



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال پنجم • شماره چهارم • زمستان ۱۴۰۱

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 5, No. 4, Winter 2023



بررسی نظریه همدلی مارتین هافمن در آینه اخلاق اسلامی

حسن بوسلیکی*

doi: 10.22034/ethics.2023.50682.1591

چکیده

نظریه همدلی مارتین هافمن در زمره نظریه‌های هیجان‌محور در روان‌شناسی اخلاق قرار دارد. همدلی آن‌گونه که هافمن در نظر می‌گیرد، حالتی هیجانی است که بیش از آن که با شرایط و وضعیت فاعل اخلاقی تناسب داشته باشد، با شرایط و وضعیت طرف مقابل تناسب دارد. هافمن معتقد است که پریشانی همدلانه با برانگیختن «احساس گناه»، منبعی برای انگیزش اخلاقی فراهم می‌کند. او یک نظریه جامع اخلاقی مبتنی بر همدلی را پیشنهاد می‌کند و مدعی است که در موقعیت‌های پنج‌گانه‌ای که در تعاملات اجتماعی ایجاد می‌شوند، همدلی به رفتار صحیح و اخلاقی منجر می‌شود. هدف پژوهش حاضر، بررسی این ادعا از منظر اخلاق اسلامی است. با مراجعه به منابع نقلی دینی، برخی از کاستی‌های این ایده شناسایی شد؛ از جمله «متمركز بودن همدلی بر افراد حاضر»، «عدم اشتغال همدلی بر اخلاق فردی»، «عدم پوشش سطوح مختلف اخلاق توسط همدلی»، «عدم تلازم خیر و صلاح افراد با خواسته‌های آنها»، «بی‌توجهی به نیازمندان عقیف در اخلاق همدلانه»، «وابسته کردن عدالت به کیفیت رابطه میان افراد» و «کارکردهای منفی همدلی شدید برای زیست اخلاقی». در نتیجه، می‌توان گفت همدلی به عنوان یک هیجان، از جمله برخورداری‌های شخص کامل اخلاقی است، ولی نمی‌توان آن را اساس اخلاق قرار داد و قضاوت اخلاقی را بر آن بنا کرد.

کلیدواژه‌ها

همدلی، نظریه همدلی هافمن، اخلاق اسلامی، هیجانات اخلاقی، روان‌شناسی مثبت‌گرا.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. | h.boosaliki@isca.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۳ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰

■ بوسلیکی، حسن. (۱۴۰۱). بررسی نظریه همدلی مارتین هافمن در آینه اخلاق اسلامی. فصلنامه اخلاق پژوهی. ۵(۱۷). ۳۰-۵.

doi: 10.22034/ethics.2023.50682.1591

در میان نظریه‌های رشد اخلاقی به نظریه‌هایی برمی‌خوریم که بر هیجان‌ات و حالات عاطفی تأکید دارند. نظریه‌مارتین هافمن^۱ از جمله این نظریه‌هاست و بر مفهوم همدلی^۲، تأکید دارد. خاستگاه اولیه مفهوم همدلی، مباحث فلسفی در باب زیبایی‌شناسی است، ولی به تدریج به علوم انسانی کشیده شده است. این مفهوم، مطالعات روان‌شناختی زیادی برانگیخته است. البته، در جریان انتقال و سرایت این واژه به علوم مختلف، مفهوم آن دچار تغییرات و تطوراتی شد. از این‌رو، در ردگیری این مفهوم باید مراقب خلط مفهومی و اشتراک لفظی بود.

ادوارد تیچنر^۳ (۱۸۶۷-۱۹۲۷) اولین روان‌شناسی بود که واژه «empathy» را در ۱۹۰۹ به عنوان ترجمه‌واژه آلمانی «Einfühlung» (یا «feeling into») معرفی کرد. این واژه در اواخر قرن ۱۹ در محافل فلسفی آلمانی به عنوان مقوله‌ای مهم در زیبایی‌شناسی فلسفی شناخته شده بود. اولین بار رابرت ویشر^۴ واژه «Einfühlung» را در اثر خود با نام «احساس بصری شکل: کمکی به زیبایی‌شناسی»^۵ (۱۸۷۳) به شکل فنی‌تر استفاده کرد. بعدها این تئودور لپس^۶ (۱۸۵۱-۱۹۱۴) بود که این مفهوم را به دقت موشکافی کرد. کار او همدلی را از مفهومی مربوط به زیبایی‌شناسی فلسفی به مقوله محوری فلسفه علوم اجتماعی و انسانی تبدیل کرد. او همدلی را پایه اساسی برای درک هر موجود دارای ذهن می‌دانست (Stueber, 2019).

لیپس معتقد بود در رویارویی زیبایی‌شناختی با پدیده‌های واقعی، همدلی به عنوان یک پدیده انعکاس روان‌شناختی راه‌اندازی می‌شود و سبب تجربه‌هایی ذهنی در ما می‌شود که شبیه تجربه‌های ما هنگام درگیر شدن با فعالیت‌های بدنی هستند. در عین حال، توجه بر موضوع خارجی متمرکز است و همین سبب می‌شود که ما آن تجربه‌ها را به عنوان حالات و ویژگی‌هایی در آن موضوعات درک کنیم (یا به صورت ناخودآگاه تجربه‌های خود را برون‌ریزی کنیم). اگر این تجربیات در شیوه‌ای مثبت و به نوعی مؤید زندگی درک شوند، ما موضوع را زیبا درک می‌کنیم و الا زشت درک می‌کنیم. لیپس تجربه ما از زیبایی را به عنوان «عینی‌سازی لذت خود» معرفی

1. Martin L. Hoffman
2. Empathy
3. Edward Titchener
4. Robert Visser
5. On the Optical Sense of Form: A contribution to Aesthetics
6. Theodor Lipps



می‌کند. بعدها لیس، همدلی را به همه ادراکات انسان سرایت داد و همین سبب شد این واژه چنان گستره مفهومی به خود ببیند که تمایز و تعین خود را از دست بدهد. گویا همه چیز باید به وسیله همدلی انجام شود. به همین خاطر، همدلی در این مفهوم گسترده مورد پذیرش جامعه علمی قرار نگرفت (Stueber, 2019). بعدها همدلی به عنوان یک حالت هیجانی محدودتر، موضوع مطالعات روان‌شناختی قرار گرفت. سابق بر آن، روان‌شناسی اخلاق عمدتاً بر شناخت‌های اخلاقی متمرکز بود و رویکرد شناختی-تحویلی مدت زیادی بر جامعه علمی سیطره داشت. این رویکرد که عمدتاً توسط پیازه^۱ و کلبیرگ^۲ معرفی و تعمیق شد، بعدها توسط نگاه‌های انتقادی الیوت توریل^۳ (نظریه قلمروی اجتماعی) و کارول گیلیگان^۴ (اخلاق زنانه) مسیرهای رشد متنوعی را دنبال کرد. هرچند رویکرد رفتارگرایی و روان‌تحلیل‌گری رقیب‌های جدی رویکرد شناختی-تحویلی به حساب می‌آمدند، ولی آنها در زمینه اختصاصی «روان‌شناسی اخلاق» به اندازه شناختی‌ها حرفی برای گفتن نداشتند. در دهه‌های اخیر، رویکردهای مبتنی بر هیجانات اخلاقی (همانند نظریه شهودی-اجتماعی جان‌اتان هایت^۵ و نظریه همدلی مارتین هافمن) خود را به صورت جدی مطرح کرده و یکه‌تازی در عرصه روان‌شناسی اخلاق را از شناختی‌ها سلب کردند. امروزه رویکردهای عصب‌روان‌شناختی عمدتاً بر هیجانات اخلاقی متمرکز هستند.

الیوت توریل، دو چرخش اساسی در توجه به هیجانات در تربیت اخلاقی را ذکر می‌کند که هافمن در آنها نقشی جدی دارد: یکی تأکیدزدایی از ترس و اضطراب ناشی از تنبیه به عنوان عوامل رشد اخلاقی بود. هافمن نشان داد که تأثیر شیوه‌های دریغ‌محبت بیش از شیوه‌های مبتنی بر ابراز قدرت (برای مثال، تنبیه بدنی) تأثیرگذار هستند؛ دومین چرخش مربوط است به توجه به هیجانات غیرآزارنده به جای تمرکز بر هیجانات آزارنده. برای مثال، هافمن بر همدلی به عنوان یک منبع انگیزش اخلاقی تأکید می‌کند که هیجانی غیرآزارنده است (توریل، ۱۳۸۹، ص ۸۵). «از نگاه هافمن، در فرایند درونی‌سازی، هنجارهای اخلاقی تا اندازه‌ای درونی می‌شوند که فرد نسبت به عمل بر طبق آنها احساس تعهد می‌کند. چنین الزامی بر اساس ترس از تنبیه یا سرزنش والدین نیست» (کریم‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۶).

1. Jean Piaget
2. Lawrence Kohlberg
3. Elliot Turiel
4. Carol Gilligan
5. Jonathan Haidt



۷

در این نوشتار، دیدگاه مارتین هافمن دربارهٔ این هیجان را مرور خواهیم کرد. او که یکی از شهیرترین نظریه پردازان همدلی است^۱، تلاش کرده نه تنها توصیف و تبیینی از حالت هیجان همدلی ارائه کند، بلکه نظام اخلاقی‌ای پیشنهاد کند که عمدتاً بر همدلی بنا شده است. چنین نظام اخلاقی‌ای، با چالش‌هایی از منظر اخلاق اسلامی دست به گریبان است. با اشاره به پاره‌ای از این چالش‌ها، دربارهٔ بسندگی چنین نظام اخلاقی‌ای به قضاوتی دست خواهیم یافت.

مارتین هافمن و نظریهٔ همدلی

هافمن، همدلی را برای نوع دوستی و دیگرگرایی یک عنصر ضروری می‌داند. او اساساً دیگرگرایی را در پیوند با همدلی توصیف می‌کند (Schramme, 2017, p. 205). مفهوم همدلی در روان‌شناسی به دو شکل تعریف می‌شود: الف) به عنوان یک ادراک شناختی از حالات درونی دیگران؛ ب) به عنوان یک واکنش عاطفی نیابتی به دیگران. هافمن تعریف دوم را مبنای کار خود قرار داده است (Hoffman, 2000, p. 71) و آن را پایه زیستی ضروری برای رفتار دیگرگونه می‌داند (Stueber, 2019)؛ بدین معنا که شخص با فرایندی روانی درگیر شود که سبب می‌شود شخص حالت هیجانی متناسب با وضعیت شخص دیگر را تجربه کند (Hoffman, 1982, p. 93). از این رو، همدلی را احساسی تعریف می‌کند که پیش از آنکه متناسب با شرایط خود شخص باشد، متناسب با شرایط شخص دیگر است. هیجانی که بر اساس همدلی تجربه می‌شود، ممکن است با هیجان طرف مقابل یکسان نباشد؛ برای مثال، با دیدن ترس دیگری غمگین شویم، یا حتی با دیدن شادی دیگری اندوهگین شویم (Hoffman, 2001, p. 62).

الف) رشد همدلی

از نظر هافمن، رشد همدلی می‌تواند بازتابی از رشد اجتماعی-شناختی کودکان باشد، بخصوص

۱. مارتین ال. هافمن (۱۹۲۴-۲۰۲۲) روان‌شناس آمریکایی، استاد بازنشسته روان‌شناسی بالینی و روان‌شناسی تحولی دانشگاه نیویورک بود. او در دهه ۱۹۶۰ سردبیر *Merrill-Palmer Quarterly* شد. وی عضو انجمن آمریکایی پیشرفت دانش و انجمن روان‌شناسی آمریکا و جامعه روان‌شناختی آمریکا و جامعه تحقیق درباره تحول کودک بود. هافمن بیشترین مطالعه را در زمینه «همدلی» انجام داده و آثار متعددی با این موضوع به چاپ رساند.

رشد شناختی تمایز خود از دیگران و درک رابطه میان خود و دیگران. به عبارت دیگر، همدلی به عنوان یک حالت هیجانی وقتی با توانایی شناختی «تمایز خود از دیگری» آمیخته می‌شود، رشدیافته‌تر به حساب می‌آید. هافمن مراحل پنج‌گانه تحوّل همدلی را چنین معرفی می‌کند (Hoffman, 2000, pp. 64-81):

۱. گریه واکنشی کودک^۱ به گریه کودک دیگر: نوزادان ۲-۳ روزه با شنیدن صدای گریه کودک دیگر، به گریه می‌افتند.

۲. پریشانی همدلانه خودمیان‌بینانه^۲: کودک با دیدن پریشانی کودک دیگر، پریشان می‌شود (پریشانی همدلانه)، ولی منشأ پریشانی‌اش را نمی‌داند، در نتیجه، به جای رسیدگی به کودک دیگر، در پی آرام کردن خودش است.

۳. پریشانی همدلانه شبه خودمیان‌بینانه^۳: کودک با دیدن پریشانی کودک دیگر، پریشان می‌شود و می‌داند که منشأ آن چیست، در نتیجه، برای رفع پریشانی آن کودک تلاش می‌کند، ولی قادر به درک این نیست که ممکن است چیزهایی که خودش را آرام می‌کند (مانند بغل کردن عروسک خرسی)، برای آرام کردن او به درد نخورد. از این‌رو، برای آرام کردن او کاری می‌کند که معمولاً سبب آرام شدن خودش می‌شود.

۴. پریشانی همدلانه حقیقی^۴: کودک با دیدن پریشانی کودک دیگر، پریشان می‌شود و می‌داند که منشأ آن چیست، در نتیجه، برای رفع پریشانی آن کودک تلاش می‌کند. این بار متوجه این هست که علایق و شیوه‌های آرام شدن هر کسی مخصوص خودش است، از این‌رو، برای آرام کردن آن کودک کاری می‌کند که واقعاً مؤثر باشد؛ برای مثال، مادر او را صدا می‌کند تا بغلش کند.

۵. پریشانی همدلانه فراتر از موقعیت^۵: نه تنها با پریشانی‌های حال حاضر و سرصحنه افراد همدلی می‌کند، بلکه فراتر از موقعیت حال حاضر، با کل زندگی آنها همدلی می‌کند؛ برای مثال، شرایط زندگی دوستش که پارسال مادرش را از دست داده و اوایل امسال هم در یک تصادف، دچار نقص عضو شده، همدلی او را برمی‌انگیزد. آنچه موضوع همدلی است، گذشته زندگی افراد است نه اتفاقی که در حال حاضر مایه پریشانی آنهاست. ذیل همین

1. Newborn Reactive Cry
2. Egocentric Empathic Distress
3. Quasi-Egocentric Empathic Distress
4. Veridical Empathic Distress
5. Empathic Distress Beyond the Situation



مرحله، هافمن از پیشرفته‌ترین شکل پریشانی همدلانه سخن به میان می‌آورد: همدلی با گروه‌هایی از مردم، مانند پناهندگان جنگی، کودکان اوتیسمی یا عقب‌افتادگان ذهنی.

در همین نوع اخیر است که ناهمسانی حالت هیجانی فرد با طرف مقابل پیش‌آید؛ کودکی را تصور کنید که در مراسم خاکسپاری مادرش - بی‌اطلاع از مصیبتی که برایش پیش آمده - شادمانه مشغول بازی است. با دیدن چنین حالتی غم همدلانه‌ای را تجربه می‌کنیم و اصطلاحاً دلمان می‌سوزد. این پریشانی همدلانه با حالت هیجانی بالفعل طرف مقابل همسان نیست؛ او شادمان است. اتفاقاً همین شادمانی کودکانه او همدلی غمگنانه بیننده را تشدید می‌کند. این چنین است که هافمن در تعریف همدلی آن را حالت هیجانی‌ای می‌داند که با شرایط طرف مقابل تناسب (و نه لزوماً همسانی) داشته باشد.

گریه واکنشی	خودمیان‌بینانه	شبه خودمیان‌بینانه	حقیقی	فرا‌تر از موقعیت
تولد - اواخر یک‌سالگی	اواخر یک‌سالگی	اوایل سال دوم	سال دوم	۹ تا ۱۰ سالگی

ب) جایگاه همدلی در زیست اخلاقی

به بیان هافمن، «شواهد فراوانی در حمایت از این ایده وجود دارد که پریشانی همدلانه یک انگیزه جامعه‌گراست^۱: این پریشانی با رفتار یاری‌رسان همبستگی دارد و پیش از آن محقق می‌شود» (Hoffman, 2001, p. 73). به تعبیر نویسنده مقاله «همدلی و انگیزش اخلاقی» از کتاب «فلسفه همدلی»^۲، هافمن از طرفداران نوع هم‌زمان «فرضیه انگیزش همدلانه»^۳ است^۴ (Denham, 2017, p. 233).

1. Prosocial

۲. منتشر شده توسط انتشارات راتلیج.

3. Empathic Motivation Hypothesis (EMH)

۴. فرضیه انگیزش اخلاقی همدلانه (Empathic Motivation Hypothesis) دو شکل «هم‌زمان» (synchronic) و «زمان‌مند» (diachronic) دارد. شکل هم‌زمان بیان می‌کند که برای انگیزش اخلاقی، همدلی فعال‌شده در همان زمان (و نه با تأخیر) ضروری است، ولی شکل زمان‌مند بیانگر این است که همدلی به‌صورت رشدی برای رفتار اخلاقی ضروری است. یعنی در مسیر رشد انگیزش اخلاقی، رفته رفته به همدلی نیازمندتر می‌شویم و الا در تمام فعالیت‌های اخلاقی، همدلی برای انگیزش اخلاقی ضروری نیست (Denham, 2017, pp. 232-235).

البته، هافمن معتقد است همدلی وقتی منبعی برای انگیزش اخلاقی است که با عناصر شناختی «درک دیگران» و «نحوه تأثیر رفتار بر آنها» همراه شود (Hoffman, 1979, p. 964).

از مرور آثار هافمن چنین برمی آید که او همدلی را عنصری ضروری برای زیست اخلاقی می‌داند. او در کنار همدلی، برای اصول اخلاقی نیز جایگاهی قائل است. البته، اصولی که محصول فرایندهای پردازش اطلاعات هستند و درونی شده‌اند (Hoffman, 1979, p. 964). از نظر هافمن اصول اخلاقی نگهبان عدالت، «شناخت‌های داغی» هستند؛ زیرا با احساسات اخلاقی در ارتباط هستند (Berkowitz, 1998, p. 29).

او در نوشته‌های جامع خود (Hoffman, 2000 and 2001) تلاش می‌کند نشان دهد که چگونه همدلی می‌تواند در انواع موقعیت‌های اخلاقی کارساز باشد و سبب رفتارهای جامعه‌گرا شود. او پنج موقعیت اخلاقی را توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که همدلی می‌تواند در همه آنها به رفتارهای جامعه‌گرا منجر شود (Hoffman, 2001, p. 67-79):

۱. مشاهده رنج دیگران صرفاً به عنوان ناظر بی‌گناه؛
 ۲. تخلف اخلاقی و آسیب‌رسانی به دیگران؛
 ۳. تخلف‌های فرضی (موقعیت‌هایی که شخص گمان می‌کند مقصّر است)؛
 ۴. موقعیت‌های تعارض وظایف اخلاقی (چند نفر همزمان نیازمند رسیدگی هستند)؛
 ۵. مراقبت در برابر عدالت.
- در ادامه، به توضیح کارکرد همدلی در این موقعیت‌ها می‌پردازیم.

۱. پریشانی مشاهده‌گر به عنوان ناظر^۱

اولین شکل مواجهه اخلاقی، مشاهده رنج یک قربانی است که مشاهده‌گر دخالتی در رنج او ندارد (مشاهده‌گر بی‌تقصیر). در این حالت، بسته به این که علت پریشانی مشاهده‌شونده را چه حدس زده باشد، ممکن است همدلی کمتر یا بیشتر شود یا حتی دیگر هیجانات همدلانه (خشم همدلانه یا غم همدلانه) در مشاهده‌گر پدید آید.

طبق نظریه اسناد^۲، انسان‌ها به صورت خودکار درباره‌ی علت پدیده‌ها حدس‌هایی می‌زنند.

1. Witnessing Distress as a Bystander
2. Attributive Theory



در یک دسته‌بندی کلی، ممکن است این علت‌ها را درونی یا بیرونی بدانند. وقتی علت پریشانی شخص را درونی بدانند (یعنی خود قُربانی مقصّر دانسته می‌شود)، آنگاه پریشانی همدلانه مشاهده‌گر کاهش می‌یابد؛ مانند جایی که شخص به دلیل بی‌اعتنایی به هشدارهایی که به او داده شده بود، اضافه وزن خود را کنترل نکرده و به دیابت یا سکته قلبی مبتلا شده باشد، اما اگر قضاوت مشاهده‌گر چنین باشد که کسی غیر از قُربانی علت اتفاق است، پریشانی همدلانه ممکن است به خشم همدلانه (همدلی با خشم قُربانی) تبدیل شود، یا اگر قُربانی به جای عصبانی بودن غمگین باشد، پریشانی همدلانه به احساسی دوگانه تبدیل می‌شود؛ پریشانی همدلانه با درد قُربانی و خشم از دست شخص مقصّر (Hoffman, 2001, p. 67).

به هر حال، ممکن است مشاهده‌گر اقدامی برای کاهش رنج قُربانی انجام ندهد؛ برای مثال، کودکی که شاهد کتک خوردن هم‌کلاسی اش به دست دانش‌آموز قلدری است، ممکن است به دلیل ترس، مداخله نکند. در این موارد، پریشانی همدلانه به احساس گناه تبدیل می‌شود. جالب این است که این احساس گناه حتی در مواردی که مشاهده‌گر بی‌تقصیر است و عامل رنج مشاهده‌شونده نیست، به وجود می‌آید. حتی زمانی که ناظر بی‌گناه کمک می‌کند، ممکن است بخاطر تعللی که کرده، احساس گناه کند؛ زیرا در آن فاصله قُربانی رنج کشیده است (Hoffman, 2001, p. 67).

۲. تخلف^۱

منظور هافمن از تخلف، اقدام به آسیب‌رسانی به شخص دیگر (عمدی یا تصادفی) یا اندیشیدن به اقدامی آسیب‌رسان است. سؤال این است که آیا همدلی مانع تخلف می‌شود؟ آیا سبب می‌شود بعد از ارتکاب تخلف، احساس گناه به شخص دست بدهد؟

هافمن معتقد است اگر چه فرایندهای برانگیزاننده همدلی، ممکن است انگیزه‌های اخلاقی جامعه‌گرا را در شخص ناظر ایجاد کنند، اما وقتی کودکان آسیب می‌رسانند یا به فکر انجام عملی هستند که ممکن است به کسی آسیب برساند، کارگر نیستند. در مورد اخیر، هیجانانگیز (خشم و نفرت) ممکن است آنها را نسبت به آسیبی که وارد می‌شود کور کنند و هر نوع گرایش همدلانه را از بین ببرند (Hoffman, 2001, p. 69).

اما در مورد احساس گناه بعد از ارتکاب تخلف، ممکن است حتی بدون مداخله والدین،

1. Transgression

سراغ کودک متخلف بیاید، ولی ممکن است چنین نشود. مسئله به این مربوط است که آیا کودک متخلف متوجه نقش سببی خود در رنجی که قربانی متحمل شده، است یا نه. تعابیر هافمن به گونه‌ای است که گویا این احساس گناه یک محصول زیستی و خودبخودی نیست، بلکه پایه‌های آن در اقدامات انضباطی والدین گذاشته می‌شود: «پایه‌های احساس گناه و درونی‌سازی اخلاقی، که در موقعیت‌های تعارضی برای مقابله با خودگرایی لازم هستند، در مواجهه‌های انضباطی در محیط خانه وقتی که کودکان به کسی آسیب وارد می‌کنند، شکل می‌گیرند» (Hoffman, 2001, p. 70). هافمن معتقد است روش تلقین^۱، یعنی صحبت با کودک درباره رنج قربانی و نقش سببی کودک متخلف در این رنج، بسیار مؤثر است. وقتی آنها اطلاعات مربوط به نقش علی خودشان را پردازش می‌کنند، ملامت خویش سبب می‌شود پریشانی همدلانه آنها به احساس گناه بابت تخلف تغییر کند (Hoffman, 2001, p. 71).

هافمن با بررسی یادداشت‌های روزانه کودکان، شش گام را برای تأثیر تلقین‌ها در تبدیل شدن احساس گناه به عنوان عامل بازدارنده از آسیب‌رسانی بر می‌شمرد (Hoffman, 2001, pp. 71-72). خلاصه این گام‌ها این است که تلقین‌های والدین سبب می‌شوند احساس گناه پس از تخلف در کودک شکل گیرد. به تدریج نقش والدین به فراموشی سپرده می‌شود (بر اساس فرایند حذف جزئیات ضمنی خاطرات) و خود کودک پس از تخلف، دچار احساس گناه می‌شود، یعنی آنچه در خاطره کودک می‌ماند، احساس گناه پس از تخلف است و نقش تلقینی والدین به عنوان یکی از جزئیات ضمنی، از حافظه پاک می‌شود. از این پس، اگر عاملی (مانند افکار یا تصاویر ذهنی) سبب تداعی یادداشت‌های احساس گناه شوند، احساس گناه پس از ارتکاب تخلف، پیش‌بینی می‌شوند. این پیش‌بینی منبع انگیزش برای اجتناب از تخلف می‌شود؛ زیرا احساس گناه یک هیجان آزارنده است. به هر حال، هافمن بر این باور است که اگر بخواهیم رابطه میان تلقین و رفتار جامعه‌گرا را مطالعه کنیم، باید «پریشانی همدلانه» را به عنوان متغیر واسطه به حساب آوریم (Hoffman, 2001, p. 73).

۳. تخلف‌های فرضی^۲ (تصوری)

تخلف‌های فرضی، آنهایی هستند که شخص خود را متخلف تصور می‌کند ولو این که واقعاً

1. Induction

2. Virtual Transgression



تخلقی مرتکب نشده باشد. هافمن در کنار احساس گناهی که محصول تخلّف و توجه به نتایج آن است (آنچه در مورد قبل توضیح داده شد)، انواع دیگری از احساس گناه را برمی شمرد که ارتباطی با همدلی دارند (Hoffman, 2001, p. 74-77).

احساس گناه رابطه‌ای:^۱ ارتباط نزدیک میان دو نفر می‌تواند زمینه‌ساز احساس گناه شخص بی‌گناه شود. به صرف وجود رابطه نزدیک با قربانی یا شخص آسیب‌دیده، شخص احساس گناه می‌کند. برای مثال، زوجین، به علت تعاملات بی‌شمار، از راه‌های غیرقابل پیش‌بینی و جدیدی آگاه می‌شود که ناخواسته و نادانسته او یا همسرش را پریشان می‌کنند. وقتی خانمی مشاهده می‌کند که همسرش غمگین است، با خود می‌گوید «لابد من کاری کرده‌ام!»؛ حتی اگر همسرش به او اطمینان دهد که او بی‌تقصیر است. هافمن این احساس گناه را احساس گناه رابطه‌ای می‌نامد؛ زیرا بیشتر محصول روابط است نه عملی خاص (Hoffman, 2001, p. 74).

احساس گناه مسئولیت:^۲ به صرف این که مسئولیت شخص یا چیزی بر عهده فرد است، در قبال آسیب‌های وارده به آن احساس گناه می‌کند، هرچند واقعاً هیچ تقصیری نداشته باشد. والدینی که فرزندشان بیماری لاعلاجی دارد، به رغم تمام توضیحات پزشکان، ممکن است تصور کنند می‌توانستند از آن بیماری پیشگیری کنند و احساس گناه کنند. به تعبیر هافمن، «کسی که به صورت ذهنی موقعیت را مرور می‌کند، درمی‌یابد که می‌توانسته به گونه دیگری رفتار کند و از نتایج بد جلوگیری کند، آنگاه از تفکر «من می‌توانستم [فلان کار را بکنم]» به تفکر «من باید [فلان کار را می‌کردم]» منتقل می‌شود و احساس گناه می‌کند» (Hoffman, 2001, p. 74).

احساس گناه پیشرفتی:^۳ همین که شخص پیشرفت شخصی خود را دنبال کرده است و خانواده یا دوستانش را رها کرده، احساس گناه می‌کند. هافمن ذیل این نوع احساس گناه، سه مصداق بارز را ذکر می‌کند:

احساس گناه رها کردن:^۴ این که شخص بخواهد بارها کردن افرادی (والدین، نامزد، هم‌کلاسی‌ها)، دنبال موفقیت خود برود، احساس گناه می‌کند.

1. relationship guilt
2. Responsibility Guilt
3. Developmental Guilt
4. Separation Guilt

احساس گناه موفقیت: ^۱ هنگام رده‌بندی افراد در مقایسه با یک‌دیگر، افراد بالاتر در قبال سرخوردگی افراد پایین‌تر احساس گناه می‌کنند؛ ولو این که از راه نامشروعی این رتبه را به دست نیاورده باشند. هافمن، سندروم «ترس از موفقیت» ^۲ را با این احساس گناه مرتبط می‌داند.

احساس گناه برخورداری: ^۳ افراد برخوردار که متوجه تفاوت زندگی خود با افراد فقیر می‌شوند، بابت برخورداری خود، احساس گناه می‌کنند؛ ولو این که از راه نامشروع مال به دست نیاورده باشند. هافمن بر این باور است که این احساس گناه با احساس گناه بازمانده ^۴ مرتبط است.

هافمن، معتقد است این احساس گناه‌ها به رفتار جامعه‌گرا منتهی می‌شوند.

۴. مستحق‌های چندجانبه ^۵



۱۵

بررسی نظریه همدلی مارتن هافمن در آینه اخلاق اسلامی

گاهی اوقات ناظران باید از بین قربانیان یکی را برای کمک کردن انتخاب کنند. چنین تعارض‌هایی با «مراقبت» مرتبط هستند. سؤال فلسفه اخلاقی این است که شخص باید به چه کسی کمک کند؟ (سؤال هنجاری)، ولی سؤال روان‌شناختی این است که شخص به چه کسی کمک خواهد کرد؟ (سؤال توصیفی) در چنین موقعیت‌هایی، «شخص ممکن است با همه آنها همدلی کند، ولی با کسانی که می‌شناسد و مراقب آنها است، (کستین و جانیز، ۱۹۹۲)؛ کسانی که در نژاد یا جنس یا نمرخ شخصیتی با او اشتراک دارند (فشباخ ورو، ۱۹۶۸؛ کلین، ۱۹۷۱؛ کریز، ۱۹۷۰)؛ و کسانی که گرفتاری‌هایشان با ظرفیت توجه او مناسبت دارند (هاوستون، ۱۹۹۰) بیشتر همدلی می‌کند» (Hoffman, 2001, p. 77). همین، به او سوگیری می‌دهد و چنین تعارض‌هایی را به نفع کسی که همدلی بیشتری با او می‌کند، حل می‌کند.

وقتی شخص خود را مجبور به انتخاب از میان افراد متعدد می‌بیند (کودک خردسال، پیرزنی رنجور، همسر) دچار تنش درونی می‌شود. «این «خدایی کردن» درباره زندگی مردم، اثر خودش را می‌گذارد: خود انتخاب، به معنای نقض اصل مسؤولیت تعمیم‌پذیر است و هر گاه درباره انتخابی که کرده‌اند فکر می‌کنند، احساس گناه ادامه دارد تا آنها را بیمار کند» (Hoffman, 2001, p. 78).

1. Achievement Guilt
2. "fear of success" syndrome
3. Affluence Guilt
4. survivor guilt
5. Multiple Claimants

۵. مراقبت در برابر عدالت^۱

هافمن هنگامی که می‌خواهد به ارتباط همدلی با دوگانه «اخلاق مراقبت و اخلاق عدالت» بپردازد، ابتدا رابطه اخلاق مراقبت با همدلی را واضح‌تر از آن می‌داند که نیازمند توضیح باشد. آنگاه به رابطه همدلی با عدالت می‌پردازد. او در مورد رابطه همدلی با عدالت کیفی به ذکر نکته‌ای کلی اکتفا می‌کند و به سراغ عدالت توزیعی می‌رود. از نظر او، مردم برای این که قضاوت کنند که آیا مجازاتی مناسب است یا نه، از سویی با قربانی همدلی می‌کنند تا شدت جرم را درک کنند و بر اساس آن درباره تناسب مجازات قضاوت کنند، از سویی دیگر با شرایط مجرم (مانند سن، تعلق به طبقه اجتماعی خاص، شرایط روحی و روانی و...) همدلی می‌کنند تا شرایط مخففه را در نظر بگیرند، (Hoffman, 2001, p. 78) اما در مورد عدالت توزیعی، هافمن بر معیارهای مقبول کنونی در جوامع غربی نظر دارد: منابع باید عمدتاً بر اساس استحقاق^۲ اختصاص یابند (تولید، شایستگی^۳ و تلاش) و بخش کمی از آنها بر اساس نیاز اختصاص یابند. پیوند همدلی با «نیاز»: نیازمندان دردمند هستند و ممکن است مردم به افراد فقیر با پریشانی همدلانه واکنش نشان دهند.

پیوند همدلی با «تلاش»: مردم بابت تلاش بدون پاداش، پریشان می‌شوند. قضاوت‌کنندگان با این پریشانی، همدلی می‌کنند؛ زیرا آنها باور دارند تلاش خود آنها باید پاداش داشته باشد و اگر چنین نشود، احساس می‌کنند قربانی بی‌عدالتی شده‌اند.

هافمن، معتقد است پیوند همدلی با استحقاق مبتنی بر تولید و شایستگی دشوارتر است؛ زیرا این عوامل، خیلی کم احساسات مردم را تحریک می‌کنند. او تلاش می‌کند ارتباطی بین همدلی و این دو معیار برقرار کند، ولی اعتراف می‌کند که این پیوندها غیرمستقیم هستند و انتظار این است که همدلی منجر به برتری نیاز یا تلاش شود (Hoffman, 2001, p. 79). آنگاه به استناد یافته‌های پژوهشی، بیان می‌کند که در شرایط برانگیختگی همدلانه، افراد معمولاً نیاز را بر تولید ترجیح می‌دهند، یعنی اگر قرار باشد منابعی را بین افراد توزیع کنند، بیشتر با افراد نیازمند همدلی می‌کنند (تا افرادی که تلاش بیشتری کرده‌اند) و آنگاه سهم بیشتری به آنها می‌دهند. او در یک جمع‌بندی، اعتراف می‌کند که تولید-شایستگی اساساً با مراقبت متفاوت است و غالباً ممکن

1. Caring Versus Justice
2. merit
3. competence

است با تعارضات مراقبت در برابر عدالت مرتبط باشد. به عبارت دیگر، دوگانه «نیاز و تلاش» در سویه مراقبت قرار دارند و بسیار تحت تأثیر همدلی هستند، ولی دوگانه «تولید-شایستگی» در سویه عدالت هستند و کمتر تحت تأثیر همدلی قرار می‌گیرند.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت هافمن همدلی را برای بروز رفتار جامعه‌گرا در موقعیت‌های پنج‌گانه‌ای که ترسیم می‌کند، مؤثر می‌داند. تنها در موقعیتی که باید از میان چند مستحق یکی را برای کمک کردن انتخاب کرد و نیز هنگامی که بنخواهیم برای عدالت توزیعی معیار تولید یا شایستگی را به کار بگیریم، همدلی کارآیی خود را از دست می‌دهد و ممکن است سوگیری‌ای به شخص بدهد که مانع قضاوت یا رفتار اخلاقی صحیح بشود.

ج) نارسایی‌های اخلاق مبتنی بر همدلی

بی‌تردید اخلاق مبتنی بر همدلی مزایای ارزشمندی دارد، ولی نمی‌توان از کاستی‌های آن چشم‌پوشی کرد. به برخی از این کاستی‌ها از منظر اخلاق اسلامی می‌پردازیم.

۱. متمرکز بودن همدلی بر افراد حاضر

مارتین هافمن در تبیین نحوه وقوع همدلی (به عنوان یک حالت هیجانی) به‌ساز و برگ‌های عصبی متوسل می‌شود. او دیدگاهی شبیه دیدگاه شاکتر در تبیین حالات هیجانی را عرضه می‌کند. شاکتر معتقد است وقتی ما در مواجهه با خطر، هیجانی همچون ترس را تجربه می‌کنیم، ابتدا به صورت خودکار، علائم فیزیولوژیکی در ما شکل می‌گیرد (مانند لرزش پوست، افزایش تپش قلب و تعرق)، آنگاه سیگنال‌های این علائم به مغز منتقل شده و مورد تفسیر قرار می‌گیرند (برای مثال، ممکن است تعرق، به ضعف یا به شرم یا ترس تفسیر شود). آنگاه بر اساس این تفسیر، حالت هیجانی متناسب با آن ایجاد می‌شود (ویتن، ۱۳۹۷، ص ۱۹۲). هافمن در مورد همدلی شبیه همین تحلیل را دارد. او بر این باور است که ابتدا علائم محیطی مانند علائم چهره مشاهده می‌شود، آنگاه این علائم چهره مورد تفسیر واقع می‌شود و هیجان همدلی ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر، دریافت علائم حسی (مانند صدای گریه و حالات چهره)، نخستین حلقه زنجیره شکل‌گیری همدلی است. پرواضح است که این سخن بیشتر درباره همدلی موقعیتی برقرار است و فرایند شکل‌گیری همدلی فراتر از موقعیت، توضیح دیگری دارد.





بر اساس این تحلیل، همدلی (لااقل در همدلی موقعیتی) بیشتر شامل افراد حاضر می‌شود و نیازمند ارتباط حسی بیننده با طرف مقابل است. همین مسئله به همدلی سوگیری «حضور-غیاب» می‌بخشد؛ به طوری که اگر قرار باشد اخلاق را عمدتاً مبتنی بر همدلی کنیم، غالباً فرد را با مسائل اخلاقی افراد پیرامونی و حاضر درگیر می‌کند و از مسائل اخلاقی افراد غایب و دور غافل می‌کند.

از سویی دیگر، ما برای همدلی با فقرا یا جنگ‌زدگان یا حادثه‌دیدگان، حداقل نیازمند «تصویر» خواهیم بود؛ تا تصویر دختر بچه پناهنده جنگی را نبینیم، همدلی و در نتیجه احساس تکلیفی در ما شکل نمی‌گیرد. به این ترتیب، اخلاق ما می‌تواند تحت کنترل رسانه‌ها قرار گیرد؛ آنچه که رسانه‌ها پوشش دهند و به تصویر بکشند، در ما حساسیت اخلاقی و انگیزش اخلاقی برخواهد انگیزت، ولی آنچه که از این دایره بیرون ماند، موضوع حساسیت اخلاقی ما قرار نخواهد گرفت. چنین سوگیری‌ای به لحاظ اخلاقی روا نیست.

۲. عدم اشتغال همدلی بر اخلاق فردی

همدلی به عنوان یک حالت هیجانی، به روابط اجتماعی مربوط است. در بهترین شرایط، همدلی سبب بهبود روابط اجتماعی می‌شود، اما در اخلاق اسلامی، اصلاح درون و ارتقای اخلاق فردی پایه‌ای برای اخلاق اجتماعی به حساب می‌آید. کسی که برای خودش ارزش قائل نیست، برای دیگران نیز ارزش قائل نخواهد بود؛ کسی که نسبت به حفظ اسرار خود اهتمامی ندارد، برای حفظ اسرار دیگران بی‌اهتمام‌تر خواهد بود. این مضمون به بیان‌های متعدد در منابع نقلی منعکس شده است:

الامام علی (ع): *فَإِنَّ الْجَاهِلَ يَقْدِرُ نَفْسَهُ يَكُونُ يَقْدِرُ غَيْرَهُ أَجْهَلٌ* (شریف رضی، ۱۴۱۴ق،

نامه ۵۳)؛ کسی که به ارزش خودش نادان است، به ارزش دیگران نادان‌تر است.

الامام هادی (ع): *مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ* (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳،

ص ۴۸۳)؛ کسی که احساس حقارت نفس می‌کند، خودت را ایمن از شر او ندان.

در روایات فراوانی شاهد این مضمون هستیم که باید اصلاح اخلاق فردی، بر اصلاح دیگران مقدم باشد. ما دام که فرد دچار خودشیفتگی و بی‌هویتی و حقارت درونی باشد، در برقراری ارتباط صحیح با دیگران و اصلاح آنها موفق نخواهد بود. از همین رو، است که اصلاح نفس مقدم بر اصلاح دیگران شمرده شده است:

الامام علی (ع): مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا - [فَعَلَيْهِ أَنْ يْمُرَ بِكُلِّ بَشَرٍ بِحَدِّهِمْ وَيُبْرِئُهُمْ مِنْ ذُنُوبِهِمْ إِذَا حَضَرَ عَلَيْهِمْ إِيْتَانَهُمْ مِنْ شَرِّ مَا كَانُوا عَمِلُوا] (تفسیر جامع، ج ۱، ص ۱۴۱). کسی که خود را پیشوای مردم قرار می‌دهد، باید پیش از تعلیم دیگران به تعلیم خودش بپردازد و باید منش و سیره او پیش از گفتارش مایه تربیت مردم شود و معلم و تربیت‌کننده خود، بیش از معلم و تربیت‌کننده مردم مستحق اجلال و تعظیم است.

از منظر قرآن کریم، حتی یک رفتار اخلاقی به ظاهر اجتماعی مانند صدقه دادن، اهدافی فردی دارد و برای اصلاح فردی مفید شمرده می‌شود:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (سوره توبه، آیه ۱۰۳)؛ از اموال آنان صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه‌شان سازی و برایشان دعا کن؛ زیرا دعای تو برای آنان آرامشی است و خدا شنوای داناست.



۱۹

بررسی نظریه همدلی مارتن هالفمن در آینه اخلاق اسلامی

در اخلاق مبتنی بر همدلی، این رویکرد اساسی تغییر کرده و اخلاق اجتماعی اصالت و استقلال خواهد یافت، یعنی اصلاح و ارتقای اخلاق اجتماعی بی‌ارتباط با اخلاق فردی در نظر گرفته خواهد شد؛ زیرا همدلی اساساً مفهومی بینافردی است و مستقیماً روابط اجتماعی را پوشش می‌دهد.

۳. عدم پوشش سطوح مختلف اخلاق توسط همدلی

در اخلاق اسلامی، دست‌کم دو سطح از اخلاق قابل ردیابی است: اخلاق عدالت و اخلاق احسان: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (سوره نحل، آیه ۹۰)؛ خداوند به عدل و احسان امر کرده است. اخلاق عدالت از ما می‌خواهد که شر نرسانیم، اخلاق احسان از ما می‌خواهد که خیر برسانیم. اصطلاحاً الزامات اخلاق احسان «فراوظیفه»^۱ به حساب می‌آیند؛ یعنی اگر شخص آنها را انجام ندهد، کسی ملامتش نمی‌کند، ولی اگر انجام دهد، تحسینش می‌کند. اخلاق عدالت حول محور مفهوم «حق» می‌گردد و به صورت خلاصه، از ما می‌خواهد که حقوق

1. supererogatory



انسان‌ها را مراعات کنیم. اخلاق احسان حول محور مفهوم «خیر» می‌گردد و به شکل خلاصه، از ما می‌خواهد که به دیگران خیر برسانیم و دلمشغول زندگی آنها باشیم. مراعات اخلاق عدالت در قبال همه الزامی است، ولی احسان و ایثار را می‌توان تنها نثار افراد خاصی کرد؛ زیرا اساساً فراوظیفه است: امام علی (ع): «عَامِلُ سَائِرِ النَّاسِ بِالْإِنصَافِ وَ عَامِلِ الْمُؤْمِنِينَ بِالْإِیثارِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۹۴)؛ با دیگر مردم به انصاف (و عدالت) رفتار کن و با مؤمنین به ایثار و فداکاری. در آموزه‌های اسلامی، در زمینه احسان و انفاق، سوگیری به نفع نزدیکان و اطرافیان نه تنها نهی نشده، بلکه مورد سفارش است، از جمله، در روایتی از پیامبر (ص) آمده:

خَمْسُ تَمَرَاتٍ أَوْ خَمْسُ قُرْصٍ أَوْ دَنَانِيرٌ أَوْ ذَرَاهِمٌ يَمْلِكُهَا الْإِنسَانُ وَ هُوَ يَرِيدُ أَنْ يَمْضِيَهَا فَأَفْضَلُهَا مَا أَنْفَقَهُ الْإِنسَانُ عَلَى وَالِدَيْهِ ثُمَّ الثَّانِيَةَ عَلَى نَفْسِهِ وَ عِيَالِهِ ثُمَّ الثَّلَاثَةَ عَلَى قَرَابَتِهِ الْفُقَرَاءَ ثُمَّ الرَّابِعَةَ عَلَى جِيرَانِهِ الْفُقَرَاءَ ثُمَّ الْخَامِسَةَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ هُوَ أَحْسَنُهَا أَجْرًا (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۶۶)؛ پنج خرما یا پنج قرص نان یا دینار یا درهم که شخص داشته باشد و بخواهد آنها را مصرف کند، برترین آنها، آن است که به شخص به والدینش می‌بخشد، دوم آن است که برای خودش و خانواده‌اش صرف می‌کند، سوم آن است که برای اقوام فقیرش صرف می‌کند، چهارم آن است که به همسایه‌های فقیرش می‌دهد و پنجم آن که در راه خدا می‌بخشد که اجرش از همه کمتر است.

قَالَ (ع) «لَا صَدَقَةَ وَ ذُو رَحِمٍ مُحْتَاجٍ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۶۸)؛ مادام که فامیل نیازمندی داری، صدقه [به غریبه] جایی ندارد.

پر واضح است که این سوگیری‌ها در لایه اخلاق احسان است و نباید آن را به اخلاق عدالت سرایت داد؛ ما مجاز نیستیم حق غریبه را بخاطر پدر یا مادرمان ضایع کنیم. ماجرای درخواست عقیل از حضرت علی (ع) در این زمینه کاملاً روشن است. عقیل برادر خونی حضرت بود، ولی وقتی بخاطر فقر، درخواست سهم بیشتری از بیت‌المال کرد، با آن پاسخ تکان‌دهنده حضرت علی (ع) مواجه شد (دیلمی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۲۱۶)؛ زیرا وقتی پای حق و حقوق در میان است، حتی نزدیک‌ترین افراد نباید با دیگران تفاوت داشته باشند.

حتی در قبال غیرمسلمانان نیز باید مراعات عدالت و حقوق بشود. در منطق اسلام، نوعی هم‌خونی تاریخی بین همه انسان‌ها برقرار است؛ زیرا همگی از «نفس واحده» خلق شده‌اند.^۱

۱. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...» (سوره نساء، آیه ۱).

صرف شباهت در خلقت، حقوقی را برای افراد ثابت می‌کند که مراعاتش برای همه لازم است. امیر مؤمنان علی (ع) در عهدنامه تاریخی خویش خطاب به فرماندار خود مالک اشتر می‌نویسد:

أَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَعْتَمُّ أَكْلُهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق، نامه ۵۳)؛ قلبت را مملو از رحمت و محبت و لطف به مردم نما، مبدا همچون درنده‌ای باشی که خوردن آنها را غنیمت شماری؛ زیرا مردم دو دسته‌اند، یا برادر دینی تو هستند یا در خلقت مانند توآند.

حال باید دید آیا بنا کردن اخلاق بر همدلی با این طرح کلی سازگار است یا نه؟ روشن است که همدلی برای هر دو سطح اخلاق (عدالت و احسان) می‌تواند جنبه انگیزشی داشته باشد، اما اگر بخواهیم قضاوت اخلاقی را بر اساس همدلی شکل دهیم، جانب احسان و بخشش غلبه پیدا خواهد کرد؛ افرادی که شرایطشان ترحم بیشتری برانگیزد، همدلی را بیشتر تحریک خواهند کرد. آنگاه بی‌توجه به این که دریافت کمکی خاص حق آنهاست یا نه، حمایت از آنها را یک وظیفه اخلاقی خواهیم دانست. این چنین است که نه تنها «نیاز» جایگزین «استحقاق» خواهد شد، بلکه نیاز افراد حاضر و پیرامونی بر نیازهای شدیدتر افراد غایب و غریبه ترجیح خواهد یافت.

یادآوری این نکته لازم است که سخن از همدلی به عنوان یک حالت هیجانی است نه از «اتخاذ دیدگاه دیگری» به عنوان یک توانایی شناختی که حتی می‌تواند در خدمت اخلاق عدالت باشد. اتخاذ دیدگاه دیگری^۱ توانایی شناختی برای مشاهده امور از منظر دیگران است. در اتخاذ دیدگاه دیگری، کافی است که شخص بتواند به لحاظ شناختی خود را جای دیگری بگذارد و از منظر او وقایع را ببیند. کسی که خودش دردی را تجربه کرده، راحت‌تر می‌تواند دیدگاه کسی را که رنج می‌کشد، اتخاذ کند و حال او را دریابد، ولی لزوماً با او همدلی نمی‌کند و پریشانی همدلانه تجربه نمی‌کند.

کسی که به تازگی در جریان یک سرقت، اموال زیادی از دست داده، حال کسی که در یک زورگیری گوشی همراهش را از دست داده، درک می‌کند (اتخاذ دیدگاه دیگری)، ولی لزوماً دچار پریشانی همدلانه نمی‌شود؛ چون رنج او در برابر رنجی که خودش متحمل شده، به حساب نمی‌آید.

1. perspective taking



۴. عدم تلازم خیر و صلاح با خواسته افراد

همدلی مدّ نظر هافمن بیشتر در مواقع رنج و درد دیگران فعّال می‌شود. بدین معنا که وقتی شخصی را در حال پریشانی و رنج می‌بینیم، خودمان هم احساس پریشانی می‌کنیم. بدین ترتیب همدلی، با رنج ادراک‌شده افراد مرتبط است. اگر خود فرد احساس رنج و پریشانی نکند، ما هم از مشاهده او پریشان نمی‌شویم. البته، ماجرا درباره همدلی فراتر از موقعیت متفاوت است و ما بیشتر با مسیر کلی زندگی افراد همدلی می‌کنیم؛ چه بسا شخص در حال حاضر احساس پریشانی نداشته باشد، ولی ما به دلیل اطلاعی که از شرایط کلی زندگی اش داریم، پریشان شویم.^۱

در همدلی موقعیتی - که اکثر موارد همدلی از این قبیل است - اکثراً همدلی ما تابعی از پریشانی فرد مشاهده‌شده است. این همدلی معمولاً همدردی همسویی نیز ایجاد می‌کند و منبعی انگیزشی برای یاری‌رسانی می‌شود. به عبارت دیگر، همدلی زمینه‌ساز رفع درد و رنج ادراک‌شده افراد است. حال سؤال این است که اگر این رنج و درد با مصالح شخص در ارتباط باشد، آیا رفع چنین رنجی اخلاقی است؟ به عبارت دیگر وقتی که خواسته و تمایل شخص با مصالحش همسو نیست، آیا تأمین خواسته او اخلاقی خواهد بود؟ در منطق قرآن کریم، پاسخ این سؤال منفی است:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (سوره بقره، آیه ۲۱۶)؛ بر شما کارزار واجب شده است، در حالی که برای شما ناگوار است و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

در اخلاق اسلامی، خوشایند یا کراهت افراد ملاک صلاح و خیر نیست. هر چند مراعات نظر افراد اهمیت دارد، ولی اگر خوشایند افراد با صلاح‌شان مطابق نبود، نباید خوشایند آنها را ملاک رفتار اخلاقی قرار داد: «(الامام علی (ع): امْحَصْ أَخَاكَ النَّصِيحَةَ حَسَنَةً كَأَنْتَ أَوْ قَبِيحَةً» (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق، نامه ۳۱): برای برادرت تنها خیر بخواه؛ چه خوشایند باشد، چه ناخوشایند.

همدلی رفتار یاری‌گر را برمی‌انگیزد، ولی معلوم نیست این یاری همیشه باید در راستای

۱. نمونه کودکی که در مراسم تدفین مادرش شادمانه بازی می‌کرد، مربوط به این شرایط است.



خواست و تمایل طرف مقابل باشد:

رسول الله (ص): أَنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا إِنْ يَكُ ظَالِمًا فَارْدُدْهُ عَنِ ظَلَمِهِ وَإِنْ يَكُ مَظْلُومًا فَانصُرْهُ» (پابنده، بی‌تا، ص ۲۶۵): برادرت را یاری کن؛ چه ظالم باشد و چه مظلوم؛ اگر ظالم است، او را بازدار و اگر مظلوم است، کمکش کن.

بنابراین، همدلی همیشه به رفتار اخلاقی منتهی نمی‌شود. چه بسیار موقعیت‌هایی که باید با بی‌رحمی مانع عمل خطرآفرین شخص شویم و بر خلاف جریان اراده او اقدام کنیم. گاهی جلوگیری از یک فاجعه نیازمند رفتاری به‌ظاهر خشن و بی‌رحمانه است؛ مدیری که به دلیل همدلی و دلسوزی نمی‌تواند برای کاهش هزینه‌های شرکت، چند نیروی کار را اخراج کند، شرکت را به ورشکستگی می‌کشاند. پدری که تحمل دیدن دست‌های تاول‌زده پسرش را ندارد، او را از حرفه‌آموزی باز خواهد داشت و در بلندمدت او را به گرداب فقر و تنگدستی خواهد کشید.

اخلاق مبتنی بر همدلی، بیش از آن که سوگیری خیر و صلاح داشته باشد، سوگیری کاهش رنج حاضر دارد. هرچند همدلی فراموقعیتی می‌تواند در راستای خیر و صلاح افراد باشد و به بهبود کلی زندگی افراد ختم شود، ولی غالب همدلی‌ها موقعیتی هستند نه فراموقعیتی. بدین ترتیب، اگر بخواهیم اخلاق را عمدتاً بر همدلی بنا کنیم، عمدتاً بر همدلی موقعیتی بنا کرده‌ایم و از رویکرد اساسی خیر و صلاح فاصله گرفته‌ایم.

اما اگر منطق خیر و صلاح را بر اخلاق حاکم کنیم، نه تنها وظایف اخلاقی را به احساس رنج و پریشانی افراد گره نمی‌زنیم، بلکه منتظر احساس نیاز آنها نیز نمی‌مانیم. چه بسیار نیازهای اساسی که افراد نسبت به آنها احساس نیاز نمی‌کنند و در نتیجه مطالبه‌ای نیز ندارند.

۵. بی‌توجهی به نیازمندان عقیف

از جمله وظایف اخلاقی، رسیدگی به نیازمندان جامعه است. از آنجا که این وظیفه ماهیت احسان و لطف دارد، این احتمال جدی وجود دارد که امکانات به صورت نامتوازن بین نیازمندان توزیع شود. معمولاً میزان کمک، تابع حالات هیجانی فرد است؛ نیازمندی که بهتر بتواند احساسات مردم را تحریک کند، کمک بیشتری جلب می‌کند. تعدادی از متکدیان حرفه‌ای (این روان‌شناسان بی‌مدرک!) انواع شگردها را برای تحریک احساسات مردم به کار می‌گیرند و اکثراً موفق هستند. به همین دلیل است که حضرت علی (ع) در مقایسه عدل و بخشش بیان می‌کنند



که بخشش و دِهش امور را از مجرای خود خارج می‌کند (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۴۳۷).
در این میان هستند نیازمندانی که به دلیل عزت نفس، از اظهار نیاز امتناع می‌کنند، چنان که اگر کسی از شرایط اندرونی زندگی آنها مطلع نباشد، آنها را بی‌نیاز تصور می‌کند:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ
أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ
اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (سوره بقره، آیه ۲۷۳)؛ [این صدقات] برای آن [دسته از] نیازمندانی است که
در راه خدا فرومانده‌اند و نمی‌توانند [برای تأمین هزینه زندگی] در زمین سفر کنند. از
شدت خویشتن‌داری، فرد بی‌اطلاع، آنان را توانگر می‌پندارد. آنها را از سیمایشان
می‌شناسی. با اصرار، [چیزی] از مردم نمی‌خواهند و هر مالی [به آنان] انفاق کنید،
قطعاً خدا از آن آگاه است.

معمولاً این دسته از نیازمندان که چه بسا از نیازمندان دیگری که اظهار فقر می‌کنند، محتاج‌تر
باشند، از دریافت کمک محروم می‌شوند. اگر بخواهیم کمک به نیازمندان را به همدلی‌گره
بزنیم، بی‌تردید محرومیت اینان بیشتر می‌شود. البته، ناگفته پیداست که سخن در همدلی
موقعیتی است و الا همدلی فراموقعیتی می‌تواند به بهبود زندگی ایشان کمک کند.

۶. وابسته کردن عدالت به کیفیت رابطه میان افراد

مطالعات تجربی حاکی از این است که در تحریک همدلی، سابقه‌آشنایی میان دو نفر، نقش
متغیر واسطه را بازی می‌کند. ما معمولاً با افرادی که سابقه‌آشنایی داریم، سریع‌تر و بیشتر همدلی
می‌کنیم. به همین شکل وجود رابطه بغض‌آلود میان دو نفر، بر میزان همدلی آنها تأثیر منفی
می‌گذارد. این مسئله نه تنها درباره انسان‌ها، بلکه درباره حیواناتی که همدلی آنها خیلی
تحت تأثیر فرایندهای شناختی نیست، نیز برقرار است.

در آزمایشی که روی موش‌ها انجام شده، به پنجه‌یکی از موش‌ها ماده‌ای دردآور تزریق
می‌کردند. موش دائماً پنجه خود را لیس می‌زد و به دیواره پنجه می‌کشید. دُز بیشتر دارو سبب
می‌شد موش از شدت درد به خود بیچشد. موش دیگری در حال تماشای این موش بود. به فاصله
کوتاهی، تعدادی از موش‌های مشاهده‌کننده هم به خود می‌پیچیدند. حالات مختلف آزمایش
نشان داد که «مشاهده» بیش از صدا و هر عامل دیگری در میزان همدلی دخالت داشت. موش‌ها



با موشی که می دیدند، بیشتر از موشی که صدایش را می شنیدند یا بویش را استشمام می کردند، همدلی می کردند. از جمله یافته‌های این پژوهش این بود که وجود سابقه آشنایی میان موش‌ها، رابطه مستقیمی در میزان همدلی داشت؛ موش‌ها با خواهر یا برادر خود یا با موشی که مدتی کنار هم بوده‌اند، بیشتر همدلی می کردند (Langford and et al., 2006, p. 1968). این پدیده درباره انسان‌ها شدیدتر است؛ زیرا فرایندهای شناختی، تسلط بیشتری بر فرایندهای هیجانی-عصبی دارند. ما از جراحات اعضای خانواده‌مان بیشتر متأثر می شویم تا غریبه‌ها؛ از فوت اقوام‌مان بیشتر ناراحت می شویم تا غریبه‌ها.

حال اگر بخواهیم وظایف اخلاقی را به همدلی گره بزنیم، امکان سوگیری گسترده‌ای را در قضاوت‌ها و کنش اخلاقی باز کرده‌ایم، در حالی که بخش بزرگی از الزامات اخلاقی فارغ از کیفیت رابطه ما انسان‌ها است؛ ما نباید به دیگران آسیب بی جا وارد کنیم، باید مالکیت خصوصی آنها را به رسمیت بشناسیم، باید به پیمان‌هایمان با آنها وفادار باشیم؛ چه از آنها خوشمان بیاید و چه نیاید. در اخلاق اسلامی، برخی وظایف اخلاقی همچون ادای امانت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۹۳) و وفای به عهد و پیمان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۲) به صورت مطلق بیان شده‌اند و مؤمنان توصیه شده که در ادای این وظایف تفاوتی بین افراد صالح و غیرصالح قائل نشوند. حتی در عرصه مبارزه و نبرد که مجال بروز شدیدترین بغض‌ها و دشمنی‌ها است وظایف اخلاقی نباید فراموش شود و حد عدالت و اعتدال مراعات شود:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (سوره مائده، آیه ۸)؛
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید و البته، نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است و از خدا پروا دارید، که خدا به آنچه انجام می دهید آگاه است.
وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (سوره بقره، آیه ۱۹۰)؛ و در راه خدا، با کسانی که با شما می جنگند، بجنگید و [لی] از اندازه درنگذیرید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی دارد.

بخش عمده وظایف اخلاقی (و نه همه آنها) وابسته به کیفیت رابطه میان افراد نیست. حتی در روایات اسلامی شاهد توصیه‌های خیرخواهانه نسبت به بدخواهان هستیم:

الامام علی (ع): الْمُؤْمِنُ يُنْصِفُ مَنْ لَا يُنْصِفُهُ (لبی و اسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۸): انسان مؤمن



حتی با کسی که با او به انصاف رفتار نکرده، انصاف می‌ورزد.

الامام علی (ع): *إِنَّ مِنْ فَضْلِ الرَّجُلِ أَنْ يَنْصِفَ مَنْ لَا يَنْصِفُهُ وَيُحْسِنَ إِلَيَّ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهِ* (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۱)؛ از جمله فضایل مرد این است که با کسی که با او انصاف نورزیده، انصاف بورزد و به کسی که به او بدی کرده، نیکی کند.

الامام علی (ع): *أَعْدَلُ النَّاسِ مَنْ أَنْصَفَ مَنْ ظَلَمَهُ* (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ق، ص ۲۰۴)؛ [از جمله] عادل‌ترین مردم آن است که با کسی که به او ظلم کرده، انصاف بورزد.

بی‌گمان رابطه خصومت بین افراد، بر همدلی میان آنها تأثیر منفی دارد. از این‌رو، نمی‌توان انتظار داشت این وظایف اخلاقی در قبال بدخواهان، با همدلی تأمین شوند. گره زدن این وظایف اخلاقی به همدلی، ناروا است. همدلی تحت تأثیر کیفیت رابطه ما با افراد (مثبت یا منفی) در حال نوسان است و اگر بخواهد مبنای اخلاق قرارگیرد، با اخلاقی مشحون از سوگیری و عدم توازن مواجه خواهیم بود.

به بیان فیض کاشانی «حقد و کینه اموری را به دنبال می‌آورد؛ از جمله این که سبب می‌شود شخص، خواهان زوال نعمت محسود شود و با رسیدن نعمتی به او ناراحت شود و با رسیدن مصیبت به او خوشحال شود و این که حسدش را درونش پنهان کند و اگر بلایی به محسود برسد، او را شماتت کند» (فیض کاشانی، ۱۴۰۹، ق، ص ۷۹).

هافمن از دو سوگیری که ممکن است با همدلی پیش‌آید سخن می‌گوید: الف) آشنایی و شباهت قربانی‌ها به فاعل اخلاقی؛ ب) قربانی‌هایی که حاضر هستند، آن‌هم بخاطر وضعیت همدلی-برانگیختگی که نیازمند علائم موقعیتی و شخصی است (شرطی‌سازی، تداعی، تقلید)، اما بیان می‌کند که ممکن است این سوگیری یک فضیلت پنهان باشد: اگر ما با هر کسی که در پریشانی است همدلی کنیم و به صورت مساوی برای کمک به آنها تلاش کنیم، [از کار و زندگی می‌افتیم و] جامعه متوقف می‌شود. در پرتو این مسئله، ممکن است سوگیری و بیش‌برانگیختگی، نقطه انتهایی ساز و کارهای همدلی برای خودتنظیمی و صیانت نفس باشند (Hoffman, 2001, p. 81). یعنی شاید هدف نهایی همدلی این باشد که از طریق محدود کردن درگیری اخلاقی ما، به خودتنظیمی و صیانت نفس ما کمک کند؛ زیرا بی‌طرفی (فقدان سوگیری) ما را چنان با وظایف اخلاقی گسترده درگیر می‌کند که از زندگی ساقط می‌شویم.

اما هافمن در نهایت هشدار می‌دهد که سوگیری همدلانه باز هم ممکن است مسائل جدی‌تری را در جوامع چندفرهنگی پیش بکشد، در جوامعی که تعارضات با مدعیان چندجانبه و

مراقبت در برابر عدالت فراوان هستند. این می‌تواند به همدلی افراطی درون‌گروهی و عداوت (خشتم همدلانه) بین‌گروهی منجر شود. بنا براین کاهش سوگیری همدلانه باید در اولویت بالای جامعه قرار گیرد (Hoffman, 2001, p. 78).

۷. ضدکارکرد بودن همدلی شدید (بیش‌برانگیختگی همدلانه)

هافمن به یکی از نقاط ضعف جالب همدلی اشاره می‌کند. او از پدیده «بیش‌برانگیختگی همدلانه»^۱ سخن می‌گوید:

هر چند ما انتظار داریم علائم پریشانی بارزتر، برانگیختگی همدلانه شدیدتری را ایجاد کنند، علائم پریشانی خیلی بارز می‌توانند آقدر آزارنده باشند که پریشانی همدلانه ناظر را به احساس شدید پریشانی شخصی تبدیل کنند... این برانگیختگی همدلانه شدید می‌تواند ناظران را از حالت همدلی خارج کرده و مشغول پریشانی خودشان کند... مردم وقتی درک کنند که نمی‌توانند پریشانی قربانی را کاهش دهند، در برابر برانگیختگی زیاد، آسیب‌پذیرتر هستند... در یک مطالعه همدلی بالا، دانشجویان پرستاری وقتی کار در بخشی را شروع کردند که با بیماران انتهای حیات که بسیار درد می‌کشیدند سر و کار داشتند، دچار بیش‌برانگیختگی همدلانه شدند، به طوری که این همدلی آنها را از توجه به سایر بیماران غافل کرد (Hoffman, 2001, p. 80).

می‌توان این مسئله را در پرستارانی که در اوایل دوره آموزش هستند مشاهده کرد که تعارضی میان دو احساس را تجربه می‌کنند: احساس پریشانی همدردانه - که شامل تمایل شدید آنها برای کمک به بیماران ناخوش احوال متعددشان است - و احساس پریشانی همدلانه خودشان که گاهی حتی توقف در اتاق آن بیماران را برایشان دشوار می‌کند (Hoffman, 2000, p. 89).

همین امر سبب می‌شود کارکرد همدردی که از همدلی انتظار داشتیم، کاهش یابد. به عبارت دیگر، در این شرایط، فرد زیر فشار شدید حالات هیجانی خود، قادر به انجام عمل یاری‌رسان نیست. بدین ترتیب، کارکرد انگیزشی آن از بین می‌رود.

البته، هافمن معتقد است لازم نیست نگران پدیده بیش‌برانگیختگی همدلانه باشیم؛ زیرا

1. empathic over-arousal



می‌توان راه‌هایی را به افراد آموزش داد که بتوانند اضطراب را کاهش دهند. از سویی دیگر، «ما هنوز مطمئن نیستیم که بیش‌برانگیختگی یک مسئله جدی باشد. ممکن است این برانگیختگی واقعاً در کسانی که متعهد به رابطه‌ای یاری‌رسان هستند، مانند در مانگرها و والدین، سبب افزایش کمک شود. حتی اگر بیش‌برانگیختگی یک مسئله موقعیتی و موقتی باشد، به نظر می‌رسد اخلاق همدلانه به‌خوبی در مواجهه‌های ناظر، متخلف و متخلف فرضی کاربرد دارد» (Hoffman, 2001, p. 81).

نتیجه‌گیری

مارتین هافمن، «همدلی» را به عنوان هیجانی که ماهیت نیابتی دارد و در واکنش به وضعیت شخص دیگر تحریک می‌شود، مورد بررسی قرار داده و عوامل تحریک‌کننده آن، نقش والدین در شکل‌گیری آن و تبدیل شدنش به احساس گناه، کارکرد انگیزشی آن در زیست اخلاقی، مراحل رشد آن را مورد مطالعه قرار داده است.

او یک نظریه کامل اخلاقی بر اساس همدلی پیشنهاد می‌کند. او موقعیت‌های پنج‌گانه‌ای را ترسیم می‌کند که ممکن است نیازمند تصمیم و کنش اخلاقی باشند؛ مشاهده یک تخلف، ارتکاب تخلف، تخلف‌های فرضی، مستحق‌های چندگانه و مراقبت در برابر عدالت. او معتقد است که اگر همدلی در انسان‌ها تقویت شود، در اکثر این موقعیت‌ها قضاوت و کنش اخلاقی صحیح خواهند داشت.

ایده «ابتنای اخلاق بر همدلی» از منظر اخلاق اسلامی مورد نقد و بررسی قرار گرفت. برخی از مهم‌ترین کاستی‌های آن عبارتند از «متمرکز بودن همدلی بر افراد حاضر و عدم پوشش افراد غایب»، «عدم اشمال همدلی بر اخلاق فردی»، «عدم پوشش سطوح مختلف اخلاق توسط همدلی»، «عدم تلازم خیر و صلاح افراد با خواسته‌های آنها»، «بی‌توجهی به نیازمندان عقیف در اخلاق همدلانه»، «وابسته کردن عدالت به کیفیت رابطه میان افراد» و «کارکردهای منفی همدلی شدید برای زیست اخلاقی».

در مجموع، می‌توان همدلی را به عنوان یک هیجان اخلاقی پذیرفت و آن را برای زیست اخلاقی (بخصوص در زمینه انگیزش اخلاقی) ضروری دانست، ولی نمی‌توان نظام اخلاقی (بخصوص قضاوت اخلاقی) را عمدتاً بر آن مبتنی کرد.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۰۶ ق). کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: دار الشریف الرضی للنشر.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

پاینده، ابوالقاسم (بی تا). نهج الفصاحة. تهران: دنیای دانش.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتب الاسلامی. توریل، الیوت. (۱۳۸۹). تفکر، عواطف و فرایندهای تعامل اجتماعی در رشد اخلاقی. (ترجمه: علیرضا شیخ شعاعی). در راهنمای رشد اخلاقی (ویراسته ملانی کیلن و جویدیت اسمتانا). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ ق). ارشاد القلوب الی الصواب. قم: الشریف الرضی.

شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغه (للصبحی صالح). قم: انتشارات هجرت.

فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۰۹ ق). الحقایق فی محاسن الاخلاق. قم: دار الکتب الاسلامی.

کریمزاده، صادق. (۱۳۸۹). سازوکارهای روان شناختی فرایند درونی سازی ارزش های اخلاقی. فصلنامه روان شناسی و دین. ۲(۲). ص ۲۳-۵.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامی.

لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ، قم: دار الحدیث.

ویتن، وین. (۱۳۹۷). روان شناسی عمومی. (ترجمه: یحیی سید محمدی). تهران: نشر روان.

Berkowitz, M. W. (1998). *The Education of the Complete Moral Person*. Gordon Cook Foundation.

Denham, A. E. (2017). Empaty and Moral Motivation. In H. L. Maibom (ed.). *The Routledge handbook of philosophy of empaty*. New York: Routledge.

Hoffman, M. L. (1979). Development of moral thought, feeling, and behavior. *American Psychologist*, 34(10), 958-966. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.34.10.958>

Hoffman, M. L. (1982). Affect and Moral Development. In D. Cicchetti & P. Hesse (Eds.). *New Directions for Child and Adolescent Development*. No.16. John Wiley and Sons. 83-103

Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development: Implications for caring*



and justice. New York: Cambridge University Press.

- Hoffman, M. L. (2001). Toward a comprehensive empathy-based theory of prosocial moral development. In A. C. Bohart & D. J. Stipek (Eds.). *Constructive and destructive behavior*. Washington DC: American Psychological Association. 61-86
- Langford, D. J., Crager, S. E., Shehzad, Z., Smith, S. B., Sotocinal, S. G., Levenstadt, J. S., Chanda, M. L., Levitin, D. J., & Mogil, J. S. (2006). Social Modulation of Pain as Evidence for Empathy in Mice. *Science*, 312(5782), 1967–1970. <https://doi.org/10.1126/science.1128322>
- Schramme, T. (2017). Empathy and altruism. In H. L. Maibom (Ed.), *The Routledge handbook of philosophy of empathy*. New York: Routledge.
- Stueber, K. (2019). Empathy. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy/>



۶۰

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال پنجم | شماره چهارم | زمستان ۱۴۰۱