

بسم الله الرحمن الرحيم
اخلاق اسلامی (مبانی و مفاهیم)

بوسلیکی - ترم دوم ۱۴۰۲-۱۴۰۳

رابطه اخلاق و دین

رابطه اخلاق و دین

می‌توان در زمینه رابطه اخلاق و دین مسأله‌های مختلفی داشت:

۱. آیا اخلاق به دین وابسته است؟ مثلاً آیا اخلاق تابع دین و مفاهیم دینی است؟
 ۲. آیا ارزش اخلاقی افعال، به ارزش‌های دینی (مانند ایمان) گره خورده است؟ مثلاً آیا اعمال اخلاقی غیرمؤمنان ارزشمند است؟
 ۳. آیا دین به اخلاق وابسته است؟ مثلاً آیا اعتبار دستورات دینی از اخلاقی بودن آنهاست و دستورات دینی که مخالف اخلاق هستند، باید کنار گذاشته شوند؟
 ۴. تأثیر دین/دینداری بر اخلاق‌مداری چیست؟ مثلاً آیا دین برای اعمال اخلاقی انگیزه می‌دهد یا برای اعمال ضد اخلاقی توجیه و انگیزه می‌دهد؟ (آیا مؤمنان اخلاقی‌تر/بی اخلاقی‌تر هستند؟)
 ۵. تأثیر اخلاق‌مداری بر دین‌شناسی/دینداری چیست؟ مثلاً آیا فضائل اخلاقی سبب تقویت ایمان می‌شوند یا سبب تضعیف آن؟ (آیا اخلاق‌مدارها بیشتر به دین می‌گروند؟ آیا اخلاق‌مدارها، دینداران بهتری هستند؟)
- تذکر: برخی این ابعاد به خود «دین» و «اخلاق» مربوط است، ولی برخی دیگر به «دینداری/دین‌شناسی» و «اخلاق‌مداری» مربوط است. اولی به دو حوزه نظری مربوط است ولی دومی به واقعیت محقق‌شده بیرونی و رفتار دینداران و اخلاق‌مداران مربوط است.

موضوع بحث حاضر، سؤال اول است:

اخلاق چه وابستگی‌ای به دین دارد؟

وابستگی اخلاق به دین

امروزه روز آنهایی که به کودکان (یا دیگران) آسیب می‌رسانند یا آنها را می‌کشند و در توجیه کار خود می‌گویند که خداوند به ایشان چنین فرمانی داده است، روانه زندان یا آسایشگاه روانی می‌شوند (هولمز، ۱۶۲). شیعیان که قرن‌ها مورد آزار و شکنجه بوده‌اند، تاریخی در پس پشت خود دارند که از تمجید جانفشانی در راه خدا رنگ گرفته است. کثیری از آنها معتقدند که افراد برگزیده‌ای به نام امامان به شکلی مصون از گناه، اراده خداوند را به دیگران ابلاغ می‌کنند. از این رو بود که در خلال جنگ ایران و عراق، ایرانی‌ها، که اغلب شیعه هستند، با ایمان به این که اراده خداوند را تحقق می‌بخشند، فوج فوج به استقبال مرگ می‌رفتند – اراده‌ای که به اعتقاد آنها آیت الله خمینی آن را ابلاغ می‌کرد – (مبانی فلسفه اخلاق، هولمز، ص).^۱

لایه‌های وابستگی اخلاق به دین:

۱. معناشناختی: مفهوم خوب و بد وابسته به امور دینی مانند امر الهی یا رضایت الهی است.
۲. هستی‌شناختی: افعال به خودی خود خنثی هستند، امر الهی است که به آنها جنبه خوبی و بدی می‌بخشد.
۳. معرفت‌شناختی: خوبی و بدی اعمال وابسته به امر الهی نیست، ولی شناخت اعمال خوب و بد وابسته به امر الهی است (به صورت موجه کلیه و جزئی).
۴. روان‌شناختی (انگیزشی): دین تنها انگیزه عمل مطابق اخلاقیات را فراهم می‌کند نه بیشتر. البته می‌توان از لایه روان‌شناختی تقریر دیگری نیز به این شکل ارائه کرد: باورهای دینی، تحمل تلخی‌های اخلاقی زیستن را راحت‌تر می‌کند. بالاخره اخلاقی زیستن مرارت‌ها و محرومیت‌هایی دارد که باورهای دینی تحمل آنها را سهل می‌کند.

لایه دوم ناظر به بحث حسن و قبح ذاتی/الهی است.
لایه سوم ناظر به بحث حسن و قبح عقلی/شرعی است.

^۱ اگر چه آیت الله خمینی را امام می‌خواندند، اغلب شیعیان مرتبه او را با مرتبه امامان شیعه یکسان نمی‌دانستند. با این حال شیعیانی که فوج فوج در میدان جنگ با طیب خاطر مرگ را پذیرا می‌شدند از قرار معلوم ایمان داشتند که اراده خداوند را بجا می‌آورند. (پاورقی ظاهراً از هولمز است نه مترجم)

رابطه منطقی حسن و قبح ذاتی/الهی با شرعی/عقلی:

۱. کسی که حسن و قبح را الهی می‌داند، حتماً آن را شرعی نیز خواهد دانست.
۲. پس، کسی که حسن و قبح را عقلی می‌داند، حتماً آن را ذاتی نیز می‌داند.
۳. کسی که حسن و قبح را ذاتی می‌داند، لزومی ندارد آن را شرعی یا عقلی بداند.

نظریه امر الهی در لایه دوم است، یعنی مبتنی بر این باور است که افعال به خودی خود خنثی هستند و این امر الهی است که به آنها رنگ اخلاقی می‌بخشد.
نظریه امر الهی: قول آنسلم^۱ (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹)
نظریه حسن و قبح عقلی: قول آکویناس^۲ (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴)
در جهان مسیحیت کسی مانند اکام^۳ و نیز فیلسوف برجسته‌ای به نام رابرت هری آدامز طرفدار نظریه امر الهی هستند.

صورت‌بندی نظریه امر الهی

می‌توان اصل اساسی فرمان الهی را به چند گونه در نظر گرفت (هولمز، ص ۱۶۵-۱۶۷):
۱. هر چیزی که خداوند صواب می‌داند، درست است.

یعنی آنچه نزد خدا محبوب است، درست است. این ملاک، در مقام اثبات مشکل دارد زیرا ما به نفس خدا راه نداریم که بدانیم چه چیزی نزد او محبوب است. باید ملاک به گونه‌ای بیان شود که به لحاظ اثباتی مشکل نداشته باشد.
۲. هر آنچه خداوند جایز می‌شمرد، درست است.

این ملاک به دو شکل دارد:

^۱ Anselmus

^۲ Thomas Aquinas

^۳ آقای دکتر جوادی تقابل اصلی را میان اکام و آکویناس می‌داند نه میان آنسلم و آکویناس (جزوه درسی دوره دکترا).

الف) هر آنچه که خدا می‌توانست تکویناً مانعش شود ولی مانعش نشده است، جایز است. یعنی فرض بر این است که خدا اگر رضایت به کاری نداشته باشد، مانع تحقق تکوینی آن می‌شود، حال که مانع نشده، کشف می‌شود که آن را مجاز می‌داند. این برداشت هیچ ملاکی برای اخلاق ارائه نمی‌کند. زیرا بر اساس این ملاک باید اقدام به عملی بکنیم، اگر توفیق عمل پیدا کردیم، کشف می‌شود که مرضی خدا است. یعنی قبل از عمل ملاکی برای تشخیص ارائه نمی‌کند.

ب) آنچه که خداوند به صراحت جواز آن را اعلام کرده است، درست است. این ملاک وابسته به بیان خداوند است و جنبه تشریعی دارد نه تکوینی. این تلقی از امر الهی را می‌توان *اذن الهی*^۱ نامید. ۳. هر کاری که خداوند به آن فرمان می‌دهد، درست است.

در این تلقی، دیگر انسان‌ها اختیار ندارند که در صورت تمایل عمل را انجام دهند (مانند جواز)، بلکه آنها موظف هستند که موضوع دستور خدا (مأمور^۲ به) را انجام دهند. پس «درست» در اینجا به معنای واجب است:

هر کاری که خداوند به آن فرمان می‌دهد، واجب است.

این تقریر، نظریه *امر الهی*^۲ است.

بیان کامل نظریه امر الهی:

هر آنچه خداوند جایز می‌شمرد، نهی می‌کند و فرمان می‌دهد، به ترتیب، درست، نادرست و واجب است (هولمز، ص ۱۶۸).

نظریه امر الهی می‌تواند به صورت طولی، تبدیل به خودگرایی، فایده‌گرایی، وظیفه‌گرایی و ... شود، به این شرط که خداوند به آنها امر کند. یعنی بسته به محتوای امر الهی، این نظریه می‌تواند در مقام عمل و ملاک عملی، با هر کدام از آنها سازگار باشد (هولمز، ص ۱۶۸).

در نظریه امر الهی تنها ملاک صواب و خطا، امر یا نهی الهی است. حتی اگر «صواب/خطا» به لحاظ مفهومی مساوی با «متعلق امر/نهی الهی» نباشد (نفی لایه اول وابستگی اخلاق به دین)، ملاکش هست (لایه دوم وابستگی اخلاق به دین).

- اگر کسی امر الهی را فقط کاشف از مصلحت فعل بداند (لایه سوم وابستگی اخلاق به دین)، پس او خود فعل را صواب می‌داند نه به خاطر امر الهی و فقط امر الهی کاشف از آن است. این هم امر الهی ناب نیست.

^۱ Divine permission theory

^۲ Divine command theory

- ممکن است دیدگاه شخص معتقد به امر الهی شبیه وظیفه‌گرایی کثرت‌انگار یا خودگرا یا سودگرا باشد ولی دلیل او فقط امر الهی است

- اگر پاداش و کیفر الهی

۱- فقط انگیزه اطاعت امر الهی باشد، اشکالی در امر الهی پیش نمی‌آید.
۲- دلیل اطاعت امر الهی باشد، این همان خودگرایی می‌شود. اصل اساسی اطاعت از خدا نیست بلکه جلب سود است و اساساً غایت‌انگار خودگرا می‌باشد.

پس فقط به مورد (۱) می‌پردازیم:

- نحوه پی بردن به امر الهی فعلاً محل بحث نیست. یعنی این که از چه طریقی می‌توان اوامر یا نواهی الهی را به دست آورد، در رتبه بعدی است. ابتدا باید بحث از جایگاه امر و نهی الهی در ایجاد صواب و خطای اعمال بحث کنیم.

انگیزه‌گرایی به نظریه امر الهی

یکی از انگیزه‌های گرایش به نظریه امر الهی، فرار از نسبیت‌گرایی بود. اگر خوبی و بدی اعمال به تشخیص انسان‌ها سپرده شود، با نسبیت‌گرایی گسترده‌ای مواجه خواهیم شد. پس بهتر است آن را به امر الهی واگذار کنیم تا مبنای ثابت و واحدی داشته باشد.

اما مهم‌ترین دلیل گرایش افراد به نظریه امر الهی این است که خدای ادیان «فعالٌ لما یشاء» است و هر چه بخواهد انجام می‌دهد. از طرف دیگر، خدای ادیان همواره چهره‌ای اخلاقی دارد، و بهترین نام‌ها و القاب اخلاقی سزاوار اوست.

اگر بپذیریم در ذات برخی از افعال و اعمال یا حالت های روحی، نوعی وصف اخلاقی، مانند خوبی یا بدی وجود دارد، در آن صورت به فرض این که خداوند مرتکب اعمال خطا شود، یا باید از توصیف اخلاقی خدا دست برداریم یا باید دامنه قدرت خداوند را محدود کرده، امکان انجام دادن آنها از سوی خداوند را انکار کنیم که هیچ یک از این دو پیامد مطلوب و موافق دینداران نیست.

در متون دینی مسیحی و اسلام، به ویژه در قرآن کریم، ماجراهایی نقل شده که در جریان آنها خداوند گاهی چیزهایی از آدمی خواسته است (مانند کشتن پسر در ماجرای حضرت ابراهیم) به لحاظ اخلاقی قبیح می نماید.

دفاع از نظریه امر الهی

در صورتی که خداوند به درست و نادرست علم داشته باشد (که اگر عالم مطلق باشد، جز این انتظار دیگری نمی رود) و در صورتی که او تنها احکامی وضع کند که بر وفق این علم است (که اگر خیر [مطلق] باشد، جز این انتظار دیگری نمی رود) بهترین کار این است که در برابر فرمان های او سر تسلیم فرود آوریم (هولمز، ص ۱۷۲)

اشکال:

این بیان مستلزم آن است که قوانین اخلاقی مستقل از خدا باشند و همان طور که هر موجود ذی شعوری را مخاطب قرار می دهند، خدا را نیز مخاطب قرار دهند. بنابراین این قوانین خدا را نیز محدود می کنند.

جواب:

خداوند خیر مطلق است و اساساً تمایلی به امور ضد اخلاقی ندارد. پس محدودیتی برای او نیست.

اشکال:

به هر حال اخلاق مستقل از خدا است و این بیان به معنای دست شستن از نظریه امر الهی است.

نقد نظریه امر الهی

۱. در بررسی این نظریه از این پرسش آغاز می کنیم که آیا معیاری برای تشخیص خوب و بد، غیر از امر و نهی خداوند وجود دارد یا نه؟ آیا مفاد آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ»^۱ یک گزاره غیرتحلیل است یا تحلیلی و توتولوژیک است؟ به بیان دیگر همان **پرسش سقراط** از اثیفرون را طرح می کنیم: آیا

^۱ نحل: ۹۰

چون خدا به چیزی امر کرده، آن چیز صواب است یا چون آن چیز صواب است، خداوند به آن امر نموده است؟ چنانچه بگوییم خداوند به آنچه خوب است، فرمان می‌دهد، در این صورت باید نظریه امر الهی را نپذیرفت. این بیان امر و نهی خداوند فقط جنبه کاشفیت از واقع دارد. در این صورت باید خوبی و بدی را ذاتی افعال دانست و این بر خلاف چیزی است که نظریه امر الهی بر آن اصرار دارد. البته ممکن است گفته شود که منظور این نیست که خداوند به چیزی که خوب است فرمان می‌دهد؛ بلکه منظور این است که چون خداوند خودش خوب است، به بدی فرمان نمی‌دهد. در این صورت اشکال دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه چگونه می‌توان بدون داشتن معیاری برای خوبی و بدی، پی برد که خداوند دارای این صفت است. تنها در صورتی می‌توان خداوند را با توجه به افعالش خیر و خوب دانست که پیشاپیش معیاری برای شناسایی خوبی و خیر بودن داشته باشیم و بر اساس آن داوری کنیم.

مکالمه اثیرون با سقراط:

سقراط: آنچه خدا امر کرده صواب است یا آنچه صواب است خدا امر کرده؟

اثیرون: آنچه صواب است خدا امر کرده.

سقراط: پس امر الهی (سبب صواب امر الهی است) رد می‌شود.

پاسخ برودی به سقراط:

در استدلال سقراط از قانون تعدی استفاده شده که معلوم نیست همیشه درست باشد:

الف علت ب است و ب علت ج است. پس الف علت ج است.

صواب بودن واقعی عملی خاص (الف) علت امر الهی به آن (ب) است. امر الهی (ب) علت خوبی آن (ج) است.

پس: صواب بودن واقعی آن (الف) علت خوبی فعل (ج) است.

اشکال ۱: برودی معتقد است این رابطه تعدی همیشه برقرار نیست و برقراری آن دلیل می‌خواهد.

(کسی می‌خواهد برای درخواست کمک از پدرش نامه‌ای پست کند. از شما به عنوان پستچی می‌خواهد

نامه را ببرید. شما فارغ از این که محتوای نامه چیست، آن را می‌برید. آیا علت کار شما درخواست کمک از

پدر بوده است یا صرفاً عمل به قراری که با ارسال‌کننده داشته‌اید؟ درخواست کمک مالی علت ارسال نامه از

طرف اوست، تمایل ارسال نامه از طرف او، علت حمل نامه توسط شما است. ولی نمی‌توان گفت علت حمل

نامه توسط شما، درخواست کمک مالی بوده است.)

شاید بتوان این اشکال برودی را این گونه تقویت کرد که وقتی میان دو رابطه علی، اراده انسان (یا موجود دیگری) واسطه باشد، آنگاه نمی‌توان رابطه تعدی را جاری کرد.

اشکال ۲: حتی اگر رابطه تعدی درست باشد، اینجا برقرار نیست. زیرا یک واسطه در کار است. مسأله این است که امر هر کسی برای ما الزام درست نمی‌کند و سبب خوبی عمل نمی‌شود، تنها امر خدا است که چنین خاصیتی دارد. زیرا خدا خالق، مالک و رازق ما است. یعنی استدلال یک مقدمه ندارد، بلکه دو مقدمه دارد: صورت غلط ادعا:

خدا به این کار امر کرده است، پس این کار خوب است.

صورت صحیح ادعا:

خدا به این کار امر کرده است و خدا خالق، مالک و رازق ما است، پس این کار خوب است.

پس وقتی می‌گوییم: «چون این کار صواب است، خدا به آن امر کرده است و چون خدا به آن امر کرده است، خوب شده است» نمی‌توان نتیجه گرفت که صواب بودن این کار سبب خوبی آن است، نه امر خدا. زیرا باید گزاره دیگری را به آن اضافه کنیم: «خدا خالق، مالک و رازق ماست». حال حتی اگر رابطه تعدی درست باشد، اینجا جاری نمی‌شود. زیرا بین دو امر «صواب بودن و خوب بودن» تنها یک امر واقع نشده است (امر الهی) بلکه دو امر واقع شده است (امر الهی و خالق بودن خدا)، و صواب بودن تنها علت یکی از آنها است (امر الهی) پس نمی‌توان از هر دو (امر الهی و خالق بودن) تعدی کرد. اشکال:

بالاخره اگر بخواهیم صرفاً از یک سری گزاره‌های ناظر به واقع گزاره‌های هنجاری استخراج کنیم، مشکل «رابطه هست و باید» پیش می‌آید:

مقدمه ۱: خدا به این کار امر کرده است.

مقدمه ۲: خدا خالق ما است.

پس باید این کار را انجام دهیم.

سوال: چرا باید از خالق اطاعت کنیم؟ پاسخ این سوال گزاره‌ای هنجاری خواهد بود که مقدمه پنهان (مطوی) این قیاس عملی است. این گزاره هنجاری نمی‌تواند به امر الهی وابسته باشد، زیرا دور پیش می‌آید (اطیعوا الله). پس بالاخره باید الزام اخلاقی در نهایت مستقل از امر الهی باشد.

۲. اگر نظریه امر الهی درست باشد، خود خدا به چه معنی خوب است؟ (ضمن اشکالات هولمز مطرح شد)

۳. اگر نظریه امر الهی درست باشد، ملاک خوب بودن امر و نهی الهی چیست؟ (ان الله يأمر بالعدل و الاحسان / ان الله لا يأمر بالفحشاء و المنکر)

۴. محدودیت خدا به اصول اخلاقی مانند محدودیت او به امور محال است، نه یک تکلیف برای او. دامنه اقتدار الهی از پیش، چیزهایی را که تجویز وجودشناختی ندارند (مانند اجتماع نقیضین) یا روایی ارزششناختی ندارند (مانند ظلم) در بر نمی‌گیرد. پس لازم نیست نگران محدود شدن قدرت الهی باشیم.

۵. اخلاقی بودن غیردینداران به چه معناست؟ به عبارت دیگر، اگر نظریه امر الهی درست باشد، خوبی و بدی اخلاقی نزد بی‌دینان نباید معنا داشته باشد.

۶. اگر راه اثبات خوبی اعمال تنها امر الهی باشد، خوبی هیچ عملی قابل اثبات نیست، زیرا دروغ و ظهور معجزه به دست متنبی (پیامبر دروغین) قبیح نخواهد بود و ممکن است از خدا صادر شود.

۷. امر الهی اخلاق را تأویل به حقوق می‌برد.

۸. اشکالات هولمز به نظریه امر الهی:

دو دسته امور باید مورد بحث قرار گیرند:

الف) اوامر الهی که به نظر می‌رسد به لحاظ اخلاقی خلاف هستند:

۱-الف) اعمال زشت و نفرت‌انگیز که جواز اخلاقی ندارند.

۲-الف) اعمال بسیار خوب و آرمانی که از توان نوع انسان‌ها خارج است. در این موارد، عمل خوب است ولی امر الهی نادرست است.

ب) اموری که اگر خدا به آنها امر می‌کرد، خلاف می‌بودند. یعنی اموری فرضی که نباید خدا به آنها امر کند.

نمونه‌ای از ۱-الف):

خدا به حضرت ابراهیم فرمان داده است که فرزند خود را بکشد. حتی در مواردی حکم به سرقت و زنا می‌دهد. محصنه داده است (هولمز، ص ۱۷۸):

مقدمه ۱: هر آنچه خدا به آن فرمان دهد، واجب است.

مقدمه ۲: خدا به قتل فرد بی‌گناه، دزدی و زنا می‌فرماند. محصنه در مواردی خاص فرمان داده است.

نتیجه: قتل فرد بی‌گناه، دزدی و زنا می‌فرماند. محصنه در مواردی خاص واجب است.

توجیه آکویناس درباره ماجرای ابراهیم (ع):

همه بالاخره با مرگ از دنیا می‌روند، چه بی‌گناه و چه گناهکار. و این مرگ‌ها را خدا رقم می‌زند، بی‌آنکه ناعدلانه تلقی شود. حال اگر خدا بخواهد مرگی را به دست یکی دیگر از بندگان جاری کند، نباید ناعدلانه تلقی شود. گو این که او به مرگ طبیعی (و به واقع با مشیت الهی) مرده است (هولمز، ص ۱۷۹). در واقع آکویناس نادرست بودن عمل قتل فرزند را منکر است.

توجیه آکویناس درباره دزدی و زنا محصنه:

دزدی اگر به فرمان خدا باشد، اصلاً دزدی نیست، زیرا او مالک همه چیز است و اگر با اجازه او اموالی برداشته شود، عنوان دزدی بر آن صدق نمی‌کند، دزدی برداشتن مال بدون اجازه صاحبش است. زنا یعنی تجاوز به حق اختصاصی مردی دیگر، درباره تمتع از زنش. این حدود انحصار توسط قانون خدا تعیین شده است. حال اگر خود خدا رابطه جنسی‌ای را مجاز بشمارد، اساساً محدوده انحصاری شکسته نمی‌شود. یعنی حدود تمتع جنسی به حکم الهی تعیین می‌شود، حال اگر خودش عملی را مجاز کرده باشد، گو این که محدوده را تعیین کرده است.

نکته: این بیان آکویناس درباره دزدی و زنا محصنه شبیه بحث ورود در اصول فقه است. زیرا در ورود، یک امر اعتباری، سبب می‌شود عمل یا حالتی واقعاً از مصداقیت یک عنوان دیگر خارج شود. مانند این که در اصول فقه، موضوع اصول عملیه، حالت عدم حجت (شک) است. حال اگر خداوند یک طریق ظنی را معتبر کند، دیگر حجت می‌یابد و واقعاً حالت عدم حجت رفع می‌شود و موضوع اصول عملیه واقعاً از بین می‌رود. یعنی یک امر اعتباری (اعتباربخشی شارع به اماره‌ای خاص) سبب شده است آن مورد واقعاً از ذیل موضوع یک اصل دیگر خارج شود.

پس در مجموع آکویناس، مقدمه ۲ را باطل می‌داند. یعنی معتقد است خدا به واقع به دزدی و زنا محصنه امر نکرده است. پس نتیجه را هم نمی‌پذیرد.

۱. نمونه‌ای از ۲-الف):

مقدمه ۱: آنچه خداوند به آن امر می‌کند، واجب است

مقدمه ۲: خداوند به ما امر کرده است که حتی به دشمنان خود محبت کنیم؛

نتیجه: واجب است که حتی به دشمنان خود محبت کنیم.

آگوستین با وجود این استدلال روشن، جنگ و خشونت با دشمنان را جایز می‌داند. او به هر دو مقدمه معترف است، اما در معنای محبت تغییر ایجاد کرده است. به زعم او، آنچه مقدمه ۲ می‌گوید، برخورداری از روحی مهرورز است نه لزوماً انجام اعمال ظاهری محبت‌آمیز. پس می‌توان در عین داشتن روحی مهرورز، با دشمنان جنگید و خشونت به خرج داد. منظور از مقدمه ۲، اصلاح نیت است، نه لزوماً ظاهر عمل (هولمز، ص ۱۷۴-۱۷۵).

این دیدگاه آگوستین را به باطن‌گرایی کشیده است و اساساً ارزش اعمال ظاهری را زیر سؤال برده است. او معتقد است هیچ مانعی وجود ندارد که اعمال ظاهری ما خلاف قواعد اخلاقی و عرفی باشد، خدا می‌تواند به این اعمال دستور دهد و باید آنها را اجرا کرد، زیرا خدا به فکر باطن ما است و اعمال ظاهری برایش ارزش ندارد. پس نباید نگران مخالفت اوامر الهی با قواعد اخلاقی بود، زیرا این قواعد به ظاهر اعمال مربوط هستند که اهمیتی ندارند. «آنچه در همه حال لازم است، این است که هرکاری را با حالت خلوص و سرسپردگی محبانه در برابر خداوند انجام دهید» (هولمز، ص ۱۷۶).

خلاصه پاسخ‌ها:

۱. برخی اعمال به نظر ما نادرست می‌رسند، در واقع درست هستند (جواب آکویناس به ماجرای ابراهیم).
۲. اگر اعمال را درست تعریف کنیم، مشخص می‌شود که امر الهی شامل نقض اخلاقی نبوده است. (پاسخ آکویناس به دزدی و زنا محصنه)
۳. با تفسیر جدید از اوامر الهی می‌توان اعمالی ظاهری را مجاز شمرد که تصور می‌شد خلاف امر الهی است (آگوستین).

حالت ب (اوامر فرضی الهی):

اگر خداوند روزی به شکنجه بی‌پایان کودکی امر کند، آیا این عمل درست خواهد بود؟ نکته: چنین امری از خدای رحمان و رحیم صادر نمی‌شود. این مثال فرضی تنها ارزش نظری دارند نه عملی. ارزش نظری آنها برای محک صحت نظری امر الهی است، وگر نه قرار نیست در زندگی واقعی نگران این باشیم که اگر روزی با چنین فرمانی مواجه شدیم، چه کنیم. نکته: ارزش این مثال به این است که فرض را بر این بگذارید که این عمل واقعاً نادرست است نه این که صرفاً نادرست به نظر می‌رسد. اگر این مثال چنین ویژگی‌ای ندارد، خودتان مثال دیگری را جایگزین کنید که واقعاً نادرست باشد.

بررسی مثال فوق:

طرفداران نظریه امر الهی:

خداوند نه تنها چنین امری نمی‌دهد، بلکه نمی‌تواند چنین امری صادر کند. زیرا خداوند بنابر ذاتش خیر است و شر واقعی از او صادر نمی‌شود.

اشکال:

اگر همه چیز وابسته به امر الهی است، خیر بودن خدا به چه معنا است؟ آیا آن هم به واسطه امر الهی خیر شده است؟ اگر خیر اخلاقی امور تنها وابسته به امر خدا باشد، خود خدا خارج از طور اخلاق قرار می‌گیرد و نمی‌توان الفاظ اخلاقی را بر خود او اطلاق کرد. در این صورت گزاره «خدا کار درست انجام می‌دهد» کاملاً بی‌معنا خواهد بود. زیرا اگر بجای واژه درست، معادل آن (آنچه خدا انجام می‌دهد) را قرار دهیم، این گزاره توتولوژیک (تحلیلی) خواهد بود: خدا کاری را که انجام می‌دهد، انجام می‌دهد. البته جمله «خدا کار نادرست انجام نمی‌دهد» درست است ولی از قبیل سالبه به انتفاء موضوع، یا به عبارت دقیق‌تر، توتولوژیک است. همان‌طور که می‌توانیم بگوییم «این سنگ کار نادرست انجام نمی‌دهد». این گزاره سالبه هیچ ارزش اخلاقی به خدا یا سنگ نمی‌بخشد زیرا اساساً صحت این گزاره صرفاً به این دلیل است که نمی‌توان نادرست را به خدا یا سنگ نسبت داد. (از قبیل عدم و ملکه است)

نکته: اگر خدا به کاری مانند قتل فرزند دستور دهد، و غرضش امتحان ما باشد، شاید در واقع او امر به عملی غیر اخلاقی نکرده است، ولی آیا خود این امر کار درستی است؟ یعنی ما در مقام اثبات، چه باید بکنیم؟ یعنی وقتی صرفاً با چنین امری مواجه شویم و ندانیم که امتحانی است یا واقعی، چه باید بکنیم؟

اشکالات اشاعره و جواب‌ها:

از آنجا که اشاعره طرفدار شکل دوم وابستگی اخلاق به دین هستند و عدلیه (شعیه و معتزله) طرفدار شکل سوم وابستگی هستند (چه کلیه و چه جزئیه)، و مباحث «حسن و قبح ذاتی_الهی» و «حسن و قبح عقلی_شرعی» مرتبط با این دو شکل وابستگی اخلاق به دین می‌باشند، بصورت اجمال اشکال و جواب‌های مربوط به مباحث حسن و قبح «ذاتی_الهی» و «عقلی_شرعی» را در این بخش بررسی می‌کنیم:

اشکال اول به حسن و قبح عقلی:

اگر گزاره‌های اخلاقی بدیهی هستند و توسط عقل قابل کشف‌اند، چرا اتفاق نظر در مورد آنها وجود ندارد؟

پاسخ به اشکال اول:

الف_ پاسخ شیخ طوسی: بدیهیات درجه‌های و ضوح متفاوتی دارند و ممکن است به دلایل مختلف مورد تصدیق واقع نشوند. این مسأله بدهت آنها را زیر سؤال نمی‌برد. ممکن است بخاطر دشواری تصور موضوع یا محمول تصدیق به همراه نداشته باشد. بنابراین عدم اتفاق نظر در تصدیق گزاره‌های اخلاقی به بدهت آنها آسیب نمی‌زند.

ب_ به فرض که بدهت این گزاره‌ها زیر سؤال برود، هنوز عقلی بودن آنها محفوظ است. چرا که قضایا یا بدیهی‌اند یا نظری. در صورت نفی بدهت از قضیه‌ای هنوز نظری بودن آن محفوظ است.

ج_ عقل دو حیطه دارد: عقل نظری و عقل عملی. مدرکات عقل نظری واقعیت خارجی دارند ولی مدرکات عقل عملی واقعیت خارجی ندارند و فقط اتفاق آرای عقلا هستند. پس نباید از قضایای اخلاقی _ که از مدرکات عقل عملی‌اند _ انتظار بدهت و تصدیق عمومی داشت. (۵۶)

اشکال دوم به حسن و قبح ذاتی:

اگر حسن و قبح ذاتی افعال بود، نباید در شرایط مختلف تغییر کند، در حالی که مثلاً دروغ‌گویی در شرایطی خوب و در شرایطی بد است.

پاسخ به اشکال دوم:

الف_ پاسخ شیخ طوسی: در موردی که تراحم وظایف پیش می‌آید، باید در مجموع برآیند خوبی‌ها و بدی‌ها را سنجید و جانب با قبح کمتر یا با حسن بیشتر را ترجیح داد خود «ترجیح جانب احسن بر حسن یا قبح بر اقبیح» یک وظیفه اخلاقی است و موجب حسن فاعلی می‌شود.

ب_ افعال به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱_ علت تامه برای خوبی یا بدی هستند (مانند عدل و ظلم)

۲_ مقتضای خوبی و بدی را دارند (مانند راست‌گویی)

۳_ نسبت به خوبی و بدی لا اقتضا هستند (مانند خوردن و خوابیدن)

دسته اول در هر شرایطی خوب یا بد هستند و ارزش آنها هیچ وقت عوض نمی‌شود.

دسته دوم اگر معارضی نداشته باشند و شرایط فراهم باشد، ذاتاً خوب یا بد هستند. یعنی به حکم اولیه خوب یا بد هستند ولی ممکن است به حکم ثانویه بد شوند. مانند راست‌گویی که به حکم اولیه خوب است ولی اگر همین راست‌گویی منجر به کشته شدن انسان بی‌گناهی شود، ارزش اخلاقی منفی می‌شود.

دسته سوم به حکم اولیه هیچ ارزش مثبت یا منفی اخلاقی ندارند. مانند خوردن که بدون توجه به هیچ مسأله دیگری دارای ارزش مثبت یا منفی اخلاقی نیست. ولی اگر عنوان خاصی پیدا کند، بخاطر آن عنوان ممکن است خوب یا بد شود. مثلاً همین خوردن اگر غصب مال غیر باشد، بد می‌شود.

اشکال سوم به حسن و قبح ذاتی:

اگر حسن و قبح ذاتی را بپذیریم در موردی مانند این که به کسی وعده بدهیم که به نفع او دروغی بگوییم، هم در صورت عمل به وعده مرتکب قبیح (دروغ‌گویی) شده‌ایم و هم در صورت راست‌گویی مرتکب عمل قبیح (خلف وعده) شده‌ایم. پس نمی‌توان قائل شد خلف وعده و دروغ‌گویی هر دو قبح ذاتی دارند.

پاسخ به اشکال سوم:

الف_ جواب آمدی: ۱- این عمل در هر دو صورت عمل و ترک وعده از جهتی خوب و از جهتی بد است. ۲- هر دو طرف عمل و ترک قبیح است.

ب_ جواب علامه در کشف المراد: در اینجا بخاطر ترجیح قبیح بر اقبیح باید خلف وعده کرد. زیرا خلف وعده یک خطا دارد و آن خود خلف وعده است ولی عمل به وعده دو خطا دارد؛ یکی وعده داده به عمل قبیح و دیگری عمل به این وعده خطا. پس خلف وعده از دروغ‌گویی مستلزم خطای کمتری است.

ج_ جواب آقای سبحانی: اساساً وفای به عهد و عمل به وعده وقتی خوب است که مورد وعده عمل قبیحی نباشد، اگر وعده به انجام عمل قبیح داده شود، اصلاً شرط لازم پسندیده بودن را ندارد و عمل به این وعده حسن نیست.

اشکال چهارم به حسن و قبح ذاتی:

ابن تیمیه: اگر قائل شویم که خوبی و بدی ورای امر الهی وجود دارد و خدا برای خوب بودن باید ملتزم به خوبی باشد، در واقع خدا را محدود کرده‌ایم.

پاسخ به اشکال چهارم:

الف_ کشف حسن فعل شارع غیر از حکم به شارع برای تقید به حسن است. یعنی خدا هنوز می تواند (قدرت دارد) قبیح مرتکب شود ولی نمی شود. پس قدرت خدا محدود نشده است.

ب_ از طریق دیگری کشف می شود که محال وقوعی است که خدا فعل قبیح مرتکب شود. یعنی با وجود اینکه برای خدا ممکن است و قدرت دارد، این کار را هیچ وقت نمی کند.

اشکال پنجم به حسن و قبح ذاتی:

اگر حسن و قبح افعال ذاتی آنها است، نباید در هیچ شرایطی تغییر کند. در حالی که نزد افراد مختلف و در شرایط مختلف قضاوت در مورد حسن یا قبح افعال فرق می کند.

پاسخ به اشکال پنجم:

الف_ اگر ذاتی باب برهان منظور بود، اشکال وارد بود. ولی اینکه گفته می شود حسن و قبح افعال ذاتی است، یعنی اگر فرد در مواجهه با فعل به ذات علوی خویش مراجعه کند، قطعاً حکم به حسن یا قبح فعل می کند و در شرایط مختلف هم این حکم عوض نمی شود. اینکه قضاوت افراد مختلف است، بخاطر این است که افراد در مراجعه به ذات علوی خویش اشتباه می کنند.

ب_ اگر مسأله بصورت موجه جزئی لحاظ شود، مشکل حل می شود. یعنی همان طور که قبلاً گفته شد، برخی افعال ذاتاً حسن یا قبیح اند، برخی افعال فقط اقتضا دارند و برخی لاقتضا هستند.

اشکال ششم به حسن و قبح ذاتی:

اگر حسن و قبح ذاتی فعل بود، باید تصور فعل بدون آن ممکن نمی بود. یعنی فعل را بدون یکی از ذاتیات آن نشود تصور کرد.

پاسخ اشکال ششم:

اینجا منظور از ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی نیست بلکه یعنی برای تشخیص حسن و قبح فعل غیر از خود فعل و عرضه آن به ذات علوی چیز دیگری لازم نیست. یعنی تنها سبب فعل با ذات علوی انسان، خوبی آن فعل است. و عدم تناسب با ذات علوی انسان، بدی آن فعل است به هیچ دیگری نیاز نیست.

اشکال هفتم به حسن و قبح ذاتی:

غزالی: حسن سه معنی دارد (۶۲)؛

- ۱_ تناسب با غرض
 - ۲_ مورد ثنای شارع بودن (شامل افعال الهی و مستحبات و واجبات)
 - ۳_ شرعاً مجاز بودن (شامل افعال الهی و مستحبات و واجبات و مباحات)
- هر سه معنی اضافی‌اند و اگر شرع نباشد، فقط تناسب با غرض می‌ماند که آن هم برای افراد مختلف و شرایط متفاوت تغییر می‌کند. پس حسن ذاتی نیست. (۶۳)

پاسخ به اشکال هفتم:

الف_ معانی سه‌گانه حسن که مطرح شد و سه مفهوم «کمال و نقص»، «موافقت و مخالفت با غرض» و «قابلیت مدح و ذم» ابهام دارند. مثلاً اگر موافقت با غرض ملاک باشد، اگر اغراض والا و انسانی انسان‌ها لحاظ شود، حسن ذاتی می‌شود نه اضافی. زیرا اغراض انسانی همه انسان‌ها مشترک است و هیچ وقت تغییر نمی‌کند ولی اگر اغراض روزمره لحاظ شود، اضافی است و تغییر می‌کند. از طرفی این مفاهیم لازم‌هم‌دیگر هستند. مثلاً اگر فعلی متناسب با غرض انسان باشد، قابل مدح هم هست و کمال هم محسوب می‌شود. بنابراین این مفاهیم جدای از هم نیستند.

ب_ اگر مدح و ذم شارع بر اساس نفس الامر و حسن و قبح ذاتی افعال نباشد، صفت حکمت الهی بی‌مفهوم می‌شود.

ج_ اگر افعال در نفس الامر حسن و قبح نداشته باشند، نیاز به شرع نیست و همه افعال برای انجام و ترک یکسان هستند.

اشکال هشتم به حسن و قبح ذاتی:

غزالی: اگر حسن و قبح ذاتی افعال است، نباید تحت هیچ شرایطی تغییر کند در حالی که مثلاً فعل «قتل» در شرایطی حسن و در شرایطی قبیح است. (۶۴)

پاسخ به اشکال هشتم:

آنچه قبیح شمرده می‌شود، آن فعل خارجی که بصورت گرفتن جان کسی واقع می‌شود، نیست تا در شرایطی قبیح و در شرایطی حسن باشد، بلکه آنچه قبیح است، آن فعل با قیود خاصی است. مثلاً قتل انسانی اگر برای قصاص و دفاع از خود نباشد، قبیح است. یعنی در اصل قبیح شمردن قیود فعل هم لحاظ شده است. و

شامل همه موارد وقوع خارجی فعل قتل نمی شود. مثلاً کسی برخورد یک تکه سنگی که از کوه جدا شده است با انسانی و مردن او را قبیح نمی شمرد، هر چند که واقعاً فعل گرفته شدن جان کسی واقع شده است.

اشکال نهم به حسن و قبح ذاتی:

غزالی: اینکه معتزله معتقدند گاهی فعل حسن انتخاب می شود و هیچ غرضی لحاظ نشده است، پذیرفته نیست. زیرا آنجا هم باز اغراضی ملحوظ است که شخص متوجه آنها نبوده است. مثلاً اگر انسان در حال غرق را نجات می دهد یا خود را به جای او فرض می کند و ترک نجات را قبیح می داند و برای رهایی از عذاب وجدان اقدام به نجات دادن می کند و یا برای مدح و ثنای دیگران این کار را می کند و یا توهّم مدح و ثنا می کند و این کار را انجام می دهد (بخاطر سابقه ذهنی) بنابراین باز هم خود فعل را بصورت مستقل حسن نمی شمارد. (۶۵)

پاسخ به اشکال نهم:

الف_ گاهی واقعاً انسان بدون لحاظ هیچ غرضی کار را بخاطر خود کار انجام می دهد، حتی اگر بشود اغراضی را تصور کرد، اصلاً او در آن لحظه به آن اغراض توجه ندارد.

ب_ اگر نزد عقلا کار آن انسان که بخاطر خود کار آن را انجام داد، ذکر شود، آن را تحسین می کنند.

ج_ حتی اگر بخاطر و هم کاری حسن شمرده شود، ولی عقل آن را قبیح بشمارد، آیا بخاطر این حکم عقل _ که مسبوق به و هم نیست _ نمی توان آن کار را قبیح شمرد؟ پس معلوم می شود حکم عقل برای قضاوت کافی است، هر چند در عمل و هم کار را وارونه جلوه دهد.

بررسی نهایی اشکالات اشاعره و جوابها:

۱. در مورد اشکال اول، جواب شیخ طوسی صحیح و کامل به نظر می رسد، هر چند ادعا را ثابت نمی کند. یعنی اگر بخواهیم ابتدائاً ادعا کنیم گزاره های اخلاقی بدیهی اند، و مورد اتفاق نبودن بین همه از درجه وضوح آنها ناشی می شود، در واقع ادعای بی دلیلی کرده ایم و اگر اختلاف درجه وضوح را علت برای عدم اتفاق نظر بر سر آنها بدانیم، به این ترتیب در مورد هر نظریه ای می توان ادعای بدهت کرد و مورد اتفاق نبودن آن و عدم اذعان عمومی به آن را ناشی از عدم وضوح مفهومی دانست. بنابراین باید بدهت گزاره های اخلاقی با دلیل دیگری ثابت شود و درجه وضوح کم و صعوبت تصور را فقط به عنوان دفع دخل مقدر یا پاسخ به اشکال اول مطرح شود.

۲. جواب دوم به اشکال اول را در مورد گزاره‌های مادر اخلاق نمی‌توان پذیرفت. مثلاً «حسن عدل» اگر بدیهی نباشد و نظری تلقی شود، به چه گزاره بدیهی‌ای می‌خواهد مستند شود؟ چرا که خود این گزاره منشأ سایر گزاره‌های اخلاقی است و خودش نقطه شروعی برای اثبات گزاره‌های نظری است. به تعبیر دیگر گزاره‌های اخلاقی باید به بدیهیات اخلاقی ختم شوند و نمی‌توان پذیرفت همه گزاره‌های اخلاقی نظری باشند.

۳. پاسخ شیخ طوسی به اشکال دوم با توجه به بحث رفع نزاحم که مطرح کردیم، واضح‌تر می‌شود و به نظر می‌رسد پاسخ کاملی است. ولی تعبیر «حسن فاعلی» تعبیر غریبی می‌باشد و باید دید آیا با حسن فاعلی مصطلح مشترک لفظی است یا همان مفهوم رایج منظور شیخ طوسی بوده است؟ (۶۶)

۴. جواب دوم به اشکال دوم با کمی تغییر قابل قبول است و آن اینکه همان طور که در بحث رفع نزاحم بیان شد، در نزاحم که جانب احسن بر حسن یا قبیح بر اقبیح ترجیح داده می‌شود، باعث نمی‌شود حسن یا قبیح جانب مرجوح از بین برود یا عوض شود بلکه او هنوز حسن یا قبیح خود را دارد و فقط ما با ترک آن جانب احسن یا قبیح را ترجیح داده‌ایم. فرض کنید دشمن به شهر شما حمله کرده است و برای رسیدن به شهر باید از روی پلی عبور کند و از طرفی این پل شاهراه ارتباطی شهر سایر شهرها است. حال شما تصمیم می‌گیرید آن پل را ویران کنید تا جلوی پیشروی دشمن را بگیرید. قطع شدن شاهراه ارتباطی شهر قبیح است ولی رسیدن دشمن به شهر اقبیح است. بنابراین شما تو سط قبیح اقبیح را دفع کرده‌اید ولی آنچه قابل توجه است اینکه هر چند شما مانع پیشروی دشمن شده‌اید ولی افسوس می‌خورید که مجبور شدید شاهراه ارتباطی شهر را از بین ببرید. این نشان می‌دهد قطع شاهراه ارتباطی شهر هنوز قبیح خود را دارد و مایه تأسف است ولی فعل تخریب پل چون باعث دفع اقبیح می‌شده، انجام شده است.

بنابراین نباید گفته شود گاهی فعل مقتضای حسن یا قبیح خود را ظاهر نمی‌کند و خنثی می‌شود بلکه باید گفت آن عنوان هنوز حسن و قبیح خود را دارد ولی مصداق خارجی آن چون مصداق حسن بزرگتری شده است، در رفع نزاحم تن به قبیح عنوان اولی یا ترک حسن آن داده می‌شود.

۵. در مورد اشکال سوم که به نظر جواب سوم معقول‌تر است. منتها با توجه به مطلبی که در رفع تراحم ذکر شد، لازم نبود قیودی به مسأله «وفای به عهد» اضافه کنیم بلکه مسأله مربوط به رفع تراحم است و می‌توان عنوان «وفای به عهد» را مطلقاً خوب دانست و در مورد مصادیق دست به رفع تراحم زد.

۶. به اشکال چهارم می‌توان جواب‌های دیگری هم داد از جمله اینکه صفات الهی همدیگر را قید می‌زنند؛ مثلاً صفت حکمت الهی صفت قدرت را قید می‌زند. یعنی محدودیت خدا از خودش ناشی می‌شود. این جواب همان است که پایک در جواب به اینکه «آیا اگر خداوند به جنایت امر کند، جنایت خوب می‌شود؟» بیان می‌کند. یعنی با وجود اینکه خداوند قدرت دارد شر انجام دهد، ولی صفات دیگر او به این قدرت از او اجازه ظهور و بروز نمی‌دهند.

به هر حال اشکال چهارم جواب‌های قانع‌کننده‌ای می‌تواند داشته باشد که اشاعره مجبور نباشند بخاطر وجود چنین شبهه‌هایی در دامن نظریه امر الهی بیافتند.

۷. پاسخ اول به اشکال پنجم به نظر می‌رسد با کمی تغییر قابل قبول است. چرا که وقتی گفته می‌شود حسن و قبح ذاتی، کلمه ذاتی اشاره به ذات انسانی که با فعل مواجه می‌شود ندارد بلکه اشاره به ذات خود فعل دارد ولی در این پاسخ تلقی شده که ذاتی یعنی ذات علوی انسان.

از این اشکال که بگذریم، تعریف «خوبی» در برآورد مقبولیت جواب داده شده دخیل است. آقای ملکیان در تعریف خوبی معتقدند که خوبی هم امری کشفی است و هم امری ایجادی. یعنی هم یک صفت واقعی در آن پدیده خارجی هست و هم پس از عرضه بر درون انسان (دستگاه ارادی یا عقلی) انعکاس خاصی پیدا می‌کند که آن انعکاس روشن می‌کند این پدیده نزد فرد مواجه شده با آن خوب است یا نه. همان مثال شیرینی عسل که ذکر شد، مثال گویایی است. جواب داده شده از طرفی متکی به چنین تعریفی از حسن و قبح است و از طرفی تکیه به مباحث فطرت و سرشت مشترک انسان‌ها دارد زیرا اگر سرشت مشترک انسان‌ها نفی شود، تشخیص حسن و قبح فردی و سلیقه‌ای می‌شود و باعث هرج و مرج می‌گردد. حال آنکه در امهات مسائل اخلاقی اتفاق نظر وجود دارد. یعنی یا باید این تعریف از خوبی را بپذیریم و انسان‌ها را دارای سرشت مشترک بدانیم و یا تعریف دیگری برای خوبی ارائه کنیم تا اتفاق نظر در مورد حسن و قبح‌ها را توجیه کند.

۸. پاسخ‌های داده شده به اشکال اول غزالی همان‌ها هستند که قبلاً از زبان متفکران غربی بیان شد و بررسی گردید.

۹. پاسخ به اشکال دوم غزالی همان است که ما تحت عنوان اینکه «حسن و قبح صفت عناوین هستند نه صفت مصادیق» مطرح کردیم که به زبان دیگری مطرح شده است و جواب صحیح و متقنی است.

نکته‌ای که در آخر متذکر باید متذکر شویم اینکه آنچه از فضای اشکال و جواب‌ها بدست می‌آید اینست که اشاعره عمدتاً بخاطر شبهاتی که بر حسن و قبح ذاتی وارد شده و از پاسخ به آنها در مانده‌اند در دامن حسن و قبح الهی افتاده‌اند و در اصل دفاعی از نظریه امر الهی نکرده‌اند بلکه دست روی شبهات وارد بر حسن و قبح ذاتی گذاشته‌اند. که به نظر می‌رسد اولاً شبهات وارده قابل پاسخ‌گویی هستند ثانیاً نظریه حسن و قبح الهی یا به عبارتی نظریه امر الهی با مشکلات جدی مواجه است که در بخش پیشین مطرح شد. لذا نمی‌توان شکل دوم وابستگی اخلاق به دین را حتی به نحو موجهه جزئی پذیرفت و باید قبول کرد که افعال حسن و قبح ذاتی دارند.

جمع‌بندی:

در دیدگاه شیعه، اخلاق در لایه سوم (تشخیص خوب و بد) به صورت موجهه جزئی وابسته به دین است. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

البته در لایه چهارم هم می‌تواند وابسته باشد ولی الزامی ندارد.

در تشخیص خوب و بد اخلاقی به صورت جزئی، اصل اولیه این است که یافته‌های عقل معتبر است:

نسبیت‌گرایی اخلاقی

اسکیموها افراد سالخورده خود را وامی‌گذارند تا از گرسنگی جان بسپارند؛ اسپارتیان یونان باستان و مردم قبیله دابو در گینه نو معتقدند که به لحاظ اخلاقی، دزدی اشکالی ندارد؛ بسیاری از فرهنگ‌های گذشته و کنونی، نوزادان را می‌کشتند یا هنوز هم می‌کشند (قبیله ای در آفریقای شرقی، روزگاری نوزادان ناقص را خوراک اسبان آبی می‌کردند)؛ در حالی جوامع ما همه این اعمال را محکوم می‌کنند برخی از فرهنگها همجنس‌بازی را مجاز می‌دانند و برخی محکوم می‌کنند، برخی فرهنگها، از جمله جوامع اسلامی، داشتن چند همسر را مجاز می‌دانند، در حالی که اکثر فرهنگهای مسیحی آن را غیراخلاقی می‌شمارند. روث بندیکت، یکی از قبایل جزایر مالانزی را توصیف می‌کند که همکاری و دوستی را قبیح و زشت به حساب می‌آورند، و کالین ترنبول اسنادی ارائه می‌کند دال بر این که مردم قبیله ایک در اوگاندا شمالی [هیچ گونه] احساس وظیفه‌ای نسبت به کودکان یا والدین خود ندارند. جوامعی وجود دارند که فرزندان را موظف به کشتن (گاهی خفه کردن) والدین سالخورده خود می‌کنند. هرودوت، مورخ یونان باستان (۴۸۵- تا ۴۳۰ ق.م.) داستان این که چگونه داریوش، پادشاه ایران، یک بار برخی از کلاتیها (مردم قبایلی آسیایی) و برخی یونانیان را با هم جمع کرد، نقل می‌کند. او از کلاتیها پرسید که با والدین متوفای خود چه می‌کنید. آنان پاسخ داد که اجساد بی جان والدین خود را می‌خورند. یونانیان که اجساد والدین خود را می‌سوزانند، از این رفتار بیرحمانه سخت وحشت‌زده شده بودند و به هیچ قیمتی حاضر به انجام چنین کار ناشایستی نبودند. سپس داریوش از کلاتیها می‌پرسد که در ازای چه چیزی حاضرند اجساد پدران خود را بسوزانند. آنها که از چنین رفتار ظالمانه‌ای دچار هراس شدید شده بودند، از داریوش درخواست می‌کنند که از این سخن گستاخانه دست بکشد. هرودوت از این ماجرا چنین نتیجه می‌گیرد که «عادات و رسوم بر همه حاکمند».^۱

جان لَد استاد دانشگاه برن، نسبیت‌گرایی اخلاقی مبتنی بر قرارداد را این‌گونه تعریف می‌کند: «نسبیت‌گرایی اخلاقی آموزه‌ای است که [می‌گوید] صواب و خطای اخلاقی اعمال جوامع مختلف فرق می‌کند و هیچ ملاک اخلاقی عام و مطلق که برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها الزام‌آور باشد، وجود ندارد».^۲

دایرة المعارف اخلاق (بکر): «نسبیت‌گرایی اخلاقی مدعی است که باورهای اخلاقی آدمیان در طول زمان و در میان افراد مختلف و گروه‌ها و جوامع گوناگون، متفاوت‌اند».

^۱ پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق

^۲ پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق

نکات:

- بحث نسبیت‌گرایی اخلاقی به باورهای اخلاقی اشاره دارد نه گرایش‌ها یا رفتارها. به عبارت بهتر، نسبیت‌گرایی درباره این است که «کار درست کدام است؟». پس از تشخیص کار درست، نوبت به گرایش و انگیزه برای انجام آن کار می‌رسد. ممکن است کسی کار درست را تشخیص دهد ولی به هر علت، گرایش و انگیزه‌ای برای انجام آن نداشته باشد. لذا رفتارهای متفاوت دو نفر (یا مردم دو فرهنگ) دلالتی بر باورهای متفاوت آنها درباره ارزش‌های اخلاقی ندارد.
- نسبیت‌گرایی ادعایی درباره واقعیت ارزش‌های اخلاقی است نه درباره تصور مردم درباره ارزش‌های اخلاقی. اگر کسی مدعی نسبیت‌گرایی است، در واقع معتقد است که ارزش‌های اخلاقی واقعاً نسبی هستند، نه این که مردم درباره آنها متفاوت فکر می‌کنند.
- نسبیت‌گرایی یک ادعای شامل و تمامیت‌خواه است و مدعی است که «هیچ» معیار و اصل اخلاقی فراگیر وجود ندارد.
- مسأله اصلی نسبیت‌گرایی اخلاقی در اشل جوامع و و گروه‌ها مطرح است، هر چند در سطح تک تک افراد هم مطرح است.
- نسبیت‌گرایی اخلاقی می‌تواند در گستره زمان مطرح باشد و به تغییرات ارزش‌های اخلاقی در طول زمان اشاره داشته باشد.

نباید بافت‌گرایی را با نسبیت‌گرایی اشتباه گرفت. بافت‌گرایی بیانگر این ایده است که ارزش اصول اخلاقی با توجه به بافت و زمینه‌ای که فعل در آن واقع می‌شود، تعیین می‌شود، پس دادن امانت ممکن است در بافتی مجاز و در بافتی دیگر غیرمجاز باشد (مثلاً جایی که منجر به قتل انسان بی‌گناهی می‌شود). مثلاً در روایتی از حضرت علی (ع) نقل شده: «در شرایطی که صلاح و درستی بر زمانه و اهلش غالب است، اگر شخصی به به شخص دیگری که از او چیز زشتی ندیده است، سوء ظن پیدا کند، با او ظلم می‌کند، و در شرایطی که فساد و ناراستی بر زمانه و اهلش غالب است، اگر شخصی به شخص دیگری حسن ظن پیدا کند، خودش فریب می‌خورد»^۱ این روایت نشان می‌دهد که اصل «حسن ظن» بسته به بافت جامعه ارزش مثبت یا منفی پیدا می‌کند. این که حکم اخلاقی تحت شرایطی تغییر می‌کند، حرف درستی است ولی با ادعای نسبیت‌گرایی اخلاقی تفاوت دارد. عناوین افعال نسبت به حکم اخلاقی سه حالت دارند: علت تامه، مقتضی، لا اقتضا.

^۱ اذا استولى الفساد على الزمان و اهل ثم اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزيه فقد ظلم، و اذا استولى الفساد على الزمان و اهل فاحسن رجل الظن

برجل فقد غرر (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۴)

عناوین مقتضی، بسته به شرایط ممکن است احکام مختلفی داشته باشند. این مسأله در مورد عناوین لاقتضا، بیشتر برقرار است.

سه معنای مطلق گرایی:

معنای اول (مطلق در برابر مشروط): امر مطلق در برابر امر مشروط است. یعنی برخی امور خیر مشروط‌اند ولی برخی دیگر خیر مطلق‌اند و مشروط به چیزی نیستند. یعنی امر اخلاقی برای حصول نتیجه‌ای نیست. یعنی امر اخلاقی با امر احتمالی و تحقیقی متفاوت است.^۱ چنین مطلق‌گرایی‌ای در برابر نتیجه‌گرایی یا غایت‌انگاری است. مطلق‌گرایی کانتی همین است. کانت می‌گوید امر اخلاقی مطلق است و مشروط به حصول هیچ نتیجه‌ای (احتمالی یا تحقیقی) نیست. در این نگاه، امر اخلاقی ورای عالم طبیعت کنونی و شرایط زندگی و خلقت خاص انسان است. صداقت خوب است، هر چند اگر انسان به گونه دیگری خلق شده می‌بود و اصلاً تمایلات و سعادت متفاوتی می‌داشت.

معنای دوم (مطلق در برابر نسبی): مطلق‌گرایی (در برابر نسبیت‌گرایی) به این معنا است که حکم «راستگویی خوب است» در هیچ شرایط مکانی و زمانی تغییر نمی‌کند، مثلاً چنین نیست که در برخی فرهنگ‌ها این حکم خطا باشد. کانت در خصوص راستگویی یک مطلق‌گرا است. البته این مسأله ربطی به امر مطلق به معنای اول ندارد. او برای اطلاق خوبی راستگویی ادله دیگری دارد.

معنای سوم (مطلق در برابر استثنابردار): مطلق در این استعمال به این معنا است که اصلی خاص هیچ استثنایی ندارد کانت درباره اصل راستگویی چنین باوری دارد. او معتقد است نباید هیچ استثنایی برای راستگویی زد، حتی اگر منجر به مرگ بی‌گناهی شود.

نسبیت‌گرایی در مقابل مطلق‌گرایی به معنای دوم است.

انواع نسبیت‌گرایی:

^۱ امر احتمالی آن است که برای حصول یک هدف احتمالی لازم است؛ مانند تمرین زیاد که برای حصول قهرمانی المپیک لازم است. دلیل احتمالی بودن این امر آن است که ممکن است کسی اصلاً خواهان آن نتیجه (قهرمانی در المپیک) نباشد. امر تحقیقی آن است که برای حصول یک هدف قطعی و تحقیقی لازم است؛ مانند این که برای حصول سلامتی، تغذیه مناسب لازم است. دلیل تحقیقی بودن این نوع به این است که تحقیقاً و قطعاً همه خواهان این نتیجه (سلامتی) هستند.

۱. نسبیت‌گرایی توصیفی: ارزش‌های اخلاقی در جوامع مختلف متفاوت است. اخلاق وابسته به فرهنگ‌ها و سنت‌های هر جامعه است. به بیان هولمز: «حرف نسبی‌نگری تنها این است که باید بپذیریم که امکان دارد عملی یا رسمی در آن واحد هم درست باشد هم نادرست؛ مثلاً در یک فرهنگ درست باشد و در فرهنگی دیگر نادرست».^۱

۲. نسبیت‌گرایی فرااخلاقی: ارزش‌های اخلاقی هیچ عینیتی ندارد و صرفاً امری وابسته به ذهنیت یا قرارداد مردم است. هیچ دلیل کاملی برای دفاع از یک حکم اخلاقی در مقابل حکم متضاد آن وجود ندارد. از این رو، ارزش نظریه‌های رقیب به یک اندازه است.

۳. نسبیت‌گرایی هنجاری: اگر عملی در یک جامعه خوب بود، لزوماً در جامعه دیگر **ولو با همان شرایط** خوب نیست. یعنی یکدست‌سازی ارزش‌های اخلاقی جوامع مختلف کار صحیحی نیست. نسبیت‌گرایی هنجاری مشتمل به یک توصیه است: «اخلاق را نسبی بدانید تا زندگی مسالمت‌آمیز با دیگران داشته باشید». مفاد این توصیه، دعوت به تسامح در عرصه اخلاق است. فرانکنا ادعای این نوع نسبیت‌گرایی را چنین بیان می‌کند: «این شکل از نسبیت‌گروی، یک اصل هنجاری را پیش می‌کشد: آنچه برای شخص یا جامعه درست یا خوب است، حتی اگر هم شرایط مربوط مشابه باشد، برای شخص یا جامعه دیگر درست یا خوب نیست؛ به این معنا که نه فقط آن چه را که کسی گمان می‌کند درست یا خوب است همان نیست که دیگری می‌پندارد درست یا خوب است، بلکه آن چه واقعاً در یک مورد درست یا خوب است، در مورد دیگر چنان نیست».^۲

بیان کارسون در تمایز سه نوع نسبیت‌گرایی اخلاقی:

نسبیت‌گرایی فرهنگی (توصیفی) نظریه‌ای است در پاسخ به این پرسش که «درباره اخلاقیات چه اعتقادی داریم؟»، این نظریه، نظریه‌ای است درباره این که افراد در مورد پرسش‌های اخلاقی چه جور باورهایی دارند (یا چه جور معیارهای اخلاقی را پذیرفته‌اند).

نسبی‌گرایی هنجاری نظریه‌ای است درباره این که چه چیزی باعث درستی یا نادرستی اعمال می‌شود؟ (این نظریه از جنس نظریه فایده‌گروی است).

^۱ هولمز، مبانی فلسفه اخلاق، ص ۳۳۷-۳۳۸

^۲ فرانکنا، فلسفه اخلاق، ص ۲۲۸

نسبی‌گرایی فرااخلاقی نظریه‌ای است در پاسخ به این پرسش که «آیا احکام اخلاقی به نحو عینی، صادق یا کاذب‌اند؟». این نظریه درباره جایگاه احکام اخلاقی است.^۱

یکی از منشأهای اصلی نسبیت‌گرایی هنجاری و فرااخلاق، نسبیت‌گرایی توصیفی است. ممکن است منشأ نسبیت‌گرایی فرااخلاقی، تحلیل مفاهیم اخلاقی باشد (moral subjectivism, cultural subjectivism, conventionalism). چنان که خانم راث بندیکت معتقد بود: «بشر همواره به عوض این که بگوید «فلان امر عادی است»، ترجیح داده است بگوید «فلان امر اخلاقی است»». از منظر او، اخلاق هیچ معنایی جز عرف پذیرفته‌شده یک جامعه ندارد. (لایه معناشناختی اخلاق)

س: آیا نسبیت‌گرایی توصیفی مطلق‌گرایی کانتی را رد می‌کند؟
ج: نخیر، زیرا نظریه کانت هنجاری است، هیچ توصیفی نمی‌تواند آن را نفی کند.

نقد نسبیت‌گرایی اخلاقی

۱. نقد نسبیت‌گرایی توصیفی:

نسبیت‌گرایی توصیفی صحیح نیست، یعنی ادعایی بی‌دلیل است. توجه به این نکته ضروری است که طرفداران نسبیت‌گرایی مدعی هستند و باید دلیل ارائه کنند و ما می‌توانیم با تشکیک در اصل ادعای آنها، ادعا را زیر سؤال ببریم و آن را غیرقابل قبول کنیم.

حال، می‌توان گفت نسبیت‌گرایی اخلاقی، ادعایی موجه نیست، چرا که:

الف) نمی‌توان با ادعای تمامیت و کلیت آن همراه بود، حتماً اصولی اخلاقی هستند که نزد همه جوامع پذیرفته‌شده‌اند.

ب) حتی اگر به لحاظ توصیفی بپذیریم که ارزش‌های جوامع مختلف متفاوت است، هنوز ثابت نمی‌شود که اصول اخلاقی بنیادین آنها متفاوت است: اولاً شاید بسیاری از اختلافات، اختلاف در مصداق یا آداب باشد.

^۱ کارسون، نگرشی به نسبی‌گرایی

(بحث نسبیت‌گرایی در اصل اخلاقی است نه مصداق آن. مصداق ممکن است محل تلاقی چند اصل باشد یا با فرهنگ و آداب و رسوم منطقه‌ای آمیخته شده باشد) ثانیاً باید دید در شرایط یکسان شناختی، تربیتی و ... باز هم اختلاف باقی خواهد ماند؟

به بیان دیگر، تفاوت ارزش‌های اخلاقی جوامع مختلف، می‌تواند از سه چیز ناشی شود:

۱. آداب و رسوم مختلف جوامع که برای تحقق ارزش‌های اخلاقی، مصادیق متفاوت درست می‌کنند.
۲. تعارض یک ارزش اخلاقی با ارزشی دیگر که ممکن است در یک فرهنگ اتفاق بیفتد ولی در فرهنگ دیگر، نه. به همین خاطر در فرهنگ اول کنار گذاشته شود و ولی در فرهنگ دوم نه.
۳. گزاره‌های ناظر به واقع که با ضمیمه شدن به گزاره‌های کلی اخلاقی، احکام و قضاوت‌های خاص اخلاقی را شکل می‌دهند.

به بیان پویمن: «اعضای قبیله‌ای در شرق آفریقا فرزندان ناقص خود را به رودخانه می‌اندازند، زیرا معتقدند که این نوزادان به هیپوتاموس، خدای رودخانه تعلق دارند. به باور ما این اعتقاد آنها خطا است، اما اصول واحدی - در باب احترام به مالکیت و احترام به زندگی انسانی - در هر دو جامعه رایج است. تفاوت آنها با ما تنها در عقیده (گزاره ناظر به واقع) است، نه در اصل اساسی اخلاقی. این مثال نشان می‌دهد که چگونه باورهای غیر اخلاقی (مثل این که نوزادان ناقص به خدای رودخانه تعلق دارند) وقتی بر اصول اخلاقی مشترک تطبیق می‌شوند (مثل این که باید حق هر کس را ادا کرد) سبب افعال مختلف در فرهنگ‌های گوناگون می‌شوند».

به بیان کارسون:

تقریباً در همه جوامع اعتقاد مردم این است که کشتن والدین به دست فرزندان کاری است نادرست. اما فرهنگ سنتی جزایر فی جی (Fiji Islands) در یکی از آیین‌های خود، به فرزندان مجوز کشتن والدین‌شان را می‌دهد. ساکنان جزایر فی جی، نه تنها فکر می‌کنند کشتن والدین به دست فرزندان **مجاز است**، بلکه معتقدند کشتن والدین **وظیفه** هر فرزند **خلفی** است. اما اختلاف نظر میان ساکنان جزایر فی جی و تقریباً همه انسان‌های دیگر درباره کشتن والدین، یک اختلاف نظر بنیادین یا اختلاف نظر در اصول اخلاقی نیست. این اختلاف نظر را می‌توان تماماً بر مبنای اختلاف نظر درباره آنچه در زندگی پس از مرگ برای آدمی رخ می‌دهد (اگر اصولاً چیزی رخ دهد) توضیح داد. ساکنان جزایر فی جی معتقدند که زندگی پس از مرگ برای همیشه یا به طور نامحدودی ادامه خواهد یافت و از همین رو بخش بسیار بزرگتری از کل زندگی هر کس

پس از مرگ او آغاز خواهد شد. همچنین آن‌ها معتقدند آدمی در زندگی پس از مرگ دارای بدن خواهد بود. از دید آن‌ها زندگی پس از مرگ یکسره روحانی یا غیرجسمانی نیست. مسیحیان نیز به زندگی اخروی جاودانه و «بازگشت ارواح به ابدان» باور دارند. تفاوت دیدگاه مسیحیان با دیدگاه آیینی ساکنان جزایر فی جی درباره زندگی پس از مرگ این است که به اعتقاد ساکنان جزایر فی جی، وضع فیزیکی بدن فرد در زندگی اخروی دقیقاً به وضع بدن او پیش از مرگ بستگی دارد. از این رو است که مثلاً اگر شما در جوانی و در اوج قدرت و جذابیت جسمی از دنیا بروید، بدن شما سراسر زندگی اخروی جوان، قوی و جذاب خواهد بود. از دیگر سو، اگر در پیری و در اوج ضعف‌های بدنی و دماغی و در حالی که از کنترل کارکردهای بدن خود عاجزید و از ورم مفاصل و هزار جور مرض دیگر در عذاب رخت از جهان بربندید، تا ابد در همین شرایط ناجور زندگی خواهید کرد. واضح است که اگر چنین دیدگاهی درباره زندگی پس از مرگ صادق باشد مردن در حالی که شخص جوان‌تر و سالم‌تر است بسیار مفید خواهد بود. دیدگاه و اعمال ساکنان جزایر فی جی، کاملاً با این اعتقاد که «بچه‌ها باید به والدین خود عشق بورزند و به نفع آن‌ها کار کنند» همخوانی دارد. (باید تأکید کنم که والدین مذکور از کشته شدن به دست فرزندان خود خرسنداند و این کار فرزندان در آن جزایر حاکی از عشق و احترام به والدین است).

۲. نقد نسبیت‌گرایی هنجاری:

حتی اگر نسبیت‌گرایی توصیفی صحیح باشد، از آن نمی‌توان نسبیت‌گرایی هنجاری یا فرااخلاقی استنتاج کرد. همان‌طور که اختلاف فیزیک‌دانان سبب نمی‌شود گزاره‌های فیزیکی را واقعاً نسبی و یا غیرقابل اثبات دانست. چنین نتیجه‌گیری‌ای مصداق مغالطه «هست و باید» است.

بسیاری از فیلسوفان اخلاق، «تجویزی بودن» را یکی از ویژگی‌های محوری اخلاق می‌دانند. یعنی توصیه و قضاوت اخلاقی صرفاً امری شخصی نیست، بلکه می‌خواهیم آن را به دیگران نیز توصیه کنیم. اگر قائل به این باشیم که هر کسی باورهای اخلاقی خود را دارد و مسأله کاملاً شخصی است، در واقع درباره اخلاق سخن نگفته‌ایم. اخلاق با اموری همچون ذوق و سلیقه تفاوت دارد؛ کسی انتظار ندارد چون خودش از مربای توت‌فرنگی یا از تابلوی «جیغ» ادوارد مونک یا تابلوی «تداوم حافظه» سالوادور دالی خوشش می‌آید، دیگران نیز چنین باشند، ولی کسی که سقط جنین را به لحاظ اخلاقی بد می‌داند، خواستار این است که دیگران نیز آن را بد بدانند. البته ممکن است در مقام همزیستی مسالمت‌آمیز، نظر خود را بر دیگران تحمیل نکند و با نظر آنها احترام بگذارد ولی این آرزو را در دل دارد که آنها را به این باور برساند که سقط جنین بد است.

زمانی سیدنی مور جنبسر، استاد دانشگاه کلمبیا، در کلاسی فلسفه تدریس می کرد که دانشجویان بشدت طرفدار نسبیت گرایی بودند. وقتی که امتحان برگزار شد، مور جنبسر به همه دانشجویان نمره مردودی داد - گرچه توضیحات او نشان می داد که اکثراً امتحان را خیلی خوب پاسخ داده بودند-. وقتی دانشجویان نسبت به این بی عدالتی اعتراض کردند، مور جنبسر پاسخ داد که او نظریه ذهنیت گرایی را برای ارزیابی امتحان پذیرفته و به کار بسته است و در این مورد اصل عدالت اعتبار عینی ندارد.^۱

۳. نقد نسبیت گرایی فرااخلاقی:

نسبیت گرایی فرااخلاقی دو شکل اصلی دارد: فردگرا و جامعه گرا.

شکل فردگرا بیان می دارد که قضاوت اخلاقی امری ذهنی و مانند امور ذوقی است. تیم دیر سه تفاوت مهم میان امور

ذوقی و سلیقه ای و امور اخلاقی بیان می کند (دیر، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰-۱۴۱):

یک. در امور مربوط به ذائقه اگر ذائقه ما عوض شود، مثلاً قبلاً از مزه زیتون خوشمان نمی آمد ولی الآن خوشمان می آید، تصور نمی کنیم قبلاً اشتباه می کردیم و الآن به واقعیت پی برده ایم، ولی در مسائل اخلاقی اگر سابقاً معتقد بودیم که آزمایشات پزشکی بر روی حیوانات صحیح نیست ولی الآن فکر می کنیم کار درستی است، تصور می کنیم سابقاً اشتباه می کردیم و الآن به حقیقت دست یافته ایم.

دو. در امور ذوقی و سلیقه ای تلاش نمی کنیم نظر دیگران را تغییر دهیم، زیرا این کار بی فایده است. کسی که از مزه زیتون خوشش نمی آید، با هیچ توضیح و استدلالی از آن خوشش نخواهد آمد، اما در امور اخلاقی وقتی با کسی اخلاف نظر داریم، سعی در قانع کردن او و تغییر نظرش خواهیم کرد.

سه. در امور اخلاقی اگر استدلالی را بر خلاف قضاوت خودمان قانع کننده ببابیم، ممکن است به صورت /اختیاری نظر خود را تغییر دهیم. ولی بعید به نظر می رسد این امر در مورد سلايق و ذائقه ها صادق باشد.

اما شکل **نسبیت گرایی جامعه گرا** هم قابل همدلی نیست. پویمن: این نظریه مستلزم این است که اصلاح گرایان همواره به (لحاظ اخلاقی) بر خطا هستند. زیرا آنها بر ضد ملاک ها و ارزش های فرهنگی دست به قیام می زنند.

^۱ پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق

قیام ویلیام ویلبر فورس در قرن هیجدهم علیه برده‌داری خطا بود، مخالفت انگلستان با ساتی (سوزاندن زن بیوه هندی همراه با شوهر متوفایش) در هند نیز خطا بود.

به تعبیر لوئی پویمن: «اگر نسبیت گرایی مبتنی بر قرارداد را بپذیریم، نژادپرستی، نسل‌کشی، ظلم و تعدی بر بیچارگان، برده‌داری، و حتی طرفداری از جنگ به خاطر خود جنگ همگی به اندازه امور مقابل آنها اخلاقی‌اند. اگر تصمیم یک خرده‌فرهنگ در درون فرهنگ ما به جنگ هسته‌ای به نحوی از انحا موجه می‌بود در آن صورت نمی‌توانستیم به لحاظ اخلاقی اعضای آن خرده‌فرهنگ را مورد انتقاد قرار دهیم. اگر نسبیت‌گرایی فرهنگی درست باشد هر نظام اخلاقی، با هر درون‌مایه‌ای، به اندازه هر نظام اخلاقی دیگری معتبر است، و به علاوه از نظام اخلاقی آرمانی معتبرتر است؛ زیرا نظام اخلاقی آرمانی مورد حمایت هیچ فرهنگی نیست».^۱

مشکل اساسی‌تر این دیدگاه قراردادگرایان، که اعتبار اخلاق را به پذیرش فرهنگی وابسته می‌دانند، این است که تعریف مفهوم یک فرهنگ یا جامعه بسیار مشکل است، خصوصاً در جوامع متکثری مانند جامعه ما که مفهوم فرهنگ مبهم است و دارای حد و مرز روشنی نیست. ممکن است یک شخص به چند خرده‌فرهنگ متعلق باشد که هریک با ارزش‌های متفاوت، بر اصول و توافقات متفاوت تأکید می‌کند... باید در مورد هر آنچه انجام می‌دهد چنین حکم شود که هم خطاست و هم خطا نیست. مثلاً، اگر مری شهروندی آمریکایی است و عضوی از کلیسای کاتولیک روم، او (از جهت کاتولیک بودنش) اگر سقط جنین را اختیار کند کار خطایی انجام می‌دهد و (از آن جهت که شهروندی آمریکایی است) اگر برخلاف آموزش‌های کلیسای خود در مورد سقط جنین عمل کند، خطاکار نیست».^۲

اگر قائل به نظریه خطا باشیم، آنگاه هیچ راهی برای دستیابی به حقیقت اخلاق نداریم و همه نظریات و نظامات اخلاقی به یک میزان «خطا» و «نامعتبر» هستند ولی نظریه خطا ربطی به نسبیت‌گرایی ندارد. نسبیت‌گرایی ادعایی درباره واقعیت است ولی نظریه خطا نظریه درباره کشف واقعیت است.

ممکن است نسبیت‌گرایی فرااخلاقی به یک بیان صحیح باشد: این که یک نظام اخلاقی واقعی وجود دارد، به این معنا نیست که یک گروه یا یک جامعه خواهد توانست آن را کشف کند. چه بسا همه در مقام کشف واقعیت به خطا بروند یا هر کدام بخشی از واقعیت را کشف کنند. یعنی از آنجا که هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند به واقعیت دست یافته است، می‌توان احتمال داد که هر نظام اخلاقی بخشی از واقعیت را کشف کرده است. البته می‌توان ملاک‌هایی صوری تعیین کرد که بتوان نظام‌های اخلاقی را بر اساس آن ارزیابی کرد؛ مثلاً

^۱ پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق

^۲ همان

انسجام. می‌توان گفت هر نظام اخلاقی که منسجم‌تر باشد، احتمالاً به واقع نزدیک‌تر است. مانند این که قطر کهکشان آندرومدا چقدر است، یک پدیده واقعی است. هیچ کیهان‌شناسی نمی‌تواند ادعا کند که او قطعاً توانسته آن را محاسبه کند. از میان کیهان‌شناسان حرف آن کسانی معتبر (و نه لزوماً مطابق واقع) خواهد بود که روش معتبری برای محاسبه استفاده کرده باشند، هر چند عددهایی که به دست آورده‌اند، متفاوت باشد. از این رو می‌توان قائل به واقع‌گرایی اخلاقی بود، ولی در مقام اثبات و کشف آن واقع، سطحی از نسبیت‌گرایی فرااخلاقی را پذیرفت. البته همان‌طور که گفته شد، این دیدگاه واقعاً نسبیت‌گرایی نیست، نسبیت‌گرایی ادعایی درباره واقعیت اخلاق است نه درباره کشف احکام اخلاقی.

به هر حال، اگر ظرفیت‌های نظام‌های اخلاقی کنار هم قرار گیرد، احتمال رسیدن به واقع بیشتر می‌شود. روایت حضرت علی: «بعضی از رأی‌ها را به بعضی دیگر بزنید (تضارب آرا کنید) تا فکر درست از آن متولد شود».^۱ چه بسا اخلاق مانند نور سفیدی باشد که وقتی به منشور ملل و جوامع مختلف تابیده، رنگ‌های خاصی تولید شده باشد؛ سبز، قرمز و هیچ‌کدام از این طیف‌های رنگی نماینده آن رنگ سفید نیستند، در عین حال با آن بیگانه نیز نیستند. آن رنگ سفید اولیه وقتی تولید می‌شود که این طیف‌های نوری مختلف کنار هم قرار گیرند.

به بیان رسنیک: «محتمل‌تر است که عینیت از دل تضارب فرهنگ‌ها، شخصیت‌ها و سبک‌های فکری متفاوت سربرآورد، و نه از توافق آراء».^۲ منظور رسنیک از عینیت، دستیابی به واقعیت عالم است، آن‌طور که هست نه آن‌طور که دوست داریم باشد یا فکر می‌کنیم هست.

جمع‌بندی نهایی:

اصول احکام اخلاقی مطلق‌اند (در نگاه نخست) ولی افعال اخلاقی (وظیفه در مقام عمل) وابسته به شرایط هستند (اگر اولاً اخلاق با غیراخلاق تعارض کند و ثانیاً اخلاق با اخلاق تعارض داشته باشد، ممکن است از حکم اولیه فعل دست برداریم). یعنی در سطح مصادیق، تفاوت فرهنگ‌ها و بافت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی خود را نشان می‌دهد، ولی در سطح اصول، این تفاوت‌ها دخیل نیستند.

ارزش‌ها و هنجارهای بنیادین اخلاقی همچون کرامت انسان‌ها، عدالت، صداقت، رازداری ارزشی فرافرهنگی دارند ولی همین هنجارها وقتی به قالب‌های رفتاری خاص تبدیل می‌شوند، کاملاً رنگ فرهنگ به خود می‌گیرند. مثلاً احترام به والدین، یک هنجار جهانی است ولی اشکال و قالب‌های این احترام، فرهنگ‌وابسته

^۱ اضربوا بعض الرأی بالعص یتولّد منه الصواب (تیمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص ۱۵۸)

^۲ رسنیک، اخلاق علم، ص ۲۱۰

است. ای بسا شکل خاصی از رفتار با والدین در فرهنگی خاص، مصداق احترام بوده و در فرهنگی دیگر اهانت تلقی شود. همچنین ممکن است ضمن پذیرش اصل عدالت، نوع خاصی از توزیع منابع و نیز یک رویه خاص قضایی، در یک بافت فرهنگی عادلانه تلقی شده و در بافت فرهنگی دیگر، ناعادلانه محسوب شود. البته برخی مصادیق جنبه فرافرهنگی دارد ولی بخش عمده‌ای از آنها به واسطه گزاره‌های ناظر به واقعی که به آنها ضمیمه می‌شوند، رنگ فرهنگی به خود می‌گیرند. مطالعات مربوط به نظریه قلمرویی نشان داده که دسته‌بندی افعال و هنجارها در سه حوزه «اخلاقی، قراردادی و شخصی» به فراخور تفاوت فرهنگ‌ها مختلف است. چه بسا حوزه خاص رفتاری (همچون پوشش) در فرهنگی خاص، در حوزه شخصی قلمداد شده و در فرهنگی دیگر داخل در حوزه اخلاق محسوب شود. بنابراین ضمن رد نسبیت‌گرایی اخلاقی، می‌توان قائل به نسبیت فرهنگی هنجارها شد. این نسبیت در لایه مصادیق بوده و با مطلق‌گرایی اخلاقی سازگار است.

پس عمدتاً سه چیز سبب تفاوت فرهنگ‌ها در اعمال اخلاقی می‌شود:

۴. گزاره‌های ناظر به واقع که با ضمیمه شدن به گزاره‌های کلی اخلاقی، احکام و قضاوت‌های خاص اخلاقی را شکل می‌دهند.

۵. آداب و رسوم مختلف جوامع که برای تحقق ارزش‌های اخلاقی، مصادیق متفاوت درست می‌کنند.

۶. تعارض یک ارزش اخلاقی با ارزشی دیگر که ممکن است در یک فرهنگ اتفاق بیفتد ولی در فرهنگ دیگر، نه. به همین خاطر در فرهنگ اول کنار گذاشته شود و ولی در فرهنگ دوم نه.

به بیان پویمن: «نسبیت‌ناگرایان می‌توانند نوعی نسبیت در شیوه به کارگیری اصول اخلاقی در فرهنگ‌های گوناگون را بپذیرند، که به باورها، تاریخ، و محیط هر فرهنگ بستگی دارد. مثلاً، محیط زیست سخت و کمبود منابع طبیعی ممکن است قتل از روی ترحم توسط اسکیموها را برای یک عینیت‌گرا، که در محیط دیگر این عمل را همواره رد می‌کند، موجه سازد. یونانیان و کلاتی‌ها هر دو به گونه‌ای متفاوت با والدین [متوفای] خود رفتار می‌کنند، اما این مطلب ثابت نمی‌کند که نظریه قراردادگرایی صحیح است. [چرا که] ظاهراً هر دو گروه طرفدار اصل مشترک احترام به سالخورده‌گان هستند، و دلیلی ندارد که شیوه ابراز این احترام آزاد نباشد».^۱

جوهره اخلاق از منظر پویمن: «خوبی اخلاقی آن است که برای کاستن از رنج، حل تعارضات، و ایجاد رشد و شکوفایی انسانی کاری انجام دهد». با این معیار می‌توان درباره نظام‌های اخلاقی جوامع قضاوت کرد.

^۱ پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق

پویمن:

۱. پذیرش نسبیت‌گرایی تسامح لازم را برای زیست مسالمت‌آمیز با کسانی که نظام اخلاقی متفاوت دارند، تأمین می‌کند. با پذیرش نسبیت‌گرایی اخلاقی، زمینه‌زیدی برای تسامح و همزیستی فرهنگ‌ها مختلف ایجاد می‌شود. ولی باید به یاد داشت نسبیت‌گرایی/اخلاقی^۱ چون تیغی دو دم است که هم می‌تواند در خدمت اخلاق جهانی باشد و هم مانع آن شود. با قبول نسبیت‌گرایی اخلاقی امید همزیستی نحله‌های مختلف اخلاقی در کنار هم بیشتر می‌شود اما این امر مانع این می‌شود که فهم واحدی از اخلاق در سطح جهانی شکل گیرد. به تعبیر دیگر اخلاق جهانی به معنای واقعی شکل نمی‌گیرد ولی تسامح در برابر نظام‌های اخلاقی بدیل افزایش می‌یابد. در چنین وضعیتی تعامل میان ملل دچار سوء تفاهم، ابهام و نهایتاً چالش می‌شود. روشن نیست در امور و اختلافات طرفینی، باید ارزش‌های کدام یک حاکم باشد. از این رو، کسانی همچون کارستن جی. استرول اصلی‌ترین مانع تحقق اخلاق جهانی را نسبیت اخلاقی می‌دانند.^۲ اگر جامعه یا گروهی، رواداری با دیدگاه‌های مخالف را صحیح نداند و نسبت به «دیگران» با خشونت و شدت برخورد کند، بنابر نسبیت‌گرایی باید بگوییم او در این موضع خود حق دارد، و این یعنی مسدود شدن همزیستی مسالمت‌آمیز. به عبارت دیگر، رواداری اگر دوجانبه نباشد، بی‌فایده خواهد بود. آنچه رواداری و زیست مسالمت‌آمیز را ممکن می‌کند، نسبیت‌گرایی نیست، بلکه در نظر گرفتن این است که همه ما ممکن است در مقام کشف حکم اخلاق «واقعی» اشتباه کنیم. یعنی بجای اعتقاد به نسبیت‌گرایی، به عدم قطعیت در کشف حکم اخلاقی باور داشته باشیم.
۲. راه‌حل‌های ارائه‌شده معمولاً به گونه‌ای است که گویی مطلق‌گرایی و نسبیت‌گرایی تنها گزینه‌های موجود هستند، به طوری که قراردادگرایی سرانجام بر رقیب ناموجه خود پیروز می‌شود. در حالی که عینیت‌گرایی می‌تواند گزینه سوم باشد. عینیت‌گرایی بیانگر این است که اصول در نگاه نخست مشترکی وجود دارند ولی نباید آنها را مطلق به کار گرفت، بلکه به تناسب فرهنگ‌ها ممکن است مصادیق مختلفی داشته باشند.
۳. از زبان پویمن (به عنوان یک آمریکایی): حساسیت اخیر ما نسبت به نسبیت‌گرایی فرهنگی و ضرور قوم‌پرستی که دام‌گیر روابط اروپاییان و آمریکاییان با مردم فرهنگ‌های دیگر شده، ما را از عیب و نقص جنبه‌های بسیاری از مجموعه اخلاقی‌امان آگاه ساخته است، به گونه‌ای که تمایلی به این سؤال به وجود آمده که «چه کسی باید حکم کند چه کاری واقعاً درست یا خطاست؟»

^۱ Moral relativism

^۲ استرول، از اخلاق جهانی تا جهان اخلاقی

۴. به بیان پویمن: دلیل سومی که سبب شده است برخی به پوچ‌گرایی رو آورند و برخی به نسبیت‌گرایی، افول دین در جوامع غربی است. همان‌گونه که یکی از شخصیت‌های داستایوفسکی گفته است: «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است». کسی که ایمان دینی خویش را از دست داده است، احساس خلأ عمیقی می‌کند و قابل درک است که این خلأ را با زندگی در خلأ اخلاقی اشتباه کند، یا سرانجام خود را تسلیم نوعی قراردادگرایی سکولار کند. چنین مردمی این‌گونه استدلال می‌کنند که اگر خدایی وجود نداشته باشد که اعتبار نظام اخلاقی را ضمانت کند، نباید نظام اخلاقی کلی وجود داشته باشد. بلکه تنها تفاوت‌های ریشه‌ای فرهنگی وجود خواهد داشت و در پایان هم مرگ. در حالی که چنین نیست، حتی می‌توان بدون فرض گرفتن خدا، برای اخلاق مبنایی تأمین کرد.

صداقت و فریب

مفهوم‌شناسی صداقت/دروغ

قبل از پرداختن به تعریف صداقت/دروغ، باید دو معنای صدق را از هم جدا کنیم؛ صدق خبری و صدق مُخبری (خبردهنده). صدق خبری، ناظر به صادق بودن گزاره است که مشهورترین ملاک آن، «مطابقت با واقع» است. یعنی گزاره‌ای که مطابق واقع باشد، صادق و آن که نباشد، کاذب است. اما صدق مخبری، ناظر به گوینده یک گزاره است. ممکن است گوینده‌ای ناآگاه، گزاره‌ای مخالف واقع بگوید، ولی نمی‌توان او را متهم به بی‌صداقتی کرد. در بحث حاضر، به دنبال تعریفی از صدق مُخبری هستیم.

صدق در قرآن به **معنای عام و گسترده** به کار رفته است و شامل همه ارزش‌های اخلاقی می‌شود. «صدیق» در ادبیات قرآنی به کسی گفته می‌شود که همه عرصه‌های وجودش (باور، کردار، گفتار، امیال و هیجانات) بهنجار باشد و مطابق ارزش‌ها باشد. آنچه در انگلیسی یکپارچگی (integrity) گفته می‌شود، به همین معنا است. جالب این که این واژه انگلیسی به معنای درستی و صداقت هم ترجمه شده است. شاید واژه فارسی «راستی» معادل این معنای صداقت است. این معنای صدق موضوع پژوهش حاضر نیست.

صداقت در **معنای حداقلی**، در مقابل دروغ‌گویی^۱ قرار دارد؛ صادق کسی است که دروغ نمی‌گوید. صداقت در این معنا، یک فعل گفتاری^۲ است و به کلام محدود است. در نگاه اولیه، دروغ‌گویی به معنای ابراز کلامی خلاف باور گوینده است که به قصد فریب صورت می‌گیرد.

صداقت به **معنای متوسط**، در مقابل فریب^۳ قرار دارد؛ صادق کسی است که از انواع فریب اجتناب کند. فریب به معنای «منحرف کردن عمدی ذهن مخاطب از واقعیتی که در ذهن شخص فریبکار وجود دارد» است. فریب مصادیق بسیار متعددی دارد که دروغ‌گویی تنها یکی از آنهاست.

در تعریف صداقت به معنای حداقلی، به مفهوم مقابل آن که همان دروغ است، می‌پردازیم، چرا که با روشن شدن آن، منظور از صداقت نیز روشن خواهد شد.

اندیشمندان تعاریف بسیار متنوعی از دروغ ارائه کرده‌اند. با مروری بر این تعاریف، تعریف مورد نظر خود را مشخص خواهیم کرد. اکثر اندیشمندان مسلمان تعریف دقیقی از دروغ ارائه نکرده‌اند، گویا آن را به بداهتش واگذار کرده‌اند (اسلامی، ۱۳۸۷: ۵۳). آنها در حد اشاره، تعریف رایجی از دروغ را پذیرفته‌اند که مبتنی بر

^۱ Lying

^۲ Speech Act

^۳ Deception

عدم مطابقت کلام با واقع است.^۱ عده‌ای نیز عدم مطابقت کلام با باور گوینده را ملاک تحقق دروغ دانسته‌اند. در این بین، برخی تعریف اخیر را پذیرفته و قید «قصد فریب» را به آن افزوده‌اند (اسلامی، ۱۳۸۷: ۹۱).

در میان اندیشمندان غربی شاهد تنوع زیادی در تعریف دروغ هستیم که چند مورد برجسته آن را مرور می‌کنیم:

کارسون^۲:

۱. فرد جمله خطای X را بیان کند.

۲. باور کند که جمله X خطاست یا احتمالاً خطاست (یا بجای این بند بگوید: باور به صدق X ندارد).

۳. در بافتی X را بیان کند که صدق آن را تضمین کند.

۴. بنا داشته باشد که صدق X را تضمین کند.

کارسون معتقد است نباید «قصد فریب» را به تعریف اضافه کرد (Carson, ۲۰۱۰: ۲۹).^۳

دیویدسون^۴:

فالیس بیان می‌کند: اگر بخواهیم خطاهای راه یافته در تعریف دیویدسون را اصلاح کنیم به چنین تعریفی

دست می‌یابیم: شما به x دروغ گفته‌اید اگر و تنها اگر:

۱. جمله p را به x بگویید.

^۱ برای نمونه: حد صدق تام همانا مطابقت گفتار با درون و مخبر عنه است (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، الذریعه إلى مکارم الشریعه، ص ۲۷۰)؛ صدق عبارت است از خبر مطابق مخبر عنه و کذب خبری است که مطابق مخبر عنه نباشد... از نظر ما کذب خبری است که مطابق مخبر عنه نباشد، چه مخبر اعتقاد داشته باشد که خبرش مطابق است یا چنین اعتقادی نداشته باشد (دغیم، سمیح، مصطلحات الامام الفخر الرازی، ص ۶۱۴)؛ صدق مطابقت کلام با واقع و کذب عدم مطابقت کلام با واقع است در جایی که شأنیت مطابقت را دارا باشد (عجم، رفیق، موسوعه مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، ج ۲، ص ۲۴۱)؛ صدق مطابقت کلام یعنی همان خبر با واقع یا ضمیر آدمی است و یا صدق مطابقت اعتقاد با واقع است (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶۴)؛ صدق متکلم مطابقت خبرش با واقع است و کذب متکلم عدم مطابقت خبرش با واقع است. صدق خبر نیز مطابقت خبر با واقع و کذبش، عدم مطابقت خبر با واقع است (تهانوی، محمد علی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۰۷۱)

^۲ Thomas L. Carson

^۳ گاهی اوقات قصد فریب وجود ندارد (مثلاً به این دلیل که شنونده کلام، خودش حقیقت را می‌داند و امکان ندارد فریب بخورد) ولی گوینده خلاف باور خود سخن می‌گوید. در این شرایط او متهم به دروغ‌گویی می‌شود و تقبیح می‌شود: مانند کسی که شاهد یک جنایت بوده است ولی از ترس جانپان، حاضر به شهادت دادن نیست و اساساً شاهد بودن خود را منکر است، در حالی که خود دستگاه قضایی می‌داند که او شاهد بوده است. یعنی فریب دستگاه قضایی امکان ندارد ولی شخص دروغ می‌گوید. پس نباید در تعریف دروغ، قصد فریب را لحاظ کنیم.

^۴ Davidson

۲. شما باور به صدق p نداشته باشید.
۳. با گفتن p شما قصد کرده‌اید که خود را در نظر x باورمند به صدق p نشان دهید (Fallis, ۲۰۱۲: ۳۴۷).

دان فالیس^۱:

۱. دروغ یعنی جمله x را به شخص الف بگویید.
۲. باور داشته باشید که این جمله را در حالی می‌گوییم که «اصل اولی محاوره» در جریان است.
۳. باور داشته باشیم که جمله x خطاست (Fallis, ۲۰۰۹: ۳۷).

ایده «اصل اولی محاوره» (هنجار گفتگو) یا «اصل کیفیت» مستقیماً از دیدگاه پائول گریس^۲ اقتباس شده است (۱۹۸۹، ۲۲p-۴۰): «آنچه که به خطا بودن آن باور داری به زبان نیاور». لازم به ذکر است که در موقعیت‌هایی خاص مانند شوخی یا تئاتر، این اصل برقرار نیست. یعنی هنگام شوخی یا تماشای تئاتر، شنونده انتظار ندارد ما مطابق باورمان سخن بگوییم. سسیلا بوک^۳:

هنگامی که بر آن می‌شویم تا دیگران را عمداً بفریبیم، پیام‌هایی می‌فرستیم به قصد گمراه کردن آنان، به این منظور که چیزی را به آنان تلقین کنیم که خود به آن عقیده نداریم... من دروغ را هر پیام عمداً فریبنده‌ای تعریف می‌کنم که اظهار می‌شود. چنین اظهاراتی غالباً به صورت شفاهی یا کتبی بیان می‌شود، اما البته می‌توان با دود، با الفبای موریس، با زبان اشاره و مانند آنها نیز پیام را منتقل کرد. پس فریب مقوله‌ای بزرگتر است که دروغ‌گویی بخشی از آن است (بوک، ۱۳۹۵: ۲۹-۳۰).

در دستیابی به تعریفی روشن از دروغ، توجه به چند نکته مهم است:

الف) نباید در تعریف دروغ، عدم مطابقت با واقع لحاظ شود. آنچه مهم است، باور گوینده است نه خود واقعیت. یعنی عدم مطابقت کلام با باور گوینده است که آن را دروغ می‌کند. چه بسا کسی از سرب‌بی‌اطلاعی، صادقانه کلامی خلاف واقع بگوید. او خطا کرده است ولی دروغگو نیست. همچنین ممکن است کسی

^۱ Don Fallis

^۲ Paul Grice

^۳ Sissela Bok

گزاره‌ای مطابق واقع بگوید ولی خودش به آن باور نداشته باشد. یعنی کلامی خلاف باور خود می‌گوید که اتفاقاً مطابق واقع است. می‌توان او را دروغگو نامید. در این آیه با چنین پدیده‌ای مواجه هستیم:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ (۱)

«چون منافقان نزد تو آیند گویند: «گواهی می‌دهیم که تو واقعاً پیامبر خدایی» و خدا [هم] می‌داند که تو واقعاً پیامبر او هستی، و خدا گواهی می‌دهد که مردم دوچهره سخت دروغگویند.» (المنافقون، ۱)

یعنی با وجود این که آنچه منافقان می‌گفتند (تو پیامبر خدا هستی) یک گزاره مطابق واقع است ولی آنها دروغگو هستند، زیرا آنها چیزی می‌گویند که خودشان باور ندارند. بنابراین می‌توان گفت مهم‌ترین عنصر مفهومی دروغگویی، «عدم مطابقت کلام با باور گوینده» است.

ب) درباره قصد فریب، گفتنی است بی‌تردید، برخی مصادیق دروغ‌گویی، بدون قصد فریب محقق می‌شوند؛ مانند دروغ‌های آشکار یا دروغ‌های گستاخانه. دروغ گستاخانه هنگامی رخ می‌دهد که شنونده می‌داند گوینده دروغ می‌گوید و گوینده نیز از این آگاهی شنونده مطلع است ولی با گستاخی تمام همچنان دروغ می‌گوید. در این موارد قصد فریب شنونده در بین نیست. از این رو، طبق تعاریفی که «قصد فریب» را در تعریف دروغ لحاظ می‌کنند، نباید دروغ‌های گستاخانه را دروغ بدانیم، در حالی که وقیحانه‌ترین نوع دروغ است.

با وجود این، اگر بخواهیم اکثر موارد دروغ‌گویی را لحاظ کنیم، بهتر است قصد فریب را در نظر بگیریم. چیز دیگری که لحاظ «قصد فریب» در تعریف دروغ‌گویی را موجه می‌کند، این واقعیت است که «قصد فریب»، سبب می‌شود یک دروغ‌گویی، موضوع قضاوت اخلاقی شود. این قصد فریب است که حکایت از نیت پلید و قبح فاعلی عمل می‌کند. بدین ترتیب، هر چند می‌پذیریم که برخی مصادیق دروغ‌گویی بدون قصد فریب هم محقق می‌شوند، ولی در تعریف دروغ، «قصد فریب» را در نظر می‌گیریم.

ج) در مواردی، کلامی خلاف باور گفته می‌شود و قصد فریب هم وجود دارد ولی در فضای متعارف، آنها را دروغ به حساب نمی‌آوریم، مانند موقعیت‌های اجرای طنز، شعبده‌بازی، تعرف داستان تخیلی. شعبده‌باز می‌خواهد بینندگان را فریب دهد و همه جذابیت کار او به همین فریبش است ولی کسی او را متهم به دروغ‌گویی نمی‌کند. برای خارج کردن چنین مواردی از تعریف دروغ، به نظر می‌رسد اصل اولی محاوره پائول گریس (اصل کیفیت) مناسب باشد. این اصل بیان می‌دارد «آنچه که به خطا بودن آن باور داری به زبان نیاور». این اصل در موقعیت‌هایی مانند شعبده‌بازی برقرار نیست. کسانی که در حال تماشای یک شعبده‌بازی هستند، توقع ندارند که جز حقیقت نشوند و نبینند، بلکه برعکس، آنها آگاهانه خود را در معرض رفتارهای فریب‌آمیز قرار داده‌اند. لازم به ذکر است که اصل اولیه محاوره، به‌صورت پیش‌فرض در همه جا

برقرار است الا موقعیت‌هایی که شاهد و گواهی بر عدم برقرار بودن آن هست (مانند شعبده‌بازی، فیلم‌های علمی-تخیلی).

د) همان‌طور که سیسیلا بوک می‌گوید دروغ‌گویی هرچند تنها در حوزه کلام مطرح است، ولی کلام تنها شکل شفاهی ندارد و نوشتار، الفبای موریس و هر جایگزین دیگری برای کلام شفاهی را می‌توان کلام به حساب آورد. پس در آنها هم دروغ قابل تصور است.

در یک جمع‌بندی می‌توان دروغ را چنین تعریف کرد:

دروغ‌گویی هر اظهار کلامی است که بر خلاف باور گوینده درباره واقعیت باشد و به قصد فریب شنونده صورت گیرد البته در موقعیتی که اصل اولیه محاوره برقرار باشد.^۱

در انتهای این بحث لازم است میان انواع دروغ‌ها تمایز قائل شویم:

دروغ‌های نفع‌جویانه: دروغی که شخص برای رسیدن به منافع شخصی بیان می‌کند. البته این منافع شخصی ممکن است دایره افراد منسوب به فرد (مانند فرزند، همسر، مادر و خواهر و ...) را هم پوشش دهد. توجه به این نکته نیز ضروری است که منافع، صرفاً منابع مالی نیستند، گاهی برای حفظ آزادی (مثلاً جلوگیری از زندانی شدن)، حفظ آبرو (عدم اعتراف به خطا در حضر دیگران)، حفظ جایگاه اجتماعی (انکار یک خطا در حضور طرفداران یا صفحه شخصی در فضای مجازی) و ... دروغ می‌گوییم. اینها همه مصداق منافع شخصی هستند. تا جایی که پل اکمن^۲ از پدیده «لذت فریب دادن» به عنوان یک لذت مستقل یاد می‌کند. «این اصطلاح اشاره دارد به هر نوع احساسات مثبت یا همه این احساسات مثبتی که دروغ‌گویی به همراه می‌آورد. از لذت فریب دادن دوستی ساده‌لوح گرفته تا چیزی که خطر بی‌اندازه جسورانه افشا شدن دروغ محسوب می‌شود:

^۱ برخی مصادیق کلام که ممکن است دروغ تلقی شوند، همچنان بحث‌برانگیز باقی می‌مانند:

- دروغ‌گویی جایی که همه می‌دانند دروغ می‌گوییم. مانند شهادت دروغ در دادگاه در حالی که قاضی و پلیس حقیقت را می‌دانند. مثال دیگر این نوع دروغ‌گویی، دروغ‌های وقیحانه است (کسی که می‌داند دیگران از دروغ‌گویی او اطلاع دارند ولی وقیحانه باز هم دروغ می‌گوید)، مثال دیگر، دانش‌آموزی است که تقلب کرده و ناظم دیده است ولی وقتی می‌خواهد از او اعتراف بگیرد، دروغ می‌گوید (اگر اعتراف نکند، تنبیه نمی‌شود).
- دست انداختن یا طعنه زدن یا کنایه زدن به کسی.
- شهادت دروغ دادن به همراه اعلام این که من حافظه درستی ندارم. یعنی ضمانت کلام خود را زیر سؤال ببریم.
- دروغ‌گویی در جایی که فکر می‌کردیم شنونده‌ها کلام ما را حمل بر شوخی می‌کنند ولی آنها جدی می‌گیرند.
- گفتن حقیقت به منظور فریب (نشان دادن محل واقعی مخفی شدن برادر به سربازان هیتلر به منظور فریب آنها).
- دروغ گفتن به کسی که می‌دانیم به ما اعتماد ندارد و خلاف گفته ما عمل خواهد کرد. مثل این که به بچه بگوییم این غذا بدمزه است، نخور. این کار را می‌کنیم تا آن غذا را بخورد.

^۲ Paul Ekman

«دروغ‌گو ممکن است هنگام پیش‌بینی چالش یا در همان لحظه دروغ‌گویی که موفقیت هنوز قطعی نیست احساس هیجان کند. پس از آن ممکن است لذتی همراه با آسودگی، غرور پیروزی یا احساس نفرت متکبرانه از شنونده دروغ به دروغ‌گو دست می‌دهد» (بوک، ۱۳۹۵، ص بیست و دو).

دروغ‌های سفید (white lie): دروغ بی‌ضرری است که نه از سر خباثت و فریب، بلکه برای مؤدب بودن گفته می‌شود. مثلاً وقتی صاحب‌خانه از مهمان‌ها درباره طعم غذا سؤال می‌کند، آنها حتی اگر از مزه غذا خوششان نیامده باشد، از آن تعریف کرده و از خانم خانه تشکر می‌کنند.

دروغ‌های آبی (دیگر خواهانه): دروغی است که نه برای نفع شخصی، بلکه برای منافع و مصالح گروهی گفته می‌شود. این اصطلاح از رنگ آبی لباس پلیس گرفته شده است؛ پلیسی که کارش محافظت از منافع عمومی است.

گاهی اوقات در زبان عامیانه از «دروغ مصلحتی» یاد می‌شود. تعبیر دروغ مصلحتی می‌تواند بر هر سه قسم تطبیق شود. واژه «مصلحت» مبهم است. گاهی اوقات شخص این واژه را به کار می‌برد که به دروغ نفع‌جویانه‌اش ظاهری موجّه بدهد و آن را به حساب مصالح عمومی بگذارد. باید توجه کرد که دروغ مصلحتی لزوماً مصداق دروغ آبی نیست و گاهی می‌تواند مصداق دروغ منفعت‌طلبانه باشد.

واژه «صدق» در قرآن:

صداقت معنای عام و خاص دارد: شامل همه اخلاقیات (بقره: ۱۷۷ و عنکبوت: ۳ و احزاب: ۸ و زمر: ۳۳ و محمد: ۲۱ و حدید: ۱۹)، تنها یک فضیلت مشخص در کنار سایر فضائل

لفظ «صدق» در قرآن به معنای **تحقق** هم آمده است؛ از جمله تحقق رؤیا. (گاه از باب تفعیل) (آل عمران: ۱۵۲ و سبأ: ۲۰ و صافات: ۱۰۵ و زمر: ۳۳ و فتح: ۲۷ و لیل: ۶) (شاید تعبیر «تصدیق کتاب‌های پیشین، به این معنا باشد، نه فقط به معنای تأیید کردن)

لفظ «صدق» درباره **عمل به وعده** هم آمده است (عطف به معنای «تحقق») (انبیاء: ۹ و احزاب: ۲۲ و احزاب: ۲۳ و زمر: ۷۴) (صادق الوعد بودن اسماعیل) (وعده صادق غیر از وفای به وعده است. نمونه وعده صادق: احقاف: ۱۶)

لفظ «تصدق» به معنای **بخشیدن** و عفو کردن هم آمده است (بقره: ۲۸۰ و نساء: ۹۲ و مائده: ۴۵)

از ماده «ص د ق» کلماتی همچون «صدقه، صداق» هم درست شده است، زیرا ارتباط مفهومی با صداقت دارند. در معنای قرآنی، «صدقه» به **هر کار یا امر خیری** گفته می‌شود (مثلاً نساء: ۱۱۴ و یونس: ۹۳ و اسراء: ۸۰ و شعراء: ۸۴ و احزاب: ۳۵ و قمر: ۵۵ و حدید: ۱۸ و منافقون: ۱۰)

قصد فریب در مواردی نیست ولی به صورت عمومی هست. هر فریبی دروغ نیست ولی هر دروغی فریب هست.

حوزه اولیه دروغ، **کلام** است ولی محدود به آن نیست. دروغ می‌تواند با نوشتار، با سکوت، زبان بدن و ... هم باشد.

• **نفاق**، یکی از پرتکرارترین مصادیق دروغ و فریب در قرآن (بقره: ۱۰)

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (۱۰) در دل‌هایشان مرضی است ; و خدا بر مرضشان افزود ; و به [سزای] آنچه به دروغ می‌گفتند ، عذابی دردناک [در پیش] خواهند داشت . ﴿البقرة، ۱۰﴾

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (۱۱) مگر کسانی را که به نفاق برخاستند ندیدی که به برادران اهل کتاب خود که از در کفر درآمده بودند می‌گفتند : « اگر اخراج شدید ، حتماً با شما بیرون خواهیم آمد ، و بر علیه شما هرگز از کسی فرمان نخواهیم برد ; و اگر با شما جنگیدند ، حتماً شما را یاری خواهیم کرد . » و خدا گواهی می‌دهد که قطعاً آنان دروغگویند .

﴿الحشر، ۱۱﴾

سؤال برای بحث:

برخی دروغ‌ها سبب می‌شوند محتوای آنها واقعیت پیدا کند. مانند این که پزشکی برای درمان سردردهای بیمار به او دارونما^۱ می‌دهد و با اطمینان به او می‌گوید که این داروی درد اوست. آن بیمار با اعتماد شدید به حرف دکتر، آن دارو را مصرف می‌کند و واقعاً سردردهایش درمان می‌شود. این ناشی از اثر تلقینی دارونما است. درست است که دکتر به او درباره دارو دروغ گفته است ولی بعد از این دروغ، واقعاً آن دارو او را درمان می‌کند (البته به واسطه تلقین). همچنین تصور کنید یک نفر شایع می‌کند که به زودی روغن جامد در بازار کمیاب می‌شود. بخاطر حرف او، مردم هجوم می‌برند و بیش از نیازشان روغن خریده و ذخیره می‌کنند.

^۱ Placebo

همین سبب می‌شود که واقعاً روغن کمیاب شود. یعنی نقطه شروع این فرایند، همان دروغی است که گفته شده است. در آن لحظه که دروغ گفته شد، واقعیت نداشت، ولی خود همین دروغ سبب شد واقعیت پیدا کند. همچنین تصور کنید یک نفر به دروغ به سهامداران یک شرکت بگوید که به‌زودی ارزش سهام آن افت خواهد کرد. بخاطر همین خبر، سهامداران شروع به فروش سهام خود می‌کنند و هجوم فروشندگان سبب کاهش ارزش سهام‌اشان می‌شود (عرضه زیاد سبب کاهش قیمت می‌شود). یعنی دروغی که گفته شده، سبب می‌شود محتوای آن واقعاً محقق شود.

در این موارد سؤال این است که آیا این افراد واقعاً دروغ گفته‌اند؟ یعنی **جایی که یک خبر بی‌مبنا و دروغ، واقعیت خودش را ایجاد می‌کند، آیا می‌توان گفت دروغ است؟**

حکم‌شناسی دروغ

در منطق دین، دروغ‌گویی جزو پست‌ترین رذایل است. به چند روایت در این خصوص توجه کنید:

امام باقر (ع): **إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ لِلشَّرِّ أَقْفَالًا وَ جَعَلَ مِفَاتِيحَ تِلْكَ الْأَقْفَالِ الشَّرَابَ، وَ الْكَذِبَ شَرٌّ مِنَ الشَّرَابِ** (کافی، ج ۲، ص ۳۳۹)

«خدای عز و جل، برای شر، قفل‌هایی قرار داده است و شراب را کلید آن قفل‌ها گردانیده است و دروغ بدتر از شراب است»

الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ يَكُونُ الْمُؤْمِنُ بَخِيلًا قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ فَيَكُونُ جَبَانًا قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَيَكُونُ كَذَابًا قَالَ لَا وَ لَا جَافِيًا ثُمَّ قَالَ يُجِبِلُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ طَبِيعَةٍ إِلَّا الْخِيَانَةَ وَ الْكَذِبَ (الاختصاص، ص ۲۳۱)

«حسن ابن محبوب می‌گوید: به امام صادق (ع) گفتم: «آیا مؤمن بخیل می‌شود؟» فرمود: «بله» گفتم «آیا ترسو می‌شود؟» فرمود: «بله» گفتم «آیا دروغگو می‌شود؟» فرمود: «نه، جفاکار هم نمی‌شود» [آنگاه] فرمود: «مؤمن ممکن است هر خصلتی پیدا کند، الا خیانت و دروغ‌گویی.»

امام صادق (ع): **لَا تَغْتَرُوا بِصَلَاتِهِمْ وَ لَا بِصِيَامِهِمْ، فَإِنَّ الرَّجُلَ رِمَا لَهْجٍ بِالصَّلَاةِ وَ الصَّوْمِ حَتَّى لَوْ تَرَكَهُ اسْتَوْحَشَ، وَ لَكِنْ اخْتَبَرُوهُمْ عِنْدَ صَدَقِ الْحَدِيثِ وَ آدَاءِ الْأَمَانَةِ (بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲)**

«فریفته نماز و روزه [افراد دیندار] نشوید، چرا که ممکن است شخصی چنان به نماز و روزه عادت کرده باشد که اگر آنها را ترک کند، دچار اضطراب شود، مردم را با صداقت گفتار و امانتداری بیازمایید»

امام علی (ع): لایجد عبد طعم الایمان حتی یتَرَکَ الکذبَ هزله و جدّه
«بنده‌ای طعم ایمان را نمی‌چشد، مگر این که دروغ را ترک کند؛ چه به شوخی و چه جدی.»

امام علی (ع): الْإِيْمَانُ أَنْ تُؤْثِرَ الصَّدَقَ حَيْثُ يُضُرُّكَ عَلَى الْكُذْبِ حَيْثُ يَنْفَعُكَ (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۸)
«ایمان این است که جایی که صداقت به ضررت و دروغ‌گویی به سودت است، صداقت را برگزینی»

رسول الله (ص): ثلاث من كن فيه فهو منافق: اذا حدث كذب و اذا وعد اخلف و اذا اؤتمن خان (تحف العقول ص ۳۱۶)
«سه خصلت است که اگر در شخصی باشد، او منافق است: وقتی سخن بگوید، دروغ گوید، وقتی وعده دهد، تخلف کند، وقتی به او اعتماد شود، خیانت کند»

رسول الله (ص): ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له (كنز العمال، ص ۸۲۱۵)
«ای وای بر کسی که برای خنداندن مردم دروغ گوید! ای وای بر او! ای وای بر او!»

آنچه از روایات برمی‌آید، تفاوتی میان دروغ کوچک و بزرگ نیست؛ چنین نیست که دروغ کوچک بی‌اهمیت و مجاز باشد و دروغ بزرگ ممنوع. دروغ‌های کوچک به اندازه دروغ‌های بزرگ قبیح هستند:

امام سجاد (ع): اتَّقُوا الْكُذْبَ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَ الْكَبِيرَ فِي كُلِّ جِدٍّ وَ هَزْلٍ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ اجْتَرَأَ عَلَى الْكَبِيرِ (تحف العقول، ص ۲۷۸)
«از کوچک و بزرگ و جدی و شوخی دروغ بپرهیزید، زیرا انسان هرگاه در چیزی کوچک دروغ بگوید، به گفتن دروغ بزرگ نیز جرأت پیدا می‌کند.»

حتی شاید دروغ کوچک بدتر باشد زیرا نخست این که انسان هنگام گفتن دروغ کوچک، احساس عذاب وجدان نمی‌کند، دوم این که بر اساس روایات:
رسول الله (ص): إِنْ أَبْلِيسَ رَضِيَ مِنْكُمْ بِالْمَحَقَّرَاتِ (بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۳۶۳)
«شیطان با گناهان کوچک از شما راضی می‌شود»

با توجه به روایات شدیدی که در باب دروغ‌گویی به ما رسیده، باید آن را جزو برترین رتبه‌های امور ناپسند قرار داد و دوراهی «بد و بدتر» به این راحتی آن را فدای هر امر ناپسندی نکرد. درست است که در منطق دین، دروغ‌گویی یک اصل مطلق نیست که به هیچ وجه استثنا نداشته باشد، ولی نباید تصور کرد برای جلب هر مصلحتی می‌توان دروغ گفت. آن مصلحت آنقدر باید شدید و بزرگ باشد که بتواند از سد بلند دروغ بگذرد. این که برای «اصلاح رابطه دو نفر»، «برای حفظ آبروی مؤمن»، «حفظ جان مؤمن»، «در هنگام جنگ» و موارد محدود دیگری دروغ‌گویی مجاز شمرده شده است، حاکی از اهمیت والای حفظ آبرو و جان مؤمن و نیز رابطه مسالمت‌آمیز بین مؤمنان در منطق دین است. نمی‌توان به راحتی هر مصلحت متوسطی را بهانه دروغ‌گویی قرار داد. دروغ‌گویی امری بسیار خطرناک بوده و ممکن است شخص را در معرض غضب الهی قرار دهد. لازم است در این خصوص بسیار احتیاط کرد و تا زمانی که واقعاً دلیل کافی نداشته باشیم، خود را مجاز به دروغ‌گویی ندانیم.

ریشه‌های دروغ‌گویی

بی‌تردید دروغ‌گویی (و در نگاهی گسترده‌تر، فریبکاری) می‌تواند از عوامل متعددی ناشی شود. می‌توان در یک دسته‌بندی کلی، آنها در سه دسته «عوامل روان‌شناختی»، «عوامل جامعه‌شناختی-ساختاری» و «عوامل قانونی-حاکمیتی» قرار داد:

۱. عوامل روان‌شناختی

الف) عناصر شناختی: عواملی همچون «توسعه ناموجه استثنای دروغ»، «باور به نسبیت اخلاقی»، «توسعه مفهومی و مصداقی دروغ مصلحت‌آمیز»، «پایین آمدن رتبه صداقت در نظام ارزش‌های اخلاقی»، «غفلت از شیب لغزنده بودن ارتکاب به دروغ‌های کوچک»، «غفلت از خاصیت گلوله برفی بودن دروغ و افتادن در دام دروغ‌پردازی برای پوشش دروغ‌های قبلی»، «باور به این که هدف وسیله را توجیه می‌کند» و ... عواملی شناختی هستند که زمینه فریب در جامعه را فراهم می‌کنند.

ب) عناصر هیجانی-انگیزشی: در عرصه هیجانی-انگیزشی، عناصری همچون «خودگرایی روان‌شناختی»، «دیگرگرایی و خیرخواهی»، «ترس از مخدوش شدن حیثیت اجتماعی»، «بلندپروازی‌های غیرواقع‌بینانه»، «تعصبات قومی و ملی»، «گرایش به شنیدن دروغ‌های موافق باورهای قبلی بجای حقیقت‌جویی»، «گرایش‌های سیاسی و حزبی»، «گرایش‌های مذهبی و فرقه‌ای» می‌توانند تحقق بخشی از فراوانی دروغ و فریب را توضیح دهند.

ج) عادات‌های رفتاری: در کنار عوامل شناختی و هیجانی-انگیزشی، برخی عادات‌های رفتاری زمینه‌ساز وقوع فریب می‌شوند. در این بین می‌توان به عادات‌هایی همچون «عدم شفافیت در فعالیت‌های فردی و سازمانی»، «ابهام‌گویی و دوپهلوی سخن گفتن»، «تملق‌ها و تعارفات بی‌جا»، «حفظ ظاهر در حضور دیگران»، «پرگویی و عدم اهتمام به سنجیده سخن گفتن»، «نقل بی‌ضابطه و بی‌رویه هر آنچه شنیده شده» اشاره کرد.

۲. عوامل جامعه‌شناختی-ساختاری

برخی ساختارهای جامعه و ضعف نهادهای اجتماعی زمینه‌های بیشتری برای فریب فراهم می‌آورند.

الف) اقتصاد: در مواردی، عناصری اقتصادی (در سطح خرد و کلان)، انگیزه‌های فریب را در افراد افزایش می‌دهند، عناصری همچون «فقر و گسترش خانواده‌های بی‌سرپرست و بدسرپرست»، «عدم شفافیت مالی برخی نهادها و سازمان‌ها»، «موازی‌کاری نهادهای اقتصادی در برنامه‌ریزی و نظارت مالی»، «تک‌محصولی بودن اقتصاد و وابستگی فعالیت مراکز مختلف به درآمدهای نفتی و حمایت دولتی»...

(ب) فرهنگ: گاهی مؤلفه‌های فرهنگی که نسل به نسل در طول تاریخ به نسل حاضر منتقل شده است، بستر ساز فریب و عدم توجه به واقعیت جامعه در زمینه شاخص‌های صداقت است. می‌توان به مؤلفه‌هایی همچون «ضعف فرهنگ قناعت»، «خودشیفتگی قومی و ملی»، «تفاخر به پیشینه فرهنگی (و گاه موهوم)»، «ضعف هویت ملی اخلاقی»، «بزرگنمایی در شایستگی‌های اخلاقی ملی و قومی»، «احساس حقارت قومی-ملی»، «رواج تعارفات و رودربایستی»، «روحیه چشم و هم‌چشمی»، «سوگیری اسنادی^۱ در انتساب موفقیت‌ها و شکست‌ها» اشاره کرد.

(ج) دین: کج‌تابی برای آموزه‌های دینی، زمینه‌ساز وقوع فریب در میان متدینان می‌شود. آموزه‌هایی همچون «توریه»، «دروغ‌های مجاز و به اصطلاح مصلحت‌آمیز»، «برجسته‌سازی ناموجه برخی ارزش‌های دینی به اقتضای تحولات اجتماعی و تغییر نظام اولویت ارزش‌های دینی» از جمله بسترهای این کج‌تابی‌ها هستند.

(د) نهاد تعلیم و تربیت (رسمی و غیررسمی): برخی نارسایی‌های نهاد تعلیم و تربیت کشور، سبب شکل‌گیری نسلی می‌شود که صداقت و درستی بخشی از هویت آنها نیست. امروزه شاهد برخی از این نارسایی‌ها در آموزش و پرورش رسمی و سایر نهادها و سازمان‌های فعال در عرصه تربیت نسل جدید هستیم. اموری همچون «عدم اهتمام جدی و نهادینه‌شده در زمینه تربیت اخلاقی دانش‌آموزان»، «غلبه و سیطره تعلیم بر تربیت در نظام رسمی آموزش و پرورش»، «کمیاب شدن معلمان فرهیخته‌ای که همچون اسوه‌های اخلاقی در پیش چشم دانش‌آموزان باشند»، «مشتري‌مداری مدارس غیرانتفاعی و مماشات و تسامح افراطی در مواجهه با بی‌تربیتی دانش‌آموزان»، «وجود خلأها و خطاهایی در نظامات مختلف آموزش و پرورش که زمینه‌ساز رفتارهای غیرصادقانه معلمان می‌شود (نظام دستمزدها، نظام جذب و گزینش، نظام انتصاب مدیران، نظام ارتقا و ...)»، «ناسازگاری ارزش‌ها و رویه‌های مدارس با خانواده‌ها» از جمله این نارسایی‌ها هستند.

(ه) رسانه: اصحاب رسانه تمام تلاش خود را می‌کنند تا بر نگرش‌های مردم تأثیر بگذارند. شدت این اهتمام و دلمشغولی، گاه آنها را از مرز اخلاق بیرون برده و روش‌های فریب‌آمیز و عوام‌فریبانه را در نظرشان موجه می‌نماید. انتساب این رسانه‌ها به حاکمیت، تأثیر بی‌صداقتی آنها در جامعه را دوچندان می‌کند. در کنار رسانه‌های تصویری و سنتی، رواج رسانه‌های مجازی و امکان جعل هویت مجازی زمینه‌ساز فریب‌های گسترده در این عرصه شده است.

(و) سیاست: امروزه (به درست یا به خطا) سیاست در همه زوایای زندگی مردم وارد شده است. رفتار فریب‌آمیز سیاست‌مداران به سرعت و در سطحی گسترده، انگیزه‌های صداقت‌ورزی مردم را کاهش می‌دهد. اموری همچون «عدم همخوانی سخنان با واقعیت‌های موجود»، «عدم شفافیت در موضع‌گیری‌های سیاسی»، «عدم

^۱ بر اساس نظریه اسناد (attributive theory) انسان‌ها تمایل دارند موفقیت‌های خود را به عوامل درونی و شکست‌ها را به عوامل بیرونی نسبت دهند، در حالی که درباره موفقیت‌ها و شکست‌های دیگران، این سوگیری برعکس است.

شفافیت در آرای نمایندگان مجلس در حمایت یا مخالفت با طرح‌ها و لوایح»، «ابهام در رایزنی‌ها و لابی‌های پنهان جهت تصویب طرح‌ها»، «ابهام در سابقه فعالیت‌های سیاسی و حزبی فعالان سیاسی»، «مصلحت‌اندیشی‌های گاه ناموجه در عدم رسیدگی و پیگیری اتهامات در مقطع تبلیغات انتخاباتی»، «سکوت مسئولان مطلع، در قبال عوام‌فریبی برخی فعالان سیاسی به منظور حفظ آبروی نظام و اجتناب از تنش»، «فقدان جریان سالم و باتجربه تحزب سیاسی جهت پرورش نیروهای سیاسی کارآمد و نیز ارتقای بصیرت سیاسی مردم» زمینه‌ساز گسترش فریب در عرصه سیاسی می‌شود که به نوبه خود بسترساز گسترش فریب در کل جامعه است.

۳. عوامل تقنینی-حاکمیتی

تجربه مدیریت اجتماعی جوامع پیشرفته حاکی از آن است که در عرصه اجتماعی نمی‌توان بر تقوای درونی افراد اعتماد کرد و لازم است با وضع قوانین و طراحی سیستم‌های نظارتی، زمینه‌های تخلف و ناراستی را کاهش داد. هر خلأ قانونی و ابهام در مفاد قوانین و آیین‌نامه‌ها، همچون رخنه‌ای در بدنه جامعه خواهد بود که به تخلف‌ها و خیانت‌ها دامن زده و بی‌اعتمادی را گسترش می‌دهد. شخص وابسته بودن سلامت سیستم می‌تواند تهدیدی برای آن تلقی شده و وقوع تخلفات و خیانت‌ها در آن سیستم، همیشه مورد انتظار خواهد بود. گاه روند تدوین آیین‌نامه‌ها دچار اشکالات اساسی بوده و در فرایند تصویب‌خواهی، در مسیری چرخشی (دورگونه) به شخص ذی‌نفع از همان قانون و آیین‌نامه بازگشت می‌کند (تضاد منافع). وقوع تضاد منافع یک آفت بزرگ در سیستم‌ها و رویه‌ها است که نیازمند رسیدگی جدی، سریع و شفاف می‌باشد. همچنین در برخی موارد، قوانین و ضوابط به شکلی تدوین شده که فرد ناچار است برای احقاق حقوق خود متوسل به فریب شود.

راه کاهش فریبکاری در جامعه

روشن است که برای کاهش فریبکاری باید به همه زمینه‌های روان‌شناختی، اجتماعی-ساختاری، قانونی-حاکمیتی توجه شود. در این مجال تنها می‌خواهیم یکی از عناصر روان‌شناختی را مورد بررسی بیشتر قرار دهیم. پرداختن به همه ابعاد مسأله فریبکاری و دروغ مجال گسترده‌ای می‌طلبد.

دَن آریلی مطالعات جالب توجهی درباره فریبکاری انجام داده و آنها را در کتاب «پشت پرده ریاکاری»^۱ گزارش کرده است. وی در صدد ارائه نظریه‌ای درباره بی‌صدقتی افراد و تبیین و اثبات تجربی آن است. این نظریه در مقابل نظریه اقتصاددانی با نام گری بِکر ارائه شده است. بکر نظریه‌ای با عنوان «مدل ساده بزه عقلانی»^۲ طرح کرده است.^۳ براساس این مدل افراد بر اساس تحلیل عقلانی و محاسبه هزینه-فایده، در هر موقعیت دست به بزه می‌زنند. فرد، سود و زیان حاصل از ارتکاب عمل مجرمانه را می‌سنجد، چنانچه سود عمل از زیان آن بیشتر باشد، به آن اقدام می‌کند. البته در این محاسبه، احتمالات را هم به حساب می‌آورند. درباره دروغ‌گویی نیز همین سازوکار وجود دارد، اگر سود حاصل، از زیان آن پیشی گیرد، دروغ خواهیم گفت. بر پایه این مدل، راه پیشگیری از دروغ‌گویی، بالا بردن هزینه آن است.

آریلی با ارائه شواهدی بیان می‌دارد که این مدل ساده نمی‌تواند واقعیت رفتارهای ما را تبیین کند، چرا که در موارد فراوانی بر اساس محاسبه هزینه-فایده، خلافکاری معقول است ولی ما مرتکب خلاف نمی‌شویم. یعنی میزان خلافکاری در دنیای واقعی بسیار کم‌تر از آن است که بر اساس مدل مذکور، باید باشد. آنگاه آریلی مدل جایگزین خود را ارائه می‌کند. وی بر این باور است که محاسبه هزینه-فایده در کنار تصویری که از خودمان به عنوان انسان اخلاقی داریم، تعیین‌کننده میزان فریبکاری ما است. به بیان دیگر، **محاسبه هزینه-فایده ما را به فریبکاری حداکثری فرامی‌خواند اما ما آن اندازه فریبکاری می‌کنیم که تصویر اخلاقی از خودمان خیلی مخدوش نشود.** عاملی که کمک می‌کند در ضمن فریبکاری، تصویر اخلاقی از خودمان را حفظ کنیم «قصه‌بافی» است. قصه‌بافی به ما کمک می‌کند فریبکاری خود را توجیه کنیم و به نوعی، از درگیری با وجدانمان رهایی یابیم. هر قدر عامل قصه‌بافی مجال بیشتری داشته باشد (توجیه فریبکاری راحت‌تر باشد)، بیشتر مرتکب فریبکاری می‌شویم (آریلی، ۱۳۹۱: فصل ۱). این ایده آریلی در منابع روایی شواهدی دارد، از جمله این روایت:

رسول الله (ص): لا یکذب الکاذب الا من مهانه نفسه (بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۶۲)
«دروغ‌گو دروغ نمی‌گوید، جز بخاطر حقارت نفسش»

^۱ عنوان اصلی کتاب چنین است:

the honest truth about dishonesty: how we lie to everyone, especially ourselves

مشخصات ترجمه کتاب بدین قرار است: دَن آریلی، پشت پرده ریاکاری؛ چگونه به هر کس دروغ می‌گوییم، به‌ویژه به خودمان، ترجمه رامین رامبد،

مازیار، تهران

^۲ Simple Model of Rational Crime.

^۳ نویسنده (مترجم) با ترکیب سرواژه‌های «مدل ساده بزه عقلانی»، در سراسر کتاب از آن به «مسابقه» یاد می‌کند.

امام علی (ع): لو تَمَيَّزَتِ الْأَشْيَاءُ لَكَانَ الصَّدَقُ مَعَ الشَّجَاعَةِ وَكَانَ الْجَبْنُ مَعَ الْكَذِبِ (غرر الحکم و درر الکلم، ص ۵۶۸)

«اگر امور دسته‌بندی شوند، صداقت همراه شجاعت خواهد بود و دروغ همراه ترسو بودن»

آریلی این ایده خود را در کل کتاب دنبال می‌کند و با گزارش آزمون‌های متعددی که انجام داده است، تلاش می‌کند زوایای آن را بیشتر بشکافد و عوامل جزئی‌تری که می‌توانند سطح فریبکاری ما را تغییر دهند، معرفی کند.

وی نشان می‌دهد عناصری همچون احتمال لو رفتن، میزان سود حاصل از فریبکاری، تأثیر زیادی بر میزان دروغ‌گویی و فریبکاری ندارد. آریلی تأکید دارد که هر قدر عامل قصه‌بافی مجال بیشتری داشته باشد، می‌توانیم ضمن حفظ تصویر اخلاقی از خودمان، دست به فریبکاری بزنیم و سودی عائد خودمان کنیم. اثربخشی قصه‌بافی، به شدت تصویر اخلاقی‌ای بستگی دارد که از خودمان داریم؛ هر قدر تصویر اخلاقی از خودمان قوی‌تر باشد، برای غلبه کردن بر آن، به قصه‌های قوی‌تری نیاز است و نمی‌توان با قصه‌بافی‌های ساده بر آن چیره شد و دست به دروغ‌گویی زد.

بر اساس ایده اصلی آریلی، **اگر بخواهیم میزان فریبکاری را کاهش دهیم، باید خودانگاره اخلاقی آنها را افزایش دهیم.** یعنی کاری کنیم که آنها تصویری اخلاقی‌تر از خود داشته باشند.

آریلی پدیده ویژه‌ای نیز در مطالعاتش شناسایی کرده است. افراد وقتی تقلب‌های کوچک انجام می‌دهند، به تدریج به نقطه سقوط نزدیک می‌شوند و به یکباره با شیب زیادی به دره فریبکاری سقوط می‌کنند. یعنی میزان ارتکاب فریبکاری وقتی از سطح مشخصی عبور می‌کند، افراد به یکباره از صداقت دست می‌شویند و به صورت شتابنده‌ای بر فریبکاری می‌افزایند. آریلی این پدیده را این گونه توضیح می‌دهد که وقتی افراد دروغ‌های کوچک می‌گویند، به تدریج تصویر اخلاقی از خودشان تخریب می‌شود تا این که به کل از خود مأیوس می‌شوند و می‌گویند «به جهنم! حالا که وارد تقلب شده‌ام، بگذار لااقل کمی سود به دست آورم» او پیشنهاد می‌کند بر اساس منطق «پنجره‌های شکسته»^۱ با اولین و کوچک‌ترین تقلب‌ها و فریبکاری‌ها برخورد شود و اجازه داده نشود فرد به شیب لغزنده فریبکاری پا بگذارد.

^۱ ایده «پنجره‌های شکسته» توسط جرج کلینگ و جیمز ویلسن (۱۹۸۲) مطرح شده است. این ایده بیان می‌کند در محله‌های پرخطر شهر، اگر افراد ساختمانی را با چند پنجره شکسته ببینند، وسوسه می‌شوند که بقیه شیشه‌های آن را هم بشکنند. پس برای کاهش جرم و خرابکاری، باید اولین ناهنجاری‌های کوچک را رفع و رجوع کرد تا به خرابکاری‌های بیشتر دامن نزند (زودتر شیشه‌های شکسته را تعویض کرد).

وی به تأثیر چند عامل ویژه بر میزان فریبکاری پی برده است. چند مورد برجسته آنها بدین قرارند:

الف) یادآورهای اخلاقی میزان تقلب را کاهش داد (حتی یادآورهای دینی برای افراد بی‌دین).

ب) ته‌کشیدگی ذهن، مقاومت در برابر وسوسه را کاهش می‌دهد:

- حفظ کردن عدد دو رقمی یا ۷ رقمی برای مقاومت در برابر وسوسه کیک کاکائویی
- آزمون استروپ سبب افزایش تقلب در یک تست هوش شد. (برگه آزمون دست دوم)

ج) استفاده از مارک‌های قلبی، ما را متقلب‌تر می‌کند: تأثیر ظاهر بر خودانگاره

د) حس انتقام‌جویی، تقلب را برای ما موجه‌تر می‌کند. (آزمایش آریلی در کافی شاپ: اضافه‌پرداخت جایزه شرکت در یک آزمون تستی و صحبت با تلفن حین توضیح مطلب) (اعمال مزه تند به شرکت‌کننده بی‌نزاکت و کاهش این حس با خوش و بش آزمایشگر)

در کل او عوامل افزایشنده یا کاهشنده یا بی‌تأثیر بر میزان فریبکاری را معرفی می‌کند:

افزاینده: توانایی دلیل‌تراشی (قصه‌بافی)، تضاد منافع، ته‌کشیدن، خلاقیت، یک کار غیراخلاقی (شیب لغزنده)، سود بردن دیگران از تقلب ما، مشاهده فریبکاری دیگران، فرهنگی که مثال‌های فریبکاری را ارائه می‌کند، کالاهای قلبی، یادآورهای دستاوردهای دروغین ما، غیرمستقیم بودن منافع فریبکاری.

کاهنده: قول دادن، امضا کردن، یادآورهای اخلاقی، نظارت.

بی‌اثر: مقدار پولی که به چنگ می‌آید، احتمال گیر افتادن.

راه‌هایی برای ارتقای خودانگاره اخلاقی کودکان:

- عدم تنبیه یا تشویق شدید: لپر از منظر نظریه اسناد، از اصل حداقل لازم^۱ برای توضیح این یافته استفاده کرد.

«مطابق این اصل، افراد به دنبال دلائل یا تبیین‌هایی برای رفتار خود می‌گردند. وقتی تبیین آشکاری، مثلاً ترس از تنبیه وجود داشته باشد، علت رفتارشان را به فشار خارجی اسناد می‌دهند و بنابراین وقتی فشار خارجی برطرف شد، می‌توانند به گونه متفاوتی رفتار کنند، اما هنگامی که تبیین آشکاری در دست نباشد؛ مثلاً تنها حداقل فشار لازم برای انجام رفتار مورد نظر وجود داشته باشد به ناچار برای تبیین رفتار خود به دنبال پیدا کردن دلائلی در باورهای خود و انگیزش درونی می‌گردند؛ بنابراین با توجه به بحث‌های مربوط به درونی‌سازی، بهترین روش برای اجتماعی کردن ارزش‌های اخلاقی و دیگر ارزش‌ها، فراهم

^۱. Minimal Sufficiency Principle

کردن شرایطی است که کودکان با حداقل فشار که صرفاً برای کسب متابعت کافی است - به سمت متابعت سوق داده شوند و از این طریق مجبور شوند متابعت خود را به یک نظام ارزشی درونی شده اسناد دهند»^۱

- تلقین (مستقیم، هنگام صحبت والدین با یکدیگر، هنگام صحبت با مهمان‌ها، در قالب قصه‌گویی)
- تفسیر اخلاقی از رفتارهای شخص
- برجسته‌سازی رفتارهای اخلاقی شخص
- سوگیری در اسناد رفتارهای اخلاقی (اگر دروغ می‌گفتی، خودت ناراحت می‌شدی)
- اعتماد به کودک و دادن حریم خصوصی به او
- بازی‌های با اتخاذ نقش افراد اخلاقی
- سپردن مسئولیت موجوداتی به آنها (حیوان خانگی، گیاه، عروسک، خواهر کوچک‌تر)

سخت‌گیری در دروغ‌گویی کودکان، اثر معکوس دارد:

ویکتوریا تالوار در سال ۲۰۰۹ مطالعاتی درباره دروغ‌گویی کودکان در سراسر جهان انجام داده است. از جمله آنها مطالعه‌ای است که در آفریقای جنوبی صورت داده است. او دو مدرسه را برای مطالعه انتخاب کرده بود؛ مدرسه الف تخلفات کودکان را با ملایمت مجازات می‌کرده و از روش توبیخ کلامی و محرومیت بهره می‌برده است؛ مدرسه ب تخلفات را به شدت تنبیه می‌کرده و در اجرای قوانین سخت‌گیر بوده است.

آنها درباره دروغ‌گویی با بچه‌های ۳-۶ ساله مصاحبه کرده و آزمایش «نگاه دزدکی» را روی آنها اجرا کردند.^۲ آنها مشاهده کردند که بچه‌های مدرسه ب در برابر نگاه دزدکی مقاومت بیشتری از خود نشان دادند (به‌طور متوسط، یک دقیقه بیشتر از بچه‌های مدرسه الف مقاومت کردند) ولی در نهایت همگی نگاه دزدکی انداختند. تالوار در مطالعات قبلی به این دست یافته بود که کودکان زیر ۴ سال اکثراً دروغ نمی‌گویند و به نگاه دزدکی اعتراف می‌کنند. بچه‌های مدرسه الف مطابق همین یافته‌ها عمل کردند ولی بچه‌های مدرسه ب در تمام سنین (حتی زیر ۴ سال) درباره

^۱. گروزک، «رشد رفتار اخلاقی و وجدان از دیدگاه جامعه‌پذیری»، در کتاب *راهنمای رشد اخلاقی*، ص ۳۸۶.

^۲ در این آزمایش، پشت سر کودک صدای اسباب‌بازی‌هایی درآورده می‌شود و از کودک خواسته می‌شود که حدس بزند آن اسباب‌بازی چیست. اگر بتواند ۳ حدس درست بزند، جایزه خوبی خواهد گرفت. او دو تای اول را به راحتی حدس می‌زند ولی مورد سوم خیلی مبهم است (عمداً چنین انتخاب شده است). وقتی کودک در حال کلنجار رفتن برای حدس زدن این مورد آخر است، آزمایشگر به بهانه‌ای از اتاق خارج می‌شود و دقایقی کودک را با اسباب‌بازی تنها می‌گذارد ولی به او تأکید می‌کند که تا برگشتن او، پشت سرش را نگاه نکند. کودک وسوسه می‌شود که برگشته و اسباب‌بازی را نگاه کند. تقریباً همه کودکان تسلیم این وسوسه می‌شوند (با زمان‌های مختلف مقاومت در برابر وسوسه). وقتی آزمایشگر به اتاق برمی‌گردد، از آنها سؤال می‌کند که آیا به پشت سرشان نگاه کرده‌اند؟ و آنها به دروغ می‌گویند «نه».

تقلب‌شان دروغ می‌گفتند. تالوار و همکارانش پی بردند که بچه‌های حتی کم سن و سال مدرسه ب دروغ‌گویان ماهرتری شده‌اند. آنها برای این که تقلب خود را مخفی کنند، به سؤال نهایی، ابتدا پاسخ اشتباه می‌دادند، آنگاه پاسخ صحیح می‌دادند تا آزمایشگر را متقاعد کنند که تقلبی در کار نیست! بچه‌های مدرسه ب آموخته بودند که به هر طریقی شده (حتی با دروغ‌گویی) از خود در برابر مجازات محافظت کنند. یعنی سخت‌گیری در مجازات، کودکان را به دروغ‌گویی سوق می‌دهد و حتی سن دروغ‌گویی ماهرانه آنها را پایین می‌آورد.^۱

روایاتی در باب دروغ

امام علی (ع): اذا استولى الصلاح على الزمان و اهله ثم اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزيه فقد ظلم، و اذا استولى الفساد على الزمان و اهله فاحسن رجل الظن برجل فقد غرر (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۴)

«هنگامی که صلاح و درستی بر زمانه و اهلش غلبه دارد، اگر شخصی به شخص دیگری که از او نشانه بدی ندیده است، سوء ظن پیدا کند، به او ظلم کرده است، و هنگامی که فساد و ناراستی بر زمانه و اهلش غلبه پیدا کرده باشد، اگر شخصی به شخص دیگر حسن ظن پیدا کند، قطعاً فریب خورده است»

امام صادق (ع): من صدق لسانه زكا عمله (کافی، ج ۲، ص ۱۰۴)

«کسی که زبانش صادق باشد، عملش پاک می‌شود»

امام صادق (ع): احسن من الصدق قائله و خیر من الخیر فاعله (امالی طوسی، ص ۲۲۳)

«بهتر از کلام صادقانه، گوینده آن است و بهتر از عمل خیر، انجام‌دهنده آن است»

امام علی (ع): اصدق المقال ما نطق به لسان الحال (غرر الحکم، ح ۳۳۰۲)

«صادقانه‌ترین کلام آن است که زبان حال و رفتار شخص بیانگر آن باشد»

امام باقر (ع):

تعلموا الصدق قبل الحديث (کافی، ج ۲، ص ۱۰۴)

«قبل از سخن گفتن، صداقت را بیاموزید»

^۱ لسلی، دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۲۶-۲۸

امام علی (ع): الصَّدْقُ يُنْجِيكَ وَ إِنْ خُفَّتْهُ، الكذب یردیک و إن أُمَّتْهُ (غرر الحکم و درر الکلم، ص ۶۰)
«صداقت نجات می‌دهد، هرچند از آن بترسی و دروغ ضایعت می‌کند، هرچند نگرانش نباشی»

امام علی (ع): الصادق علی شفا منجاء و کرامه و الکاذب علی شرف مهواه و مهانه (نهج البلاغه، خطبه ۸۶)
«انسان صادق بر سکوی نجات و کرامت است و انسان کاذب در شرف پستی و خفت است»

امام علی (ع): اذا احب الله عبداً ألهمه الصدق
«هنگامی که خدا بنده‌ای را دوست داشته باشد، صداقت را به او الهام می‌کند»

امام علی (ع): قدر الرجل علی قدر همته و صدقه علی قدر مروءته
«ارزش انسان به اندازه همتش است و صداقتش به اندازه جوانمردی‌اش»

امام علی (ع): كثرة الدّین تصیر الصادق کاذباً و المنجز مخلفاً (غرر الحکم، ح ۷۱۰۵)
«بدهکاری زیاد، راستگو را دروغگو و خوش‌قول را بدقول می‌کند»

خودفریبی

از جمله مصادیق جالب و دیرپاب فریب، خودفریبی است. خودفریبی پدیده‌ای است که ضمن آن، شخص دستگاه شناختی خود را به خطا می‌اندازد. از جمله مصادیق خودفریبی، خطا در شناسایی تمایلات و امور درونی خویش است. چه بسا عناصر زیست درونی افراد برای خودشان مشتبه شود و در نتیجه، تصویری ناواقعی از خود پیدا کنند.

آنچه در پدیده خودفریبی عجیب و باورناپذیر است، این است که فریب‌دهنده و فریب‌خورده یک نفر است. در فریب‌های عادی که یک نفر شخص دیگری را فریب می‌دهد، شخص فریبکار به واقعیت آگاه است و طرف مقابل ناآگاه. فریبکار از این بی‌اطلاعی طرف مقابل استفاده کرده و ذهن او را نسبت به واقعیت منحرف می‌کند (فریب می‌دهد). اما در خودفریبی، فریبکار و فریب‌خورده یک نفر است. این یک نفر به عنوان فریبکار باید به واقعیت آگاه باشد و در آن واحد، به عنوان فریب‌خورده نسبت به واقعیت ناآگاه باشد تا امکان فریب فراهم شود.

از اینجا است که در نگاه اول، خودفریبی ناممکن و متناقض می‌نماید. اما واقعیت است که خودفریبی واقع می‌شود. بخش ناهشیار ذهن انسان، بخش هشیار را فریب می‌دهد. یعنی در ذهن انسان فرایندهایی اتفاق می‌افتد که در عرصه هشیار درک نمی‌شود و گاه سبب انحراف ذهن هشیار می‌شود. در ادامه به مصادیقی از آن اشاره خواهیم کرد.

قبل از اشاره به مصادیق خودفریبی، مناسب است مروری بر آیاتی از قرآن داشته باشیم که حاکی از وقوع خودفریبی هستند.

در آیات قرآن بارها به مفهوم خودفریبی اشاره شده است:

حضرت یعقوب: وَ جَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ^۱ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ (یوسف: ۱۸)

«و پیراهنش را [آغشته] به خونی دروغین آوردند. [یعقوب] گفت: «[نه] بلکه نَفْس شما کاری [بد] را برای شما آراسته است. اینک صبری نیکو [برای من بهتر است]. و بر آنچه توصیف می‌کنید، خدا یاری‌ده است.» (یوسف، ۱۸)

قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي (طه: ۹۶)

^۱ آراستن

[سامری] گفت: «به چیزی که [دیگران] به آن پی نبردند، پی بردم، و به قدر مُشتی از ردّ پای فرستاده [خدا، جبرئیل] برداشتم و آن را در پیکر [گوساله] انداختم، و نفس من برایم چنین فریبکاری کرد.» (طه، ۹۶)

وَ أَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (مائده: ۲۷) ... فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (مائده: ۳۰)

«... پس نفس [آماره] اش او را به قتل برادرش ترغیب کرد، و وی را کشت و از زیانکاران شد.» (المائدة، ۳۰)

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَ غَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (آل عمران: ۲۴)

«این بدان سبب بود که آنان [به پندار خود] گفتند: «هرگز آتش جز چند روزی به ما نخواهد رسید»، و بر ساخته‌هایشان آنان را در دینشان فریفته کرده است.» (آل عمران، ۲۴)

توضیح: دروغ‌هایی که خودشان به دین می‌بستند، مایه فریب خودشان شد. یعنی دروغ‌هایی که می‌گفتند، به باور خودشان درآمد.

وَ يَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (۲۲) ثُمَّ لَمْ يَكُنْ فِتْنَتُهُ لَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (۲۳) انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (انعام: ۲۲-۲۴)

«و [یاد کن] روزی را که همه آنان را محشور می‌کنیم، آن گاه به کسانی که شرک آورده‌اند می‌گوییم: «کجایند شریکان شما که [آنها را شریک خدا] می‌پنداشتید؟» آن گاه عذرشان جز این نیست که می‌گویند: «به خدا، پروردگارمان سوگند که ما مشرک نبودیم.» ببین، چگونه به خود دروغ می‌گویند و آنچه برمی‌بافتند از ایشان یاوه شد.» (الأنعام، ۲۲-۲۴)

توضیح: کذب به خود به معنای دلخوش کردن به وعده‌های بی‌پایه‌ای بود که خودشان به خودشان می‌دادند.

وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق: ۱۶)

^۱ ترجمه‌ها: آراستن، هموار کردن، ترغیب کردن

«و ما انسان را آفریده‌ایم و می‌دانیم که نفس او چه وسوسه‌ای به او می‌کند، و ما از شاه‌رگ [او] به او نزدیک‌تریم.» (ق، ۱۶)

توضیح: راغب اصفهانی می‌گوید وسواس به معنای خطور افکار زشت در دل است (راغب، ماده وسوس). اگر چنین باشد، می‌توان گفت به نوعی معنای خودفریبی در آن نهفته است. یعنی شخص با دامن زدن به افکار پلید، به تدریج خود را برای ارتکاب آنها برمی‌انگیزد. یعنی قبل از این که شیطان یا شخص دیگری او را وسوسه کند، خودش خودش را وسوسه می‌کند.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (آل عمران: ۶۰) ...
فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجْعَلُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (آل عمران: ۶۵)

«آیا ندیده‌ای کسانی را که می‌پندارند به آنچه به سوی تو نازل شده و [به] آنچه پیش از تو نازل گردیده ، ایمان آورده‌اند [با این همه] می‌خواهند داوری میان خود را به سوی طاغوت ببرند ، با آنکه قطعاً فرمان یافته‌اند که بدان کفر ورزند ، و [لی] شیطان می‌خواهد آنان را به گمراهی دوری دراندازد.» (۶۰) ... ولی چنین نیست ، به پروردگارت قَسَم که ایمان نمی‌آورند ، مگر آنکه تو را در مورد آنچه میان آنان مایه اختلاف است داور گردانند ؛ سپس از حکمی که کرده‌ای در دل‌هایشان احساس ناراحتی [و تردید] نکنند ، و کاملاً سر تسلیم فرود آورند.» (النساء، ۶۵)

توضیح این آیات گذشت.

مصادیق خودفریبی

خودفریبی مصادیق فراوانی دارد که پرداختن به همه آنها مجال مستقل می‌طلبد. در اینجا به برخی از مصادیق تا حدی ناپیدا می‌پردازیم.

الف) سوگیری‌های ذهنی:

ذهن انسان با تعدادی سوگیری (bias) به مشاهده و قضاوت درباره پدیده‌های پیرامونی کار می‌کند. این سوگیری‌ها همیشه منفی نیستند، چه بسا در مواردی به جریان تفکر صحیح کمک کنند. برخی عصب‌شناسان

بر این باورند که اساساً تفکر بدون سوگیری ممکن نیست. یعنی تفکر منطقی محض هیچ‌گاه به تصمیم‌گیری منتهی نمی‌شود، وجود تعدادی سوگیری در هر تصمیم‌گیری، تفکر را به نتیجه می‌رساند. سوگیری‌ها مانند پاره‌سنگی هستند که همیشه در یک کفه ترازو قرار دارند و سبب می‌شوند وزن‌کشی همیشه به نفع آن کفه نامتعادل بشود. چنین پاره‌سنگی گاه لازمه یک تفکر صحیح است و گاه آن را مختل کرده و بی‌اعتبار می‌نماید.

آنچه در این بین اهمیت دارد، شناسایی و توجه به این سوگیری‌ها است. عدم قبول واقعیت این سوگیری‌ها ما را به تعصب می‌کشاند و فریب‌های ذهن غافل می‌کند. نکته مهم درباره این سوگیری‌ها، «ناهییار» بودن آنها است. نباید تصور کرد با تأمل و توجه به درون خود، می‌توان به وجود این سوگیری‌های پی‌برد. از این رو، هیچ کس نباید خود را منزّه از این سوگیری‌ها بداند و به تشخیص درونی خود درباره وجود/عدم آنها اعتماد کند. مطالعات فراوان روان‌شناختی حاکی از وجود این سوگیری‌ها در افراد هستند، حتی وقتی خود آنها از وجود آنها بی‌اطلاع هستند. اینک مروری بر برخی از مهم‌ترین و شایع‌ترین سوگیری‌ها می‌کنیم:

۱. سوگیری ناشی از تضاد منافع:

«تضاد منافع»^۱ به موقعیتی گفته می‌شود که منافع شخصی یا گروهی فرد، بر تصمیم‌گیری او تأثیر می‌گذارد. مهندسی را تصور کنید که برای ادای شهادت کارشناسانه به دادگاه دعوت شده است. او باید درباره علت شکستن سد نظر بدهد و سهم عوامل مختلف را تعیین کند؛ طراحی نامناسب، خطای انسانی، آبگیری نامناسب سد، نامرغوب بودن مصالح اولیه و در اثنای بررسی متوجه می‌شود که سیمان استفاده‌شده برای ساخت سد از کارخانه‌ای تهیه شده که خود او جزو سهامداران آن است. اگر بخش قابل توجهی از علت شکستن سد، نامرغوب بودن سیمان گزارش شود، ارزش سهام آن شرکت افت خواهد کرد. چنین شرایطی بر قضاوت کارشناسی او تأثیر می‌گذارد و گرایش پیدا می‌کند که نقش عوامل دیگر را برجسته کند.

چند آزمایش جالب درباره این سوگیری:

- آزمایش حدس زدن میزان پول داخل بطری
- آزمایش قضاوت هنری درباره تابلوهای نقاشی دو گالری
- عدم تأثیر سیاست آفتابی برای فرار از سوگیری تعارض منافع

^۱ conflict of interests

۲. سوگیری ناشی از خودمیان‌بینی

خودمیان‌بینی (egocentrism) به معنای عدم تمایز خود از محیط است. در اوایل کودکی، این خاصیت ذهنی به شکل عدم تمایز جسم خود از اشیای پیرامونی آشکار می‌شود؛ کودک نمی‌تواند دست خود را از ستون تخت خواب تمایز دهد و اولی را بخشی از خود و دومی را یک شیء خارجی تلقی کند. به تدریج این شکل از خودمیان‌بینی از بین می‌رود (در اواسط سال دوم زندگی، کودک خود را در آینه تشخیص می‌دهد) ولی خودمیان‌بینی روانی ادامه می‌یابد. کودک نمی‌تواند از منظر دیگران به پدیده‌ها نگاه کند. تصور می‌کند آنها همان را می‌بینند که او می‌بیند، آنها همان را می‌دانند که او می‌داند و ... با رشد قدرت شناختی کودک، بخشی از این خودمیان‌بینی، از بین می‌رود و کودک می‌تواند خود در موقعیت کس دیگری تصور کند و از منظر او منظره‌ای را توصیف کند. اما بخشی از این خودمیان‌بینی روانی تا آخر عمر باقی می‌ماند؛ شخص تصور می‌کند دیگران همان را دوست دارند که او دوست دارد، از همان چیزی نفرت دارند که او نفرت دارد، از چیزهایی می‌ترسند که او می‌ترسد... شخص، حالات روانی خود را به دیگران تعمیم می‌دهد و متوجه نمی‌شود که ممکن است دیگران حیات روانی متفاوتی داشته باشند. خودمیان‌بینی پدیده‌ای ناهشیار است که می‌تواند مایه سوء تفاهم میان پیرها و جوان‌ها، زنان و مردان، والدین و فرزندان، حاکمان و شهروندان، اساتید و دانشجویان، رؤسا و کارمندان، و ... شود. این که برای هدیه، عطر محبوب خودمان را برای شخص محبوبمان می‌خریم، این که برای مهمان‌ها غذای محبوب خودمان را می‌پزیم، این که برای پدر پیرمان فیلم محبوب خودمان را پخش می‌کنیم، این که نمایندگان مجلس درباره میزان مقاومت مردم در برابر فشارهای اقتصادی قضاوت اشتباه می‌کنند، این که از استرس شب امتحان شاگردانمان تعجب می‌کنیم، همگی نمونه‌هایی از خودمیان‌بینی هستند.

۳. دیدن آرزومندانه

گاهی اوقات وجود امیال و حالات هیجانی سبب می‌شوند دنیای پیرامون‌امان را طور خاصی ببینیم. گاه جهان خارج را آنگونه که میل داریم می‌بینیم. به عبارت دیگر، مرز میان میل و باور به هم می‌ریزد و آنچه را «میل داریم باشد»، باور می‌کنیم که آن‌گونه «هست». مثلاً مادران تصور می‌کنند ضریب هوشی فرزندانشان بیشتر از سایر کودکان فامیل است، این باور انعکاسی از واقع نیست، بلکه میل و گرایش آنها است که به شکل باور درآمده است. به عبارت دیگر، آنها مبتلا به آرزواندیشی شده‌اند. این که پدیده‌های جهان خارج را آن‌گونه که آرزو داریم باشد، می‌بینیم، «دیدن آرزومندانه» نام دارد.

«ارزیابی میزان موفقیت طرحی که خودمان اجرا کرده‌ایم»، «تفسیر کلمات کسی که حس بدی نسبت به او داریم: او به من اهانت کرد؛ نیشخند زد؛ تمسخر کرد»، «ارزیابی موفقیت کاندیدای مورد حمایت خودمان در مناظرات سیاسی» می‌توانند مبتلا به دیدن آرزومندانه باشند.

یک آزمایش جالب درباره دیدن آرزومندانه:

دنیایی را که ادراک می‌کنیم هم تحت تأثیر امیال ما شکل می‌گیرد. در سال ۱۹۴۷ جروم برنر و سیسیل گودمن به این نتیجه رسیدند که بچه‌ها سکه‌ها را بزرگ‌تر از اشیای مدور هم‌اندازه می‌بینند. ارزش پولی سکه‌ها روی اندازه‌ای که بچه‌ها از سکه‌ها درک می‌کنند تأثیر می‌گذارد...

در جریان مطالعه‌ای که اخیراً صورت گرفت، روان‌شناسان دانشگاه نیویورک از دانشجویان خواستند که فاصله محل ایستادن خود را با یک بطری پر از آب که روی میز آنها قرار داشت برآورد کنند. قبل از آن، پژوهشگران غذایی را به بعضی از دانشجویان داده بودند که آنها را تشنه کرده بود. دانشجویان تشنه فاصله بطری آب از خودشان را کمتر از دانشجویانی که عطش نداشتند برآورد نمودند...

روان‌شناسان اسم این پدیده را «دیدن آرزومندانه» گذاشته‌اند (لسلی، دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۴۷-۱۴۸)

۴. سوگیری گریز از خطر

تمایل ما به گریز از خطر بیشتر از تمایل ما به کسب منافع است.

فرض کنید سه قایق باربری متعلق به یک نفر که هر کدام کالای با ارزش اقتصادی مساوی حمل می‌کنند در طوفان گرفتار شده‌اند. به صاحب آنها دو پیشنهاد نجات داده می‌شود: در روش اول تنها یکی از قایق‌ها نجات می‌یابد و دو تای دیگر از بین می‌رود. اما در روش دوم ۷۰ درصد احتمال دارد همه قایق‌ها از دست بروند و ۳۰ درصد احتمال دارد هر سه قایق نجات یابند. یعنی روشن اول نجات، قطعی است ولی روش دوم همراه با ریسک است. برای شرکت‌کننده‌ها در این تحقیق این دو پیشنهاد به دو شیوه متفاوت ارائه شد:

در **مرحله اول آزمایش**، دو گزینه مورد نظر بدین گونه بیان شد: ۱. در روش اول نجات، تنها یکی از قایق‌ها نجات می‌یابد؛ ۲. در روش دوم نجات، ۳۰ درصد احتمال دارد هر سه قایق نجات یابند ولی ۷۰ درصد احتمال دارد همه چیز نابود شود.

۷۱ درصد مردم گزینه ۱ را انتخاب کرده‌اند.

در **مرحله دوم آزمایش** این گزینه‌ها به این شکل مطرح شدند: ۱. در روش اول نجات، دو تا از قایق‌ها حتماً از بین می‌روند؛ ۲. در روش دوم نجات، ۷۰ درصد احتمال دارد همه چیز از دست برود ولی ۳۰ درصد احتمال دارد هیچ چیز از بین نرود.

این بار ۸۰ درصد مردم گزینه ۲ را انتخاب کردند.

در مرحله اول، در روش اول بر نجات یک قایق تأکید شده بود ولی در مرحله دوم بر غرق شدن دو قایق. یعنی وقتی خسارت یک روش بیش از سود آن برجسته می‌شود، مردم حاضر به ریسک نیستند و از خسارت اجتناب می‌کنند. یعنی اگر پیشنهادها ناظر به منافع (نجات قطعی یک قایق یا احتمال نجات همه قایق‌ها) مطرح شوند، مردم ریسک‌گریز هستند ولی اگر ناظر به مضرات (نابود شدن قطعی دو قایق یا احتمال از دست رفتن همه چیز) مطرح شوند، ریسک‌پذیر هستند.

به صورت کلی انسان‌ها برای جلب منفعت ریسک‌گریز هستند (منافع قطعی را ترجیح می‌دهند) ولی برای دفع ضرر ریسک‌پذیر هستند (برای دفع ضرر حاضرند ریسک کنند).^۱

۵. سوگیری لنگری

فرض کنید ۲۰۰ هزار تومان در بانک دارید. به شما پیشنهادی داده می‌شود: حاضرید در یک قرعه‌کشی شرکت کنید که یا ۳۰ هزار تومان خواهید باخت و یا ۵۰ هزار تومان خواهید برد؟

^۱ تبیین این تفاوت (ریسک‌گریزی در جلب منفعت و ریسک‌پذیری در فرار از ضرر):

اصل کاهش مطلوبیت نهایی: اگر ۱۰۰ تومان ۳۰ واحد شخص را خوشحال کند، ۲۰۰ تومان او را ۶۰ واحد خوشحال نخواهد کرد. هر چه مبلغ بالا برود، تغییرات مطلوبیت کاهش می‌یابد. همین مسأله درباره ضرر نیز مطرح است؛ هر چه مبلغ ضرر بالا برود، تغییرات نامطلوبیت کاهش می‌یابد. (شخص نسبت به ضرر غیرحساس‌تر می‌شود)

امید ریاضی: مبالغ قطعی در برابر مبالغ احتمالی باید کمتر باشد تا قابل مقایسه باشند: ۱۰۰ تومان قطعی یا ۲۰۰ تومان با احتمال ۵۰ درصد. به عبارت دیگر، امید ریاضی این دو حالت مساوی است. ولی...

با اضافه کردن اصل کاهش مطلوبیت نهایی به بحث امید ریاضی، نتیجه این می‌شود که ۱۰۰ تومان قطعی باید در برابر ۲۴۰ تومان با احتمال ۵۰ درصد باشد (مطلوبیت ۲۴۰ دو برابر مطلوبیت ۱۰۰ تومان است). این مسأله در ضرر نیز مطرح است (در جهت وارونه): ۲۴۰ تومان ضرر با احتمال ۵۰ درصد مساوی می‌شود با ۱۰۰ تومان ضرر قطعی.

نتیجه نهایی:

انسان‌ها در جلب منفعت، ریسک‌گریزتر هستند (۱۰۰ تومان قطعی را بر ۲۰۰ تومان با احتمال ۵۰ درصد ترجیح می‌دهند) ولی برای دفع ضرر ریسک‌پذیرتر می‌شوند (۲۰۰ تومان ضرر با احتمال ۵۰ درصد را بر ۱۰۰ تومان ضرر قطعی ترجیح می‌دهند).

حال همان پیشنهاد به گونه دیگری مطرح می‌شود: حاضرید در یک قرعه‌کشی شرکت کنید که بعد از آن موجودی شما یا ۱۷۰ هزار تومان می‌شود یا ۲۵۰ هزار تومان؟

مطالعه‌ای نشان داد که اکثر مردم در پاسخ به سؤال اول حاضر به ریسک نشدند ولی در سؤال دوم شدند. دلیل این مسأله این است که در اولی، نقطه مرجع صفر است و مسأله ضرر کردن و سود کردن مطرح است ولی در دومی نقطه مرجع ۲۰۰ است و نتیجه نهایی مالک بودن ۱۷۰ هزار یا ۲۵۰ هزار است. یعنی در حالت دوم، هر دو سر احتمال، بُرد است. ولی در حالت اول، یک سر بُرد و یک سر باخت است.

این مسأله با سوگیری ذهنی به نام سوگیری لنگری^۱ مرتبط است. گاهی اوقات در مصاحبه نحوه طرح سؤال به گونه‌ای است که ذهن مصاحبه‌شونده را جهت‌دهی می‌کند. لیبرت و اسپیلگر می‌نویسند: «کرون و پیک بر روی یافته جالبی از روان‌شناسی شناختی-تجربی مبنی بر این که غالباً هنگامی که افراد بخواهند قضاوت‌های نامشخص بکنند به طور ناخودآگاه تحت تأثیر لنگرها موجود قرار می‌گیرند. برای مثال به دو شکل از سؤالات توجه کنید:

چه تعداد از رئیس‌جمهورهای ایالات متحده در یک ماه انتخاباتی (مثلاً نوامبر) به دنیا آمده‌اند؛ کمتر از سه نفر؟

چه تعداد از رئیس‌جمهورهای ایالات متحده در یک ماه انتخاباتی (مثلاً نوامبر) به دنیا آمده‌اند؛ بیش از پنج نفر؟

علیرغم این حقیقت مسلم که به طور منطقی از دو جمله بالا نمی‌توان پاسخ صحیح متفاوتی استنباط نمود، پاسخ افراد به سؤال اول نسبت به پاسخ آنها به سؤال دوم تخمین کوچک‌تری خواهد بود. تحقیقات نشان داده که افراد با نکته ارجاعی به عنوان یک لنگر که به وسیله یک سؤال پیشنهاد شده سر و کار دارند. این لنگر (که برای آنها نامعلوم است) قضاوت افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد.^۲

نمونه دیگر: «چند قاضی آلمانی با بیش از پانزده سال سابقه قضاوت، ابتدا توصیفی را خواندند از زنی که هنگام سرقت از فروشگاه‌های دستگیر شده بود. سپس یک تاس انداختند که روی هر وجهش عدد ۳ یا ۹ بود؛ یعنی با تاس انداختن یا عدد ۳ می‌آمد یا عدد ۹. پس از ریختن تاس، از قضاوت پرسیدند تعداد ماه‌هایی که این زن به حبس محکوم می‌شود بیشتر از عددی است که تاس نشان می‌دهد یا کمتر. در نهایت از قضاوت خواستند حکم دقیق خود را برای این سارق اعلام کنند. به‌طور متوسط آنهایی که عدد ۹ را روی تاس دیده

^۱ Anchoring bias

^۲ شخصیت از دیدگاه رفتاری، رابرت لیبرت و میشل اسپیلگر، ص ۱۲۳

بودند، گفتند او را به ۸ ماه حبس محکوم می‌کنند. آنهایی که عدد ۳ را دیده بودند، گفتند او را به ۵ ماه حبس محکوم می‌کنند. اثر لنگر انداختن این جا ۵۰ درصد بود^۱

۶. تمایل به حصول سریع قطع و یقین

شک و تردید ذهن انسان را می‌آزارد. انسان تمایل دارد هر چه زودتر از شک و تردید خلاص شود و به یقین برسد. وقتی برای یک تصمیم‌گیری در معرض اطلاعات متنوع و گاه، ناسازگاری قرار می‌گیرد. سعی می‌کند با تمرکز بر دسته‌ای از داده‌ها، به یک تصمیم برسد و به داده‌های ناسازگار با این تصمیم و قضاوت توجه جدی نکند یا آنها را نامعتبر بشمارد، بخصوص اگر تعدادی از داده‌ها بعد از تصمیم‌گیری یا قضاوت به دستش رسیده باشند و هنگام تصمیم‌گیری به آنها دسترسی نداشته است. نادیده گرفتن شواهدی که یقین کنونی را به شک مبدل می‌کنند یا مانع حصول یقین می‌شوند، محصول سوگیری «تمایل به حصول سریع یقین» است.

۷. تمایل به حفظ باورهای کنونی

همه ما باورهایی در زمینه‌های مختلف داریم: هویت خودمان، قابلیت‌های شناختی-هیجانی خودمان، بدن انسان، آب و هوا، مفید بودن فناوری، هویت ملی، قوانین فیزیکی، روش‌های درمانی طب جدید و قدیم، باورهای دینی و ...

ذهن انسان یک تمایل اولیه برای حفظ باورهای سابق دارد و با شواهدی که با آن باورهای مخالف هستند، مواجهه منطقی نمی‌کند. انسان تمایل دارد شواهد جدید را چنان تفسیر کند که با باورهای قبلی سازگار باشند (فرایند جذب) و اگر قادر به این کار نباشد، سعی می‌کند اعتبار آنها را زیر سؤال ببرد تا بتواند همچنان باورهای سابق را حفظ کند. انسان‌ها هنگامی که با شواهدی ناسازگار با باورهای سابق برمی‌خورند، بر سر دوراهی قرار می‌گیرند: «تفسیر یا تحریف شواهد جدید» یا «تغییر باورهای سابق و حتی اعتراف به خطا بودن آنها». شواهد تجربی نشان می‌دهد که انسان‌ها در مواجهه با این دوگانه به صورت متعادل و متوازن برخورد نمی‌کنند، بلکه یک سوگیری به نفع اولی دارند. البته این تنها یک سوگیری است و کمی فشار بیشتری وارد می‌کند، نه این که همیشه غلبه بکند و هیچ‌گاه مغلوب گزینه دوم نشود. همین سبب می‌شود اکثراً با دیدگاه‌های مخالف، بی‌طرفانه و منصفانه برخورد نشود.

^۱ منظور از اثر لنگر انداختن، نسبت میان تفاوت عدد ۸ و ۵ (یعنی ۳) بر تفاوت عدد ۹ و ۳ (یعنی ۶) است. یعنی ۳/۶ که می‌شود ۵۰ درصد.

^۲ دنیل کانمن، تفکر سریع و کند، ترجمه فاطمه امیدی، ص ۱۵۹

دو آزمایش جالب درباره سوگیری «تمایل به حفظ باورهای کنونی»:

- آزمایش گوش کردن به سخنرانی درباره مضرات سیگار
- آزمایش گوش کردن به سخنرانی علیه دین

۸. سوگیری اسنادی

انسان‌ها در اسناد و علت‌یابی رفتارها (شکست‌ها و موفقیت‌ها) دارای سوگیری هستند. یعنی موفقیت‌ها و شکست‌ها را به صورت سوگیرانه‌ای به عوامل درونی (قابلیت‌های فاعل) و بیرونی (عوامل محیطی) نسبت می‌دهند:

موفقیت خود را بیشتر به عوامل درونی نسبت می‌دهند.

شکست خود را بیشتر به عوامل بیرونی نسبت می‌دهند.

موفقیت دیگران را بیشتر به عوامل بیرونی نسبت می‌دهند.

شکست دیگران را بیشتر به عوامل درونی نسبت می‌دهند.

یک آزمایش جالب درباره این سوگیری:

آزمایش ماتریس همراه تقلب و اعلام آمادگی برای فاز بعدی آزمایش (کتاب پشت پرده ریاکاری)

۹. تعصبات میان‌گروهی

انسان‌ها معیارهای دوگانه‌ای برای قضاوت درباره افراد درون گروه و بیرون گروه دارند. مثلاً اگر یک رفتار نابهنجار یا یک خرابکاری از دختری سر بزند، پسران و دختران قضاوت‌های مختلفی درباره آن دارند. در مسابقات ورزشی، خطای بازیکن حریف شدیدتر از همان خطا از بازیکن هم‌تیمی ارزیابی می‌شود. موفقیت دانش‌آموزان هم‌کلاسی با اهمیت‌تر از موفقیت دانش‌آموز کلاس‌های دیگر ارزیابی می‌شود. آثار باستانی شهر خودی ارزشمندتر از آثار باستانی شهر دیگر تلقی می‌شود و ... به طور خلاصه، هرچه پدیده‌ای انتساب بیشتری به ما داشته باشد، ارزشمندتر تلقی شده و خطاها و کاستی‌های آن کم‌اهمیت دیده می‌شود و هر چه انتساب کمتری داشته باشد، برعکس است.

ب) تفسیر تجربه‌های مستقیم

ما آنچه را مستقیماً تجربه می‌کنیم، ادراک نمی‌کنیم، بلکه ذهن ما آن تجربیات را تفسیر می‌کند و تجربه تفسیر شده را ادراک می‌کنیم. در این تفسیر، اکثراً بر تجربه‌های مستقیم برچسب می‌زنیم: مثلاً به حالت صورت یک نفر (لبخند) برچسب‌هایی همچون مهربانی، تمسخر، نیشخند، تلخند، شادی و ... می‌زنیم. غافل از این که اینها برچسب‌هایی هستند که ذهن ما به آنها زده‌اند و آنچه مشاهده شده، حرکات ملایم صورت و لب‌ها بوده است. گاهی اوقات، مرز میان «واقعیت» و «برداشت ما از واقعیت» از میان می‌رود. آنچه را ذهن ما تفسیر کرده، واقعیت می‌انگاریم.

به گفته کریس فریت، دانشمند عصب‌شناسی، مغز به شکلی فعالانه تصاویری از جهان خلق می‌کند. به جای این که سعی کند تفسیری از هر چیز جدید که می‌بیند -انگار که برای اولین بار است که آن را می‌بیند- به دست دهد، فرضیه‌هایی در زمینه شکل و شمایل یک صندلی یا یک شخص و یا این که توپ به کجا می‌خواهد برود، می‌سازد و بعد از آن به بهترین شکلی که بتواند حدس بزند، درباره آنچه در برابر ما است پیش‌بینی می‌کند. مغز انتظارات خود را با اطلاعات جدید دریافتی مقایسه می‌نماید، به اشتباهات موجود توجه می‌کند و درباره پیش‌بینی خود تجدید نظر می‌نماید (دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۴۴-۱۴۵).

ج) تمایل به ایجاد سازگاری شناختی

یکی از روان‌شناسان به نام فستینگر به عده‌ای آزمودنی، یک کار کسل‌کننده برای یک ساعت داد. بعد به آنها از یک دلار تا ۲۰ دلار داد تا به افراد بعدی به دروغ بگویند که کار جذاب و لذت‌بخشی بود. همه آنها این کار را کردند. بعدها با این افراد مصاحبه شد. آنهایی که برای دروغ‌گویی یک دلار دریافت کرده بودند، نسبت به کسانی که ۲۰ دلار دریافت کرده بودند، کار یک‌ساعته را واقعاً لذت‌بخش توصیف کردند (دروغ‌خودشان باورشان شده بود).

توضیح فستینگر این بود:

توجیه کردن دروغ گفتن در ازای پول بیشتر (۲۰ دلار) آسان‌تر از توجیه کردن آن برای دریافت یک دلار است...

بعد از گفتن دروغ کسانی که یک دلار دریافت کرده بودند با دو باور ناسازگار در ذهنشان روبه‌رو بودند: «من آدم خوبی هستم» و «من استحکام شخصیت خود را به یک دلار فروختم». اما شرکت‌کنندگانی که پول بیشتری گرفته بودند کمتر آنچه را فستینگر «ناهمخوانی شناختی» خواند تجربه نمودند. آنها با خود به این نتیجه

رسیدند که «بله، من دروغ گفتم اما ۲۰ دلار پول زیادی است. من کار درستی کردم» (دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۵۹-۱۶۰)

فستینگر معتقد است که ما پیوسته تلاش می‌کنیم ناهمخوانی‌های شناختی خود را از بین ببریم. هرگاه درباره جهان حرف‌های ضد و نقیض می‌شنویم اضطرابی که در ما ایجاد می‌شود به ما اطلاع می‌دهد که باید رفتارمان یا باورهایمان را تغییر دهیم تا در آن واحد دو باور ضد و نقیض نداشته باشیم (دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۶۱)

یک مطالعه جالب:

بر اساس یک تحقیق، مردانی که تبلیغات یک مدل جدید اتومبیل را دیده بودند که در آن یک زن جذاب حضور داشت، نسبت به مردانی که تبلیغ همان اتومبیل را بدون آن مدل دیده بودند، ارزیابی‌اشان از اتومبیل «سریع‌تر، خواستنی‌تر، در ظاهر گران‌قیمت‌تر و با طراحی بهتر» بود؛ با این همه این مردان در پاسخ به این سؤال که آیا حضور یک زن جوان باعث تأثیر بر قضاوت آنها شده بود، آن را رد کردند. (تیلر، سقلمه، ص ۲۸۶)

د) داستان‌سرایی نیمکره چپ مغز

نیمکره چپ درباره علت رفتارهایی که سمت چپ بدن انجام می‌دهد، داستان‌سرایی می‌کند، ولو این که واقعاً علت آنها را نداند و شخص تصور می‌کند واقعاً علت رفتارشان همان است.

• شرایط افراد دوطرفه مغز

سمت راست بدن توسط نیمکره چپ و سمت راست توسط نیمکره راست مرتبط است. مرکز کلام در نیمکره چپ قرار دارد. یعنی انتخاب واژه‌ها و تکلم توسط نیمکره چپ انجام می‌شود. در افراد دوطرفه مغز، ارتباط دو نیمکره مغز قطع است. اشیایی به چشم چپ فردی دارای مغز دوطرفه نشان داده می‌شود (مغز راست آنها را می‌بیند) وقتی از اسم چیزی که دیده است، سؤال می‌شود، نمی‌تواند پاسخ دهد (قدرت تکلم در مغز چپ است)، چرا که نیمکره چپ و راست ارتباط ندارند، ولی وقتی از آنها خواسته می‌شود که با دست چپ از میان مجموعه تصاویر دیگری، به همان شیء مشاهده‌شده اشاره کند، می‌تواند این کار را انجام دهد (دست چپ، توسط مغز راست کنترل می‌شود).

این افراد وقتی دست چپ خود را داخل کیسه‌ای می‌کنند و یک شیء ساده (مانند مداد) را لمس می‌کنند، نمی‌توانند بگویند چیست (بیان کلامی) ولی وقتی با نوک آن به کف دستشان فشار می‌آورند، احساس در هر

دو نیمکره منتشر می‌شود (ارتباطات ضعیفی بین دو نیمکره باقی مانده است) می‌گویند چیزی مانند سنجاق یا گیره کاغذ است. وقتی چشم آنها را می‌بندند و به دست چپشان چیزی می‌دهند، نمی‌توانند اسمش را بگویند.

گازانیکا بر روی افراد دوپاره مغز مطالعاتی انجام داده است. از جمله این که تصاویری به سمت چپ و راست مغز یک بیمار نشان داده شد و آنگاه از او خواسته شد با هر دو دستش به تصاویر مرتبط دیگری اشاره کند. او از علت اشاره دست چپش خبر نداشت ولی با حیرت متوجه شد که مغز سمت چپ، گرچه نمی‌دانست چرا دست چپ به بیل اشاره کرده است دلیل موجهی برای بیان حقیقت اختراع کرده بود. وقتی گازانیکا لغت «راه برو» را به مغز سمت راست بیمار دیگری که با مغز دوپاره روبه‌رو بود نشان داد (مثلاً برای چشم چپش نشان داد) بیمار از روی صندلی‌اش بلند شد و شروع به راه رفتن کرد. وقتی از او دلیل راه رفتنش را پرسید، بیمار با نیمکره چپش جواب داد می‌خواسته یک لیوان کوکا کولا بردارد. یعنی از خودش دلیلی برای راه رفتن اختراع کرد که به علت واقعی آن ربطی نداشت. برای بیمار دیگری کلمه «بخند» روی صفحه افتاد [سمت چپ صفحه] و او شروع به خندیدن کرد. وقتی گازانیکا دلیل خنده‌اش را پرسید او جواب داد: «شما همه ماهه می‌آید ما را آزمون می‌کنید. این دیگر چه طرز پول درآوردن است؟». یعنی با وجود این که مغز چپ علت واقعی خنده را نمی‌دانست، علتی برای آن تراشید.

افسانه‌بافی از زبان موجود در نیمکره چپ مغز نشئت می‌گیرد. گازانیکا این اقدام را عبارت «تفسیرکننده» مورد بحث قرار داده می‌دهد زیرا اعمال و احساسات تولیدشده در بخش‌های دیگر مغز را تفسیر می‌کند (لسلی، دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۵۸-۱۵۹)

نمونه‌ای از مقاله جانانان هایت (سگ هیجانی و دم عقلانی آن):
فرایند استدلال به سادگی، و با استفاده از توهم استدلال عینی، توجیهاتی برای قضاوت‌های شهودی می‌سازد. زمانی که از افراد خواسته می‌شود تا علل قضاوت‌ها و اعمالشان را تبیین کنند، آنها معمولاً عواملی را بر می‌شمرند که اهمیت چندانی ندارند. در واقع آنها نمی‌توانند عوامل اساسی را شناسایی کنند. برای مثال، نیسبت و شاختر (۱۹۶۶) از شرکت‌کنندگان خواستند تا به همراه یک دارونما یا بدون آن، شوک الکتریکی دریافت کنند. یعنی گروه آزمایشی، هم شوک دریافت می‌کردند و هم دارونما مصرف می‌کردند (البته آنها فکر می‌کردند دارو واقعی است). اما گروه گواه تنها شوک دریافت کردند و از دارو خبری نبود. به آنها گفته شده بود که دارونما همان نشانه‌های شوک الکتریکی را ایجاد می‌نماید. شرکت‌کنندگانی که دارونما مصرف کرده بودند، آشکارا تپش قلب و دلشوره خود را به دارو نسبت دادند نه به شدت شوک دریافتی، و قادر بودند چهار برابر کسانی که این اسناد اشتباه را برای نشانگان خود نداشتند، شوک دریافت کنند. یعنی گروه آزمایشی چهار

برابر گروه گواه شوک دریافت کردند. به وضوح علت این تفاوت، مصرف دارونما بوده است، اما وقتی از مصرف‌کننده دارونما سؤال شد که آیا آنها این اسناد را انجام داده‌اند، تنها ۲۵٪ از آنها گفتند چنین اسنادی داشته‌اند. باقی شرکت‌کنندگان انکار کردند که آنها به دارو فکر کرده باشند و در عوض تبیین‌های مختلفی برای تحمل بالاتر شوک خود، ارائه دادند، مثلاً می‌گفتند: خوب من قبلاً زمانی که ۱۳ یا ۱۴ ساله بودم رادیو می‌ساختم، و ممکن است قبلاً شوک الکتریکی دریافت کرده باشم (نیسبت و ویلسون، ۱۹۷۷، ص ۲۳۷).

ه) مکانیزم‌های دفاعی

من در برابر اضطراب‌هایی که به شخص وارد می‌شود، راه‌هایی برای کاهش اضطراب در پیش می‌گیرم که به مکانیزم‌های دفاعی مشهور هستند. من توسط این مکانیزم‌ها از شخصیت دفاع می‌کند و مانع فروپاشی و اضطراب فراوان می‌شود. وجه اشتراک مکانیزم‌ها:

۱. همگی در راستای تحریف واقعیت هستند.

۲. همگی به صورت ناهشیار عمل می‌کنند.

از جمله مهم‌ترین این مکانیزم‌ها:

سرکوب یا واپس‌رانی: در این روش، سائق و تمایل منفی از هشیار به ناهشیار می‌رود چنان که شخص دیگر احساس نمی‌کند چنان تمایلی دارد. کسی که از تمایلات جنسی خود نسبت به شخص خاصی دچار اضطراب است، چنان آن را سرکوب می‌کند که دیگر تصور می‌کند نسبت به او چنان تمایلی ندارد. بخشی از توان من صرف این می‌شود که نیازهای رانده شده به ناهشیار را در آنجا نگه دارد. این امر سبب اضطراب می‌شود.

انکار: شخص واقعیت مسلم را انکار می‌کند. مثل کسی که پزشکان سرطان او را تصدیق کرده‌اند، منکر سرطان خود می‌شود. او به واقع باور دارد که پزشکان اشتباه می‌کنند نه این که فیلم بازی کند. بخشی از حافظه به صورت انتخابی حذف می‌شود. مانند مادری که فرزندش مقابل چشمش به طرز فجیعی کشته می‌شود که سبب می‌شود اساساً کودک از ذهن او پاک شود و انکار کند که کودکی داشته است. یا مادر شهیدی که فرزندش را از دست داده است و تا سال‌ها فکر می‌کند او زنده است و برایش غذا می‌پزد و رختخواب پهن می‌کند.

والایش یا تصعید^۱: تکانه خاصی که امکان ارضاشدن ندارد، به شکل رفتارهای جامعه‌پسند مانند کارهای هنری، شرکت در مؤسسات خیریه آزاد می‌شود. می‌توان جوک‌های خلاف نزاکت جنسی را از این قبیل دانست.

واکنش وارونه^۲: اگر کسی در زمینه خاصی گرایش یا ضعفی احساس کند، با واکنش وارونه آن را اظهار می‌کند. مثلاً کسی که از بابت ظریف بودن جثه‌اش شرم‌منده است، در ورزش‌های سنگینی مانند کشتی یا وزنه‌برداری شرکت می‌کند. یا کسی که علاقه به غذای خاصی دارد که خوردنش مجاز نیست، از آن احساس نفرت می‌کند. ممکن است کسی که تحت فشار میل جنسی خود است، اتفاقاً بیشتر از زنان فرار می‌کند. کسی که با دیدن زنی با پوشش نامناسب وسوسه می‌شود، اتفاقاً برخورد بدی با او می‌کند و نسبت به پوشش او اعتراض و تندی می‌کند.

شبیه‌سازی یا جابجایی^۳: شخص از کسی نفرت دارد ولی نمی‌تواند نسبت به او این نفرت را اظهار نماید، آنگاه شیء یا کس دیگری را بجای او فرض می‌کند و کینه خود را بر سر او پیاده می‌کند. مانند کودکی که از ناظم مدرسه نفرت دارد و عروسک خود را که تا حدودی شبیه ناظم است، پاره پاره می‌کند. یا مردی که نمی‌تواند حرص خود را سر رئیسش خالی کند، با زنش بدرفتاری می‌کند. چه بسا کسی که در کودکی از مادرش دلخور بوده و هیچ وقت جرأت نمی‌کرده به او پرخاش کند، وقتی ازدواج می‌کند، با همسرش پرخاش کند.

فراافکنی^۴: شخص ضعف و گرایش خود را به عامل بیرونی نسبت می‌دهد. مثل کسی که به همکار زنش نظر سوء دارد ولی اظهار می‌دارد که آن زن نسبت به او نظر سوء دارد. کسی که بخاطر عدم توانایی کنترل خشم، پرخاش می‌کند، این پرخاش را به شخص مقابل مستند می‌کند و رفتار او را بسیار اهانت‌آمیز می‌داند. کسی که در تصادف خیابانی کنترل رفتاری خود را از دست می‌دهد، این بدرفتاری خود را به اهانت‌آمیز بودن رفتار طرف مقابل نسبت می‌دهد. همچنین خیلی از کارمندان تخلفات اداری خود را به خراب بودن سیستم نسبت می‌دهند. بسیاری از مجرمان جنسی، قربانی را مقصر می‌دانند که با عشوه‌گری سبب شده آنها اختیار از دست بدهند.

^۱ Sublimation

^۲ Reaction formation

^۳ Displacement

^۴ Projection

دلیل تراشی^۱: شخص سعی می‌کند برای بدرفتاری خود دلیل تراشی کند و آن را موجه نشان دهد. کسی که بخاطر تخلف کوچکی، کودکش را به شدت کتک می‌زند، می‌گوید برای تربیت او لازم بود.

برگشت یا پس‌روی^۲: شخص بر اثر فشار اضطراب به دوران کودکی خود بازمی‌گردد تا احساس امنیتی که آن موقع داشت، باز به دست آورد. در این حالت رفتارهای کودکانه از او سر می‌زند. زنان هنگام دعوا با شوهر به خانه مادرشان می‌روند. مرد برای فرار از فشار روحی ناشی از بدهی‌ها، به بازی رایانه‌ای رو می‌آورد. برخی افراد برای فرار از فشارهای زندگی به محله یا باغ دوران کودکی می‌روند.

(و) اعتماد به حافظه خود

• خطای حافظه در اعتراف به جرایم

اقرارها و اعتراف‌ها سلاح هسته‌ای مدارک و شواهد هستند. اعتراف‌ها بر هر سند و مدرکی غلبه می‌کنند و جریان محاکمه را عوض می‌کنند. با این حال با اطمینان می‌دانیم که اینها می‌توانند دروغین باشند. پیشرفت‌هایی در شناسایی دی‌ان‌ای سبب گردیده درباره محکومیت ۲۵۰ نفر که به نادرستی محکوم شده‌اند تصمیم‌گیری مجدد شود. یک چهارم این عده به تقصیر خود اعتراف کرده بودند. برای معدودی اقرار به ارتکاب جرمی که انجام نداده‌اند برای کسب شهرت و آوازه است (دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۲۶-۱۲۷).

لوفتوس نشان داد آن‌گونه که ما به‌طور شمی به حافظه فکر می‌کنیم و آن را انبار اطلاعات می‌دانیم به شدت نابسند و غیرکارآمد است (دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۲۸). در سال ۱۹۹۵ لوفتوس ۲۵ نفر را به کار گرفت و داستان‌های مختلفی درباره دوران کودکی‌اش با آنها در میان گذاشت... در میان حکایات واقعی و راستین او یک حکایت دروغین را هم گنجاند. درباره این داستان دروغین با بستگان بیماران [آزمودنی‌ها] هم مشورت می‌شد تا مطمئن شوند که حکایت، دروغین و موجه‌نما است. مضمون خاطرات دروغین و غیرواقعی گم شدن در جریان یک خرید به اتفاق پدر و مادرشان بود. در این داستان یک غریبه مهربان آنها را نجات می‌داد... بعد وقتی به آنها گفتند که یکی از این خاطرات وجود خارجی نداشته است، از آنها خواسته شد که این خاطره دروغین را شناسایی کنند. هر پنج نفر گفتند که حادثه گم‌شدن در فروشگاه واقعی بوده است و بعد درباره این حادثه به جزئیاتی اشاره کردند که در متن نوشته مربوط به آن وجود خارجی نداشت... وقتی در پایان برنامه اعلام شد که ماجرای گم شدن در فروشگاه حقیقت نداشته است، یکی از شرکت‌کنندگان با ناباوری به

^۱ Rationalization

^۲ Regression

پدر و مادرش زنگ زد تا موضوع را از آنها بپرسد که هر دوی آنها جواب دادند این ماجرا حقیقت ندارد (دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۲۹-۱۳۰).

سندرم حافظه بازیافته در اصل یکی از نظریه‌های فروید بود. فروید معتقد بود انسان خاطرات وحشتناک را سرکوب می‌کند تا آن را به ذهن هشیار راه ندهد. اما بعداً فروید این نظریه را کنار گذاشت و گفت این خیالات وحشتناک هستند که سرکوب می‌شوند و نه حوادثی که به‌واقع روی داده‌اند. فروید در جایی می‌نویسد: «... ما خاطرات دوران کودکی را نه به آن شکلی که وجود داشتند، بلکه به شکلی که بعداً به ذهنمان خطور کرد به یاد داریم. برخلاف آنچه مردم می‌پندارند، خاطرات دوران کودکی به ذهنمان راه نیافتند بلکه در همان زمان شکل گرفتند.» (دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۳۷).

به‌خاطر آوردن ناشی از بازسازی خلاق است و صرفاً ناشی از یک بازپخش ساده نیست. هر باره خاطره‌ای به یاد آورده می‌شود، تغییر حالت می‌دهد و به نوع دیگری شکل می‌گیرد و در مراحل بعد با گفته‌های دیگران و تحت تأثیر اضطرابات، آرزوها و تخیلات شکل جدید پیدا می‌کند (دروغ‌گویان مادرزاد، ص ۱۳۷).

ز) خودانگاره ناواقعی

خودانگاره (self-image) تصویری است که شخص از توانایی‌ها، علایق، میزان کنترل، سطح درک و فهم، استعدادها و ... خود دارد. خودانگاره، تصویر شخص از خودش است، فارغ از این که واقعیت دارد یا نه. خودانگاره یکی از منابع انگیزش انسان است. کسی که خود را قادر به انجام کاری می‌داند، یا خود را شخص اخلاقی‌ای می‌داند یا خود را دارای کنترل هیجانات می‌داند، برای انجام این امور انگیزه اولیه بالایی دارد. انسان‌ها گرایشی به این دارند که مطابق تصویری که از خود دارند، عمل کنند. کودکی که تصور می‌کند نمی‌تواند مفاهیم ریاضی را درک کند، ولو این که این تصور او خطا باشد، برای خواندن ریاضی انگیزه‌ای ندارد.

در زمینه خودانگاره، دو چیز مشکل‌ساز می‌شود:

الف) فاصله زیاد خودانگاره از خود آرمانی

ب) ناسازگاری خودانگاره با واقعیت خود

نفس ما خودمان را به گونه خاصی به ما نمایش می‌دهد. در این بین قوه خیال بی‌تأثیر نیست.

قرآن کریم بارها و بارها غیرمستقیم نسبت به این مصداق خودفریبی هشدار می‌دهد:

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (۱۰۶)

«و بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند جز اینکه [با او چیزی را] شریک می‌گیرند.» (یوسف، ۱۰۶)

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۴)

«[برخی از] بادیه‌نشینان گفتند: «ایمان آوردیم» بگو: «ایمان نیاورده‌اید، لیکن بگویید: اسلام آوردیم» و هنوز در دلهای شما ایمان داخل نشده است. و اگر خدا و پیامبر او را فرمان برید از [ارزش] کرده‌هایتان چیزی کم نمی‌کند. خدا آمرزنده مهربان است.» (الحجرات، ۱۴)

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَافِقَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ (۲۷)

«آنگاه به دنبال آنان پیامبران خود را، پی در پی، آوردیم، و عیسی پسر مریم را در پی [آنان] آوردیم و به او انجیل عطا کردیم، و در دلهای کسانی که از او پیروی کردند رأفت و رحمت نهادیم و [اما] ترک دنیایی که از پیش خود درآوردند ما آن را بر ایشان مقرر نکردیم مگر برای آنکه کسب خشنودی خدا کنند، با این حال آن را چنان که حق رعایت آن بود منظور نداشتند. پس پاداش کسانی از ایشان را که ایمان آورده بودند بدانها دادیم و [لی] بسیاری از آنان دستخوش انحرافند» (الحدید، ۲۷)

توضیح: این آیه اشاره به تصویر خطایی که برخی از اهل کتاب از خودشان داشتند، اشاره دارد. آنها با خلوص نیت و برای خدا، تکلیفی بر خود تحمیل کردند که واقعاً قادر به انجام آن نبودند و در نهایت این تکلیف سخت‌گیرانه به انحراف آنها منتهی شد. آنها بخاطر تصویر خطایی که از توانایی خود داشتند، دست به چنین کاری زدند.

قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَكْثَرُ جَمْعًا ... (۷۸)

«[قارون] گفت: «من اینها را در نتیجه دانش خود یافته‌ام» آیا وی ندانست که خدا نسلهایی را پیش از او نابود کرد که از او نیرومندتر و مال‌اندوزتر بودند ؟ ...» (القصص، ۷۸)

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ (۱۵) وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ (۱۶)

«اَما انسان، هنگامی که پروردگارش وی را می‌آزماید، و عزیزش می‌دارد و نعمت فراوان به او می‌دهد، می‌گوید: «پروردگارم مرا گرامی داشته است» و اَما چون وی را می‌آزماید و روزی‌اش را بر او تنگ می‌گرداند، می‌گوید: «پروردگارم مرا خوار کرده است.» (الفجر، ۱۵-۱۶)

از مقام توییح این آیه روشن می‌شود که بخش اول ناظر به ارزشمندی خود شخص است و بخش دوم ناظر به گله‌مندی از خدا. یعنی هنگام اِکرام، این اِکرام نشانه ارزشمندی خود تلقی می‌شود، ولی هنگام ابتلا به دشواری‌ها، این ابتلا نشانه بدرفتاری خدا تلقی می‌شود.

آزمایش الهی برای شناساندن انسان به خودش

یکی از علت‌های ابتلائات زندگی، آزمایش است. اما چرا خداوند ما را آزمایش می‌کند؟ آزمایشات الهی برای کشف خودمان برای خودمان است. البته تنها برای کشف نیست، بلکه جنبه سازندگی هم دارد. یعنی مانند امتحان آخر ترم نیست، بلکه مانند پازل حل کردن است، خود حل کردن پازل، رشد عقلی می‌آورد. ابعادی از وجود ما بر خودمان هم پوشیده است:

... لِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۱۵۴)

«... و [اینها] برای این است که خداوند، آنچه را در دل‌های شماست، [در عمل] بیازماید و آنچه را در قلب‌های شماست، پاک گرداند و خدا به راز سینه‌ها آگاه است.» (آل‌عمران، ۱۵۴)

أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (عنكبوت: ۲)

«آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم، رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟» (العنكبوت، ۲)

امام حسین (ع): إِنَّ النَّاسَ عَبِيدُ الدُّنْيَا وَالدِّينَ لَعَقٌّ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ يَحُوطُونَهُ مَا دَرَّتْ مَعَايِشُهُمْ فَإِذَا مُحْصُوا بِالْبَلَاءِ قُلَّ الدِّيَانُونَ (تحف العقول، ص ۲۴۹)

«مردم بنده دنیا هستند و دین بر سر زبان آنهاست، تا وقتی زندگی‌اشان تأمین شود، دور آن می‌چرخند، اما وقتی با بلایا امتحان می‌شوند، دینداران کم‌اند.»

نتیجه

به شناخت‌ها و توانایی‌های خودمان بیش از حد اعتماد نکنیم و تصور نکنیم آنچه باور داریم، واقعیت است و نیز تصور نکنیم که در برابر محرک‌ها و موقعیت‌های وسوسه‌انگیز (رشوه‌های کلان، اختلاس، اعمال قدرت بر کارمند دون‌پایه، تماشای صحنه‌های پورن، موقعیت‌های مربوط به امر جنسی و ...)، توان مقاومت داریم.