



نقش عواطف و هیجانات در اخلاق

حسین دیبا^۱

چکیده

در میان ظرفیت‌های وجودی انسان، عواطف و هیجان‌ها، در تأثیرگذاری بر افکار و اعمال آدمی، از جایگاهی ویژه برخوردارند. بررسی این تأثیرات در حوزه اخلاق - که از مهم‌ترین جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان است - بحث‌های بسیار با اهمیتی را پیش خواهد کشید. اگر نوع و میزان تأثیرگذاری ساحت عاطفی در مقایسه با دیگر ساحت‌های رقیب (همچون ساحت عقلانی) تحلیل و بررسی شود، اهمیت این مباحث، بیش‌تر درک خواهد شد.

این مقاله در دو حوزه به این مسأله می‌پردازد: اول، حوزه‌ای کاملاً نظری که در ذیل مباحث فرااخلاق قرار می‌گیرد؛ و دوم، در عرصه‌های عینی تر حیات اخلاقی انسان یعنی حوزه قضاوت‌ها و رفتارهای اخلاقی. این بررسی‌ها به تطبیق و مقایسه حوزه‌های فرااخلاق و روان‌شناسی اخلاق با منابع اسلامی خواهد پرداخت. در بخش منابع اسلامی، تأکید بر آثار استاد آیت الله جوادی آملی است. بر این اساس، مباحث در سه بخش تنظیم شده است: نخست، نقش عواطف در نظریات فرااخلاقی بررسی می‌شود و از دورویکرد عمده فرااخلاقی بحث می‌شود؛ یعنی دیدگاه تعریف گروانه طبیعی و دیدگاه غیرشناختاری یا توصیف ناگروانه، با بیان کاستی‌های این نظریه‌ها، ارتباط ارزش‌های اخلاقی با واقعیات عینی تبیین می‌شود. در بخش دوم، نقش عواطف در

۱. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

قضاوت‌های اخلاقی بررسی می‌گردد. آن‌گاه برخی از دیدگاه‌ها که عواطف و هیجانات را تنها عامل تأثیرگذار بر قضاوت‌های اخلاقی می‌دانند تبیین و نقد می‌شود. تأثیرگذاری ساحت عقلانی بر قضاوت‌های اخلاقی در این بخش طرح شده است. در نهایت؛ با پذیرش تأثیر عواطف بر قضاوت‌های اخلاقی، علیت انحصاری آن رد خواهد شد. بخش سوم، به تأثیر عواطف بر رفتارهای اخلاقی می‌پردازد. در این بخش، دیدگاه‌های عاطفه‌گرایان و شناخت‌گرایان دربارهٔ زمینه‌های تأثیرگذاری عواطف و احساسات بر رفتار اخلاقی سنجیده می‌شود. با پذیرش تأثیر جدی هیجان‌ها بر رفتار اخلاقی، نقش مؤثر شناخت و تأملات فکری در رفتار اخلاقی نیز به اثبات خواهد رسید.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، فرا اخلاق، عواطف، هیجانات، عقلانیت، استدلال، روان‌شناسی اخلاق، قضاوت‌های اخلاقی، رفتار اخلاقی.

مقدمه

عواطف و هیجانات یکی از مهم‌ترین ساحت‌های وجودی انسان است که چیستی و کارکرد آن، به میزان اهمیتش دچار ابهام و پیچیدگی است. نخستین بحث‌های علمی درباره چیستی و چگونگی شکل‌گیری احساسات و عواطف، در یونان باستان، از سقراط و برخی فیلسوفان پیش از او بوده است. آنان به صورت جدی و با طرح سؤالاتی بنیادین، با شور علمی فراوان به این مباحث پرداختند. افلاطون و ارسطو این مباحث را پی گرفتند و پس از گذشت دوره فلسفی یونان، همان مباحث با گستره‌ای وسیع‌تر و با طرح ایده‌هایی نوین در سنت‌های فلسفی و علمی دیگر، مسیر تحولات را تا دوران معاصر پیموده است؛ به گونه‌ای که امروزه جنبه‌های مختلف مسائل مربوط به عواطف و هیجانات در حوزه‌های متنوع دانش‌های تخصصی همچون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فیزیولوژی، عصب‌شناسی و فلسفه، به صورت جدی هم با جهت‌گیری‌های نظری و هم با عنایت به جنبه‌های عملی، تحقیق و بررسی می‌شود.

پیچیدگی وجودی و کارکردی عواطف و احساسات سبب گردید تا برای شناخت دقیق آن‌ها به تبیین حدود و ثغور این ساحت خاص در مقایسه با دیگر ابعاد وجودی آدمی پرداخته شود. رقیب اصلی ساحت عاطفی در انسان، بعد شناختی و عقلانی^۱ اوست. فیلسوفان و

۱. مراد از جنبه شناختی، تمامی ابعاد ادراکی انسان است و مقصود از بُعد عقلانی، به ویژه سطح عالی شناخت می‌باشد که با تفکر متأملانه و توأم با استدلال، همراه است. البته باید توجه داشت که آنچه به صورت کاملاً متمایز و روشن با عواطف تفاوت دارد، بعد عقلانی و استدلالی انسان است؛ ولی درباره وجوه تمایز شناخت از عواطف، در قالب کلی‌تر دیدهایی طرح شده است؛ مثلاً فلاول در این زمینه می‌گوید: هنگامی که در بسط و ساختار بندی مجدد این حیطه (شناخت) به گونه‌ای از فرایندهای کلاسیک عالی‌تر ذهنی فرا می‌رویم، مشکل می‌توان نقطه توقف را مشخص ساخت؛ و سرانجام، فرد

روانشناسان در طول تاریخ همواره در تلاش بوده‌اند که ربط و نسبت این دو حوزه را در انسان تعریف کنند. نخستین تحلیل‌های فلسفی در این باره به غلبه عقل بر عواطف حکم کرده‌اند و این رویکرد در فلسفه یونان، در قالب استعاره «برده و سرور» و با پذیرش موقعیت سروری برای عقل در مقابل جایگاه بردگی برای عواطف، مطرح شده است. همین استعاره را به همین شکل، تا به امروز، طرفداران این دیدگاه و در قالبی معکوس مخالفان آن به کار برده‌اند. بر اساس این تحلیل عواطف و هیجانات، هم به لحاظ توصیفی و هم به لحاظ هنجاری، از جایگاهی فروتر نسبت به حوزه عقلانیت برخوردارند. از همین رو، خصلت عاطفی بودن از جمله ویژگی‌های مشترک انسان و حیوان دانسته شده است. از دیدگاه فیلسوفان یونان، عقل مسؤولیت کنترل هیجانات را به سمت اهداف شرافتمندانه به عهده دارد. در تفکر و جریان فلسفی، قرون وسطا نیز این دیدگاه رواج داشت که به دلیل ارتباط هیجانات با امیال و از طریق آن با گناهان، عواطف و هیجانات را در انسان تحقیر می‌کردند. با ملاحظه مهم‌ترین جریان‌های فلسفی پس از رنسانس، می‌توان به روشنی دریافت که عقل‌گرایان اروپایی قرن ۱۷ نظیر لایبنیتز و دکارت، به اندازه فلاطون عقل را می‌پرستیدند و ذره‌ای در غلبه آن بر ساحت عاطفی، تردید نداشتند. اما از قرن ۱۸ به بعد، تحت تأثیر ایده‌های مهم‌ترین فیلسوفان انگلیسی و اسکاتلندی این قرن یعنی هیوم، اسمیت، شافتزبری و هابسون، جایگزین‌هایی برای عقل پیدا شد. بر اساس این دیدگاه‌ها، آدمی واجد فهمی خاص است که به عقل متکی نیست. مثلاً هیوم بر این باور بود که قضاوت‌های اخلاقی



ناگزیر از طرح این سؤال می‌شود که کدام فرایندهای روان‌شناختی را نمی‌توان شناختی تلقی کرد و یا کدامیک از آن‌ها تا حد زیادی از شناخت فاصله دارند. پاسخ آن است که فرایندهای ذهنی، عادتاً خود را بر همه فرایندها و فعالیت‌های روان‌شناختی تحمیل می‌کنند و در نتیجه، هیچ اصل قطعی‌ای وجود ندارد تا بتوان بر آن اساس نقطه پایان را مشخص ساخت (فلاول، ۱۳۷۷، ص ۱۶).

همانند قضاوت‌های زیباشناختی است و از احساسات نشأت می‌گیرد، نه عقل. از دیدگاه وی بر خلاف آنچه تا آن زمان تصور می‌شد، عقل برده هیجانات است (Salomon, 2000, pp34). در تاریخ علم این رویکرد به دلیل ادعای نقش فوق‌العاده و اغراق‌آمیز برای عواطف، رویکردی افراطی در تبیین جایگاه عواطف و احساسات محسوب شده است. هیوم بعدها در نظریه ابتدایی خود تجدید نظرها و تعدیل‌هایی را پذیرفت^۱ اما رویکرد هیجان‌گرای او به اخلاق در دوره‌های بعدی، مقبول فلاسفه قرار نگرفت. تئوری اخلاقی عقل‌گرای کانت تلاشی بود برای ابطال دیدگاه هیوم؛ و تأثیری فراوان در غلبه دوباره عقل‌گرایی بر فضاهای فکری پیدا کرد. نمونه روشن این تأثیرات در حوزه‌های مرتبط با اخلاق را می‌توان در «تئوری عدالت» جان رالز مشاهده کرد. رالز از جست‌وجوی مبانی معقول برای وصول به توافقی سخن می‌گوید که در تصور ما از خودمان و ربط و نسبتمان با جامعه، ریشه دارد.

در چرخشی دوباره، از اواخر قرن ۱۹، نزاع میان عاطفه‌گرایی و عقل‌گرایی به حوزه روان‌شناسی و روان‌شناسی اخلاقی سرایت کرد. با به ظهور رسیدن نظریات روان‌شناسی، بار دیگر دیدگاه‌های هیوم در قالبی روان‌شناختی تقویت شد. فروید و پیروان مکتب روان‌تحلیل‌گری، قضاوت‌های افراد را ناشی از انگیزه‌ها و احساسات ناهشیاری می‌دانستند که تنها با دلایل عقلی زینت یافته است. هم‌زمان دیگر رویکردهای روان‌شناسی نظیر رفتارگرایی، هم رفتارهای اخلاقی و هم دیگر رفتارها را حاصل یادگیری مبتنی بر نظام پاداش و تقویت و خارج از حوزه عقلانیت می‌دانستند. این دیدگاه‌ها می‌توانست به شکلی، مؤید دیدگاه هیوم باشد. در فراز و فرود این دیدگاه‌ها در حوزه روان‌شناسی و روان‌شناسی اخلاق،

۱. هیوم در نظام اخلاقی و اساساً در کل نظام فکری خود، رسماً کار خویش را با محدود ساختن هر چه بیش‌تر عقل آغاز می‌کند. او هر چه پیش‌تر می‌رود در عمل از این دیدگاه فاصله می‌گیرد. (رک: عقل در

اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، حسینعلی شیدان شید، ص ۲۹۹).

با ظهور نظریات عقل‌گرا در دهه ۱۹۶۰، رویکرد عاطفه‌گرایی بار دیگر با مخالفت‌های جدی روبه‌رو شد. مهم‌ترین این مخالفت‌ها را در حوزه روان‌شناسی اخلاق و در نظریات کلبرگ می‌توان سراغ گرفت که بر اساس آن در حوزه قضاوت‌های اخلاقی، میزان تأثیرگذاری عواطف در مقابل عقل، بسیار اندک است (Kohlberg, 1971. p141).

پس از این مرور کوتاه تاریخی، به روشنی می‌توان دریافت که رویکرد غالب علمی درباره نسبت‌سنجی جایگاه هیجانان و عواطف با تعقل در تاریخ علم، آن است که هر یک از دو حوزه عواطف و عقلانیت کارکردهای ویژه خود را دارند، اما ساحت عقلانیت در انسان به‌طی قلیت‌هلی ویژه‌آن، از تأثیری فراتر و ارجمندتر نسبت به عرصه عواطف و هیجانان برخوردار است. این تحلیل تا حدود زیادی در معارف دینی و فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده است و همین دیدگاه در تبیین معارف اخلاقی و دینی نیز منعکس شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۱، ص ۲۲۷؛ و ج ۹، ص ۵۸۷).

با این همه باید توجه داشت که حوزه مفهومی و مصداقی عواطف و هیجانان در تاریخ علم، فراز و نشیب‌های فراوانی را گذرانده است که نمی‌توان بدون تحدید دقیق آن، حکمی واحد را برای این حوزه روا دانست. برای مثال، امروزه برخی از ادراکات متعالی و معنوی مختص انسان و نیز برخی از خصلت‌های اخلاقی و ویژه آدمی را از زمره عواطف و هیجانان می‌دانند که طبیعتاً این دست طبقه‌بندی‌ها و تحلیل‌ها، در شناخت دوباره جایگاه عواطف و احساسات در میان ساحت‌های وجودی انسان، تأثیرگذار است.

آنچه در این مقاله بررسی خواهد شد، نظریاتی است که نقش عواطف و هیجانان را در سه بخش بررسی و تحلیل کرده‌اند: بخش نخست، با مباحث فلسفی اخلاق است؛ و دویخس دیگر، به مباحث روان‌شناسی اخلاق ناظر هستند. عناوین این بخش‌ها عبارتند از: ۱. نقش عواطف در نظریات فرااخلاقی؛ ۲. کارکرد عواطف در قضاوت‌های اخلاقی؛ ۳ و ۴. تأثیر هیجانان در رفتارهای اخلاقی.

1. Meta-Ethics.

2. Moral Judgments.



۱- نقش عواطف در نظریات فرااخلاقی

فرااخلاق نوعی تفکر و اندیشیدن درباره اخلاق است که به سؤالات منطقی، معرفت‌شناختی یا معناشناختی درباره اخلاق می‌پردازد و به جای آن که به سؤالات خاص یا عام درباره آنچه خوب، درست یا الزامی است، پاسخ دهد، صرفاً به مسائلی می‌پردازد که به حوزه‌های سه‌گانه یاد شده بازمی‌گردد. مهم‌ترین سؤالات فرااخلاق عبارتند از: ۱. معنا و کاربرد تعابیری مانند «درست» یا «خوب» در اخلاق چیست؟ ۲. ماهیت اخلاق چیست؟ در میان مسائل مختلف فرااخلاق، این مسأله به صورت جدی‌تری طرح گردید که آیا احکام اخلاقی ارزشی مقبول میان انسان‌ها، قابل توجه هستند یا خیر؛ و اگر آری، چگونه باید آن‌ها را توجه کرد؟ در پاسخ به این مسأله، دیدگاه‌های مختلفی بیان شد که در ادامه، از دیدگاه‌هایی بحث خواهیم کرد که با توجه به تأثیر عواطف و احساسات نظریه‌پردازی کرده‌اند.

الف- مرجعیت احساسات و عواطف با رویکرد تعریف‌گروانه طبیعی^۱

از میان دیدگاه‌هایی که عواطف و احساسات را عاملی مؤثر در فرااخلاق می‌دانند، برخی دیدگاه‌ها، به مسأله یاد شده پاسخ مثبت می‌دهند و بر این باورند که ارزش‌های اخلاقی نه تنها اثبات‌پذیر و قابل توجه هستند، که این اثبات و توجه، بر واقعیتی عینی مبتنی است که آن واقعیات همان علایق و احساسات درونی است (Perry, 1954, p.p.2-3). این دیدگاه در تقسیم‌بندی‌های فرااخلاق، در زمره نظریه‌های تعریف‌گروانه^۲ قرار می‌گیرد. در دیدگاه تعریف‌گروی، فیلسوفان می‌کوشند اثبات کنند که احکام خاص اخلاقی در تعیین خارجی با طبیعت اشیا و واقعیت عینی، مرتبط هستند؛ اگر این واقعیت، در طبیعت این جهان باشد،

1. Naturalistic Definit Theories

2. Definit Theories

این نظریه «تعریف گروانه طبیعی» خوانده می شود و اگر به واقعیات مابعدالطبیعی متکی باشد، «تعریف گروانه مابعدالطبیعی»^۱ نامیده می شود. در این میان، آنچه محل توجه است، رویکرد عاطفی - احساسی در نظریه تعریف گروهی طبیعی است که بر اساس آنچه گفته شد، برخی از صاحب نظران در توجیه و اثبات گزاره های اخلاقی، عواطف و احساسات انسانی را یک واقعیت عینی مرجع و بنیان ارزش های اخلاقی دانسته اند و می گویند اصولاً همان چیزی خوب است که عواطف و احساسات انسانی آن را خوب می داند و در مقابل، هر آنچه برای عواطف و احساسات نوع انسان ناخوشایند است و یا در مرتبه ای شدیدتر، انسان نسبت به آن انزجار دارد، در زمره قبیح اخلاقی می باشند (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵-۲۱۵).

در بررسی این رویکرد، دو ملاحظه مطرح شده است: نخست این که این دیدگاه و دیگر نظریات تعریف گروانه، با این سؤال اساسی روبه رو هستند که احکام اخلاقی - که به لحاظ منطقی از زمره قضایای ناظر به باید هستند - چگونه می توانند بر قضایای ناظر به واقع - که در زمره «هست ها» هستند - مبتنی باشند؟ ملاحظه دیگری که درباره این رویکرد قابل طرح است، این که اصولاً نظریات فرااخلاقی، باید به بنیادی ترین سؤال در زمینه چرایی و توجیه ارزش های احکام اخلاقی پاسخ دهند؛ در حالی که با فرض پذیرش این رویکرد، همچنان جای طرح این پرسش باقی است که به چه دلیل عواطف و احساسات اخلاقی انسان ها، مناسب ترین مرجع برای هنجارپذیری احکام اخلاقی است؟ در ادامه درباره ملاحظه و سؤال اول، بحثی مطرح خواهد شد که ارتباط قضایای مبتنی بر واقعیت، با قضایای ناظر به «باید» را بررسی می کند. ولی درباره ملاحظه دوم، طرفداران و صاحب نظران این رویکرد، پاسخ قابل قبولی ارائه نداده اند.

1. Metaphysical Definit Theories

ب- مرجعیت احساسات و عواطف بارویکرد غیرشناختاری یا غیر توصیفی^۱

دومین دیدگاه مهم در نظریات فرااخلاقی، دیدگاه غیر شناختاری یا توصیف ناگروانه است. این دیدگاه برخلاف دیدگاه قبل، با پاسخ منفی به استقبال مسأله امکان توجیه پذیری احکام اخلاقی و ارزشی رفته است.

بر اساس این دیدگاه، اصولاً احکام اخلاقی، اظهارات یا گزاره‌هایی نیستند که اوصافی را به افعال، اشخاص یا اشیا نسبت دهند یا از آن‌ها سلب کنند. غیرشناخت گرایان از منظری معرفت‌شناسانه، اصرار می‌ورزند که به طور عمومی تفکرهای ارزشی و به ویژه تجربه‌های اخلاقی، دارای منطقی معنا یا استعمال کاملاً متمایزی هستند. نظریه پردازان این دیدگاه، در حقیقت منکر وجود هرگونه واقعیت اخلاقی و قابل شناخت برای انسان‌ها هستند. آنان معتقدند تجربه اخلاقی نمی‌تواند شناختاری باشد؛ بلکه در بردارنده عنصری غیرشناختاری است و آن، همان قلمرو احساسات و عواطف است. این نظریه ما را دعوت می‌کند تا بیرون از تعهدات خود ایستاده، بگوییم که هیچ چیز، ارزش ذاتی ندارد؛ زیرا ارزش‌ها بخشی از جهان واقع نیستند، بلکه مخلوق یا معجول ما هستند (ر.ک: مک ناوتن، ۱۳۸۰، فصل ۱۱). نظریه غیرشناختاری، شامل طیفی از نظریاتی است که افراطی‌ترین آن‌ها حتی برای احکام اخلاقی نیز شأنیت گزاره بودن قائل می‌شود و یک حکم اخلاقی را - که مشتمل بر نفی یا نهی یک عمل قبیح اخلاقی است - چیزی فراتر از صوتی همانند «اُف» - که حاکی از حالتی خاص از احساسات و عواطف ما انسان‌ها است - نمی‌داند. به عقیده آیر^۲ که مشهورترین نماینده این گروه است، احکام اخلاقی از نوع قضایا نبوده، چیزی شبیه علائم تعجب در جملات هستند و حضور علامتی اخلاقی در جمله‌ای خاص، چیزی به مضمون آن

1. Noncognitive or Nondescriptivist Theories

2. A.J.Ayer (1989-1910).

نمی‌افزاید؛ مثلاً اگر به کسی بگوییم: «تو کار بدی کردی آن پول را دزدیدی»، تنها معنای این جمله آن است که با لحنی حاکی از انزجار و یا وحشت گفته شود: «تو پول را دزدیدی» (آبر، ص ۱۳۷-۱۳۸). در بررسی این دیدگاه و درباره‌ی رویکردی که احکام اخلاقی را بیان عواطف و احساسات اخلاقی و یا خود عواطف و احساسات می‌داند، باید گفت ادعای اصلی این رویکرد، مبنی بر نحوه‌ی معناداری گزاره‌های اخلاقی، بر دیدگاه پوزیتیویستی مبتنی است و باره‌ی مبنای معرفت‌شناختی پوزیتیویستی، مبنای معرفت‌شناختی این رویکرد نیز متزلزل می‌شود. اما در نقد این رویکرد با قطع نظر از این مواجهه‌ی معرفت‌شناسانه، باید گفت بسیاری از احکام اخلاقی را عواطف و هیجانات انسان همراهی می‌کند، اما صرف همراه شدن عواطف و احساسات با ماهیت امری، آن را عاطفی و هیجانی نمی‌سازد. به عبارت دیگر طرفداران نظریه‌ی شناختاری در مقابل رویکرد غیرشناختاری، ممکن است بگویند احکام اخلاقی می‌توانند غالباً به همراه ابعاد شناختی باشند. به همین دلیل می‌توان له یا علیه آن‌ها دلیل عقلی اقامه کرد. بر این اساس احکام اخلاقی می‌توانند ساختار عقلی و شناختی نیز داشته باشند. اگر بخواهیم از منظری دیگر تحلیلی مبتنی بر روان‌شناسی اخلاق درباره‌ی این دیدگاه، طرح کنیم، می‌توان گفت که بسیاری از عواطف بار اخلاقی دارند، اما بار اخلاقی آن‌ها لزوماً تعیین‌کننده‌ی هنجار مناسب نیست. مثلاً شاید با مشاهده‌ی تنبیه بدنی یک کودک، عواطف اخلاقی مشاهده‌گر علیه این عمل برانگیخته شود، اما سرانجام یک حکم اخلاقی مناسب، تنها با تجزیه و تحلیل عقلی، به وجود می‌آید. مثلاً در مورد پیش‌گفته، مسائل ویژه‌ی درباره‌ی شیوه‌های تربیت و نقش تنبیه در این میان و همچنین امور مصداقی (موجه بودن تنبیه در این مورد خاص در صورت موجه بودن تنبیه در رهنمودهای تربیتی) باید به دقت بررسی شود تا بتوان به قبح تنبیه یا حسن آن حکم کرد. کلبرگ درباره‌ی این موضوع می‌گوید: ما مدعی هستیم نیروی اخلاقی در شخصیت، شناختی است. نیروهای عاطفی در تصمیم‌های اخلاقی دخالت دارند؛ اما عاطفه، نه اخلاقی است، نه غیر اخلاقی؛ زمانی که برانگیختگی عاطفی به مسیرهای اخلاقی هدایت می‌شود، اخلاقی هستند و هنگامی که به این جهت‌ها هدایت

نمی‌شوند، اخلاقی نیستند. اما مکانیزم‌های جهت‌دهی اخلاقی ناگزیر، شناختی هستند.^۱ با صرف نظر از مشکلات یادشده درباره نظریات عاطفه‌گرای شناختی و غیرشناختی باید گفت براساس دیدگاه برخی از صاحب نظران، احکام اخلاقی با آن دسته از واقعیات عینی که با عواطف نسبتی ندارند، بی‌ارتباط نیستند؛ این گونه نیست که هیچ‌گونه پیوستگی میان، «باید و نباید»، با «هست و نیست» برقرار نباشد. اما با وجود این هیچ متفکری نمی‌گوید که یک استدلال منطقی می‌تواند از دو مقدمه‌ای که مشتمل بر «است» هستند، نتیجه‌ای مشتمل بر «باید»، استنتاج کند؛ بلکه ادعا آن است که در احکام اخلاقی، یک مقدمه مشتمل بر «است» و مقدمه دیگر مشتمل بر «باید» است؛ مثلاً گفته می‌شود نظم برای زندگی من سودمند است و باید آن را در زندگی پیاده کنم؛ یا هرج و مرج برای زندگی من شراست و باید از آن پرهیز کنم. همان‌گونه که پزشک از آن رو که صاحب علم تجربی است، از بود و نبود خبر می‌دهد و از آن جهت که معالج است، از باید و نباید سخن می‌گوید. البته باید توجه داشت همان‌طور که در ناحیه «هست»‌ها، قضایای پیچیده‌تر و نظری به قضایای ساده و بدیهی ارجاع داده می‌شود، در ناحیه بایدها هم همین امر اتفاق خواهد افتاد. براساس این تحلیل، مبنای اصلی احکام اخلاقی ریشه در واقعیات عینی دارند که ظرف تحقق برخی از این واقعیات غیرعاطفی در حیات مادی و زمینه پدید آمدن برخی دیگر در حوزه متافیزیک است. از این رو هر دو رویکرد ذکر شده که یکی مبنای احکام اخلاقی را عواطف و احساسات به عنوان واقعیت عینی دانسته و دیگری اساساً حظی از واقعیت برای احکام اخلاقی غیر از بروز عواطف قائل نیست، غیر قابل پذیرش است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۰-۴۷). بررسی این دیدگاه و مسأله مهم ارتباط «هست» با «باید»، مجالش واسع می‌طلبد

1. Kohlberg, L. (1971). From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it: the study of moral development. In T. Mischel (Ed.), *Psychology and genetic epistemology* (pp. 151-238). New York Academic Press. pp.230-231

که این مختصر، ظرفیت آن را ندارد؛ اما در صورت پذیرش این دیدگاه، می‌توان ادعا کرد که ارزش‌های اخلاقی، برخاسته از اموری واقعی و عینی هستند که مستقل از عواطف و هیجانات انسانی، وجودی تشخیص یافته دارند. براین اساس هیچ‌یک از دورویکرد عاطفه‌گرا در حوزه فرااخلاق، قابل پذیرش نیست.

۲- نقش عواطف در قضاوت‌های اخلاقی

در حوزه تربیت و رشد اخلاقی، مسائل مهم و متنوع فراوانی مطرح است که یکی از مهم‌ترین این مسائل، نحوه شکل‌گیری و فرایند قضاوت‌های اخلاقی است. اهمیت جایگاه قضاوت اخلاقی به ارتباط آن با رفتارهای اخلاقی برمی‌گردد؛ زیرا فعل اخلاقی همانند دیگر افعال اختیاری، مسبوق به باور و تصدیق است. نکته قابل توجه درباره انطباق افعال اخلاقی با هنجارهای قابل قبول، این است که آیا باور و تصدیق تنها بر فهم و ادراک ارزش‌های اخلاقی مبتنی است یا عوامل دیگری نیز در شکل‌گیری این باور، نقش دارند؟

بدیهی است که اگر قضاوت‌های اخلاقی از اتقان و استواری برخوردار باشند، یکی از حلقه‌های ابتدایی و لازم برای تحقق فعل اخلاقی حاصل می‌شود که با انضمام حلقه‌ها و عوامل دیگر، فعل اخلاقی حتمیت می‌یابد. با توجه به همین اهمیت، بوده است که صاحب نظران و پژوهشگران عرصه اخلاق برای تبیین فرایند رفتار اخلاقی و پیش‌بینی‌های لازم تربیتی و رشدی برای تحقق فعل اخلاقی، درباره مسأله قضاوت‌های اخلاقی، کاوش‌های دقیق علمی انجام داده‌اند.

درباره نحوه شکل‌گیری قضاوت‌های اخلاقی، این مسأله مورد بحث و بررسی جدی قرار گرفته است که آیا قضاوت‌های اخلاقی، محصول یک فرایند فکری و متاملانه است یا آن‌که این قضاوت‌ها صرفاً با جرقه‌ای عاطفی و هیجانی در انسان پدید می‌آید؟

در این جا توجه به این نکته ضروری است که محتوای این مسأله با مسأله قبلی (جایگاه عواطف در مبانی فرااخلاقی) مشابهت دارد؛ اما باید توجه داشت که نظریه عاطفه‌گرایی در فرااخلاق با رویکرد غیرشناختاری، در مقام ثبوت، منکر امکان ابتدای هنجارهای اخلاقی بر

معیارهای عقلانی است و نفس‌الامری فارغ از وجود انسان برای هنجارهای اخلاق نمی‌پذیرد. همچنین در تحقق خارجی نیز آن‌ها را تنها و مدار عواطف و هیجانات می‌داند؛ اما آنچه در حوزه رشد اخلاقی و روان‌شناسی اخلاق، مورد نظر است، این نیست که آیا احکام و گزاره‌های اخلاقی به لحاظ امکان منطقی، عقلاً اثبات پذیرند یا خیر؛ بلکه تمرکز اصلی در مسائل رشد اخلاقی بر تبیین و پیش‌بینی فرایند تحقق رفتار اخلاقی است. از آن‌جا که هر رفتار اخلاقی بر قضاوت اخلاقی مبتنی است، در مباحث رشد اخلاقی به عوامل شکل‌گیری آن پرداخته می‌شود. از این رو، شاید بر اساس دیدگاهی خاص، برخی از قضاوت‌های اخلاقی، برخاسته از عواطف و هیجانات دانسته شود و در عین حال، منطقی و توجیه‌پذیری آن‌ها از طریق ابتنا بر معیارهای عقلانی یا ارزش‌های عینی و غیرعاطفی نیز ممکن انگاشته شود. چنان‌که برخی از افراطی‌ترین نظریه‌های عاطفه‌گرا در حوزه روان‌شناسی اخلاق که عواطف را علت غالب قضاوت‌های اخلاقی می‌دانند، جایگاه ویژه‌ای برای استدلال اخلاقی در برخی قضاوت‌های اخلاقی در نظر می‌گیرند و امکان تحقق و لزوم آن را به طور کلی نفی نمی‌کنند.^۱ مشابه این مسأله را بتوان حتی در میان فیلسوفان اخلاق نیز یافت؛ برای مثال فرانکنا با آن‌که خود به لحاظ فرااخلاقی، مبنای عاطفه‌گرایی را نپذیرفته است و بر اساس نوعی سودگرایی تعدیل یافته، مرجعیت شناخت و عقلانیت را در دریافت هنجارهای اخلاقی ترجیح می‌دهد، اما پیدایش ابتدایی هنجارهای اخلاقی را در انسان، مرهون عادات و تلقین می‌داند (فرانکنا، ۱۳۸۸، ص ۲۳).

از نکته‌ی اخیر تفاوت نظریات عاطفه‌گرایی در روان‌شناسی اخلاق با رویکرد عاطفه‌گرایی توصیفی در فرااخلاق نیز معلوم می‌شود؛ زیرا در رویکرد اخیر از منظری فلسفی و هستی‌شناسانه همه گزاره‌های اخلاقی به لحاظ حقیقت وجودی آن‌ها خاستگاه عاطفی

1. Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834.

دارد. در حالی که عاطفه‌گرایی روان‌شناختی، حکمی کلی و فلسفی درباره قضاوت‌های اخلاقی صادر نمی‌کند؛ بلکه با بررسی مصادیق عینی، حکم جزئی درباره برخی از قضاوت‌های اخلاقی صادر می‌کند. البته در صورتی که عاطفه‌گرایی روان‌شناختی بر اساس متدلوژی خاص خود در قالب استقرایی تام، حکمی کلی در باب قضاوت‌های اخلاقی صادر کرده، ثابت کند همه قضاوت‌های اخلاقی منبعث از عواطف هستند، این ادعای تجربی می‌تواند برای نظریه عاطفه‌گرایی در حوزه فرااخلاق، استناد شود تا نظریه‌ای فرااخلاقی به صورت توصیفی (گزارش از واقعیت موجود) شکل پذیرد. بدیهی است که با چنین فرضی، مدعای عقل‌گرایی فرااخلاقی در مقام توصیف، دچار مشکلی جدی خواهد شد؛ اما باید توجه داشت که موضع فیلسوفان اخلاق در رویکردهای فرااخلاقی، گاهی توصیفی و گاه هنجاری است. این مسأله، از منظر فلسفه علم قابل بررسی است که نسبت این دو موضع در فرااخلاق چگونه باید باشد. یعنی اگر در عرصه فرااخلاقی، نظریه‌ای به لحاظ رویکرد هستی‌شناسانه و توصیفی و با توجه به واقعیت عینی، توانست ثابت کند که خاستگاه و پایگاه ارزش‌های اخلاقی همواره در جوامع مختلف و همه اعصار، عواطف و هیجانات انسانی بوده و طبیعت وجودی هنجارهای اخلاقی نیز تا کنون چنین بوده است، آن‌گاه آیا حتی با فرض قبول چنین دیدگاه توصیفی‌ای، راه برای نظریات فرااخلاقی دیگر با رویکرد تجویزی (و نه وجودشناسانه و توصیفی) هنوز گشوده خواهد بود تا با ادله مخصوص به خود اثبات کنند که اولاً ارزش‌های اخلاقی در جامعه می‌تواند و باید بر پایه دیگری (مثلاً عقلانیت) شکل بگیرد. دوم این که این شیوه جدید تحقق و شکل‌پذیری، با ماهیت و طبیعت هنجارها و گزاره‌های اخلاقی تعارض ندارد. برخی از صاحب‌نظران در عرصه فرااخلاق، بر این باورند که نظریات فرااخلاقی می‌بایست با نظام‌های موجود اخلاقی هماهنگ باشد. همچنین اگر پذیرش یک رویکرد فرااخلاقی، مستلزم تغییرات مهم و اساسی‌ای در نظام و شیوه رفتاری رایج شود، ممکن است همین امر، دلیلی بر ضعف آن نظریه فرااخلاقی باشد. مثلاً در اظهار نظری قریب به این دیدگاه، دیوید مک‌ناوتن می‌گوید: غیرشناخت‌گرایی در فرااخلاق باید ملتزم به "نظریه خطا" شود. بر اساس این نظر باید گفت، اندیشه اخلاقی عصر حاضر به دلیل ابتنا بر واقع‌گرایی، دچار خطا است، به همین دلیل نظام معاصر باید تغییر کند و شاید همین استلزام، به تنهایی دلیلی بر رجحان

واقع‌گرایی اخلاقی باشد (مک‌ناوتن، ۱۳۸۰، ص ۷۱).

پس از بیان جایگاه مسأله دوم در مقایسه با مسأله پیشین، باید گفت بی‌هیچ تردید می‌توان ادعا کرد که مسأله قضاوت‌های اخلاقی و نحوه شکل‌گیری آن در دوران معاصر، مهم‌ترین مسأله در عرصه مباحث رشد اخلاقی بوده است که تحلیل و بررسی فرایند تحقق آن سبب پدید آمدن نظریات و رویکردهای متنوعی در این حوزه شده است. مهم‌ترین و معروف‌ترین رویکرد در بررسی چگونگی شکل‌گیری قضاوت‌های اخلاقی، به رویکردی متعلق است که عنصر تفکر و تأمل را کلیدی‌ترین عامل در تحقق قضاوت‌های اخلاقی می‌داند. به همین علت از این دیدگاه با عنوان «ساختاری - تحولی»^۱ و گاه «شناختی - تحولی»^۲ یاد می‌شود. مهم‌ترین نظریه‌پردازان این رویکرد پیاژه^۳ و کلببرگ^۴ هستند. براساس دیدگاه ایشان، تفکر اخلاقی که منشأ قضاوت‌های اخلاقی است، طی مراحل و ساختارهایی تحقق می‌یابد که با رشد شناختی انسان متناسب است. در پیگیری سابقه تاریخی این رویکرد می‌توان به افکار ارسطو در این باره اشاره کرد؛ زیرا او در تحقق فضایل اخلاقی، شناخت را شرط می‌داند و درستکاری از روی عادت و سیستم شرطی شدن را اساساً فضیلت نمی‌داند (Berkowitz, 1997 pp.11-41). در مکتب شناختی، سطح رشد اخلاقی افراد در فهم هنجارهای اخلاقی از طریق بررسی نوع استدلال آنان در قضاوت‌های اخلاقی، تعیین می‌شود؛ و میزان رشد یافتگی در این سطوح و مراحل که براساس برخی نظریات دو مرحله‌ای و براساس برخی دیدگاه‌ها شش مرحله است. این مراحل به شکل مستقیم با میزان توانایی شخصی در طرح استدلال‌های اخلاقی درباره قضاوت‌های اخلاقی

1. structural- developmental.

2. cognitive- developmental.

3. Piaget.

4. Kohlberg.

بستگی دارد. براساس این دیدگاه، چنانچه ساختار استدلال‌ها مبتنی بر توجه و تأمل بر ارزش‌های ثابت اخلاقی و التفات به نیازهای دیگران و در قالب همکاری و تعامل شکل گیرد، رشد اخلاقی شخص در مراتب و مراحل بالای درک اخلاقی ارزیابی می‌گردد. در مقابل اگر این استدلال‌ها صرفاً براساس نیازها و منافع شخصی و معطوف به خود تنظیم شده باشد، در مراحل پایین‌تر ارزیابی خواهد شد.

در مقابل دیدگاه شناخت‌گرایی، رویکرد عاطفه‌گرایی، قضاوت‌های اخلاقی را در اکثر موارد، معلول عواطف و هیجانات می‌داند؛ عواطف و هیجاناتی که یا متأثر از فضای عمومی هنجارهای رایج در فرهنگ یک جامعه است و یا معلول ویژگی‌های ژنتیکی ناشی از وراثت و خصلت‌های فیزیولوژیکی حاصل از فعالیت‌های مغزی - عصبی و ترشحات هورمونی. بر اساس این رویکرد، قضاوت‌های اخلاقی به صورت خود به خودی و در فرایندی ناخودآگاه شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که اگر هیجانات و عواطف، هماهنگ با ارزش‌های اخلاقی شکل گرفته باشد، شخص قضاوت‌های اخلاقی مناسب؛ و در غیر این صورت، قضاوت‌های ناصوابی خواهد داشت.

از دیدگاه طرفداران رویکرد عاطفه‌گرایی در قضاوت اخلاقی، نقش استدلال‌های اخلاقی صرفاً صوری و به صورت پسینی است؛ یعنی پس از آن‌که شخص براساس احساسات و عواطف در مسأله‌ای خاص، قضاوت اخلاقی کرد، در پاسخ به این سؤال که چرا چنین قضاوتی داشته است، استدلال‌هایی را مطرح می‌کند که دلیل تراشی‌هایی^۱ بیش نیستند که شخص برای توجیه قضاوت‌های خود فراهم کرده است. در این دیدگاه، فرایند استدلال اخلاقی بیش‌تر شبیه دفاع یک وکیل از موکل خود است تا حقیقت‌یابی یک قاضی یا محقق (Haidt, 2001.p820).

1. Rationalization.

در بررسی این دو دیدگاه باید به این نکته توجه کرد که در فضای روان‌شناسی اخلاق، نه شناخت‌گرایان به صورت کلی نقش هیجانات را در قضاوت‌های اخلاقی نفی می‌کنند و نه عاطفه‌گرایان در قالب نفی کلی، تأثیر فکر و استدلال را در قضاوت اخلاقی انکار کرده‌اند. بر این اساس، در نظریه «شناختی تحولی»، شناخت ارزش‌ها و احکام اخلاقی، عامل اصلی در رشد اخلاقی است؛ اما تنها عامل نیست و از همین رو «رشد اخلاقی» مستقل از «رشد شناختی» تلقی شده است (Kohlberg, 1971, pp.230-231). به اعتقاد شناخت‌گرایانی همچون کلبرگ، بسیاری از عواطف و احساسات انسانی ناظر به مسائل اخلاقی است و در قضاوت‌های اخلاقی به واسطه شناخت‌ها و تأملات فکری تأثیر می‌گذارد (Ibid, p 140-141). همچنین عاطفه‌گرایان بر این باورند که در برخی موارد، افراد قادرند با بررسی دقیق و متأملانه یک مسأله اخلاقی از طریق استدلال، شهودهای اولیه اخلاقی خود را که متکی به احساسات و عواطف است، تغییر دهند (Haidt, 2001, p.819). همچنین برخی دیگر از عاطفه‌گرایان، دیدگاهی مبتنی بر تعامل عواطف و استدلال در غالب قضاوت‌های اخلاقی مطرح می‌کنند (کیلن و اسمتنا، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۲)؛ اما با وجود این، باید توجه داشت که این دو رویکرد، در تقابل با یکدیگر، یکی شناخت استدلالی را عامل اصلی تحقق قضاوت اخلاقی می‌داند و دیگری نیز در قرائتی افراطی، بر این باور است که تحقق قضاوت‌های اخلاقی در اکثر موارد، صرفاً مرهون احساسات درونی است.

شواهد و ادله متنوع و متعددی را طرفداران دو دیدگاه مطرح کرده‌اند (همان، ص ۶۸ تا ۱۲۲) که در این مجال، جای بررسی تفصیلی همه آنها نیست. اما برای تبیین این دیدگاه‌ها مناسب است به مهم‌ترین ادله ایشان، اشاره شود. توریل یکی از طرفداران جدی نظریه شناختی است و رویکرد خاص او با عنوان «نظریه شناختی قلمرو اجتماعی»، امروزه به صورت جدی در عرصه روان‌شناسی اخلاق مورد توجه قرار گرفته است. وی در تبیین نقش شناخت و استدلال در قضاوت اخلاقی می‌گوید: اگر حوزه اخلاق را به صورت دقیق مانند

سایر حوزه‌ها همانند فیزیک و ریاضیات تعریف کنیم، آن‌گاه ضرورت نقش تفکر و استدلال در حوزه اخلاق نیز نظیر تأثیر آن در دانش‌هایی مانند فیزیک و ریاضیات تبیین می‌گردد. به عقیده او اخلاق یک حیثیت انکشاف از واقعیات خارجی دارد و مستقیماً با درک اموری عینی و واقعی مرتبط است که ریشه آن‌ها به این مسأله برمی‌گردد که چه اموری برای انسان بنیادین است؟ در حالی که این موضوع با بررسی هنجارهای اجتماعی و تبعیت از رسوم و گرایش‌های فرهنگی، قابل تبیین نیست (همان، ص ۷۲-۷۴). چنین رویکرد واقع‌گرایی در اخلاق، موارد بسیار مشابهی در میان متفکران اسلامی دارد. بنا به باور آنان، تفاوتی بسیار است میان نظریه‌ای که اخلاق را اعتباری محض بداند و بگوید مانند سنن و رسوم عادی به قرارداد محض وابسته است و نظریه نهایی‌ای که در فلسفه اسلامی مطرح است. در نظریه نهایی فلسفه اسلامی، اخلاق، اعتباری محض نیست و دارای منشأ تکوینی و واقعی است و بلکه واقعیت‌ساز نیز هست (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۸). از منظر ایشان، التزام به هنجارهای اخلاقی به صورت تکوینی و مستقیم در سعادت دنیوی و اخروی انسان تأثیر دارد؛ دقیقاً همانند تأثیر دارو که تأثیری واقعی است و نمی‌توان گفت، چون به واسطه امر و نهی پزشک انجام می‌شود، امری اعتباری است. همچنین این سخن پذیرفتنی نیست که گفته شود علوم برهانی، علمی هستند که با قیاس‌های منطقی و مقدمات تجربی و مانند آن قابل اثباتند، اما اخلاق چنین نیست. اخلاق نیز مانند علوم تجربی برهانی است، ولی صاحبان این رأی، اخلاق را در حد سلیقه می‌دانند. آنان انسان را درست نمی‌شناسند و از رابطه انسان با جهان حاضر و آینده، خبری ندارند (همان، ص ۳۱).

براین اساس، بر مبنای رویکرد شناخت‌گرایی در قضاوت اخلاقی، فرد علاوه بر ملاحظه تأمل‌آمیز بر انتخاب هنجارهای کلی متناسب با واقعیات عینی مرتبط با موضوع خاص و مورد قضاوت، باید قواعد مخصوص هر مورد و تعارض احتمالی این قواعد را با یکدیگر بررسی عقلی و استدلالی کند. از این رو شاید رفتاری خاص در موردی ویژه، قبیح باشد و همان رفتار در موردی مشابه - که تنها در برخی خصوصیات ظاهری و جزئی که با مورد قبلی



متفاوت است - به لحاظ اخلاقی موجه و بلکه لازم باشد. بدیهی است که تنها حاکم بر این تفاوت‌ها نیروی تفکر و تعقل می‌تواند باشد.

همچنین گفته شده که گاهی پس از آن که قضاوتی درباره اخلاقی‌ترین عمل، شکل گرفته است، آگاهی از نحوه تداخل روند آن عمل اخلاقی با سایر ارزش‌های بهینه نیز مطرح می‌شود؛ زیرا ارزش‌های اخلاقی تنها ارزش‌های انسان نیستند. چه بسا شخصی برای لذت، پیشرفت شغلی، هنر، موسیقی، جایگاه اجتماعی و... ارزش قائل باشد و این ارزش‌ها ممکن است با ارزش‌های اخلاقی انتخاب‌شده تعارض داشته باشند. مثلاً شما ممکن است تصور کنید انتقاد از سازمان شما یک اعتراض موجه است؛ با این حال، برای شهرت سازمان خود ارزش قائل باشید و آن انتقاد را نپذیرید. چه بسا اتفاق افتاده است که انتخاب عمل اخلاقی، با سایر ارزش‌ها در تعارض باشد و در این موارد، عامل تفکر در قضاوت نهایی تأثیرگذار است.¹

در مقابل، عاطفه‌گرایان بر این باورند که قضاوت‌های اخلاقی از تأملات عقلانی، بی‌نیاز هستند و بهترین دلیل بر این امر، آن است که در بسیاری موارد، قضاوت‌های اخلاقی بدون نیاز به هیچ تأملی و به صورت شهودی و جرقه‌وار در ذهن، حاضر می‌شود. مثلاً با صرف تصور مفهوم خیانت در جایگاهی که به صورت جدی انتظار وفاداری می‌رود، حکم و قضاوت بر قبح اخلاقی در ذهن هر انسانی، خود به خود و بدون هیچ تأملی، ظاهر می‌شود. این در حالی است که در هر استدلالی باید دست کم چند گام به صورت هوشیار و آگاهانه باشد. بر اساس این دیدگاه، انسان‌ها در مواجهه با یک مسئله اخلاقی ابتدا به صورت فوری و خودکار قضاوت می‌کنند و چنانچه برای توجیه این قضاوت بازخواست شوند یا با مشکلی

1. The four components of acting morally. In W. Kurtines & J. Gewirtz (Eds.), *Moral behavior and moral development: An introduction* (p. 394). New York.

روبه‌رو گردند، به شکل پسینی و به لحاظ زمانی، متأخر، استدلال‌سازی می‌کنند؛ و این در حالی است که منشأ اصلی و علت اولیه قضاوت اخلاقی، شهودهای احساسی بوده‌اند نه استدلال‌هایی که با تأخیر پیدا می‌شوند. از همین رو، بسیاری از افراد که در مسائل اخلاقی به سرعت قضاوت می‌کنند، در مقام توجیه قادر به ارائه استدلال نیستند. شاهد دیگر برعلیت عواطف و عدم مدخلیت استدلال این که افراد غالباً با رد شدن منطقی استدلال‌های اخلاقیشان و پذیرش عدم وجاهت استدلال‌های طرح‌شده، باز هم از قضاوت اولیه خود دست بر نمی‌دارند.

همچنین این رویکرد، در مقام تبیین به شواهد فراوانی اشاره می‌کند که انسان‌ها در موقعیت‌های مختلف بیش از آن که تابع تفکرات عقلانی باشند، از عواطف و هیجانات خود پیروی می‌کنند. به عقیده عاطفه‌گرایان، این دلایل به روشنی نقش ثانوی و غیراصیل استدلال‌های اخلاقی را برای قضاوت‌های اخلاقی، اثبات و نقش علی آن را رد می‌کنند. لازم به ذکر است که دیدگاه شهودگرایی و عاطفه‌گرایی اخلاقی، پیدایش شهودها و احساسات اخلاقی را ناشی از خاستگاه‌های فرهنگی و اجتماعی می‌داند که از دوران طفولیت و نوجوانی در درون جان انسان‌ها نهادینه می‌شود و در بزنگاه‌های اخلاقی، در قالب هیجان و احساس اخلاقی، سبب شکل‌گیری قضاوت‌های اخلاقی می‌شود (Haidt, 2001, p.827).

در مقابل دلایل و شواهد ارائه شده از عاطفه‌گرایان، شناخت‌گرایان ادله و شواهد مذکور را برای نفی علیت نقش استدلال عقلی برای قضاوت، کافی ندانسته‌اند. به عقیده ایشان، سرعت شکل‌گیری قضاوت‌های اخلاقی، نفی‌کننده نقش تفکر در این قضاوت‌ها نیست؛ زیرا در بسیاری از این موارد، بداهت مسأله و یا تکراری بودن مورد قضاوت، نیاز به فرایند کند و تدریجی استدلال و حرکت فکری را برطرف می‌کند و در این موارد، مقدمات و نتیجه با سرعت در ذهن مرور می‌شود و این عوامل به صورت خودکار، قضاوت را شکل می‌دهند. از دیگر سو عاطفه‌گرایان خود پذیرفته‌اند که اگر عواطف و هیجانات متعارض و متداخل در برخی قضاوت‌ها و تصمیم‌گیری‌ها تأثیرگذار باشد، شخص نمی‌تواند با سرعت به قضاوت

برسد و کندی فرایند تصمیم‌گیری یا قضاوت در این موارد به دلیل حالت دوگانه در فرد به لحاظ تأثیر از عواطف و هیجانات متعارض، مشهود است، و این همه گواه آن است که سرعت قضاوت، ملازمه‌ای با عاطفی بودن علت آن ندارد.

همچنین شواهد فراوانی که عاطفه‌گرایان در متأثر بودن غالبی انسان‌ها از ساحت عاطفی و هیجانی خود گزارش می‌کنند، با ادعای شناخت‌گرایان متعارض نیست؛ زیرا ایشان به تأثیر عواطف و هیجانات در شناخت‌ها و استدلال‌ها و قضاوت‌های اخلاقی اعتراف دارند؛ اما در عین حال این عوامل را برای شکل‌گیری قضاوت‌های اخلاقی ناکافی می‌دانند.

با مرور کلی ادله و ادعاهای این دو رویکرد، به روشنی می‌توان دریافت که هر یک از آن‌ها به دنبال جمع‌آوری شواهد و ادله برای اثبات مدعای خویش بوده‌اند. هم شناخت‌گراها و هم عاطفه‌گرایان، در انتخاب شواهد و ادله خود به دلیل جانبداری متعصبانه، دچار نوعی یک‌جانبه‌نگری شده‌اند و از بررسی شواهد طرف مقابل، با رعایت بی‌طرفی روی برتافته‌اند؛ مثلاً عاطفه‌گرایان برای عدم دخالت استدلال در قضاوت اخلاقی، به شواهدی همچون انزجار عاطفی از زنای محارم استناد می‌کنند که هر انسانی بدون هیچ‌گونه تأمل به ناپسند بودن آن حکم می‌کند؛ در مقابل شناخت‌گرایان بداهت نیازمندی مسائل نظری و پیچیده اخلاقی (که برای آن نمونه‌های فراوانی در معماها و تعارضات اخلاقی، می‌توان یافت) را به استدلال و تأملات دقیق، شاهد می‌آورند و نقش تردیدناپذیر عواطف را در قضاوت‌های روزمره انسان‌ها فراموش می‌کنند؛ در حالی که این تأثیر بر قضاوت‌ها و حتی نیروی تفکر آدمی به باور بسیاری از صاحب‌نظران قابل انکار است، چنان‌که در این باره گفته شده است: «ممکن است عملی دلخواه کسی باشد و نیروی شهوت آن را به شکل امری معقول به عقل عملی ارائه کند و انسان بر محور آن تصمیم بگیرد، اراده کند و آن را انجام دهد؛ یا چیزی مورد تبری و قهر کسی باشد و نیروی غضب قاهر، کار مقهور خود را به جای معقول بنشانند و هنگام تصمیم‌گیری، رهبر عزم و تصمیم و اراده را تحت شعاع قرار دهد و زمام آن را از دست عقل

عملی بیرون آورد و به قوای طبیعی بُعد عملی بسپارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱).
 در این میان آنچه مفقود است، پذیرش منصفانه نقش هریک از دو عنصر استدلال و هیجان در فرایند قضاوت های اخلاقی مختلف و تبیین نوع و میزان تأثیر آن در شرایط متنوع موضوعات اخلاقی در یک دیدگاه جامع است. از این رو برخی از روان‌شناسان اخلاق، مشکل اصلی نظریات مختلف در این حوزه را همین یک‌جانبه‌نگری و عدم نگاه جامع به همه ظرفیت‌های وجودی انسان می‌دانند و نظریه‌پردازان این حوزه را به اشخاص حاضر در داستان افراد کور و فیل، تشبیه کرده است (Berkowitz, M. W. (1997), p.15).

در این میان باید توجه داشت که تبیین حدود و جایگاه و نحوه تأثیرگذاری هریک از عواطف و تفکر در قضاوت اخلاقی در تبیین چگونگی روش‌های تربیت اخلاقی، تأثیرگذار می‌باشد، زیرا تربیت شناختی و تربیت عاطفی، هریک مسیرهای متفاوتی را نسبت به یکدیگر طی می‌کنند و تا این امر مهم در تبیین سهم هریک از عواطف و شناخت‌ها به انجام نرسد، نمی‌توان به کارآمدی روش‌های تربیتی مطمئن بود.

نکته دیگر در زمینه تأثیر عواطف و احساسات بر قضاوت‌های اخلاقی، آن است که در بررسی این تأثیر و تأثر، باید توجه کرد که آیا مراد از قضاوت اخلاقی، قضاوت کلی درباره هنجارهای خاص است که در حقیقت در اثر هنجارگزینی و یا هنجارپذیری به شکل‌گیری یک نظام هنجاری خاص منجر می‌گردد و یا این که مراد، قضاوت‌هایی است که در صحنه عمل، به صورت روزانه و موردی برای انسان‌ها اتفاق می‌افتد. بدیهی است که نحوه تأثیرگذاری عواطف در این دو شکل قضاوت، متفاوت است و در بحث‌های گذشته، باید به این جهت توجه کرد. همچنین نوع عواطف و هیجانات با توجه به اینکه یک حس و تمایل درونی غیرمتعین و غیرمعنون در قالب پذیرش و گرایش به یک هنجار یا انزجار نسبت به یک ناهنجاری اخلاقی است و یا این که عواطف و احساسات اخلاقی خاص و متعین نظیر همدلی، همدردی، احساس گناه، شرم و مانند این‌ها، که در هریک از این دو شکل از قضاوت تأثیرگذار است، به صورت جداگانه قابل بررسی است.

در معارف دینی و به تبع آن در مباحث نفس فلسفه اسلامی، نقش و تأثیر عقلانیت و هیجانات، هر دو، در قضاوت‌های انسانی پذیرفته و تبیین شده است؛ و چنان‌که توضیح داده خواهد شد، کارکرد هیچ‌یک به نفع دیگری فروکاسته نشده است. چنان‌که در این باره چنین گفته شده است: «برای ایجاد یک باور، گاهی باید به وسیله براهین عقلی و استدلال‌های منطقی عقلی، مخاطب را تسخیر کرد؛ و زمانی با پند و اندرز، احساسات و عواطف او را برانگیخت» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۴۵۰)؛ اگرچه بر اساس این دیدگاه، هم نیروی اندیشه و تفکر و هم ظرفیت‌های احساسی و هیجانی، به عنوان عناصر تأثیرگذار بر باورها تعریف شده‌اند. ولی در این دیدگاه به لحاظ ارزش وجودی و کمال‌یافتگی، عقلانیت جایگاهی برتر از عواطف و هیجانات دارد. توضیح مطلب این‌که درجات حیات در یک تقسیم‌بندی از دانی به عالی، با حیات نباتی آغاز می‌گردد و مهم‌ترین جلوه‌های حیات نباتی، تغذیه و در نهایت تولید مثل است. در مرتبه دوم، حیات حیوانی است که حیوان در آن علاوه بر ویژگی‌های حیات نباتی از عواطف و هیجانات بهره می‌برد. در مرتبه بالاتر از حیات حیوانی، حیاتی است که علاوه بر دارا بودن کمالات موجود در مراحل قبل، واجد کمال تعقل و اندیشه نیز می‌باشد که از ویژگی‌های حیات انسانی است. بر این اساس بر خورداری از عواطف و هیجانات و تأثیر آن‌ها در شؤون مختلف حیات، در قیاس با حیات نباتی‌ای که فاقد این کمال است، خود وجدان مرحله‌ای از کمال است؛ چنان‌که درباره اشخاصی که از ظرفیت‌های عاطفی خود بهره نمی‌برند، چنین گفته شده است:

«گاه انسان به پست‌تراز آن سرنگون و خود گیاه می‌شود. در این مرحله که پست‌تراز حیات حیوانی است، عواطف و احساسات از بین می‌روند و کسی که به این حد سقوط کند تنها به فکر خوب خوردن و خرامیدن و بالیدن است؛ زیرا تمام تلاش یک نهال، آن است که غذا جذب کند و سبز و خرم شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۱، ص ۲۲۷).

این عواطف و احساسات مشترک میان انسان و حیوان، طیف وسیعی از حالت‌های

عاطفی و هیجانی را در بر می‌گیرد. بخشی از آن‌ها همچون علاقه و محبت به خانواده و نزدیکان و حالت خصومت و تنفر نسبت به افرادی است که دشمنی می‌ورزند و یا نسبت به آنان احساس خطر می‌شود. همگی می‌توانند مستقیماً به امور اخلاقی برگردند (رک: جوادی آملی، ج ۹، ص ۵۸۷؛ و همو، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵ و ۱۲۶). نکته قابل توجه در این میان این است که حتی برخی عواطف پیچیده اخلاقی نظیر همدلی و همدردی نیز نیازمند فرایند تکامل یافته‌ای از درک مشکلات دیگری و جایگزین ساختن خود در جایگاه طرف مقابل است؛ و این امر هم بر اساس معارف دینی و هم روان‌شناسی اخلاق، از جمله عواطف مشترک میان انسان و حیوان است.

با این همه، باید دانست که برخوردار از عواطف و هیجانات، به خودی خود یک امتیاز و کمال وجودی برای انسان است و او را از سطح حیات نباتی بالاتر می‌برد، اما در عین حال، در میان هیجانات و امیال انسانی، برخی تمایلات غیر اخلاقی حضور دارد که عامل انجام رفتار ناصواب است. به همین دلیل با توجه به این امر که عواطف و احساسات همیشه هم سو با ارزش‌ها و هنجارهای کمالی و اخلاقی نیست، اگر عقلانیت به عواطف جهت ندهد، چه بسا عواطف و احساسات به علت تربیت نادرست، انسان را به سوی انحطاط اخلاقی پیش برد و باعث به وجود آمدن قضاوت‌های ناصواب اخلاقی شود. از این رو، در الگوی دینی تربیت اخلاقی، انسان برای تمشیت امور اخلاقی و شکل‌گیری قضاوت‌های اخلاقی، صرفاً با عواطف و احساسات اخلاقی رها نمی‌شود و همواره نیروی اندیشه و تفکر نسبت به راهبری این امور، مسؤولیت جدی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۲۸۲).

مسئله دیگر درباره دیدگاه دینی درباره عواطف و هیجانات اخلاقی، تعیین حدود اشتراک انسان و حیوان در این ظرفیت‌ها است. در پاسخ به این سؤال که «آیا انسان در همه عواطف و احساسات اخلاقی خود با حیوان مشترک است یا خیر؟» باید گفت، بر اساس سعه و ضیق در تعریف عواطف و احساسات درونی، می‌توان ساحت‌های وجودی دیگری را در انسان یافت که شباهت وجودی بسیاری با ساحت عاطفی و هیجانی دارند؛ در عین حال، از مختصات وجودی انسان بوده، جنبه‌ای متعالی دارند. این تمایلات غالباً ناظر به اخلاق

در حوزه‌های اخلاق فردی و معنوی هستند، در ادبیات معارف دینی، گاهی از این قسم تمایلات نیز با عنوان و هیجانات یاد می‌شود که برای پرهیز از مشکلات اشتراک لفظی در اصطلاحات باید ماهیت و هویت این قسم به لحاظ تعریف مفهومی و کارکردی از قسم اول تمییز داده شود. این گروه از احساسات درونی نیز که گاهی حوزه وجودی آن‌ها با امور فطری مشترک است، می‌تواند مستقیماً در قضاوت‌های اخلاقی تأثیرگذار باشند و ربط و نسبت آن‌ها با ساحت عقلانی انسان، همچون دسته اول به بررسی نیاز دارد.

به هر حال، بر اساس معارف دینی عواطف و هیجانات (در دو شکل یادشده) می‌توانند به صورت مستقل و یا با ارشادهای عقلی در قضاوت‌های اخلاقی تأثیرگذار باشند. از آنجا که تأثیر ساحت عاطفی بر رفتار انسان‌ها فراوانی بیش‌تری نسبت به جنبه عقلی دارد و در غالب انسان‌ها بُعد عاطفی با سهولت بیش‌تری نسبت به ساحت عقلانی تحریک می‌شود لازم است در یک برنامه تربیتی جامع، به ابعاد تربیتی، توجه ویژه‌ای مبذول گردد.

بهره‌مندی از بُعد عاطفی در تربیت اخلاقی، هنگامی میسر است که اولاً به پرورش طبیعی نیازهای عاطفی توجه شود تا عواطف از رشدی مطلوب برخوردار شوند و دوم این‌که احساسات عاطفی با تربیت صحیح به درستی جهت‌دهی شود. این دو بخش در نظام تربیت اخلاقی اسلام، مورد توجه است؛ برای مثال در بخش اول و به ویژه درباره رشد جنبه‌های عاطفی کودک و لزوم توجه به ابعاد رشد عاطفی افراد در جامعه دیدگاه استاد جوادی آملی این است که کودک به عواطف مادرانه نیازمند است و این عواطف امر ویژه‌ای است که تحصیل دانش، جای آن را نمی‌گیرد. کودکی که دوران محیط‌خانه در پرورشگاه رشد می‌کند، شاید داناتر شود؛ اما کمبود عاطفی‌اش ترمیم نمی‌شود. عاطفه همانند ملات بنیان جامعه است و افراد همچون مصالح ساختمانی آن هستند. عاطفه افراد را در محوری خاص گرد می‌آورد و دل‌ها را به هم پیوند می‌دهد (همان، ص ۲۷۵). همچنین در جهت دوم، لازم است در تربیت اخلاقی با استفاده از ابزارهای مناسبی که بر ابعاد احساسی و عاطفی انسانی

تأثیرگذار است، از این ظرفیت مهم استفاده کرد. استاد جوادی آملی در این زمینه می‌نویسد: «به هر روی، نباید از این حقیقت غافل بود که شعر، قصه و داستان و مانند آن که جزو مسائل هنری و ذوقی به شمار می‌آید، در جای خود، ارزش و اعتبار و فایده دارند؛ زیرا با عواطف و احساسات مردم سروکار دارند و به کارگیری صحیح آن‌ها می‌تواند در هدایت و رشد فکری و معنوی توده مردم، نقشی سازنده و مؤثر ایفا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵).

۳- عواطف و هیجانات و رفتار اخلاقی^۱

در میان مباحث مختلفی که در زمینه اخلاق و تربیت اخلاقی مطرح است، مسائلی که به صورت مستقیم به رفتار اخلاقی مربوط است، از اهمیت و جذابیت بیش‌تری به لحاظ کاربردی برخوردار است. زیرا مهم‌ترین ثمره اخلاق در نمود خارجی آن ظاهر می‌گردد که به افعال و خصلت‌های اخلاقی انسان‌ها تعلق می‌گیرد. در یک بررسی اجمالی، به نظر می‌رسد می‌توان به این نتیجه کلی رسید که ارتباط عواطف و هیجانات و میزان تأثیرگذاری آن‌ها بر رفتار در مقایسه با تأثیرگذاری آن‌ها بر دو بخش پیشین، بیشتر است؛ زیرا حیثیت کشف

۱. اصطلاح "اخلاق" در حوزه «روانشناسی اخلاق» از یک جهت مشتمل بر سه امر است: ۱. تفکر اخلاقی؛ ۲. احساسات اخلاقی؛ و ۳. رفتار اخلاقی. از منظری دیگر، این اصطلاح در این حوزه ناظر بر دو امر است: نخست خصلت‌های شخصیتی یا منش (characters یا personality traits)؛ و دیگری، رفتار اخلاقی که اولی امری درونی و دومی ناظر به رفتارهای ظاهری است. بر این اساس و از هر دو منظر، مراد از رفتار اخلاقی در روان‌شناسی اخلاق غالباً اعمال جوارحی است. اما در اصطلاح معارف دینی، اصولاً اخلاق حد واسط عقیده و عمل است و غالباً مراد از آن خصلت‌های شخصیتی یا منش است. اخلاق از حوزه عقاید تأثیر می‌پذیرد و خود بر روی اعمال تأثیرگذار است (رک: جوادی آملی، تسنیم، ج ۲، ص ۱۷۵، و ج ۹، ص ۱۳۸)؛ اما ماهیتاً از آن دو جدا است و بر این اساس مراد از رفتار اخلاقی در معارف دینی، رفتاری است که منبعث از خصلت‌ها و منش اخلاقی باشد که البته هم شامل اعمال جوارحی می‌شود و هم اعمال جوانحی را در بر می‌گیرد.

ملاک‌های عقلانی ارزش‌های اخلاقی در فرااخلاق و قضاوت‌های اخلاقی با جنبه اندیشه‌ای و عقلانی انسان نزدیک‌تر است، اما رفتار اخلاقی از یک سوبه دلیل برخی ویژگی‌های وجودی آن، نظیر سرعت مواجهه با بزنگاه‌های رفتاری و تحقق فوری فعل، با واکنش‌های عاطفی و هیجانی که آن‌ها هم به سرعت شکل می‌گیرند، همراهی بیش‌تری دارد. از سوی دیگر، تحقق رفتار در آدمی به جهت علی، ارتباط مستقیمی با بُعد انگیزشی دارد و انگیزش‌های انسانی به شکل مؤثری از ساحت‌های عاطفی و هیجانی، تأثیر می‌پذیرد. این عامل دومی است که ارتباط ساحت عاطفی و هیجانی انسان را با بُعد رفتاری تقویت می‌کند. درباره غلبه تأثیرگذاری عواطف بر رفتار، چنین گفته شده است: «دانش‌ها و تمایلات انسان، زمینه‌ساز رفتارهای اوست؛ مثلاً برای نوشتن مقاله یا ارائه مقالتی می‌اندیشیم و آن را برابر با اندیشه‌هایمان عرضه می‌کنیم؛ اما کارهای روزانه بر پایه حب و بغض، قهر و مهر، تولی و تبری، و جذب و انزجار است. به چیزی دل می‌بندیم و به دنبال آن می‌رویم؛ یا از چیزی منزجر می‌شویم و به تبع آن، از او چشم می‌پوشیم. پس قهر و مهر رهبری بسیاری از کارهایمان را بر عهده دارد. در مجموع، قوای بُعد عمل، بیش‌ها و تمایلات یا تفراتی را در عرصه انتخاب و اختیار می‌پذیرد و بر اساس آن، خواهان عملی معین می‌شود... از آن‌جا که تنظیم امور روزانه بیشتر انسان‌ها بر اساس تمایلات است، بیش از هر چیز، شهوت، غضب و شهرت در این وادی مغالطه می‌اندازند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱).

در هر حال باید گفت دامنه اختلاف میان عاطفه‌گرایان و شناخت‌گرایان نسبت به کارکردهای جنبه‌های عاطفی و شناختی در انسان به زمینه‌های رفتاری نیز کشیده شده است. درباره تأثیر و استلزام شناخت‌های اخلاقی نسبت به رفتارهای اخلاقی، در موضع شناخت‌گرایان، از جهت‌های مختلفی تردید شده است. در دوران معاصر مسأله گسست شناخت اخلاقی از رفتار اخلاقی که مسأله‌ای پرسابقه در تاریخ فلسفه و علوم رفتاری است با مطالعات و تحقیقات تجربی و میدانی مجدداً بررسی و تحلیل شده است. نتایج این

تحقیقات، سؤالات مهم و بنیادینی را فراروی شناخت گرایان قرار داده است. یکی از گسترده‌ترین و مهم‌ترین تحقیقات میدانی سیستماتیک در این زمینه، در اوایل قرن بیستم با بررسی‌های طولی هارتشورن^۱ و می^۲ بوده است. این تحقیقات که در ابتدا بر روی ده‌ها هزار دانش آموز در سنین کودکی و نوجوانی و در ادامه به صورت طولی در دوران بزرگسالی انجام شده، نشان داد که ارتباط اندکی میان حجم دانسته‌های اخلاقی با میزان رفتار اخلاقی وجود دارد و این گونه نیست که آگاهی بیش‌تر از ارزش‌های اخلاقی با رفتار اخلاقی افزون‌تر ملازمه و همبستگی داشته باشد (Damon, 2000, p. 300).

در مواجهه با این تحلیل‌ها، دیدگاه شناختی بر این نکته تأکید می‌ورزد که رشد اخلاقی در این الگو صرفاً محصول به دست آوردن دانش بیش‌تر نیست، بلکه متضمن زنجیره‌ای از تغییرات کیفی در شیوه تفکر افراد است؛ اما با وجود این، رویکرد شناخت‌گرایانه و به‌ویژه مهم‌ترین تئورسین‌های این رویکرد، همانند پیائره و کلبرگ همواره مورد نقد جدی قرار گرفته‌اند که لوازم نظریه خود را در حوزه رفتار اخلاقی، پی‌نگرفته‌اند و اصولاً اهتمام اندکی به مسأله رفتار اخلاقی داشته‌اند و مباحث مربوط به شناخت‌های اخلاقی را فارغ‌دلانه و بی‌توجه به چگونگی تحقق فعل اخلاقی، بررسی کرده‌اند. برخی از محققان در این زمینه می‌گویند: بیش‌تر گرایش‌های اخیر روان‌شناختی در حوزه اخلاق بر محور تحلیل تفکر اخلاقی قرار دارند. نادیده گرفتن آشکار عمل اخلاقی^۳، منعکس‌کننده سوگیری عقل‌گرایانه^۴ در بسیاری از تئوری‌های اخلاق و سهولت روش‌های تحقیق است. بررسی این موضوع که افراد چگونه درباره معماهای اخلاقی فرضی استدلال می‌کنند، نسبت به بررسی رفتار اخلاقی واقعی آن‌ها به مراتب آسان‌تر است (Bandura, 1991, Vol. 1, p. 46).

1. Hartshorne, H.

2. May, M.A.

3. moral conduct.

4. rationalistic bias.

در این باره باید گفت این واقعیت انکارناپذیر است که نظریه پردازان شناختی در مباحث رشد اخلاقی با آن که به اهمیت عمل اخلاقی در این مباحث اقرار داشته‌اند^۱، در عین حال، خود کمتر به تبیین ربط و نسبت شناخت‌های اخلاقی با فعل اخلاقی پرداخته‌اند. اما با وجود این، باید توجه داشت که وجهه همت شناخت‌گرایان آن بوده که اثبات کنند رفتار اخلاقی تنها هنگامی ملازم با رشد اخلاقی است که متکی و مبتنی بر شناخت‌های اخلاقی باشد؛ زیرا رفتارهای اخلاقی ممکن است به دواعی مختلف در موقعیت‌های متنوع تحقق یابد، اما این درونی شدن اخلاق و ارزش‌ها در یک فرایند شناختی است که تداوم رفتارهای اخلاقی را در موقعیت‌های مختلف تضمین کرده، به جهت اراده آگاهانه نسبت به چرایی ضرورت آن‌ها به آن‌ها، حیثیت و رنگ و بوی اخلاقی می‌دهد. در این میان، برخی از شناخت‌گرایان در اقدامی فراتر با مطالعات و بررسی‌های تجربی و عینی، همبستگی‌های روشن و استواری را میان توانایی و قدرت استدلالی افراد از یک سو و فراوانی رفتار اخلاقی از سوی دیگر یافته‌اند. ایشان مدعی شده‌اند که سطوح بالاتر از توانایی استدلال اخلاقی به شکل بهتر و بیش‌تری به رفتار اخلاقی منتهی می‌شود و از این رو باید پذیرفت که عامل تعیین‌کننده در تحقق رفتار اخلاقی، شناخت‌های اخلاقی هستند. در مقابل، عاطفه‌گرایان ادعا کرده‌اند همبستگی کشف شده میان قوت شناختی و توانایی استدلال آوردن با رفتار اخلاقی تنها در زمینه‌ای سلبی یعنی بازداری نسبت به رفتارهای زشت و غیر اخلاقی (و نه انجام رفتارهای اخلاقی) مطرح شده است و عمومیت این همبستگی در مورد همه رفتارهای

۱. کلبِرگ خود در این زمینه بر نقش رفتار تأکید فراوان دارد و بر این عقیده است که اخلاق بدون عمل، مرده است. در این زمینه رک:

Moral education in the cognitive developmental tradition: Lawrence Kohlberg's revolutionary ideas / John

Snarey and Peter Samuelson in Handbook of Moral and Character Education, p.68

اخلاقی به اثبات نرسیده است. اضافه بر این که صرف این همبستگی، رابطه علی بین آن دو را اثبات نمی کند. زیرا میزان قوت فکری و استدلالی متناسب با میزان هوش (IQ) است، اما میزان هوش انسانی همان طور که با میزان قوت فکری و استدلالی تناسب دارد، با مقدار فعالیت های بخشی از مغز نیز که به صورت ناخودآگاه و هیجانی نسبت به رفتارهای نابهنجار جنبه بازاری دارد، همراه و ملازم است. پس شاید گفته شود که قوت هوشی به علت همراهی با توانمندی بخش ناخودآگاه و هیجانی مغز بر بازاری در ارتکاب تخلفات اخلاقی، نقش دارد؛ نه از طریق استدلال و شناخت (Haidt, 2001, p.823). از طرف دیگر عاطفه گرایان علاوه بر این استدلال ها که در حوزه های روان شناسی اخلاق و فیزیولوژی اخلاقی مطرح شده است، در حوزه های دیگر به سود مدعای خویش درباره غلبه تأثیر عواطف در رفتار، استدلال می کنند که اساساً انجام هر کاری بدون میل به آن کار، ممتنع و ناشدنی است و میل همواره حالتی غیرشناختی است. زیرا اصولاً شناخت ها و باورها از لحاظ انگیزه بی اثرند و صرفاً حالت هایی آینده وار و واکنش هایی خنثی و منفعلانه به نحوه وجود جهان هستند، در حالی که امیال فعالند و در پی به دست آوردن چیزی هستند و به لحاظ درونی، الزام آورند. بر این اساس اگر بپذیریم که:

- ۱ - استلزام اخلاقی در فاعل، دارای دو حیث متفاوت است که یکی «درک فاعل از جهان آن گونه که می باشد» است و دیگری «تغییری که او باید در آن ایجاد کند»؛
- ۲ - حیث انعکاس و دریافت واقعیت در جنبه شناختی غیر از جهت تمایل به تحقق رفتاری خاص در جنبه عاطفی است؛ و

۳ - هر یک از ساحت های شناختی و عاطفی تنها با یک جهت سازگاری دارند.

آن گاه باید بپذیریم که شناخت برای انجام فعل اخلاقی، کافی نیست. (بصیرت

اخلاقی، ص ۱۷۴ تا ۱۷۹).

شناخت گرایان معتدل در حوزه روان شناسی اخلاق، ضمن تأکید بر نقش شناخت در رفتار، بر این باورند که علاوه بر شناخت، مؤلفه های دیگری نظیر عواطف برای تحقق فعل

اخلاقی لازم است؛ اما برخی از شناخت‌گرایان افراطی که معمولاً در حوزه‌هایی غیر از روان‌شناسی اخلاق اظهار نظر می‌کنند، ضمن رد استدلال عاطفه‌گرایان مبنی بر کافی بودن عواطف برای رفتار اخلاقی، ادعا می‌کنند که زمینه‌های شناختی برای تحقق رفتار، کافی است و برای تحقق فعل اخلاقی نیز به چیزی بیش از شناخت استلزام اخلاقی نیاز نداریم. شناخت‌گرایان متوجه این مشکل هستند که در بسیاری موارد، شخص به رغم اطلاع و شناخت نسبت به هنجارهای اخلاقی، رفتار اخلاقی را ترک می‌کند. به همین دلیل در دفاع از موضع خود می‌گویند، تنها شاخصه شناخت استلزام اخلاقی این نیست که دلیلی برای عمل در اختیار فاعل قرار دهد؛ زیرا این شناخت ممکن است با ادله دیگری که او را برای عمل به گون‌های دیگر تشویق می‌کند، معارض باشد. بلکه نشانه استلزامات اخلاقی این است که دلیلی برای عمل به دست می‌دهند که بر هر دلیل دیگری برای عمل به گونه‌ای دیگر، غلبه می‌کند. بدین ترتیب، استلزامات اخلاقی مستقل از میل، لحاظ شده‌اند؛ به این معنا که خواهان اطاعت ما به گونه‌ای هستند که مشروط به وجود چیزی دیگر که مطلوب ما باشد، نیستند. به بیان دیگر، به خواسته‌های دیگر ما بستگی ندارند. این مدعا در کلمات شناخت‌گرایان، گاهی در این قالب بیان می‌شود که اگر شناخت از عمل بریده شود، معلوم می‌شود که شناخت مذکور، امری خیالی بوده و واقعاً شناختی حقیقی تحقق نداشته است (همان ص ۱۸۶-۱۹۳).

گذشته از افراط و تفریط‌های موجود در دورویکرد شناخت‌گرایی و عاطفه‌گرایی در مورد تأثیر شناخت و عواطف بر رفتار و قضاوت‌های اخلاقی، باید توجه داشت که عدم پذیرش نقشی مؤثر برای شناخت در تصمیم‌ها و رفتارهای اخلاقی، به این امر خواهد انجامید که تصویری جبرگرایانه برای رفتارهای اخلاقی انسان را بپذیریم و این در حالی است که مسأله اختیار از بنیادی‌ترین مبانی اخلاق است و چنانچه این شرط اساسی در فرایند رفتارهای اخلاقی مفقود باشد، ماهیت اخلاق و فعل اخلاقی، از معنا تهی خواهد شد. از دیگر سو، پذیرش نقش افراطی برای شناخت و نادیده گرفتن تأثیر دیگر مؤلفه‌های فعل اخلاقی نظیر

احساسات و عواطف، نوعی چشم بستن به واقعیت عینی در باب تأثیر عواطف و احساسات بر رفتار است که تحقیقات میدانی نیز بر آن صحنه نمی گذارد.

با توجه به مطلب اخیر باید گفت در معارف دینی همان طور که نقش عواطف و شناخت ها، هر دو در قضاوت اخلاقی پذیرفته شده است، برای هریک از آن دو در رفتار اخلاقی نیز سهمی خاص مورد پذیرش قرار گرفته است. بر اساس دیدگاه اسلام، رفتار اخلاقی همانند سایر رفتارها در انسان منبث از خاستگاه های شناختی و غیرشناختی همانند عواطف و هیجانات است که در این میان خاستگاه های غیرشناختی خود تحت تأثیر عواملی نظیر وراثت، محیط اجتماعی و... است و شخص، ناخواسته تحت تأثیر آن ها قرار می گیرد. اما از آنجا که این عوامل، تنها عوامل تأثیرگذار در اراده آدمی نیستند به رغم تأثیرپذیری اراده انسانی در افعال خود از عوامل ناخواسته ای نظیر عواطف و هیجانات به جهت وجود نیروی شناخت و تفکر و تأثیر انکارناپذیر آن در جهت دهی عواطف و شکل گیری اراده، انسان در همگی رفتارها و از جمله رفتارهای اخلاقی از اراده آزاد بهره می برد. استاد جوادی آملی در این زمینه می فرماید: «پس اگرچه عواملی چون وراثت، محیط کودکی، اجتماع، فرهنگ ها و سنت های حاکم بر جامعه از یک سو و حقایقی چون فطرت خداجو، نهاد پاک انسانی و گرایش های سالم درونی از سوی دیگر در جهت گیری و رفتار انسان اثرگذار است، همه این تأثیرهای بیرونی یا درونی به نحو اقتضاست و نه علیت تامه؛ بنابراین، برای تعیین شخصیت عقیدتی و فرهنگی انسان به هیچ وجه نمی توان از سوی این حقایق مقتضی، جبر را بر انسان تحمیل شده انگاشت» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲).

بر این اساس، در دیدگاه دینی، عواطف و احساسات همان گونه که در قضاوت های اخلاقی تأثیرگذارند، رفتارهای اخلاقی را نیز از خود متأثر می کنند؛ و در حقیقت می توان گفت در این دیدگاه، رفتارهای اخلاقی از دو سو متأثر از عواطف هستند: نخست به صورت غیرمستقیم و با واسطه قضاوت های اخلاقی که خود از جمله علل فعل اخلاقی هستند؛ و دیگری به جهت تأثیرپذیری مستقیم رفتار از عواطف و احساسات. از این رو هر آنچه که در

لزوم پرورش و تربیت عاطفی در بخش قضاوت‌های اخلاقی مطرح گردید، در زمینه رفتارهای اخلاقی نیز طرح شده است؛ تا آن‌جا که گاه راهبرد تربیت عاطفی برای عموم مردم نسبت به تربیت عقلانی ترجیح داده شده است و مضمون حدیث شریف مکارم الاخلاق را نیز به همین معنا تفسیر کرده‌اند. رسول گرامی صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مَكْرَمًا إِلَّا خَلَقَهُ عَلَىٰ رَأْسِ رَجُلٍ عَمَلُهُ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ». سر این نکته آن است که آنچه مردم را بهره‌مند می‌سازد، خُلق نیکوی رهبران جامعه و مدیران امت است، نه صرف علم آنان؛ و به تعبیر دیگر، مردم عالمان را در محور عمل آنان می‌شناسند و راز این که محبّت اهل بیت عصمت علیهم السلام، به طور فراگیر و عمیق در دل‌های مردم جای گرفته، خُلق نیکوی آن بزرگواران است؛ و گرنه بیش‌تر مردم از معارف بلند ائمه علیهم السلام بهره‌ وافی نمی‌بردند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۸۴).

منابع

منابع فارسی

۱. آیر، الفرد جولز، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، مهر استاد، قم، مرکز نشر اسراء.
۳. _____، (۱۳۸۵)، تسنیم، ج ۹، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. _____، (۱۳۸۶)، ادب فنای مقربان، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. _____، (۱۳۸۶)، ادب فنای مقربان، ج ۵، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. _____، (۱۳۸۸)، تسنیم، ج ۱۷، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. _____، (۱۳۸۹)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. _____، (۱۳۹۰)، تسنیم، ج ۲۱، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. _____، (۱۳۹۰)، مبانی اخلاق در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____، (۱۳۹۰)، شکوفایی عقل در نهضت حسینی، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه صادقی، انتشارات مؤسسه فرهنگی طه.
۱۲. فلاول، جان اچ. (۱۳۷۷)، رشد شناختی، ترجمه دکتر فرهاد ماهر، انتشارات رشد.
۱۳. کیلن، ملانی؛ وجودیث اسمتانا (۱۳۸۹)، رشد اخلاقی، کتاب راهنما، ج ۱، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده و دیگران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. مک ناوتن، دیوید (۱۳۸۰)، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



منابع انگلیسی

15. Salomon, R. C. (2000). **The philosophy of emotions**. In M. Lewis & J. M. Haviland- Jones (Eds.), Handbook of emotions.
16. R. B. Perry. Realms of value (Cambridge, Mass. 1954).
17. Kohlberg, L. (1971). From is to ought: **How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development**. In T. Mischel (Ed.), Psychology and genetic epistemology. New York: Academic Press. The four components of acting morally. In W. Kurtines & J. Gewirtz (Eds.), Moral behavior and moral development: An introduction. New York.
18. Haidt, J. (2001). **The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment**. Psychological Review, 108.
19. Berkowitz, M.W. (1997). **The complete moral person: Anatomy and formation**. In J.M. Dubois (Ed.), Moral issues in psychology: Personalist contributions to selected problems (pp.11-41). Lanham, MD: University Press of America.
20. Damon, W. (2000). **Moral Development**. In Alan E. Kazdin (Ed.), Encyclopedia of Psychology. Psychological Association and Oxford University Press: Vol. 5.
21. Bandura, A. (1991). **Social cognitive theory of moral thought and action**. In W. M. Kurtines & J.L. Gewirtz (Eds.), Handbook of moral behavior and development (Vol. 1).
22. Hillsdale, NJ: **Erlbaum. Moral education in the cognitive developmental tradition: Lawrence Kohlberg's revolutionary ideas/ John Snarey and Peter Samuelson** in Handbook of Moral and Character Education.