنده نگه دارند. برنارد ویلیامز^۳ از منتقدان نظریه‌های اخلاقی وظیفه‌گرا و سودگرا، نقد فعل اخلاقی را یکی از اشکالات عمده آن‌ها می‌داند. فیلیپا فوت^۴ یکی از مدافعان اخلاق فضیلت‌گرا، اخلاق‌های وظیفه‌گرا و سودگرا را به دلیل بی‌توجهی به امیال فاعل اخلاقی محکوم کرده، معتقد است دلایل اخلاقی بر امیال فاعل مبتنی‌اند (جلالی، ۱۳۸۱: ۱۲-۱۵).

۲-۲. جولیا درایور و فضیلت‌گرایی

درایور سعی می‌کند تفسیری از فضیلت ارائه کند که متناسب با رویکرد نتیجه‌گرایانه باشد. تلاش افرادی مانند درایور خواه نتیجه‌گرا باشند و خواه غیرنتیجه‌گرا، نشان از این دارد که فضایل، قابلیت تفسیر و تعریف در نظام اخلاقی را دارند. اخلاق ارسطویی پیوندی نزدیک با فضیلت دارد. در سنت ارسطویی، فاعل برای اتصاف به فضیلت، باید با معرفت کامل نسبت به شرایط عمل کند. از نظر ارسطو، معرفت، جزء سازنده و ضروری فضیلت است. درایور این مؤلفه اساسی را نمی‌پذیرد و معتقد است که تأکید افراطی ارسطو بر معرفت و عقلانیت دامنۀ فضایل و افراد فضیلت‌مند را محدود می‌کند. وی برای اثبات دیدگاه خود فضایی را مطرح می‌کند که در آن‌ها وجود معرفت برای فاعل ضرورت ندارد و حتی فراتر از آن لازم است از روی غفلت و ناآگاهی انجام گیرد. فضایل مبتنی بر غفلت، نمونه‌های نقضی به شمار می‌روند که تفاسیر مبتنی بر معرفت را به چالش می‌کشند (رحمانی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱). در واقع درایور را می‌توان از منتقدان اخلاق فضیلت‌گرا دانست. او به مرور پیامدگرایی در آثار مربوط به فلسفه

اخلاق می‌پردازد و تصویر نسبتاً خوبی از نگرش‌های مختلف پیامدگرایی ارائه می‌کند و به شرح زاویه‌های مختلف نظریه خود می‌پردازد (درایور، ۱۳۹۴: ۲۵).

۲-۳. فضایل مبتنی بر جهل از دیدگاه درایور

تفاوت نگاه‌ها به جهل، دلایل و نتایج ناشی از آن سبب شده که اخلاق‌پژوهان به تعریف جهل اهتمام ورزیده، یا در تبیین تئوری‌های خود درباره جهل، انواع آن را تفکیک کنند و نتایج آن‌ها را نیز بررسی و دسته‌بندی کنند.

درایور فضایی برای جهل قائل است و از آن‌ها تحت عنوان فضایل مبتنی بر جهل یاد می‌کند. او تعریف ثابتی از جهل ارائه نمی‌کند و ما در واقع با دو نوع جهل روبه‌رو هستیم: «جهل فعال و انفعالی. جهل فعال را می‌توان به غفلت و کم‌توجهی و جهل انفعالی را به ناآگاهی و بی‌خبری نزدیک دانست که اولی مسبوق به علم و دومی از جنس بی‌خبری کامل از یک موضوع است. مقصود درایور از جهل در فضایل مورد بحث همه‌جا بر پایه یک تعریف ثابت نیست» (Driver, 2001: 31). جهل انفعالی/محض نقطه مقابل علم و حکمتی است که طرز تلقی کلاسیک بر آن تأکید می‌کند؛ و جهل فعال یک علم تضعیف‌شده و مخلوطی از علم و جهل، فراموشی یا عدم التفات است. در بررسی فضایل مبتنی بر جهل باید بدانیم که در ساختار آن‌ها دقیقاً «جهل به چه؟» یا «ناآگاهی از چه؟» مورد بحث است. به تعبیر دقیق‌تر، از دیدگاه درایور دسته‌ای از فضایل اخلاقی وجود دارد که لازم نیست فاعل اخلاقی بداند آنچه را انجام می‌دهد درست است یا حتی بدتر، عملاً مستلزم این هستند که فاعل، بی‌خبر باشد. این دسته فضایی هستند که من آن‌ها را فضایل مبتنی بر جهل نام نهاده‌ام و شامل تواضع، احسان بی‌حساب، شجاعت ارتجالی و گونه‌هایی از گذشت و همچنین اعتماد می‌گردند. محوریت در این فضایل به این قرار است: ۱. در تواضع، ناآگاهی از کلیت ارزش‌های خود؛ ۲. در احسان بی‌حساب، ناآگاهی از معایب و بدی‌های دیگری؛ ۳. در گذشت، ناآگاهی از خسارت‌ها و آزارهای واردشده از سوی دیگری؛ ۴. در شجاعت آنی، ناآگاهی از خطرات احتمالی؛ ۵. در فضیلت اعتماد مشخص نشده است که بی‌خبری و جهل در مورد چه چیزی سبب شده تا درایور آن را از فضایل مبتنی بر جهل بداند؛ و این فضیلت مبتنی بر جهل انفعالی یا ناآگاهی محض است و به تصریح درایور به صورت سراسر است و واضح یک فضیلت جهل محسوب نمی‌شود (31-33 Ibid).

فضایل مبتنی بر جهل در دیدگاه درایور ویژگی‌هایی نیز دارند: ۱. مستلزم این هستند که فاعل فضیلت‌مند در باطن خویش به اعتقاد به امری برخلاف شواهد (گویی یک واقعیت مشهود و مسلم را نادیده گرفته‌اند) گرایش داشته باشد (Ibid: 33)؛ ۲. جهل در فضایل مبتنی بر جهل، جهل استنتاجی است. جهل استنتاجی بی‌خبری از این است که چگونه این واقعیت‌ها با یکدیگر تطابق می‌یابند؛ عقل به اشتباه از واقعیت‌ها منحرف شود یا در استفاده از همه واقعیت‌ها در هرگونه فرایند استدلالی ناموفق باشد؛ ۳. فضایل مبتنی بر جهل وقتی فضیلت هستند که فاعل آن‌ها ابله محسوب نشود یعنی به دلیل ناتوانی‌های ادراکی، قادر به آگاه شدن از اموری که عموم افراد توانایی درک آن‌ها را دارند، نیست؛ ۴. ما شهوداً می‌توانیم فضیلت‌مندی این فضایل را درک کنیم (Ibid: 33-38). شهود ادراک بلاواسطه است، چه از طریق حس و چه از طریق عقل (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۷۵-۷۶). انتخاب اخلاقی نیازمند شناخت مبادی نخستین برای داوری‌های ضروری و کلی درباره موضوعات است. به نظر ارسطو عقل شهودی، یگانه نیرویی است که مبادی نخستین را می‌تواند دریافت کند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۰۷-۲۱۸)؛ ۵. فواید و نتایج مثبت این فضایل، دلیلی مضاعف بر فضیلت بودن آن‌هاست؛ ۶. فضایل مبتنی بر جهل بیش از آنکه قابل توصیه باشند، قابل تحسین هستند؛ ۷. فضایل مبتنی بر جهل لزوماً مستلزم قصد و نیت نیستند (Ibid: 33-38). در ادامه در بررسی پنج فضیلت مطرح شده از سوی درایور برای توصیف و تحلیل نمونه‌ها هم از آنچه فاعل از آن غافل بوده و هم از ویژگی‌هایی که درایور برای فضایل جهل برشمرده است، استفاده می‌شود.

۳. تحلیل داده‌ها

۳-۱. تواضع مبتنی بر جهل در داستان شیر و نخجیران

رابرت آدامز،^۵ فیلسوف اخلاق معاصر معتقد است که تواضع معمولاً با عدم زیاده‌روی در مزیت‌ها تعریف می‌شود و این عدم زیاده‌روی بیشتر ناظر بر امور اخلاقی است (Adams, 1987: 169). تواضع ویژگی‌هایی دارد مانند گشودگی، جرئت نمی‌دانم گفتن، مدارا، صبوری، رهایی از تنش‌ها و پریشانی‌ها (Whitfield et al., 2006: 15). تواضع در روان‌شناسی مثبت‌گرا عدم جلب توجه دیگران و خود را بیش از آنچه هست، نشان ندادن است (Snyder & Lopez, 2007: 21)؛ یکی از معانی تواضع طبق توضیحات درایور، فضیلتی زنانه است که شخصیتی عفیف و محبوب به شمار می‌آید (Driver, 2004: 16) اما تفسیر تواضع از نظر درایور، کم‌ارزش

گذاری است که مستلزم کم‌تلقی کردن ارزش خود از منظری خاص است ولی این کم‌ارزش گذاری باید محدود باشد تا فرد در دام خودکم‌بینی نیفتد (Idem, 1989: 374). پس متواضع کسی است که به‌رغم شأن و منزلت والا، نه‌تنها مزیت‌ها و برتری‌هایش را به رخ نمی‌کشد، بلکه نسبت به آن‌ها جاهل است. البته جهل او تا حدی نیست که دچار ضعف یا کم‌رویی شود و در دام چندین ردیلت گرفتار آید (صادقی، ۱۳۹۳: ۱۷۵). تواضع در عرفان نقطه مقابل خودبزرگ‌بینی و تکبر و از اوصاف گریزناپذیر سالک است. تواضع در مثنوی به‌ظاهر نزدیک به نیست و هیچ‌انگاری یا کوچک‌شماری خود است و با کم‌ارزش‌گذاری سنخیتی ندارد؛ به ویژه در جاهایی که تفکر جبرگرایانه است و توکل و جهد جایگاهی ندارند؛ اما آن‌گاه که حالات عرفانی مولانا را می‌کاویم و می‌فهمیم که او ضمن پایبندی به توکل و جهد از قدرت خداوندی غافل نمانده و نیست‌انگاری سالک را در برابر هست‌انگاری پیر می‌نهد، به تواضع دست می‌یابیم. «مقصد سالک طریقت مولانا رسیدن به نقطه‌ای است که برای هستی خود و هستی‌های دیگر در این عالم، حقیقتی قائل نباشد و همه را در برابر وجود و هستی مطلق خداوندی، نیست‌هست‌نما و عدم‌بیندارد و معترف به این حقیقت باشد که وجودی نیست جز وجود حق:

ما، عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما

(مولوی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۶۰۲)

مولانا حقیقت متعالی انسانی را در فانی ساختن وجود مجازی می‌داند. چنین فنانی مقدمه بقای حقیقی است. از این‌رو، هویت حقیقی وقتی حاصل می‌شود که آدمی از هویت موجود بگذرد و در بوتۀ ریاضت ذوب گردد. بنابراین کمال و بزرگ‌انگاری، بیماری‌ای است که سالک را از پیمودن راه تعالی باز می‌دارد؛ لذا برای رهایی از خودبینی باید ریاضت دید. مولانا در سلوک بر لزوم بریدن از وابستگی‌های خود و دنیا و پیوستن به نیست‌انگاری هرچیزی جز حق تأکید می‌ورزد. و رمز ظهور اسرار الهی بر زبان اولیا و در سر و قلب ایشان را در ترک هستی دنیایی می‌داند. او برای سالکی که از منیت رهایی یافته، علاوه بر تولد طبیعی، تولدی دیگر از نوع ماورای طبیعی قائل است و به همین سبب جمیع اسباب مادی عالم، مقهور قدرت روحی و سیطره معنوی او هستند و در نهایت عروج سالک با نفی انانیت محقق می‌گردد» (میرمعریان، ۱۳۹۲: ۲۵۱-۲۵۴) و تواضع در عرفان «عبارت است از وضع نفس خود با حق در مقام عبودیت

و با خلق در مقام انصاف» (اقبال، ۱۳۹۱: ۷۱) و براساس همین تعریف عرفانی در ابیاتی از مثنوی تصور غلط انسان از خود که مانع تواضع او در پیشگاه حق شده، سد سلوک او قلمداد می‌گردد، مورد نقد قرار گرفته است:

سر نخواهی که رَوَد، تو پای باش در پناه قطب صاحب‌رای باش
گرچه شاهی، خویش فوق او مبین گرچه شهدی، جز نبات او مچین
(مولوی، ۱۳۹۳، ج ۲، ۱۹۸۸-۱۹۸۹)

قطب در اصطلاح تصوف به بالاترین فرد اولیای خدا / انسان کامل اطلاق می‌شود که بر همه جریان هستی احاطه دارد و مریدان در هر مرتبه‌ای که باشند، از او کمترند و فهم مرید در برابر معرفت مرشد ناقص است (همان، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۸۵). در ابیات بالا نیز مانند نمونه‌های قبلی از خودکم‌ارزش‌گذاری‌ای که درایور درباره تواضع مبتنی بر چهل می‌گوید، خبری نیست. هرچه هست، نیستی سالک در مقابل هستی قطب است. این تواضع عرفانی ازسوی فاعلی (عارفی) ابله سر نمی‌زند و نتایج مفیدی نظیر ارتقا به مراتب بالاتر عرفانی و در امان ماندن سالک از آفات و مهلکه‌ها را در پی دارد. این تواضع به‌همین دلایل همان‌طور که درایور مد نظر دارد، ازطریق شهود دریافت می‌شود و همچنین به‌دلیل مفید بودن، قابل توصیه و قابل تحسین است. در داستان شیر و نخجیران نیز خرگوش نابودی شیر را خواست خدا می‌خواند و کار خود را با خواست و تأیید الهی گره می‌زند. بدین ترتیب، او جهد و توکل را برای نابودی شیر به کار بسته، خود را هیچ می‌انگارد که نمودار تواضع آگاهانه خرگوش در برابر تحسینِ نخجیران است:

گفت: «تأیید خدا بُد ای مهان! ورنه خرگوشی که باشد در جهان؟
قوتم بخشید و دل را نور داد نور دل مر دست و پا را زور داد»
(همان، ج ۱: ۱۳۷۴-۱۳۷۵)

نمی‌توان منکر وجود تواضع در نمونه مورد بررسی شد، اما ویژگی‌های این تواضع کاملاً با تواضع مبتنی بر چهل درایور منطبق نیست. خرگوش خواست خدا، یعنی توکل به انضمام تلاش برای نابودی دشمن را در اجرایی شدن نقشه‌اش اصل می‌داند. او در پایان داستان ترکیبی ستوده از جهد و توکل را نشان می‌دهد و خود را هیچ می‌شمرد. تواضع خرگوش در برابر خدا، هیچ‌انگاری خود در مقابل هستی مطلق است. تواضع او الزاماً مستلزم قصد و نیت همان‌طور

که درایور می‌گوید نیست و می‌تواند اعتقادی درونی باشد و یا نه ساختگی و برای مقبولیت بین نخجیران؛ به هر حال قابل تحسین و البته قابل توصیه است، زیرا آنچه خرگوش در برابر خداوند مغفول مانده می‌گذارد، میزان ارزش خود است در واقع او در ارتباط با خداوند ارزش خود را به تأیید خداوندی گره می‌زند و نتیجه ارزشمند این تواضع نجات نخجیران از شکار شدن و خورده شدن توسط شیر و مقبولیت خرگوش میان نخجیران است. خرگوش در این داستان همان‌طور که درایور در نظر دارد، فاعلی ابله نیست زیرا بسیار فعالانه در تمام قصه تأثیرگذار است. از طرفی، فضیلت تواضع خرگوش به صورت شهودی و بی‌واسطه از سوی نخجیران و مخاطب داستان درک می‌شود.

۳-۲. احسان بی حساب در داستان رنجاندن امیر خفته‌ای را که مار در دهانش رفته بود

«منظور از خیرخواهی کورکورانه یا احسان بی حساب، خیرخواهی در کردار نیست بلکه خیرخواهی در اندیشه است. در خیرخواهی کورکورانه شخص خیر و خوبی را در دیگران می‌بیند. غفلت موجود در خیرخواهی کورکورانه، غفلتی است درباره آنچه در دیگران بد است. خیرخواهی کورکورانه از خیرخواهی‌ای که در آن شخص در حق دیگری صرفاً خیرخواه است، متفاوت است. شخص در برخی موارد دیگری را مورد لطف و محبت قرار می‌دهد، به رغم نواقصی که مشاهده می‌کند یا به رغم فقدان شایستگی. خیرخواهی کورکورانه آمادگی و استعدادی است که نواقص را نمی‌بیند و بر فضایل متمرکز می‌شود. این خیرخواهی، نمی‌تواند متأملانه باشد یعنی شخص تصمیم بگیرد خیرخواه باشد و آن را با اکراه انجام دهد» (Driver, 1989: 381-382).

در داستان، امیری سوار بر اسب، شاهد رفتن ماری در دهان مردی خفته است. او بدون تأمل و درنگ به یاری خفته می‌رود و آنچه بدان نمی‌اندیشد، این است که شاید مرد خفته، لایق این خیرخواهی و تلاش برای نجات نباشد اما آن‌گونه که درایور می‌گوید خلاف شواهد هم نیست چون دلیل و شاهدی بر بد بودن و نالایق بودن خفته وجود ندارد. امیر بلافاصله با اسب به سوی مرد می‌تازد و او را از خواب بیدار می‌کند. او در این شتاب برای احسان بی حساب با اکراه و بی میلی کاری انجام نمی‌دهد. از طرفی با تکیه بر سریع‌ترین راه‌حلی که برای بیرون کشیدن مار از دهان مرد به ذهنش می‌رسد، یعنی حرکت ناگهانی و با ترس بیدار کردن

مرد و دوانیدنش و مجبور کردن او به خوردن سیب‌های پوسیده (= ریاضت‌های عرفانی)، نمی‌توان سوار را فاعلی نادان دانست. او در ابتدای داستان پویایی ذهنی و عملی خود را نشان می‌دهد. زمانی که بعد از خوردن سیب‌های پوسیده، مار با استفراغ از بدن مرد خارج می‌شود، خیرخواهی امیر برای مرد آشکار می‌شود و آن‌طور که درایور در ویژگی‌های فضایل مبتنی بر جهل می‌نویسد، خیرخواهی‌اش شهوداً نیز درک می‌شود. این خیرخواهی که ثمره‌اش نجات جان مرد است ویژگی نتیجه‌بخش بودن را نیز منطبق بر دیدگاه نتیجه‌گرایانه درایور داراست، و همین نکته عملکرد سوار را قابل تحسین می‌کند اما در ارتباط با قابل توصیه بودنش از آنجایی که حرکتش بی‌فکر و بی‌تأمل بوده و می‌توانسته در مرد خفته حالتی تدافعی ایجاد کند و منجر به درگیری شود، قابل توصیه نیست:

آن سوار آن را بدید و می‌شتافت تا رماند مار را، فرصت نیافت
چون که از عقلش فراوان بد مدد چند دبوسی قوی بر خفته زد
(مولوی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۸۸۳-۱۸۸۴)

مرد تا قبل از اینکه مار از بدنش خارج شود، خطاب به امیر بدگویی می‌کرد اما وقتی متوجه خیرخواهی او می‌شود، می‌گوید هر حرفی که در آن حال به تو زدم از روی جهل بود:
ای خداوند و شهنشاه و امیر من نگفتم، جهل من گفت، آن مگیر
(همان، ج ۲: ۱۹۰۷)

مولانا با این داستان «مفهوم ارشاد و شفقت شیخ را در حق مرید که شاید به صورت قهر و عقوبت جلوه کند، نشان می‌دهد و معلوم می‌دارد که وقتی شیخ مشفق ریاضت‌های شاق را بر مرید الزام می‌کند، تردید و تزلزل در ضرورت پذیرش آن جایز نیست، چراکه این الزام نجات وی از خصم درونی است و بدون آن در سلوک طریقت برای سالک بی‌خبر نیل به کمال ممکن نخواهد بود» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۴۳۳). امیر با ترسانیدن و دوانیدن و اجبار مرد به خوردن سیب‌های پوسیده سعی داشته تا او را از شر خصم درونی (= مار) رهایی بخشد.

۳-۳. بخشودن و گذشت مبتنی بر جهل در داستان طیره زدن درویش صوفی را

در گذشت مبتنی بر جهل لازم است شخص آسیب‌هایی را که به او وارد شده، فراموش کند. موقعیتی را تصور نمایید که در آن «الف» شاید به خاطر نقض پیمان یا سوءاستفاده از یک اعتماد، به «ب» آسیب می‌رساند اما احساس پشیمانی می‌کند و از «ب» می‌خواهد که او را ببخشد تا

دوستی‌شان را از سر گیرند. «ب» قصد دارد او را ببخشد و سعی می‌کند آن اتفاق زیان‌بار را فراموش کند. در این صورت فراموشی و غفلت برای این نوع بخششی که «الف» می‌خواهد، بسیار مهم و تعیین‌کننده است. شخص که احساس کند دیگری ضرر و آسیب او را فراموش کرده، به احتمال زیاد در کنار آن شخص احساس راحتی خواهد کرد و هم اینکه واقعاً مورد بخشش واقع خواهد شد. این بدین خاطر است که شخص می‌داند آن ضرر و زیان به یاد نخواهد آمد تا به رابطه آن‌ها آسیب برساند اما هر فراموشی‌ای فضیلت نیست. فراموشی باید با قصد بخشش پیوند بخورد و همچنین شخص تمایلی به کینه و نفرت نداشته باشد، حتی اگر فراموشی به‌خودی‌خود، اختیاری نباشد (Driver, 1989: 383). خوب است ضرر و زیان‌هایی را فراموش کنیم که هیچ خیری ندارند و مسلماً به شخص و دیگران آسیب می‌رسانند (Idem, 2001: 32).

در داستان، درویشی به صوفی‌ای سیلی می‌زند. درویش و صوفی برای قضاوت نزد قاضی می‌روند. قاضی ابتدا بین صوفی و درویش حکم می‌کند که صوفی باید از شش درهمی که دارد، سه درهم را به سیلی زننده بدهد. صوفی حکم قاضی را در حق خودش از عدالت دور می‌داند و وقتی درویش قاضی را نیز می‌زند، صوفی، این سیلی درویش را مجازات بی‌عدالتی قاضی می‌شمرد. در اینجا قاضی سخن از رضا به قضای حق می‌گوید و خطا را از خود می‌بیند و در بعد عرفانی، برای ارشاد مریدان با مولانا همراه می‌شود (مولوی، ۱۳۹۳، ج ۶: ۳۰۸ و ۳۱۱):

این یکی حکمت چنین بد در قضا که تو را آورد سیلی بر قفا
گفت قاضی: «واجب آیدمان رضا هر قفا و هر جفا کارَد قضا»

(همان، ج ۶: ۱۵۷۸ و ۱۵۸۳)

درویشی که به صوفی سیلی زده، وضعیتی برای رسیدن قاضی به جایگاه رضا و تسلیم ایجاد کرده است. قاضی تمایلی به کینه و نفرت از صوفی ندارد و همان‌طور که درایور معتقد است، این گذشت قاضی با قصد فراموشی پیوند خورده است. قاضی سیلی را فراموش کرده است اما در مشرب عرفان همانند جهان واقع تضمینی نیست که درویش خطایش را دیگر بار تکرار نکند. قاضی ابله محسوب نمی‌شود و این عفو و بخشودن از سر رضا و تسلیم در رویکرد عرفانی قابل تحسین و قابل توصیه است اما در جهان واقع و روزمرگی‌های انسانی دور از عدالت، غیرقابل تحسین و توصیه است و از آنجاکه امکان تکرار خطا از سوی درویش می‌رود،

نتیجه آن نیز نمی‌تواند همیشه مثبت باشد و در این ویژگی کاملاً منطبق با دیدگاه درایور نیست. آنچه در این نمونه عرفانی مفید و مثبت است، رسیدن به رضا و تسلیم است نه تکرار احتمالی خطای درویش.

بخشش قاضی را می‌توان ناشی از جهل استنتاجی او دانست، زیرا برخلاف شواهد مسلمی است که درویش براساسشان مستحق مجازات است. درویش کسی را زده است پس باید مجازات شود و دلیلی مبتنی بر استحقاق بخشوده شدنش وجود ندارد اما در رویکرد عرفانی با توجه به نتیجه نه تنها استنتاجی غلط در کار نیست بلکه تصمیم تسلیم قاضی در مقابل قضای پروردگار، ارزشمند و ستوده است و این ستودگی در پیشگاه خداوند، فضیلت مبتنی بر جهل قاضی را در نتیجه و سرانجام، ثمربخش و مفید می‌کند.

۳-۴. شجاعت مبتنی بر جهل در داستان شیر و نخجیران

شجاعت ارتجالی «واکنش آنی به یک موقعیت خطرناک است، واکنشی که بدون محاسبه مبتنی بر هزینه/ فایده صورت می‌گیرد، و فرد نمی‌داند خودش بیش از دیگران در معرض خطر است» (Driver, 2001: 33). شجاعت ارتجالی/ غریزی منحصراً مستلزم غفلت استنباطی است. فردی که دارای شجاعت غریزی است، از حقایق مرتبط یک موقعیت معین آگاه است اما نمی‌تواند آن‌ها را به‌درستی در کنار هم قرار دهد و به این نتیجه برسد که جانش در خطر است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۹).

در حکایت شیر و نخجیران، مسئله اصلی عرفانی جهد و توکل است. طبق روایت مولوی انسان ضمن کار بست توکل باید کوشش و کسب نیز داشته باشد. مولانا در گفت‌وگوی میان شیر و نخجیران به نظر معتقدان جبر اشاره می‌کند: انسان نمی‌تواند چیزی را جز آنچه در ازل رقم خورده به انجام رساند. خرگوش که به‌ظاهر در زمره معتقدان به جبر و در مقابل شیر است، میانه داستان از گروه نخجیران جدا می‌شود و به شیر که از معتقدان به توکل و اختیار است، می‌پیوندد. باید توجه داشت که خرگوش در گسستن از نخجیران و پیوستن به شیر، تحول بنیادین نیافته بلکه نماد کسانی است که باور حقیقی خود را پنهان می‌کنند تا بتوانند در به ثمر رساندن آن باور، بیشتر تلاش کنند. بنابراین، خرگوش شخصیتی است که در میانه جهد و توکل، نقش اراده را بسیار اساسی می‌داند (شیرمحمدی، ۱۳۹۰: ۵۴-۵۵). «شیر نماینده آن دسته از عارفانی است که سعی و تلاش را نافی توکل نمی‌داند و نخجیران نماینده آن دسته از صوفیانی هستند

که سعی و تلاش را معارض توکل می‌شمردند» (زمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۱۳). نخجیران با شیری پیمان می‌بندند که اگر برای شکار نیاید (کوشش را رها کند)، آن‌ها هر روز غذایش را بفرستند. آنان به وعده خود عمل می‌کنند اما وقتی نوبت به خرگوش می‌رسد بدون غذا، با دست خالی و بی‌باک نزد شیر می‌رود تا نقشه نابودی شیر را اجرا کند. رفتار دلیرانه خرگوش شک شیر را دفع می‌کند:

می‌دود بی‌دهشت و گستاخ او خشمگین و تند و تیز و ترش‌رو
کز شکسته آمدن، تهمت بود وز دلیری، دفع هر ریت بود
(مولوی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۱۵۹-۱۱۶۰)

شجاعت خرگوش حسب اعتقادش به کوشش، صرف‌نظر از مفاهیم عرفانی، ارتجالی می‌نماید اما در باطن این‌طور نیست. از طرفی او از خطرناک بودن رویارویی با شیر به‌عنوان دشمن نخجیران باخبر است اما براساس آنچه فاعل فضیلت شجاعت مبتنی بر جهل به‌طور قطع از آن غافل است یعنی همان استنباط صحیح خطرناک بودن فریب دادن شیر است که به‌یقین اگر مکر خرگوش برای شیر آشکار شود، خرگوش را تهدید می‌کند اما خرگوش از این شجاعت منصرف نمی‌شود. از طرفی، انجام ندادن این شجاعت غریزی، مسئولیت سلبی شکار شدن خودش و نخجیران از سوی شیر را در پی دارد. پس حتی اگر خرگوش خطر ابتدایی این شجاعت را نیز دریافته باشد اما همچنان به‌خاطر خطری بزرگ‌تر، این خطر را مغفول‌مانده، رها کرده است:

گفت خرگوش: «الامان عذریم هست گر دهد عفو خداوندیت دست»
گفت: «چه عذر ای قصور ابلهان؟ این زمان آیند در پیش شهان؟
عذر احمق بتر از جرمش بود عذر نادان، زهر هر دانش بود»
(همان، ۱۱۶۵-۱۱۶۶ و ۱۱۶۸)

خرگوش خطر افشای نقشه‌اش و عصبانیت شیر را به فراموشی سپرده است. او حسب باورش که مبتنی بر کوشش است، نمی‌تواند ابله باشد. او با توجه به هدفی تحسین‌برانگیز به نتیجه‌ای تحسین‌برانگیز دست می‌یابد و درعین حال عملش قابل توصیه نیست به این خاطر که در مسیر مشایعت شیر تا کنار چاه، چنانچه شیر از نقشه‌اش بویی ببرد، خطر مرگ تهدیدش می‌کند اما درنهایت با مرگ شیر خرگوش وسیله آزادی نخجیران از شر شیر می‌شود و همان

طور که درایور برمی شمرد، این نتیجه سودمند شجاعت ارتجالی خرگوش است. چون خرگوش برای هدفی والا چون آزادی، این شجاعت را از خود نشان می دهد فضیلت بودنش شهوداً قابل درک است و در مورد ویژگی لزوماً مستلزم قصد و نیت نبودن فضایل مبتنی بر جہل، باید گفت باینکه الزامی به داشتن نیت در انجام شجاعت ازسوی خرگوش نیست، او این فضیلت را فکراً شده و با نیت نابودی شیر، پیش می برد.

۳-۵. اعتماد مبتنی بر جہل در داستان اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس

«اگر شما به کسی اعتماد می کنید او را باور دارید حتی برخلاف شواهد موجود؟ به نظر می رسد این برای اعتماد ضروری است؛ زیرا اگر شخصی به X اعتقاد نداشته باشد - حتی خلاف شواهد موجود - پس نمی توان گفت به X اعتماد دارد. بیکر این نوع اعتماد را یک اعتماد ویژه یا دوستانه می نامد که برای نظریه های مبتنی بر عقلانیت مشکل ساز است. فرض کنید رضا دوست احمد به اتهام قتل بازداشت می شود و نشانه ای قوی حاکی از اینکه رضا گناهکار است وجود دارد، در اینجا برای اینکه احمد به رضا اعتماد کند باید به بی گناهی او - حتی برخلاف شواهد - باور داشته باشد. او باید به بی گناهی رضا متعهد باشد و اینکه راه دیگری برای تبیین این گواه و دلیل وجود دارد که رضا را از اتهام مبرا می کند. البته او در اینجا اعتبار دلایل را تشخیص می دهد و چنین نیست که دلایل را به خودی خود زیر سؤال ببرد. درایور اعتقاد دارد که در اعتماد، شخص تشخیص می دهد که باور به X برخلاف شواهد است. بنابراین اعتماد مستلزم همان نوع غفلتی نیست که در تواضع و خیرخواهی کورکورانه دخیل است، اما اگر باور شخصی برخلاف شواهد است باور موجهی نیست؛ در نتیجه حتی اگر باور صادقی است نمی تواند معرفت باشد. این فضیلت نشانگر یک غفلت فعال نیست، بلکه تا حدی حاکی از فقدان معرفت است. اعتماد یک فضیلت صریح و آشکار مبتنی بر غفلت نیست. همچنین در برخی موارد نمی تواند مستلزم معرفت باشد. درایور دو راه برای در نظر گرفتن اعتماد به عنوان فضیلت مبتنی بر غفلت پیشنهاد می کند: یکی اینکه شخصی که اعتماد می کند، نمی تواند قوت دلیلی را که علیه دوستش اقامه شده، باور کند. راه دیگر این است که در اعتماد، شخص نمی تواند دلیل بیان شده علیه دوستش را به عنوان تنها دلیل در نظر بگیرد. در این صورت شخصی که اعتماد می کند باور دارد واقعاً دلیلی وجود دارد که دوستش نمی تواند گناهکار باشد. مورد اخیر از اعتماد که شخص تشخیص می دهد باورش برخلاف شواهد است؛ برخلاف شواهد به

عنوان برخلاف شواهد بیان شده فهمیده می‌شود. منظور این است که شواهد بیان شده برای بی گناهی دوستش کفایت نمی‌کند شاید گواه و شاهدی باشد که بی گناهی دوستش را به اثبات برساند (Driver, 2001: 30-31). مولانا در داستان «حکایت اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس»، از «شیرمردی» می‌گوید که خرسی را از کام ازدهایی نجات می‌دهد و سپس همین «شیرمرد» به میل و رغبت دوستی خرس با خودش اعتماد می‌کند و حالا نیازمند شیرمرد دیگری است تا او را از دست مهر ابلهانه خرس نجات دهد. رهگذری در همان بیت‌های ابتدایی مرد را از دوستی موجودی ابله برحذر می‌دارد و دوستی ابله را بدتر از دشمنی می‌شمرد و به مرد توصیه می‌کند خرس را از خودش دور کند:

دوستی ابله بتر از دشمنی است او، به هر حيله که دانی، راندنی است»

(مولوی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۰۱۹)

مرد توصیه‌های پیر را برای دوری از خرس به دلیل حسادت او به دوستی و مهر خرس نسبت به خودش می‌شمارد. پیر در جواب مرد وقتی که از سویی محکوم به حسادت می‌شود، می‌گوید که حتی حسادت من هم از دوستی و مهر این موجود ابله بهتر است. او در واقع تمثیل پیری است که مریدان به هدایتش دل نمی‌سپارند و به کمال روحانی نمی‌رسند (مولوی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۸۶):

گفت: «مهر ابلهان عشوه‌ده است این حسودی من، از مهرش به است

(همان، ج ۲: ۲۰۲۱)

مرد برخلاف شواهد (= گواهی پیر) مهر خرس را باور دارد و به تبع این باور به او اعتماد می‌کند؛ اعتمادی که دقیقاً همانند اعتقاد دراپور در مورد اعتماد مبتنی بر جهل بر پایه جهل محض است. روزی خرس برای اینکه مرد را از آزار یک مگس خلاص کند، آسپاسنگی را برمی‌دارد تا مگس را بکشد و آن را روی صورت مرد می‌اندازد و مرد می‌میرد. در این حکایت اصرار و تلاش مرد رهگذر (= پیر، راهنما)، شاهدی زنده است که گواهی بر ابله بودن خرس و غیرقابل اعتماد بودنش می‌دهد اما این شهادت و گواهی، مرد را از باور غلطش درباره دوستی و مهر خرس منصرف نمی‌کند و یا برای تغییر باور او کافی نیست. همان‌طور که دراپور می‌گوید فاعل در اعتماد مبتنی بر جهل باوری به بدی آنکه به او اعتماد می‌کند، ندارد. فاعل این جهل ابله به شمار نمی‌رود بلکه در موضع اعتماد به خرس دچار جهل محض است. شهود نیز اعتماد او به

دوستی یک حیوان وحشی را رد می‌کند و این تصمیم مغایر با کلیت تصمیم‌های انسان‌ها در ارتباط با حیوانات غیر اهلی است. همین نکته نیز مجدداً بر جهل محض مرد صحنه می‌گذارد. جایی که جهل محض هست، ادراک شهودی و استنتاج نیز کارکرد درستی نخواهند داشت. اعتماد مرد غیر قابل توصیه و غیر قابل تحسین است، زیرا با دیگر ویژگی فضایل جهل یعنی همان سودمند بودن و منتهی شدن فضیلت به نتیجه مثبت مغایر است. در این نمونه نتیجه نه‌تنها مثبت نیست، بلکه مرگ و نابودی است.

مولانا جایی همسو با تفکر درایور این اعتماد را به‌وضوح مبتنی بر جهل مرد اعلام می‌کند. مولانا آنکه دوستی خرس را برگزیده، نادان می‌شمارد و از باور غلط مرد به مهر خرس و نصایح مرد (= پیر راهدان) می‌گوید همان باوری که درایور معتقد است شاهد و گواه ضدش از سوی کسی که اعتماد می‌کند، پذیرفته نمی‌شود:

ظن نیکش جملگی بر خرس بود او مگر مر خرس را هم جنس بود
عاقلی را از سگی تهمت نهاد خرس را دانست اهل مهر و داد
(همان، ج ۲: ۲۰۳۸-۲۰۳۹)

۴. نتیجه‌گیری

ویژگی‌های فضایل مبتنی بر جهل در نمونه‌های بررسی شده از مثنوی در همه موارد منطبق با نظریه درایور نیستند اما تعداد ویژگی‌های مشترک چشمگیرند و همین نکته امکان بررسی اثربخش و بیشتر مقوله جهل را از دیدگاه درایور در مثنوی و متون مشابه فراهم می‌سازد و می‌توان از طریق جزئیات این نظریه تحقیقات دقیق‌تری در حوزه جهل‌شناسی انجام داد.

تواضع در رویکرد عرفانی برخلاف دیدگاه درایور دال بر کم‌ارزش‌گذاری نیست بلکه برابر نیست‌انگاری و هیچ‌انگاری است و چون این نیست‌انگاری در برابر تمامیت و کمال خداوند یا انسان کامل قرار می‌گیرد، ضعف محسوب نمی‌شود و با تعریف درایور از تواضع هم‌خوانی کامل ندارد. فضیلت احسان بی حساب چنان‌که درایور مطرح می‌کند، از فاعلی سر می‌زند که از آنچه در دیگران بد است، غفلت دارد. رقم زدن نتیجه‌ای مفید از جمله ویژگی‌های مشترک نمونه احسان بی حساب است که باعث می‌شود قابل تحسین باشد و شهوداً درک شود اما در تمامی ویژگی‌ها با نگاه درایور منطبق نیست. عمده‌ترین شرط گذشت مبتنی بر جهل، آن است که در آن تمایلی به کینه و نفرت نباشد که مثال بررسی شده دارای این ویژگی است. به همین

خاطر نیز در بعد عرفانی منجر به رسیدن به ویژگی رضا و تسلیم در فاعلی آگاه چون قاضی می‌شود و نتیجه‌ای مثبت و قابل تحسین خلق می‌کند ولی به دلیل امکان دوباره سر زدن همان خطا از درویش قابل توصیه نیست. اگرچه این نقطه ضعف آن را از فضیلت مبتنی بر جهل بودن ساقط نمی‌کند، اما دور می‌گرداند. در نمونه مربوط به شجاعت ارتجالی، فاعلی آگاه خطر مرگ خودش را به خاطر خطری بزرگ‌تر که همان مرگ نخجیران است، مغفول رها می‌کند و نیت غیرالزامی خرگوش برای آزادی نخجیران از شر شیر، درک فضیلت بودن شجاعت خرگوش را شهوداً مهیا می‌نماید و در نمونه اعتماد مبتنی بر جهل، وجود جهل محض همان‌طور که درایور در مورد این فضیلت معتقد است آشکار است. نمونه بررسی شده از بین ویژگی‌های فضایل مبتنی بر جهل، ویژگی‌های ابله نبودن فاعل، ویژگی مبتنی بر قصد و نیت نبودن و ویژگی برخلاف شواهد مسلم بودن را داراست؛ دریافت استنتاجی و شهودی از این فضیلت در نمونه بررسی شده وجود ندارد همچنین به دلیل نتیجه‌ای منفی و مرگ‌بار، قابل تحسین نیست و به دلیل اعتماد ابلهانه به مهر یک حیوان وحشی یا به نقل مولانا ابله، قابل توصیه نیز نیست.

پی‌نوشت‌ها

1. Elizabet Anscombe
2. MacIntyre
3. Bernard Williams
4. Philippa Foot
5. Rabert Adams

منابع

۱. ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوسی. ترجمه محمدحسین لطفی. تهران: طرح نو.
۲. اقبال، فرشید. (۱۳۹۱). فرهنگ واژگان عرفانی. تهران: ایران یاران.
۳. پازوکی، شهرام. (۱۳۹۲). احیای علم در مثنوی معنوی. جاویدان خرد، ۱۱ (۲۴)، ۵-۲۸.
۴. جلالی، زهرا. (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق. به راهنمایی محسن جوادی. قم: دانشگاه قم.
۵. حمیدی، سید جعفر. ۱۳۸۶. جدال جلال‌الدین مولانا با جادوی جهل. کتاب ماه ادبیات، ۱۱ (۱۲۰)، ۷۵-۷۲.
۶. خواجه‌گیر، علیرضا و کمالی، زینب. (۱۳۹۵). مراتب شناخت در عرفان مولوی و آیین بودا.
- ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، ۸ (۱۴)، ۱۱۵-۱۴۸.
۷. درایور، جولیا. (۱۳۹۴). پیامدگرایی. ترجمه شیرزاد پیک حرفه. تهران: انتشارات حکمت.

۸. رحمانی، جلیل، جاهد، محسن و کاوندی، سحر. (۱۳۹۲). مسئله معرفت، جدال ارسطو و درایور. تأملات فلسفی دانشگاه زنجان، ۳ (۱۱)، ۷۳-۹۵.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). بحر در کوزه. چ ۱۲. تهران: علمی.
۱۰. زمانی، کریم. (۱۳۸۴). شرح جامع مثنوی معنوی. چ ۱۷. تهران: اطلاعات.
۱۱. شیرمحمدی، الهه. (۱۳۹۰). بررسی تمثیل‌های برجسته مثنوی مولوی. به راهنمایی پروین گلی‌زاده. اهواز: دانشگاه چمران اهواز.
۱۲. صادقی، مسعود. (۱۳۹۳). تحلیل فضایل مبتنی بر جهل از منظر جولیا درایور. پژوهشنامه اخلاق، ۷ (۲۳)، ۶۹-۱۸۷.
۱۳. صادقی، مسعود. (۱۳۹۹). تحلیل سه تلقی و تعریف از تواضع؛ رویکرد ارسطو، آگوستین و جولیا درایور. اخلاق پژوهی، ۳ (۸)، ۹۰-۱۰۹.
۱۴. صادقی، مسعود. (۱۴۰۰). اخلاق جهل در پرتو جهالت‌شناسی. فصلنامه تأملات اخلاقی، ۱ (۳)، ۱۲۳-۱۴۴.
۱۵. طبخ‌کارحسن‌کیاده، کلثوم، ایزدی‌ار، محسن و حکمت، شاهرخ. (۱۴۰۰). بررسی مضامین اخلاق اجتماعی در اشعار مولانا با تکیه بر مثنوی معنوی. پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، ۱۳ (۵۲)، ۱۶۶-۱۸۶.
۱۶. کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه. ج ۱، یونان و روم. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. چ ۳. تهران: انتشارات سروش.
۱۷. کاوسی حاجی‌آبادی، ماری. (۱۳۹۱). بررسی انتقادات اخلاقی در مثنوی. به راهنمایی علی‌اکبر باقری خلیلی. مازندران: دانشگاه مازندران.
۱۸. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۳). مثنوی معنوی. به کوشش محمد استعلامی. چ ۱۰. تهران: سخن.
۱۹. میرمجریان، لیلا. (۱۳۹۲). مقایسه تحلیلی نگرش و سلوک مولانا و کارلوس کاستاندا. به راهنمایی محمدرضا نصرافهانی. اصفهان: دانشگاه اصفهان.

20. Adams, R. (1987). **The Virtue of Faith**. New York: Oxford University Press.

21. Driver, J. (1987). **Trust and Rationality**. *Pacific Philosophical Quarterly*, 68(1), 1-13.

22. Driver, J. (1989). Virtues of ignorance. **Journal of Philosophy**, vol. 89, 373-384.
23. Driver, J. (2001). **Uneasy Virtue**. Cambridge University Press.
24. Driver, J. (2004). Response to My Critics. **Journal Cambridge**, vol. 16, 33-41.
25. Schiebinger, L. (2004). Feminist History of Colonial Science. **Hypatia: A journal of Feminist Philosophy**, 19(1), 233-245.
26. Snyder, C., Lopez, R., & Shane, J. (2006). Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths. Hardcover.
27. Proctor, R. & Schiebinger, L. (2008). **Agnotology: the Making and Unmaking of Ignorance**. Stanford University press.
28. McDonald, D. & Bammer, G. & Deane, P. (2009). **Reaserch integeeration using dialogue Methodes**. ANU press.
29. Whitfield, C., Whitfield, B.H. & Park, R. (2006). **The Power of Humility: Choosing Peace over Conflict in Relationship**. Simon and Schuster.