بسم الله الرحمن الرحیم

اخلاق اسلامی (مبانی و مفاهیم)

بوسلیکی – ترم دوم 1402-1403

رابطه اخلاق و دین

## رابطه اخلاق و دین

می‌توان در زمینه رابطه اخلاق و دین مسأله‌های مختلفی داشت:

1. آیا اخلاق به دین وابسته است؟ مثلاً آیا اخلاق تابع دین و مفاهیم دینی است؟
2. آیا ارزش اخلاقی افعال، به ارزش‌های دینی (مانند ایمان) گره خورده است؟ مثلاً آیا اعمال اخلاقی غیرمؤمنان ارزشمند است؟
3. 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؟
4. تأثیر دین/دینداری بر اخلاق‌مداری چیست؟ مثلاً آیا دین برای اعمال اخلاقی انگیزه می‌دهد یا برای اعمال ضداخلاقی توجیه و انگیزه می‌دهد؟ (آیا مؤمنان اخلاقی‌تر/بی‌اخلاق‌تر هستند؟)
5. 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

امروزه‌روز 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، 162)

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).[[1]](#footnote-1)

###### لایه‌های وابستگی اخلاق به دین:

1. معناشناختی: مفهوم خوب و بد وابسته به امور دینی مانند امر الهی یا رضایت الهی است.
2. هستی‌شناختی: افعال به خودی خود خنثی هستند، امر الهی است که به آنها جنبه خوبی و بدی می‌بخشد.
3. معرفت‌شناختی: خوبی و بدی اعمال وابسته به امر الهی نیست، ولی شناخت اعمال خوب و بد وابسته به امر الهی است (به صورت موجبه کلیه و جزئیه).
4. 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.

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

1. کسی که حسن و قبح را الهی می‌داند، حتماً آن را شرعی نیز خواهد دانست.
2. پس، کسی که حسن و قبح را عقلی می‌داند، حتماً آن را ذاتی نیز می‌داند.
3. 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 آنسِلْم[[2]](#footnote-2) (1033 - 1109)

نظریه حس و قبح عقلی: قول آکویناس[[3]](#footnote-3) (1225 - 1274)

در جهان مسیحیت کسی مانند اکام[[4]](#footnote-4) 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، ص165-167):

1. 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.

1. هر آنچه خداوند جایز می‌شمرد، درست است.

این ملاک به دو شکل دارد:

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[[5]](#footnote-5)* نامید.

1. 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 (مأمورٌ 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*[[6]](#footnote-6) است.

بیان کامل نظریه امر الهی:

هر آنچه خداوند جایز می‌شمرد، نهی می‌کند و فرمان می‌دهد، به ترتیب، درست، نادرست و واجب است (هولمز، ص168).

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، ص168).

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

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

.

1- فقط انگیزه اطاعت امر الهی باشد، اشکالی در امر الهی پیش نمی­آید.

- اگر پاداش و کیفر الهی 2- 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 (1) 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.

### انگیزه گرایش 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 مهم‌ترين دليل گرايش افراد به نظريه امر الهي اين است که خداي اديان «فعالً لما يشاء» است و هر چه بخواهد انجام مي‌دهد. از طرف ديگر، خداي اديان همواره چهره‌اي اخلاقي دارد، و بهترين نام‌ها و القاب اخلاقي سزاوار اوست.

اگر بپذيريم در ذات برخي از افعال و اعمال يا حالت هاي روحي، نوعي وصف اخلاقي، مانند خوبي يا بدي وجود دارد، در آن صورت به فرض اين که خداوند مرتکب اعمال خطا شود، يا بايد از توصيف اخلاقي خدا دست برداريم يا بايد دامنه قدرت خداوند را محدود کرده، امکان انجام دادن آنها از سوي خداوند را انکار کنيم که هيچ يک از اين دو پيامد مطلوب و موافق دينداران نيست.

در متون ديني مسيحي و اسلام، به ويژه در قرآن کريم، ماجراهايي نقل شده که در جريان آنها خداوند گاهي چيزهايي از آدمي خواسته است ( مانند کشتن پسر در ماجراي حضرت ابراهيم) به لحاظ اخلاقی قبیح می‌نماید.

### 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 نمی‌رود) و در صورتی که او تنها احکامی وضع کند که بر وفق این علم است (که اگر خیر [مطلق] باشد، جز این انتظار دیگری نمی‌رود) بهترین کار این است که در برابر فرمان‌های او سر تسلیم فرود آوریم (هولمز، ص172)

اشکال:

این بیان مستلزم آن است که قوانین اخلاقی مستقل از خدا باشند و همان‌طور که هر موجود ذی‌شعوری را مخاطب قرار می‌دهند، خدا را نیز مخاطب قرار دهند. بنابراین این قوانین خدا را نیز محدود می‌کنند.

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

1. در بررسی این نظریه از این پرسش آغاز می‌کنیم 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»[[7]](#footnote-7) یک گزاره غیرتحلیل است یا تحلیلی و توتولوژیک است؟ به بیان دیگر همان پرسش سقراط از اثیفرون را طرح می‌کنیم: *آیا 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 اثیفرون با سقراط:

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

اثیفرون: 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.

اشکال1: 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 این‌گونه تقویت کرد که وقتی میان دو رابطه علّی، اراده انسان (یا موجود دیگری) واسطه باشد، آنگاه نمی‌توان رابطه تعدی را جاری کرد.

اشکال2: 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 گزاره هنجاری استخراج کنیم، مشکل «رابطه هست و باید» پیش می‌آید:

مقدمه1: خدا به این کار امر کرده است.

مقدمه2: 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.

1. اگر نظریه امر الهی درست باشد، خود خدا به چه معنی خوب است؟ (ضمن اشکالات هولمز مطرح شد)
2. اگر نظریه امر الهی درست باشد، ملاک خوب بودن امر و نهی الهی چیست؟ (ان الله یأمر بالعدل و الاحسان / ان الله لایأمر بالفحشاء و المنکر)
3. محدودیت خدا به اصول اخلاقی مانند محدودیت او به امور محال است،‌ نه یک تکلیف برای او. دامنه اقتدار الهي از پيش، چيزهايي را که تجويز وجودشناختي ندارند (مانند اجتماع نقيضين) يا روايي ارزش‌شناختي ندارند ( مانند ظلم) در بر نمي‌گيرد. پس لازم نیست نگران محدود شدن قدرت الهی باشیم.
4. اخلاقی بودن غیردینداران به چه معناست؟ به عبارت دیگر، اگر نظریه امر الهی درست باشد، خوبی و بدی اخلاقی نزد بی‌دیننان نباید معنا داشته باشد.
5. اگر راه اثبات خوبی اعمال تنها امر الهی باشد، خوبی هیچ عملی قابل اثبات نیست، زیرا دروغ و ظهور معجزه به دست مُتنبّی (پیامبر دروغین) قبیح نخواهد بود و ممکن است از خدا صادر شود.
6. امر الهی اخلاق را تأویل به حقوق می‌برد.
7. 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:

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

2-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 1-الف):**

خدا به حضرت ابراهیم فرمان داده است که فرزند خود را بکشد. حتی در مواردی حکم به سرقت و زنای محصنه داده است (هولمز، ص178):

مقدمه1: هر آنچه خدا به آن فرمان دهد، واجب است.

مقدمه2: خدا به قتل فرد بی‌گناه، دزدی و زنای محصنه در مواردی خاص فرمان داده است.

نتیجه: قتل فرد بی‌گناه، دزدی و زنای 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 ناعادلانه تلقی شود. حال اگر خدا بخواهد مرگی را به دست یکی دیگر از بندگانش جاری کند، نباید ناعادلانه تلقی شود. گو این که او به مرگ طبیعی (و به واقع با مشیت الهی) مرده است (هولمز، ص179).

در واقع آکویناس نادرست بودن عمل قتل فرزند را منکر است.

توجیه آکویناس درباره دزدی و زنای 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 زنای 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 حجیت 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، مقدمه2 را باطل می‌داند. یعنی معتقد است خدا به واقع به دزدی و زنای محصنه امر نکرده است. پس نتیجه را هم نمی‌پذیرد.

1. **نمونه‌ای از 2-الف):**

مقدمه 1: آنچه خداوند به آن امر می‌کند، واجب است

مقدمه 2: 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 2 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 2، اصلاح نیت است، نه لزوماً ظاهر عمل (هولمز، ص174-175).

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 *هر کاری* را با حالت خلوص و سرسپردگی محبانه در برابر خداوند انجام دهید» (هولمز، ص176).

خلاصه پاسخ‌ها:

1. برخی اعمال به نظر ما نادرست می‌رسند، در واقع درست هستند (جواب آکویناس به ماجرای ابراهیم).
2. اگر اعمال را درست تعریف کنیم، مشخص می‌شود که امر الهی شامل نقض اخلاقی نبوده است. (پاسخ آکویناس به دزدی و زنای محصنه)
3. 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 مثالِ 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 غیراخلاقی 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؟

### اشكالات اشاعره و جواب‌ها:

از آنجا كه اشاعره طرفدار شكل دوم وابستگي اخلاق به دين هستند و عدلیه (شعیه و معتزله) طرفدار شکل سوم وابستگی هستند (چه کلیه و چه جزئیه)، و مباحث «حسن و قبح ذاتي\_الهي» و «حسن و قبح عقلي\_شرعي» مرتبط با اين دو شكل وابستگي اخلاق به دين مي‌باشند، بصورت اجمال اشكال و جواب‌‌هاي مربوط به مباحث حسن وقبح «ذاتي\_الهي» و «عقلي\_شرعي» را در اين بخش بررسي مي‌كنيم:

#### اشكال اول به حسن و قبح عقلي:

اگر گزاره‌هاي اخلاقي بديهي هستند و توسط عقل قابل كشف‌اند، چرا اتفاق نظر در مورد آنها وجود ندارد؟

#### پاسخ به اشكال اول:

الف\_ پاسخ شيخ طوسي: بديهيات درجه‌هاي وضوح متفاوتي دارند و ممكن است به دلايل مختلف مورد تصديق واقع نشوند. اين مسأله بداهت آنها را زير سؤال نمي‌برد. ممكن است بخاطر دشواری تصور موضوع يا محمول تصديق به همراه نداشته باشد. بنابراين عدم اتفاق نظر در تصديق گزاره‌هاي اخلاقي به بداهت آنها آسيب نمي‌زند.

ب\_ به فرض كه بداهت اين گزاره‌ها زير سؤال برود، هنوز عقلي بودن آنها محفوظ است. چرا كه قضايا يا بديهي‌اند يا نظري. در صورت نفي بداهت از قضيه‌اي هنوز نظري بودن آن محفوظ است.

ج\_ عقل دو حيطه دارد: عقل نظري و عقل عملي. مدركات عقل نظري واقعيت خارجي دارند ولي مدركات عقل عملي واقعيت خارجي ندارند و فقط اتفاق آراي عقلا هستند. پس نبايد از قضاياي اخلاقي \_كه از مدركات عقل عملي‌اند\_ انتظار بداهت و تصديق عمومي داشت.(56)

#### اشكال دوم به حسن و قبح ذاتي:

اگر حسن و قبح ذاتي افعال بود، نبايد در شرايط مختلف تغيير كند، در حالي كه مثلاً دروغ‌گويي در شرايطي خوب و در شرايطي بد است.

#### پاسخ به اشكال دوم:

الف\_ پاسخ شيخ طوسي: در موردي كه تزاحم وظايف پيش مي‌آيد، بايد در مجموع برآيند خوبي‌ها و بدي‌ها را سنجيد و جانب با قبح كمتر يا با حسن بيشتر را ترجيح داد خودِ «ترجيح جانب احسن بر حسن يا قبيح بر اقبح» يك وظيفه اخلاقي است و موجب حسن فاعلي مي‌شود.

ب\_ افعال به سه دسته تقسيم مي‌شوند:

1\_ علت تامه براي خوبي يا بدي هستند (مانند عدل و ظلم)

2\_ مقتضي خوبي و بدي را دارند (مانند راست‌گويي)

3\_ نسبت به خوبي و بدي لااقتضا هستند (مانند خوردن و خوابيدن)

دسته اول در هر شرايطي خوب يا بد هستند و ارزش آنها هيچ وقت عوض نمي‌شود.

دسته دوم اگر معارضي نداشته باشند و شرايط فراهم باشد، ذاتاً خوب يا بد هستند. يعني به حكم اوليه خوب يا بد هستند ولي ممكن است به حكم ثانويه بد شوند. مانند راست‌گويي كه به حكم اوليه خوب است ولي اگر همين راست‌گويي منجر به كشته شدن انسان بي‌گناهي شود، ارزش اخلاقي منفي مي‌شود.

دسته سوم به حكم اوليه هيچ ارزش مثبت يا منفي اخلاقي ندارند. مانند خوردن كه بدون توجه به هيچ مسأله ديگري داراي ارزش مثبت يا منفي اخلاقي نيست. ولي اگر عنوان خاصي پيدا كند، بخاطر آن عنوان ممكن است خوب يا بد شود. مثلاً همين خوردن اگر غصب مال غير باشد، بد مي‌شود.

#### اشكال سوم به حسن و قبح ذاتي:

اگر حسن و قبح ذاتي را بپذيريم در موردي مانند این که به کسی وعده بدهیم که به نفع او دروغی بگوییم، هم در صورت عمل به وعده مرتكب قبيح (دروغگویی) شده‌ایم و هم در صورت راستگویی مرتکب عمل قبیح (خلف وعده) شده‌ايم. پس نمي‌توان قائل شد خلف وعده و دروغ‌گويي هر دو قبح ذاتي دارند.

#### پاسخ به اشكال سوم:

الف\_ جواب آمدي: 1- اين عمل در هر دو صورتِ عمل و ترك وعده از جهتي خوب و از جهتي بد است.

2\_ هر دو طرف عمل و ترك قبيح است.

ب\_ جواب علامه در كشف المراد: در اينجا بخاطر ترجيح قبيح بر اقبح بايد خلف وعده كرد. زيرا خلف وعده يك خطا دارد و آن خودِ خلف وعده است ولي عمل به وعده دو خطا دارد؛ يكي وعده داده به عمل قبيح و ديگري عمل به اين وعده خطا. پس خلف وعده از دروغ‌گويي مستلزم خطاي كمتري است.

ج\_ جواب آقاي سبحاني: اساساً وفاي به عهد و عمل به وعده وقتي خوب است كه مورد وعده عمل قبيحي نباشد، اگر وعده به انجام عمل قبيح داده شود، اصلاً‌ شرط لازم پسندیده بودن را ندارد و عمل به اين وعده حسن نيست.

#### اشكال چهارم به حسن و قبح ذاتي:

ابن تيميه: اگر قائل شويم كه خوبي و بدي وراي امر الهي وجود دارد و خدا براي خوب بودن بايد ملتزم به خوبي باشد، در واقع خدا را محدود كرده‌ايم.

#### پاسخ به اشكال چهارم:

الف\_ كشف حسن فعل شارع غير از حكم به شارع براي تقيد به حسن است. يعني خدا هنوز مي‌تواند (قدرت دارد) قبيح مرتكب شود ولي نمي‌شود. پس قدرت خدا محدود نشده است.

ب\_ از طريق ديگري كشف مي‌شود كه محال وقوعي است كه خدا فعل قبيح مرتكب شود. يعني با وجود اينكه براي خدا ممكن است و قدرت دارد، اين كار را هيچ وقت نمي‌كند.

#### اشكال پنجم به حسن و قبح ذاتي:

اگر حسن و قبح افعال ذاتي آنها است، نبايد در هيچ شرايطي تغيير كند. در حالي كه نزد افراد مختلف و در شرايط مختلف قضاوت در مورد حسن يا قبح افعال فرق مي‌كند.

#### پاسخ به اشكال پنجم:

الف\_ اگر ذاتي باب برهان منظور بود، اشكال وارد بود. ولي اينكه گفته مي‌شود حسن و قبح افعال ذاتي است، يعني اگر فرد در مواجهه با فعل به ذات علوي خويش مراجعه كند،‌ قطعاً حكم به حسن يا قبح فعل مي‌كند و در شرايط مختلف هم اين حكم عوض نمي‌شود. اينكه قضاوت افراد مختلف است، بخاطر اين است كه افراد در مراجعه به ذات علوي خويش اشتباه مي‌كنند.

ب\_ اگر مسأله بصورت موجه جزئيه لحاظ شود، مشكل حل مي‌شود. يعني همان طور كه قبلاً گفته شد، برخي افعال ذاتاً حسن يا قبيح‌اند، برخي افعال فقط اقتضا دارند و برخي لااقتضا هستند.

#### اشكال ششم به حسن و قبح ذاتي:

اگر حسن و قبح ذاتي فعل بود، بايد تصور فعل بدون آن ممكن نمي‌بود. يعني فعل را بدون يكي از ذاتيات آن نشود تصور كرد.

#### پاسخ اشكال ششم:

اينجا منظور از ذاتي، ذاتي باب ايساغوجي نيست بلكه يعني براي تشخيص حسن و قبح فعل غير از خود فعل و عرضه آن به ذات علوي چيز ديگري لازم نيست. يعني تناسب فعل با ذات علوي انسان، خوبي آن فعل است. و عدم تناسب با ذات علوي انسان، بدي آن فعل است به هيچ ديگري نياز نيست.

#### اشكال هفتم به حسن و قبح ذاتي:

غزالي: حسن سه معني دارد (62)؛

1\_ تناسب با غرض

2\_‌ مورد ثناي شارع بودن (شامل افعال الهي و مستحبات و واجبات)

3\_ شرعاً مجاز بودن (شامل افعال الهي و مستحبات و واجبات و مباحات)

هر سه معني اضافي‌اند و اگر شرع نباشد، فقط تناسب با غرض مي‌ماند كه آن هم براي افراد مختلف و شرايط متفاوت تغيير مي‌كند. پس حسن ذاتي نيست. (63)

#### پاسخ به اشكال هفتم:

الف\_ معاني سه‌گانه حسن كه مطرح شد و سه مفهوم «كمال و نقص» ، «موافقت و مخالفت با غرض» و «قابليت مدح و ذم» ابهام دارند. مثلاً اگر موافقت با غرض ملاك باشد، اگر اغراض والا و انساني انسان‌ها لحاظ شود، حسن ذاتي مي‌شود نه اضافي. زيرا اغراض انساني همه انسان‌ها مشترك است و هيچ وقت تغيير نمي‌كند ولي اگر اغراض روزمره لحاظ شود، اضافي است و تغيير مي‌كند.

از طرفي اين مفاهيم لازم همديگر هستند. مثلاً اگر فعلي متناسب با غرض انسان باشد، قابل مدح هم هست و كمال هم محسوب مي‌شود. بنابراين اين مفاهيم جداي از هم نيستند.

ب\_ اگر مدح و ذم شارع بر اساس نفس الامر و حسن و قبح ذاتي افعال نباشد، صفت حكمت الهي بي‌مفهوم مي‌شود.

ج\_ اگر افعال در نفس الامر حسن و قبح نداشته باشند، نياز به شرع نيست و همه افعال براي انجام و ترك يكسان هستند.

#### اشكال هشتم به حسن و قبح ذاتي:

غزالي: اگر حسن و قبح ذاتي افعال است، نبايد تحت هيچ شرايطي تغيير كند در حالي كه مثلاً فعل «قتل» در شرايطي حسن و در شرايطي قبيح است. (64)

#### پاسخ به اشكال هشتم:

آنچه قبيح شمرده مي‌شود، آن فعل خارجي كه بصورت گرفتن جان كسي واقع مي‌شود، نيست تا در شرايطي قبيح و در شرايطي حسن باشد، بلكه آنچه قبيح است، آن فعل با قيود خاصي است. مثلاً قتل انساني اگر براي قصاص و دفاع از خود نباشد، قبيح است. يعني در اصلِ قبيح شمردن قيود فعل هم لحاظ شده است. و شامل همه موارد وقوع خارجي فعل قتل نمي‌شود. مثلاً كسي برخورد يك تكه سنگي كه از كوه جدا شده است با انساني و مردن او را قبيح نمي‌شمرد، هر چند كه واقعاً فعل گرفته شدن جان كسي واقع شده است.

#### اشكال نهم به حسن و قبح ذاتي:

غزالي: اينكه معتزله معتقدند گاهي فعل حسن انتخاب مي‌شود و هيچ غرضي لحاظ نشده است، پذيرفته نيست. زيرا آنجا هم باز اغراضي ملحوظ است كه شخص متوجه آنها نبوده است. مثلاً اگر انسان در حال غرق را نجات مي‌دهد يا خود را به جاي او فرض مي‌كند و ترك نجات را قبيح مي‌داند و براي رهايي از عذاب وجدان اقدام به نجات دادن مي‌كند و يا براي مدح و ثناي ديگران اين كار را مي‌كند و يا توهم مدح و ثنا مي‌كند و اين كار را انجام مي‌دهد (بخاطر سابقه ذهني) بنابراين باز هم خودِ فعل را بصورت مستقل حسن نمي‌شمارد. (65)

#### پاسخ به اشكال نهم:

الف\_ گاهي واقعاً انسان بدون لحاظ هيچ غرضي كار را بخاطر خود كار انجام مي‌دهد، حتي اگر بشود اغراضي را تصور كرد، اصلاً او در آن لحظه به آن اغراض توجه ندارد.

ب\_ اگر نزد عقلا كار آن انسان كه بخاطر خودِ كار آن را انجام داد، ذكر شود، آن را تحسين مي‌كنند.

ج\_ حتي اگر بخاطر وهم كاري حسن شمرده شود، ولي عقل آن را قبيح بشمارد، آيا بخاطر اين حكمِ عقل \_كه مسبوق به وهم نيست\_ نمي‌توان آن كار را قبيح شمرد؟ پس معلوم مي‌شود حكم عقل براي قضاوت كافي است، هر چند در عمل وهم كار را وارونه جلوه دهد.

#### بررسي نهايي اشكالات اشاعره و جواب‌ها:

1. در مورد اشكال اول، جواب شيخ طوسي صحيح و كامل به نظر مي‌رسد، هرچند ادعا را ثابت نمي‌كند. يعني اگر بخواهيم ابتدائاً ادعا كنيم گزاره‌هاي اخلاقي بديهي‌اند، و مورد اتفاق نبودن بين همه از درجه وضوح آنها ناشي مي‌شود‌، در واقع ادعاي بي‌دليلي كرده‌ايم و اگر اختلاف درجه وضوح را علت براي عدم اتفاق نظر بر سر آنها بدانيم، به اين ترتيب در مورد هر نظريه‌اي مي‌توان ادعاي بداهت كرد و مورد اتفاق نبودن آن و عدم اذعان عمومي به آن را ناشي از عدم وضوح مفهومي دانست. بنابراين بايد بداهت گزاره‌هاي اخلاقي با دليل ديگري ثابت شود و درجه وضوح كم و صعوبت تصور را فقط به عنوان دفع دخل مقدر يا پاسخ به اشكال اول مطرح شود.
2. جواب دوم به اشكال اول را در مورد گزاره‌هاي مادر اخلاق نمي‌توان پذيرفت. مثلاً «حسن عدل» اگر بديهي نباشد و نظري تلقي شود، به چه گزاره بديهي‌اي مي‌خواهد مستند شود؟ چرا كه خود اين گزاره منشأ ساير گزاره‌هاي اخلاقي است و خودش نقطه شروعي براي اثبات گزاره‌هاي نظري است. به تعبير ديگر گزاره‌هاي اخلاقي بايد به بديهيات اخلاقي ختم شوند و نمي‌توان پذيرفت همه گزاره‌هاي اخلاقي نظري باشند.
3. پاسخ شيخ طوسي به اشكال دوم با توجه به بحث رفع تزاحم كه مطرح كرديم، واضح‌تر مي‌شود و به نظر مي‌رسد پاسخ كاملي است. ولي تعبير «حسن فاعلي» تعبير غريبي مي‌باشد و بايد ديد آيا با حسن فاعلي مصطلح مشترك لفظي است يا همان مفهوم رايج منظور شيخ طوسي بوده است؟ (66)
4. جواب دوم به اشكال دوم با كمي تغيير قابل قبول است و آن اينكه همان طور كه در بحث رفع تزاحم بيان شد، در تزاحم كه جانب احسن بر حسن يا قبيح بر اقبح ترجيح داده مي‌شود، باعث نمي‌شود حسن يا قبح جانب مرجوح از بين برود يا عوض شود بلكه او هنوز حسن يا قبح خود را دارد و فقط ما با ترك آن جانب احسن يا قبيح را ترجيح داده‌ايم. فرض كنيد دشمن به شهر شما حمله كرده است و براي رسيدن به شهر بايد از روي پلي عبور كند و از طرفي اين پل شاهراه ارتباطي شهر ساير شهرها است. حال شما تصميم مي‌گيريد آن پل را ويران كنيد تا جلوي پيشروي دشمن را بگيريد. قطع شدن شاهراه ارتباطي شهر قبيح است ولي رسيدن دشمن به شهر اقبح است. بنابراين شما توسط قبيح اقبح را دفع كرده‌ايد ولي آنچه قابل توجه است اينكه هر چند شما مانع پيشروي دشمن شده‌ايد ولي افسوس مي‌خوريد كه مجبور شديد شاهراه ارتباطي شهر را از بين ببريد. اين نشان مي‌دهد قطع شاهراه ارتباطي شهر هنوز قبح خود را دارد و مايه تأسف است ولي فعل تخريب پل چون باعث دفع اقبح مي‌شده، انجام شده است.

بنابراين نبايد گفته شود گاهي فعل مقتضاي حسن يا قبح خود را ظاهر نمي‌كند و خنثي مي‌شود بلكه بايد گفت آن عنوان هنوز حسن و قبح خود را دارد ولي مصداق خارجي آن چون مصداق حسن بزرگتري شده است، در رفع تزاحم تن به قبح عنوان اولي يا ترك حسن آن داده مي‌شود.

1. در مورد اشكال سوم كه به نظر جواب سوم معقول‌تر است. منتها با توجه به مطلبي كه در رفع تزاحم ذكر شد‌، لازم نبود قيودي به مسأله «وفاي به عهد» اضافه كنيم بلكه مسأله مربوط به رفع تزاحم است و مي‌توان عنوان «وفاي به عهد» را مطلقاً خوب دانست و در مورد مصاديق دست به رفع تزاحم زد.
2. به اشكال چهارم مي‌توان جواب‌هاي ديگري هم داد از جمله اينكه صفات الهي همديگر را قيد مي‌زنند؛ مثلاً صفت حكمت الهي صفت قدرت را قيد مي‌زند. يعني محدوديت خدا از خودش ناشي مي‌شود. اين جواب همان است كه پايك در جواب به اينكه «آيا اگر خداوند به جنايت امر كند،‌ جنايت خوب مي‌شود؟» بيان مي‌كند. يعني با وجود اينكه خداوند قدرت دارد شر انجام دهد، ولي صفات ديگر او به اين قدرت از او اجازه ظهور و بروز نمي‌دهند.

به هر حال اشكال چهارم جواب‌هاي قانع كننده‌اي مي‌تواند داشته باشد كه اشاعره مجبور نباشند بخاطر وجود چنين شبهه‌هايي در دامن نظريه امر الهي بيافتند.

1. پاسخ اول به اشكال پنجم به نظر مي‌رسد با كمي تغيير قابل قبول است. چرا كه وقتي گفته مي‌شود حسن و قبح ذاتي، كلمه ذاتي اشاره به ذات انساني كه با فعل مواجه مي‌شود ندارد بلكه اشاره به ذات خود فعل دارد ولي در اين پاسخ تلقي شده كه ذاتي يعني ذات علوي انسان.

از اين اشكال كه بگذريم، تعريف «خوبي» در برآورد مقبوليت جواب داده شده دخيل است. آقاي ملكيان در تعريف خوبي معتقدند كه خوبي هم امري كشفي است و هم امري ايجادي. يعني هم يك صفت واقعي در آن پديده خارجي هست و هم پس از عرضه بر درون انسان (دستگاه ارادي يا عقلي) انعكاس خاصي پيدا مي‌كند كه آن انعكاس روشن مي‌كند اين پديده نزد فرد مواجه شده با آن خوب است يا نه. همان مثال شيريني عسل كه ذكر شد، مثال گويايي است. جواب داده شده از طرفي متكي به چنين تعريفي از حسن و قبح است و از طرفي تكيه به مباحث فطرت و سرشت مشترك انسان‌ها دارد زيرا اگر سرشت مشترك انسان‌ها نفي شود، تشخيص حسن و قبح فردي و سليقگي مي‌شود و باعث هرج و مرج مي‌گردد. حال آنكه در امهات مسائل اخلاقي اتفاق نظر وجود دارد. يعني يا بايد اين تعريف از خوبي را بپذيريم و انسان‌ها را داراي سرشت مشترك بدانيم و يا تعريف ديگري براي خوبي ارائه كنيم تا اتفاق نظر در مورد حسن و قبح‌ها را توجيه كند.

1. پاسخ‌هاي داده شده به اشكال اول غزالي همان‌ها هستند كه قبلاً از زبان متفكران غربي بيان شد و بررسي گرديد.
2. پاسخ به اشكال دوم غزالي همان است كه ما تحت عنوان اينكه «حسن و قبح صفت عناوين هستند نه صفت مصاديق» مطرح كرديم كه به زبان ديگري مطرح شده است و جواب صحيح و متقني است.

نكته‌اي كه در آخر متذكر بايد متذكر شويم اينكه آنچه از فضاي اشكال و جواب‌ها بدست مي‌آيد اينست كه اشاعره عمدتاً بخاطر شبهاتي كه بر حسن و قبح ذاتي وارد شده و از پاسخ به آنها درمانده‌اند در دامن حسن و قبح الهي افتاده‌اند و در اصل دفاعي از نظريه امر الهي نكرده‌اند بلكه دست روي شبهات وارد بر حسن و قبح ذاتي گذاشته‌اند. كه به نظر مي‌رسد اولاً شبهات وارده قابل پاسخ‌گويي هستند ثانياً نظريه حسن و قبح الهي يا به عبارتي نظريه امر الهي با مشكلات جدي مواجه است كه در بخش پيشين مطرح شد. لذا نمي‌توان شكل دوم وابستگي اخلاق به دين را حتي به نحو موجبه جزئيه پذيرفت و بايد قبول كرد كه افعال حسن و قبح ذاتي دارند.

### جمع‌بندی:

در دیدگاه شیعه، اخلاق در لایه سوم (تشخیص خوب و بد) به‌صورت موجبه جزئیه وابسته به دین است. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ

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

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

نسبیت‌گرایی اخلاقی

## نسبیت‌گرایی اخلاقی

اسكيموها افراد سالخورده خود را وامى‌گذارند تا از گرسنگى جان بسپارند؛ اسپارتيانِ يونان باستان و مردم قبيله دابو در گينه نو معتقدند كه به لحاظ اخلاقى، دزدى اشكالى ندارد؛ بسيارى از فرهنگ‌هاى گذشته و كنونى، نوزادان را مى‌كشتند يا هنوز هم مى‌كشند (قبيله اى در آفريقاى شرقى، روزگارى نوزادان ناقص را خوراك اسبان آبى مى‌كردند)؛ در حالى جوامع ما همه اين اعمال را محكوم مى‌كنند برخى از فرهنگها همجنس‌بازى را مجاز مى‌دانند و برخى محكوم مى‌كنند، برخى فرهنگها، از جمله جوامع اسلامى، داشتن چند همسر را مجاز مى‌دانند، در حالى كه اكثر فرهنگهاى مسيحى آن را غيراخلاقى مى‌شمارند. روث بنديكت، يكى از قبايل جزاير مالانزى را توصيف مى‌كند كه همكارى و دوستى را قبيح و زشت به حساب مى‌آورند، و كالين ترنبول اسنادى ارائه مى‌كند دالّ بر اين كه مردم قبيله ايک در اوگانداى شمالى [هيچ گونه] احساس وظيفه‌اى نسبت به كودكان يا والدين خود ندارند. جوامعى وجود دارند كه فرزندان را موظف به كشتن (گاهى خفه كردن) والدين سالخورده خود مى‌كنند. هرودوت، مورّخ يونان باستان (485ـ تا 430ق.م.) داستان اين كه چگونه داريوش، پادشاه ايران، يك بار برخى از كلاتيها (مردم قبايلى آسيايى) و برخى يونانيان را با هم جمع كرد، نقل مى‌كند. او از كلاتیها پرسيد كه با والدين متوفاى خود چه مى‌كنيد. آنان پاسخ داند كه اجساد بى جان والدين خود را مى‌خورند. يونانيان كه اجساد والدين خود را مى‌سوزاندند، از اين رفتار بيرحمانه سخت وحشت‌زده شده بودند و به هيچ قيمتى حاضر به انجام چنين كار ناشايستى نبودند. سپس داريوش از كلاتيها مى‌پرسد كه در ازاى چه چيزى حاضرند اجساد پدران خود را بسوزانند. آنها كه از چنين رفتار ظالمانه‌اى دچار هراس شديد شده بودند، از داريوش درخواست مى‌كنند كه از اين سخن گستاخانه دست بكشد. هرودوت از اين ماجرا چنين نتيجه مى‌گيرد كه «عادات و رسوم بر همه حاكمند».[[8]](#footnote-8)

جان لَد استاد دانشگاه برن، نسبيت‌گرايى اخلاقيِ مبتنى بر قرارداد را اين‌گونه تعريف مى‌كند:  
«نسبيت‌گرايى اخلاقى آموزه‌اى است كه [مى گويد] صواب و خطاى اخلاقيِ اعمالِ جوامع مختلف فرق مى‌كند و هيچ ملاك اخلاقى عام و مطلقى كه براى همه انسان‌ها در همه زمان‌ها الزام‌آور باشد، وجود ندارد».[[9]](#footnote-9)

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».

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 اِشل 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»[[10]](#footnote-10) 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. عناوین مقتضی، بسته به شرایط ممکن است احکام مختلفی داشته باشند. این مسأله در مورد عناوین لااقتضا، بیشتر برقرار است.

سه معنای مطلق‌گرایی:

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.[[11]](#footnote-11) 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:

1. 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».[[12]](#footnote-12)
2. نسبیت‌گرایی فرااخلاقی: ارزش‌های اخلاقی هیچ عینینتی 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.
3. 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».[[13]](#footnote-13)

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).

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.[[14]](#footnote-14)

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

#### 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. (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:

1. آداب و رسوم مختلف جوامع که برای تحقق ارزش‌های اخلاقی، مصادیق متفاوت درست می‌کنند.
2. 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.
3. گزاره‌های ناظر به واقع که با ضمیمه شدن به گزاره‌های کلی اخلاقی، احکام و قضاوت‌های خاص اخلاقی را شکل می‌دهند.

به بیان پویمن: «اعضاى قبيله‌اى در شرق آفريقا فرزندان ناقص خود را به رودخانه مى‌اندازند، زيرا معتقدند كه اين نوزادان به هيپوتاموس، خداى رودخانه تعلق دارند. به باور ما اين اعتقاد آنها خطا است، اما اصول واحدى ـ در باب احترام به مالكيت و احترام به زندگى انسانى ـ در هر دو جامعه رايج است. تفاوت آنها با ما تنها در عقيده (گزاره ناظر به واقع) است، نه در اصل اساسى اخلاقى. اين مثال نشان مى‌دهد كه چگونه باورهاى غير اخلاقى (مثل اين كه نوزادان ناقص به خداى رودخانه تعلق دارند) وقتى بر اصول اخلاقى مشترك تطبيق مى‌شوند (مثل اين كه بايد حق هر كس را ادا كرد) سبب افعال مختلف در فرهنگ‌هاى گوناگون مى‌شوند».

به بیان کارسون:

تقریبا در همۀ جوامع اعتقاد مردم این است که کشتن والدین به دست فرزندان کاری است نادرست. اما فرهنگ سنتی جزایر فی جی ) ،(Figi Islands در یکی از آیین‌های خود، به فرزندان مجوز کشتن والدین‌شان را می دهد. ساکنان جزایر فی جی، نه تنها فکر می کنند کشتن والدین به دست فرزندان ُمجاز است، بلکه معتقدند کشتن والدین وظیفۀ هر فرزند َخَلفی است. اما اختلاف نظر میان ساکنان جزایر فی‌جی و تقریبا همۀ انسان‌های دیگر درباره کشتن والدین، یک اختلاف نظر بنیادین یا اختلاف نظر در اصول اخلاقی نیست. این اختلاف نظر را می توان تماماً بر مبنای اختلاف نظر درباره آنچه در زندگی پس از مرگ برای آدمی رخ می دهد (اگر اصولاً چیزی رخ دهد) توضیح داد. ساکنان جزایر فی‌جی 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 فی‌جی درباره زندگی پس از مرگ این است که به اعتقاد ساکنان جزایر فی‌جی، 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 وَرَم 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 فی‌جی، 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).

#### 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.

زمانى سيدنى مور جنبسر، استاد دانشگاه كلمبيا، در كلاسى فلسفه تدريس مى كرد كه دانشجويان بشدت طرفدار نسبيت‌گرايى بودند. وقتى كه امتحان برگزار شد، مور جنبسر به همه دانشجويان نمره مردودى داد ـ‌گرچه توضيحات او نشان مى‌داد كه اكثراً امتحان را خيلى خوب پاسخ داده بودند-. وقتى دانشجويان نسبت به اين بى‌عدالتى اعتراض كردند، مور جنبسر پاسخ داد كه او نظريه ذهنيت‌گرايى را براى ارزيابى امتحان پذيرفته و به كار بسته است و در اين مورد اصل عدالت اعتبار عينى ندارد.[[15]](#footnote-15)

#### نقد نسبیت‌گرایی فرااخلاقی:

نسبیت‌گرایی فرااخلاقی دو شکل اصلی دارد: فردگرا و جامعه‌گرا.

شکل فردگرا بیان می‌دارد که قضاوت اخلاقی امری ذهنی و مانند امور ذوقی است. تیم دیر سه تفاوت مهم میان امور ذوقی و سلیقه‌ای و امور اخلاقی بیان می‌کند (دیر، 1386، ص 140-141):

یک. در امور مربوط به ذائقه اگر ذائقه ما عوض شود، مثلاً قبلاً از مزه زیتون خوشمان نمی‌آمد ولی الآن خوشمان می‌آید، تصور نمی‌کنیم قبلاً اشتباه می‌کردیم و الآن به واقعیت پی برده‌ایم، ولی در مسائل اخلاقی اگر سابقاً معتقد بودیم که آزمایشات پزشکی بر روی حیوانات صحیح نیست ولی الآن فکر می‌کنیم کار درستی است، تصور می‌کنیم سابقاً‌ اشتباه می‌کردیم و الآن به حقیقت دست یافته‌ایم.

دو. در امور ذوقی و سلیقه‌ای تلاش نمی‌کنیم نظر دیگران را تغییر دهیم، زیرا این کار بی‌فایده است. کسی که از مزه زیتون خوشش نمی‌آید، با هیچ توضیح و استدلالی از آن خوشش نخواهد آمد، اما در امور اخلاقی وقتی با کسی اخلاف نظر داریم، سعی در قانع‌کردن او و تغییر نظرش خواهیم کرد.

سه. در امور اخلاقی اگر استدلالی را بر خلاف قضاوت خودمان قانع‌کننده بیابیم، ممکن است به صورت *اختیاری* نظر خود را تغییر دهیم. ولی بعید به نظر می‌رسد این امر در مورد سلایق و ذائقه‌ها صادق باشد.

اما شکل نسبیت‌گرایی جامعه‌گرا هم قابل همدلی نیست. پویمن: اين نظريه مستلزم اين است كه اصلاح‌گرايان همواره به (لحاظ اخلاقى) بر خطا هستند. زيرا آنها بر ضدّ ملاك‌ها و ارزش‌هاى فرهنگى دست به قيام مى‌زنند. قيام ويليام ويلبر فورس در قرن هيجدهم عليه برده‌دارى خطا بود، مخالفت انگلستان با ساتى (سوزاندن زن بيوه هندى همراه با شوهر متوفايش) در هند نيز خطا بود.

به تعبیر لوئی پویمن: «اگر نسبيت گرايى مبتنى بر قرارداد را بپذيريم، نژادپرستى، نسل‌كشى، ظلم و تعدى بر بيچارگان، برده‌دارى، و حتى طرفدارى از جنگ به خاطر خودِ جنگ همگى به اندازه امور مقابل آنها اخلاقى‌اند. اگر تصميم يك خرده‌فرهنگ در درون فرهنگ ما به جنگ هسته‌اى به نحوى از انحا موجه مى‌بود در آن صورت نمى‌توانستيم به لحاظ اخلاقى اعضاى آن خرده‌فرهنگ را مورد انتقاد قرار دهيم. اگر نسبيت‌گرايى فرهنگى درست باشد هر نظام اخلاقى، با هر درون‌مايه‌اى، به اندازه هر نظام اخلاقى ديگرى معتبر است، و به علاوه از نظام اخلاقى آرمانى معتبرتر است؛ زيرا نظام اخلاقى آرمانى مورد حمايت هيچ فرهنگى نيست».[[16]](#footnote-16)

«مشكل اساسى‌تر اين ديدگاهِ قراردادگرايان، كه اعتبار اخلاق را به پذيرش فرهنگى وابسته مى‌دانند، اين است كه تعريف مفهوم يك فرهنگ يا جامعه بسيار مشكل است، خصوصاً در جوامع متكثرى مانند جامعه ما كه مفهوم فرهنگ مبهم است و داراى حد و مرز روشنى نيست. ممكن است يك شخص به چند خرده‌فرهنگ متعلق باشد كه هريك با ارزش‌هاى متفاوت، بر اصول و توافقات متفاوت تأكيد مى‌كند... بايد در مورد هر آنچه انجام مى‌دهد چنين حكم شود كه هم خطاست و هم خطا نيست. مثلاً، اگر مِرى شهروندى آمريكايى است و عضوى از كليساى كاتوليك روم، او (از جهت كاتوليك بودنش) اگر سقط جنين را اختيار كند كار خطايى انجام مى دهد و (از آن جهت كه شهروندى آمريكايى است) اگر برخلاف آموزش‌هاى كليساى خود در مورد سقط جنين عمل كند، خطاكار نيست».[[17]](#footnote-17)

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 نسیبت‌گرایی 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 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».[[18]](#footnote-18) 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».[[19]](#footnote-19) 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 اَشکال و قالب‌های این احترام، فرهنگ‌وابسته 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 مصدایق بوده و با مطلق‌گرایی اخلاقی سازگار است.

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

1. گزاره‌های ناظر به واقع که با ضمیمه شدن به گزاره‌های کلی اخلاقی، احکام و قضاوت‌های خاص اخلاقی را شکل می‌دهند.
2. آداب و رسوم مختلف جوامع که برای تحقق ارزش‌های اخلاقی، مصادیق متفاوت درست می‌کنند.
3. 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: «نسبيت‌ناگرايان مى‌توانند نوعى نسبيت در شيوه به كارگيرى اصول اخلاقى در فرهنگ‌هاى گوناگون را بپذيرند، كه به باورها، تاريخ، و محيط هر فرهنگ بستگى دارد. مثلاً، محيط زيست سخت و كمبود منابع طبيعى ممكن است قتل از روى ترحّم توسط اسكيموها را براى يك عينيت‌گرا، كه در محيط ديگر اين عمل را همواره رد مى‌كند، موجه سازد. يونانيان و كلاتي‌ها هر دو به‌گونه‌اى متفاوت با والدين [متوفاى] خود رفتار مى‌كنند، اما اين مطلب ثابت نمى‌كند كه نظريه قراردادگرايى صحيح است. [چرا كه] ظاهراً هر دو گروه طرفدار اصل مشترك احترام به سالخوردگان هستند، و دليلى ندارد كه شيوه ابراز اين احترام آزاد نباشد».[[20]](#footnote-20)

جوهره اخلاق از منظر پویمن: «خوبى اخلاقى آن است كه براى كاستن از رنج، حل تعارضات، و ايجاد رشد و شكوفايى انسانى كارى انجام دهد». با این معیار می‌توان درباره نظام‌های اخلاقی جوامع قضاوت کرد.

### علل گرایش به نسبیت‌گرایی

پویمن:

1. پذیرش نسبیت‌گرایی تسامح لازم را برای زیست مسالمت‌آمیز با کسانی که نظام اخلاقی متفاوت دارند، تأمین می‌کند. با پذیرش نسبیت‌گرایی اخلاقی،‌ زمینه زیادی برای تسامح و همزیستی فرهنگ‌ها مختلف ایجاد می‌شود. ولی باید به یاد داشت *نسبیت‌گرایی اخلاقی*[[21]](#footnote-21) چون تیغی دو دَم 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 سوء‌تفاهم، 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.[[22]](#footnote-22) 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.
2. راه‌حل‌هاى ارائه‌شده معمولاً به گونه‌اى است كه گويى مطلق‌گرايى و نسبيت‌گرايى تنها گزینه‌های موجود هستند، به طورى كه قراردادگرايى سرانجام بر رقيب ناموجه خود پيروز مى‌شود. 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.
3. از زبان پویمن (به عنوان یک آمریکایی): حساسيت اخير ما نسبت به نسبيت‌گرايى فرهنگى و شرور قوم‌پرستى كه دامنگير روابط اروپاييان و آمريكاييان با مردم فرهنگ‌هاى ديگر شده، ما را از عيب و نقص جنبه‌هاى بسيارى از مجموعه اخلاقى‌امان آگاه ساخته است، به گونه‌اى كه تمايلى به اين سؤال به وجود آمده كه «چه كسى بايد حكم كند چه كارى واقعاً درست يا خطاست؟»
4. به بیان پویمن: دليل سومى كه سبب شده است برخى به پوچ‌گرايى رو آورند و برخى به نسبيت‌گرايى، افول دين در جوامع غربى است. همان‌گونه كه يكى از شخصيت‌هاى داستايوفسكى گفته است: «اگر خدا نباشد همه چيز مجاز است». كسى كه ايمان دينى خويش را از دست داده است، احساس خلأ عميقى مى‌كند و قابل درك است كه اين خلأ را با زندگى در خلأ اخلاقى اشتباه كند، يا سرانجام خود را تسليم نوعى قراردادگرايى سكولار كند. چنين مردمى اين‌گونه استدلال مى‌كنند كه اگر خدايى وجود نداشته باشد كه اعتبار نظام اخلاقى را ضمانت كند، نبايد نظام اخلاقى كلى وجود داشته باشد. بلكه تنها تفاوت‌هاى ريشه‌اى فرهنگى وجود خواهد داشت و در پايان هم مرگ. در حالی که چنین نیست، حتی می‌توان بدون فرض گرفتن خدا، برای اخلاق مبنایی تأمین کرد.

صداقت و فریب

## صداقت/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. «صدّیق» 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[[23]](#footnote-23) قرار دارد؛ صادق کسی است که دروغ نمی‌گوید. صداقت در این معنا،‌ یک فعل گفتاری[[24]](#footnote-24) است و به کلام محدود است. در نگاه اولیه، دروغ‌گویی به معنای ابراز کلامیِ خلاف باور گوینده است که به قصد فریب صورت می‌گیرد.

صداقت به معنای متوسط، در مقابل فریب[[25]](#footnote-25) 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، 1387: 53). آنها در حد اشاره، تعریف رایجی از دروغ را پذیرفته‌اند که مبتنی بر عدم مطابقت کلام با واقع است.[[26]](#footnote-26) 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، 1387: 91).

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

کارسون[[27]](#footnote-27):

1. فرد جملۀ خطای X را بیان کند.
2. باور کند که جملۀ X خطاست یا احتمالاً خطاست (یا بجای این بند بگویید: باور به صدق X ندارد).
3. در بافتی X را بیان کند که صدق آن را تضمین کند.
4. بنا داشته باشد که صدق X را تضمین کند.

کارسون معتقد است نباید «قصد فریب» را به تعریف اضافه کرد (Carson, 2010: 29).[[28]](#footnote-28)

دیویدسون[[29]](#footnote-29):

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:

1. جملۀ p را به x بگویید.
2. شما باور به صدق p نداشته باشید.
3. با گفتن p شما قصد کرده­اید که خود را در نظر x باورمند به صدق p نشان دهید (Fallis, 2012: 347).

دان فالیس[[30]](#footnote-30):

1. دروغ یعنی جمله x را به شخص الف بگویید.
2. باور داشته باشید که این جمله را در حالی می­گوییم که «اصل اولی محاوره» در جریان است.
3. باور داشته باشیم که جمله x خطاست (Fallis, 2009: 37).

ایده «اصل اولی محاوره» (هنجار گفتگو) یا «اصل کیفیت» مستقیماً از دیدگاه پائول گریس[[31]](#footnote-31) اقتباس شده است (1989, p.22-40): «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.

سیسیلا بوک[[32]](#footnote-32):

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 مورس، با زبان اشاره و مانند آنها نیز پیام را منتقل کرد. پس فریب مقوله‌ای بزرگتر است که دروغ‌گویی بخشی از آن است (بوک، 1395: 29-30).

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 سر بی‌اطلاعی، صادقانه کلامی خلاف واقع بگوید. او خطا کرده است ولی دروغگو نیست. همچنین ممکن است کسی 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 جَاءَکَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّکَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَکَاذِبُونَ‌ (1)

«چون منافقان نزد تو آيند گويند : «گواهى مى‏دهيم كه تو واقعاً پيامبر خدايى» و خدا [ هم ] مى‏داند كه تو واقعاً پيامبر او هستى، و خدا گواهى مى‏دهد كه مردم دوچهره سخت دروغگويند.» ﴿المنافقون‏، 1﴾

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 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 مورس 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.[[33]](#footnote-33)

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

دروغ‌های نفع‌جویانه: دروغی که شخص برای رسیدن به منافعی 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 اِکمن[[34]](#footnote-34) 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 جسورانة افشا شدن دروغ محسوب می‌شود: «دروغ‌گو ممکن است هنگام پیش‌بینی چالش یا در همان لحظة‌ 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 شنوندة دروغ به دروغ‌گو دست می‌دهد» (بوک، 1395، 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 (دیگرخواهانه): 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: 177 و عنکبوت: 3 و احزاب: 8 و زمر: 33 و محمد: 21و حدید: 19)، 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:‌152 و سبأ: 20 و صافات: 105 و زمر: 33 و فتح: 27 و لیل: 6) (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: 9 و احزاب: 22 و احزاب: 23 و زمر: 74) (صادق الوعد بودن اسماعیل) (وعده صادق غیر از وفای به وعده است. نمونه وعده صادق: احقاف: 16)

لفظ «تصدّق» به معنای بخشیدن و عفو کردن هم آمده است (بقره: 280 و نساء: 92 و مائده: 45)

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: 114 و یونس: 93 و اسراء:80 و شعراء: 84 و احزاب: 35 و قمر: 55 و حدید: 18 و منافقون: 10)

قصد فریب در مواردی نیست ولی به‌صورت 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: 10)

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا کَانُوا يَکْذِبُونَ‌ (10) در دلهايشان مرضى است ; و خدا بر مرضشان افزود ; و به [ سزاى ] آنچه به دروغ مى‏گفتند ، عذابى دردناك [ در پيش ] خواهند داشت . ﴿البقرة، 10﴾

أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ کَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَکُمْ وَ لاَ نُطِيعُ فِيکُمْ أَحَداً أَبَداً وَ إِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّکُمْ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَکَاذِبُونَ‌ (11) مگر كسانى را كه به نفاق برخاستند نديدى كه به برادران اهل كتاب خود كه از در كفر درآمده بودند مى‏گفتند : « اگر اخراج شديد ، حتماً با شما بيرون خواهيم آمد ، و بر عليه شما هرگز از كسى فرمان نخواهيم برد ; و اگر با شما جنگيدند ، حتماً شما را يارى خواهيم كرد . » و خدا گواهى مى‏دهد كه قطعاً آنان دروغگويانند . ﴿الحشر، 11﴾

سؤال برای بحث:

برخی دروغ‌ها سبب می‌شوند محتوای آنها واقعیت پیدا کند. مانند این که پزشکی برای درمان سردردهای بیمار به او دارونما[[35]](#footnote-35) 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. 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 فروشنده‌ها 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): إن الله عز و جل جعل للشر اقفالاً و جعل مفاتيح تلک الاقفال الشراب، و الکذب شرّ من الشراب (کافي، ج2، ص339)

«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 ع يَكُونُ الْمُؤْمِنُ بَخِيلًا قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ فَيَكُونُ جَبَاناً قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَيَكُونُ كَذَّاباً قَالَ لَا وَ لَا جَافِياً ثُمَّ قَالَ يُجْبَلُ‏ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ طَبِيعَةٍ إِلَّا الْخِيَانَةَ وَ الْكَذِب‏ (الاختصاص، ص231)

«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): لاتغتروا بصلاتهم و لا بصیامهم، فإن الرجل ربما لهج بالصلاة و الصوم حتی لو ترکه استوحش، و لکن اختبروهم عند صدق الحدیث و اداء الأمانة (بحار الانوار، ج68، ص2)

«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 یترک الکذب هزله و جدّه

«بنده‌ای طعم ایمان را نمی‌چشد، مگر این که دروغ را ترک کند؛ چه به شوخی و چه جدی.»

امام علی (ع): الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْثِرَ الصِّدْقَ‏ حَيْثُ‏ يَضُرُّكَ‏ عَلَى الْكَذِبِ حَيْثُ يَنْفَعُكَ (نهج البلاغه، حکمت 458)

«ایمان این است که جایی که صداقت به ضررت و دروغ‌گویی به سودت است، صداقت را برگزینی»

رسول الله (ص): ثلاث من کنّ فیه فهو منافق: اذا حدّث کذب و اذا وعد اخلف و اذا اؤتمن خان (تحف العقول ص316)

«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): ویل للذی یحدّث فیکذب لیضحک به القوم، ویل له، ویل له (کنز العمال، ص 8215)

«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 الْكَذِبَ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَ الْكَبِيرَ فِي كُلِّ جِدٍّ وَ هَزْلٍ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ اجْتَرَأَ عَلَى الْكَبِير (تحف العقول، ص 278)

«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 شايد دروغ کوچک بدتر باشد زيرا نخست این که انسان هنگام گفتن دروغ کوچک، احساس عذاب وجدان نمي‌کند، دوم این که بر اساس روايات:

رسول الله (ص): إن ابلیس رضی منکم بالمحقّرات (بحار الانوار، ج73، ص 363)

«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:

#### عوامل روان‌شناختی

الف) عناصر شناختی: عواملی همچون «توسعه ناموجه استثناهای 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) عادت‌های رفتاری: در کنار عوامل شناختی و هیجانی-انگیزشی، برخی عادت‌های رفتاری زمینه‌ساز وقوع فریب می‌شوند. در این بین می‌توان به عادت‌هایی همچون «عدم شفافیت در فعالیت‌های فردی و سازمانی»، «ابهام‌گویی و دوپهلو 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.

#### 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، بسترساز 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 اِسنادی[[36]](#footnote-36) 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»، «مشتری‌مداری مدارس غیرانتفاعی و مماشات و تسامح افراطی در مواجه 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 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 مسؤولان 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.

#### 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. شخص‌وابسته 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»[[37]](#footnote-37) گزارش کرده است. وی در صدد ارائه نظریه‌ای درباره بی‌صداقتی افراد و تبیین و اثبات تجربی آن است. این نظریه در مقابل نظریه اقتصاددانی با نام گری بِکِر ارائه شده است. بکر نظریه‌ای با عنوان «مدل ساده بزه عقلانی»[[38]](#footnote-38) طرح کرده است.[[39]](#footnote-39) 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، 1391: فصل1). این ایده آریلی در منابع روایی شواهدی دارد، از جمله این روایت:

رسول الله (ص): لا یکذب الکاذب الا من مَهانة نفسه (بحار الانوار، ج72، ص262)

«دروغ‌گو دروغ نمی‌گوید، جز بخاطر حقارت نفسش»

امام علی (ع): لو تميّزت‏ الأشياء لكان‏ الصّدق‏ مع الشّجاعة و كان الجبن مع الكذب‏ (غرر الحکم و درر الکلم، ص568)

«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 هرقدر 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 این‌گونه 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»[[40]](#footnote-40) با اولین و کوچک‌ترین تقلب‌ها و فریبکاری‌ها برخورد شود و اجازه داده نشود فرد به شیب لغزنده فریبکاری پا بگذارد.

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 7 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 قلابی، 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 افزاینده یا کاهنده یا بی‌تأثیر بر میزان فریبکاری را معرفی می‌کند:

افزاینده: توانایی دلیل‌تراشی (قصه‌بافی)، تضاد منافع،‌ ته کشیدن، خلاقیت، یک کار غیراخلاقی (شیب لغزنده)، سود بردن دیگران از تقلب ما، مشاهده فریبکاری دیگران، فرهنگی که مثال‌های فریبکاری را ارائه می‌کند، کالاهای قلابی، 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[[41]](#footnote-41) براى توضيح اين يافته استفاده كرد.

«مطابق اين اصل، افراد به دنبال دلائل يا تبيين‏هايى براى رفتار خود مى‏گردند. وقتى تبيين آشكارى، مثلاً ترس از تنبيه وجود داشته باشد، علت رفتارشان را به فشار خارجى اسناد مى‏دهند و بنابراين وقتى فشار خارجى برطرف شد، مى‏توانند به گونه متفاوتى رفتار كنند، اما هنگامى كه تبيين آشكارى در دست نباشد؛ مثلاً تنها حداقل فشار لازم براى انجام رفتار مورد نظر وجود داشته باشد به ناچار براى تبيين رفتار خود به دنبال پيدا كردن دلائلى در باورهاى خود و انگيزش درونى مى‏گردند؛ بنابراين با توجه به بحث‏هاى مربوط به درونى‏سازى، بهترين روش براى اجتماعى كردن ارزش‏هاى اخلاقى و ديگر ارزش‏ها، فراهم كردن شرايطى است كه كودكان با حداقل فشار ـكه صرفاً براى كسب متابعت كافى است ـ به سمت متابعت سوق داده شوند و از اين طريق مجبور شوند متابعت خود را به يك نظام ارزشى درونى شده اسناد دهند».[[42]](#footnote-42))

* 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 اِسناد رفتارهای اخلاقی (اگر دروغ می‌گفتی، خودت ناراحت می‌شدی)
* اعتماد به کودک و دادن حریم خصوصی به او
* بازی‌های با اتخاذ نقش افراد اخلاقی
* سپردن مسؤولیت موجوداتی به آنها (حیوان خانگی، گیاه، عروسک، خواهر کوچک‌تر)

سخت‌گیری در دروغ‌گویی کودکان، اثر معکوس دارد:

ویکتوریا تالوار در سال 2009 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 3-6 ساله مصاحبه کرده و آزمایش «نگاه دزدکی» را روی آنها اجرا کردند.[[43]](#footnote-43) 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 4 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 4 سال) درباره 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.[[44]](#footnote-44)

### روایاتی در باب دروغ

امام علي (ع): اذا استولي الصلاح علي الزمان و اهله ثم اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم، و اذا استولي الفساد علي الزمان و اهله فاحسن رجل الظن برجل فقد غرّر (نهج البلاغه، حکمت 114)

«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 زکا عمله (کافی، ج2، ص104)

«کسی که زبانش صادق باشد، عملش پاک می‌شود»

امام صادق (ع): احسن من الصدق قائله و خیر من الخیر فاعله (امالی طوسی، ص 223)

«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 3302)

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

امام باقر (ع):

تعلّموا الصدق قبل الحدیث (کافی، ج2، ص104)

«قبل از سخن گفتن، صداقت را بیاموزید»

امام علی (ع): الصِّدْقُ‏ يُنْجِيكَ‏ وَ إِنْ خِفْتَه، الكذب يرديك و إن أمنته (غرر الحکم و درر الکلم، ص60)

«صداقت نجاتت می‌دهد، هرچند از آن بترسی و دروغ ضایعت می‌کند، هرچند نگرانش نباشی»‏

امام علی (ع): الصادق علی شفا منجاة و کرامة و الکاذب علی شرف مهواة و مهانة (نهج البلاغه، خطبه 86)

«انسان صادق بر سکوی نجات و کرامت است و انسان کاذب در شُرُف پستی و خفت است»

امام علی (ع): اذا احب الله عبداً الهمه الصدق

«هنگامی که خدا بنده‌ای را دوست داشته باشد، صداقت را به او الهام می‌کند»

امام علی (ع): قدر الرجل علی قدر همّته و صدقه علی قدر مروءته

«ارزش انسان به اندازه همتش است و صداقتش به اندازه جوانمردی‌اش»

امام علی (ع): کثرة الدَّین تصیّر الصادق کاذباً و المنجز مخلفاً (غرر الحکم، ح7105)

«بدهکاری زیاد، راستگو را دروغگو و خوش‌قول را بدقول می‌کند»

## خودفریبی

از جمله مصادیق جالب و دیریاب 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 کَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ[[45]](#footnote-45) لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ‌ (یوسف:18)

«و پيراهنش را [ آغشته ] به خونى دروغين آوردند . [ يعقوب ] گفت : «[ نه ] بلكه نَفْس شما كارى [ بد ] را براى شما آراسته است. اينك صبرى نيكو [ براى من بهتر است ] . و بر آنچه توصيف مى‏كنيد ، خدا يارى‏ده است».» ﴿يوسف‏، 18﴾

قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَ کَذلِکَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي‌ (طه:96)

[سامری] گفت: «به چيزى كه [ ديگران ] به آن پى نبردند ، پى بردم ، و به قدرِ مُشتى از ردِّ پاى فرستاده [ خدا ، جبرئيل ] برداشتم و آن را در پيكر [ گوساله ] انداختم ، و نفس من برايم چنين فريبكارى كرد».» ﴿طه‏، 96﴾

وَ اتْلُ عَلَيهِْمْ نَبَأَ ابْنىَ‏ْ ءَادَمَ بِالْحَقّ‏ِ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الاَْخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ(مائده: ائده: 27) ... فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ[[46]](#footnote-46) قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الخَْاسِرِينَ (مائده: 30)

«... پس نفسِ [ امّاره ] اش او را به قتل برادرش ترغيب كرد، و وى را كشت و از زيانكاران شد.» ﴿المائدة، 30﴾

ذَالِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَ غَرَّهُمْ فىِ دِينِهِم مَّا كَانُواْ يَفْترَُونَ (آل عمران: 24)

«اين بدان سبب بود كه آنان [ به پندار خود ] گفتند : «هرگز آتش جز چند روزى به ما نخواهد رسيد» ، و برساخته‏هايشان آنان را در دينشان فريفته كرده است.» ﴿آل‏عمران‏، 24﴾

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

وَ يَوْمَ نحَْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُواْ أَيْنَ شُرَكاَؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ (22) ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتهُُمْ إِلَّا أَن قَالُواْ وَ اللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (23) انظُرْ كَيْفَ كَذَبُواْ عَلىَ أَنفُسِهِمْ وَ ضَلَّ عَنهُْم مَّا كاَنُواْ يَفْترَُونَ (انعام:22-24)

«و [ ياد كن ] روزى را كه همه آنان را محشور مى‏كنيم ، آن گاه به كسانى كه شرك آورده‏اند مى‏گوييم : « كجايند شريكان شما كه [ آنها را شريك خدا ] مى‏پنداشتيد؟» آن گاه عذرشان جز اين نيست كه مى‏گويند : «به خدا ، پروردگارمان سوگند كه ما مشرك نبوديم.» ببين ، چگونه به خود دروغ مى‏گويند و آنچه برمى‏بافتند از ايشان ياوه شد.» ﴿الأنعام‏، 22-24﴾

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

وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَريدِ (ق:16)

«و ما انسان را آفريده‏ايم و مى‏دانيم كه نفس او چه وسوسه‏اى به او مى‏كند، و ما از شاهرگ [ او ] به او نزديكتريم.» ﴿ق‏، 16﴾

توضیح: راغب اصفهانی می گوید 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 برمی انگیزد. یعنی قبل از این که شیطان یا شخص دیگری او را وسوسه کند، خودش خودش را وسوسه می‌کند.

أَ لَمْ تَرَ إِلىَ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلىَ الطَّغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَ يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالَا بَعِيدًا (آل عمران: 60)... فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتىَ‏ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يجَِدُواْ فىِ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا(آل عمران: 65)

«آيا نديده‏اى كسانى را كه مى‏پندارند به آنچه به سوى تو نازل شده و [ به ] آنچه پيش از تو نازل گرديده ، ايمان آورده‏اند [ با اين همه ] مى‏خواهند داورىِ ميان خود را به سوى طاغوت ببرند ، با آنكه قطعاً فرمان يافته‏اند كه بدان كفر ورزند ، و [ لى ] شيطان مى‏خواهد آنان را به گمراهىِ دورى دراندازد.» ﴿60﴾ ... ولى چنين نيست ، به پروردگارت قَسَم كه ايمان نمى‏آورند ، مگر آنكه تو را در مورد آنچه ميان آنان مايه اختلاف است داور گردانند ; سپس از حكمى كه كرده‏اى در دلهايشان احساس ناراحتى [ و ترديد ] نكنند ، و كاملاً سرِ تسليم فرود آورند.» ﴿النساء، 65﴾

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 کفّه ترازو قرار دارند و سبب می‌شوند وزن‌کشی همیشه به نفع آن کفّه 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، «ناهشیار» بودن آنها است. نباید تصور کرد با تأمل و توجه به درون خود، می‌توان به وجود این سوگیری‌های پی برد. 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:

1. سوگیری ناشی از تضاد منافع:

«تضاد منافع»‌[[47]](#footnote-47) 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

1. سوگیری ناشی از خودمیان‌بینی

خودمیان‌بینی (egocenterism) 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 نمودهایی از خودمیان‌بینی هستند.

1. دیدن آرزومندانه

گاهی اوقات وجود امیال و حالات هیجانی سبب می‌شوند دنیای پیرامون‌امان را طور خاصی ببنیم. 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 1947 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، ص147-148)

1. 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 70 درصد احتمال دارد همه قایق‌ها از دست بروند و 30 درصد احتمال دارد هر سه قایق نجات یابند. یعنی روشن اول نجات، قطعی است ولی روش دوم همراه با ریسک است. برای شرک‌کننده‌ها در این تحقیق این دو پیشنهاد به دو شیوه متفاوت ارائه شد:

در مرحله اول آزمایش، دو گزینه مورد نظر بدین گونه بیان شد: 1. در روش اول نجات، تنها یکی از قایق‌ها نجات می‌یابد؛ 2. در روش دوم نجات، 30 درصد احتمال دارد هر سه قایق نجات یابند ولی 70 درصد احتمال دارد همه چیز نابود شود.

71 درصد مردم گزینه 1 را انتخاب کرده‌اند.

در مرحله دوم آزمایش این گزینه‌ها به این شکل مطرح شدند: 1. در روش اول نجات، دو تا از قایق‌ها حتماً از بین می‌روند؛ 2. در روش دوم نجات، 70 درصد احتمال دارد همه چیز از دست برود ولی 30 درصد احتمال دارد هیچ چیز از بین نرود.

این بار 80 درصد مردم گزینه 2 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).[[48]](#footnote-48)

1. سوگیری لنگری

فرض کنید 200 هزار تومان در بانک دارید. به شما پیشنهادی داده می‌شود: حاضرید در یک قرعه‌کشی شرکت کنید که یا 30 هزار تومان خواهید باخت و یا 50 هزار تومان خواهید برد؟

حال همان پیشنهاد به گونه دیگری مطرح می‌شود: حاضرید در یک قرعه‌کشی شرکت کنید که بعد از آن موجودی شما یا 170 هزار تومان می‌شود یا 250 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 200 است و نتیجه نهایی مالک بودن 170 هزار یا 250 هزار است. يعني در حالت دوم، هر دو سرِ احتمال، بُرد است. ولي در حالت اول، يک سر بُرد و يک سر باخت است.

اين مسأله با سوگیری ذهنی به نام سوگیری لنگری[[49]](#footnote-49) 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.»[[50]](#footnote-50)

نمونه دیگر: «چند قاضی آلمانی با بیش از پانزده سال سابقه قضاوت، ابتدا توصیفی را خواندند از زنی که هنگام سرقت از فروشگاهی دستگیر شده بود. سپس یک تاس انداختند که روی هر وجهش عدد 3 یا 9 بود؛ یعنی با تاس انداختن یا عدد 3 می‌آمد یا عدد 9. پس از ریختن تاس، از قضات پرسیدند تعداد ماه‌هایی که این زن به حبس محکوم می‌شود بیشتر از عددی است که تاس نشان می‌دهد یا کمتر. در نهایت از قضات خواستند حکم دقیق خود را برای این سارق اعلام کنند. به‌طور متوسط آنهایی که عدد 9 را روی تاس دیده بودند، گفتند او را به 8 ماه حبس محکوم می‌کنند. آنهایی که عدد 3 را دیده بودند، گفتند او را به 5 ماه حبس محکوم می‌کنند. اثر لنگر انداختن این جا 50 درصد بود[[51]](#footnote-51)»[[52]](#footnote-52)

1. 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.

1. 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 می‌گیرد: «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 به‌صورت 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.

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

1. سوگیری اِسنادی

انسان‌ها در اِسناد و علت‌یابی رفتارها (شکست‌ها و موفقیت‌ها) دارای سوگیری هستند. یعنی موفقیت‌ها و شکست‌ها را به‌صورت 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)

1. 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 ... . به‌طور 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،‌ ادارک نمی‌کنیم،‌ بلکه ذهن ما آن تجربیات را تفسیر می‌کند و تجربه تفسیرشده 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. به‌جای این که سعی کند تفسیری از هر چیز جدید که می‌بیند –انگار که برای اولین بار است که آن را می‌بیند- به‌دست 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، ص144-145).

#### 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 20 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 20 دلار دریافت کرده بودند، کار یک‌ساعته را واقعاً لذت‌بخش توصیف کردند (دروغ خودشان باورشان شده بود).

توضیح فستینگر این بود:

توجیه کردن دروغ گفتن در ازای پول بیشتر (20 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 20 دلار پول زیادی است. من کار درستی کردم» (دروغ‌گویان مادرزاد، ص159-160)

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، ص161)

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، ص286)

#### 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 رفتارش همان است.

* شرایط افراد دوپاره 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 دوپاره مغز، ارتباط دو نیمکره مغز قطع است. اشیایی به چشم چپ فردی دارای مغز دوپاره 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 نمیکره 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.

گازانیگا 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 گازانیگا 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 گازانیگا دلیل خنده‌اش را پرسید او جواب داد: «شما همه ماهه می‌آیید 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. گازانیگا 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، ص158-159)

نمونه‌ای از مقاله جاناتان 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 (1966) 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 دلشورۀ خود را به دارو نسبت دادند نه به شدت شوک دریافتی، و قادر بودند چهار برابر کسانی که این اِسناد 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 مصرف‌کنندۀ دارونما سئوال شد که آیا آنها این اِسناد را انجام داده‌اند، تنها 25% 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 13 یا 14 ساله بودم رادیو می‌ساختم، و ممکن است قبلاً شوک الکتریکی دریافت کرده باشم (نیسبت و ویلسون، 1977، ص 237).

#### ه) مکانیزم‌های دفاعی

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

وجه اشتراک مکانیزم‌ها:

1. همگی در راستای تحریف واقعیت هستند.
2. همگی به صورت ناهشیار عمل می‌کنند.

از جمله مهم‌ترین این مکانیزم‌ها:

***سرکوب یا واپس‌رانی[[53]](#footnote-53)***: 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. بخشي از توان من صرف اين مي‌شود که نيازهاي رانده شده به ناهشيار را در آنجا نگه دارد. اين امر سبب اضطراب مي‌شود.

***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. يا مادر شهيدي که فرزندش را از دست داده است و تا سال‌ها فکر مي‌کند او زنده است و برايش غذا مي‌پزد و رختخواب پهن مي‌کند.

***والایش یا تصعید[[54]](#footnote-54):*** تکانه خاصی که امکان ارضاشدن ندارد، به شکل رفتارهای جامعه‌پسند مانند کارهای هنری، شرکت در مؤسسات خیریه آزاد می‌شود. مي‌توان جوک‌هاي خلاف نزاکت جنسي را از اين قبيل دانست.

***واکنش وارونه[[55]](#footnote-55):*** 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 شرمنده 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. کسي که با ديدن زني با پوشش نامناسب وسوسه مي‌شود، اتفاقاً برخورد بدي با او مي‌کند و نسبت به پوشش او اعتراض و تندي مي‌کند.

***شبیه‌سازی یا جابجایی[[56]](#footnote-56):*** 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 کسي که در کودکي از مادرش دلخور بوده و هيچ وقت جرأت نمي‌کرده به او پرخاش کند، وقتي ازدواج مي‌کند، با همسرش پرخاش کند.

***فرافکنی[[57]](#footnote-57):*** 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.

***دلیل‌تراشی[[58]](#footnote-58):*** شخص سعی می‌کند برای بدرفتاری خود دلیل‌تراشی 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[[59]](#footnote-59):*** 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 براي فرار از فشار روحي ناشي از بدهي‌ها، به بازي رايانه‌اي رو مي‌آورد. 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 دی ان ای سبب گردیده درباره محکومیت 250 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، ص126-127).

لوفتوس نشان داد آن‌گونه که ما به‌طور شمی به حافظه فکر می‌کنیم و آن را انبار اطلاعات می‌دانیم به شدت نابسنده و غیرکارآمد است (دروغ‌گویان مادرزاد، ص128). در سال 1995 لوفتوس 25 نفر را به کار گرفت و داستان‌های مختلفی درباره دوران کودکی‌اشان 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 مطئمن 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 پدر و مادرش زنگ زد تا موضوع را از آنها بپرسد که هر دوی آنها جواب دادند این ماجرا حقیقت ندارد (دروغ‌گویان مادرزاد، ص129-130).

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، ص137).

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، ص137).

#### ز) خودانگاره ناواقعی

خودانگاره (self-image) تصویری است که شخص از توانایی‌ها، علایق، میزان کنترل، سطح درک و فهم، استعدادهای 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:

وَ مَا يُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِکُونَ‌ (106)

«و بيشترشان به خدا ايمان نمى‏آورند جز اينكه [ با او چيزى را ] شريك مى‏گيرند.» ﴿يوسف‏، 106﴾

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِکُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لاَ يَلِتْکُمْ مِنْ أَعْمَالِکُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ‌ (14)

«[ برخى از ] باديه‏نشينان گفتند : «ايمان آورديم» بگو: «ايمان نياورده‏ايد ، ليكن بگوييد : اسلام آورديم» و هنوز در دلهاى شما ايمان داخل نشده است. و اگر خدا و پيامبرِ او را فرمان بريد از [ ارزشِ ] كرده‏هايتان چيزى كم نمى‏كند. خدا آمرزنده مهربان است».» ﴿الحجرات‏، 14﴾

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَ قَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَ آتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا کَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ کَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ‌ (27)

«آنگاه به دنبال آنان پيامبران خود را ، پى در پى ، آورديم ، و عيسى پسر مريم را در پى [ آنان ] آورديم و به او انجيل عطا كرديم ، و در دلهاى كسانى كه از او پيروى كردند رأفت و رحمت نهاديم و [ اما ] ترك دنيايى كه از پيش خود درآوردند ما آن را بر ايشان مقرّر نكرديم مگر براى آنكه كسب خشنودى خدا كنند ، با اين حال آن را چنان كه حقّ رعايت آن بود منظور نداشتند . پس پاداش كسانى از ايشان را كه ايمان آورده بودند بدانها داديم و [ لى ] بسيارى از آنان دستخوش انحرافند» ﴿الحديد، 27﴾

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 عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي أَ وَ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَکَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَکْثَرُ جَمْعاً ... (78)

«[ قارون ] گفت: «من اينها را در نتيجه دانش خود يافته‏ام» آيا وى ندانست كه خدا نسلهايى را پيش از او نابود كرد كه از او نيرومندتر و مال‏اندوزتر بودند ؟ ...» ﴿القصص‏، 78﴾

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاَهُ رَبُّهُ فَأَکْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَکْرَمَنِ‌ (15) وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاَهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ‌ (16)

«امّا انسان، هنگامى كه پروردگارش وى را مى‏آزمايد، و عزيزش مى‏دارد و نعمت فراوان به او مى‏دهد، مى‏گويد: «پروردگارم مرا گرامى داشته است» و امّا چون وى را مى‏آزمايد و روزى‏اش را بر او تنگ مى‏گرداند ، مى‏گويد: «پروردگارم مرا خوار كرده است».» ﴿الفجر، 15-16﴾

از مقام توبیخ این آیه روشن می‌شود که بخش اول ناظر به ارزشمندی خود شخص است و بخش دوم ناظر به گله‌مندی از خدا. یعنی هنگام اکرام، این اکرام 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 صُدُورِکُمْ وَ لِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِکُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (154)

«... و [ اينها ] براى اين است كه خداوند ، آنچه را در دلهاى شماست، [ در عمل ] بيازمايد و آنچه را در قلبهاى شماست، پاك گرداند و خدا به راز سينه‏ها آگاه است.» ﴿آل‏عمران‏، 154﴾

أَ حَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَکُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لاَ يُفْتَنُونَ‌ (عنکبوت:2)

«آيا مردم پنداشتند كه تا گفتند ايمان آورديم ، رها مى‏شوند و مورد آزمايش قرار نمى‏گيرند؟» ﴿العنكبوت‏، 2﴾

امام حسین (ع): إِنَّ النَّاسَ‏ عَبِيدُ الدُّنْيَا وَ الدِّينُ لَعْقٌ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ يَحُوطُونَهُ مَا دَرَّتْ مَعَايِشُهُمْ فَإِذَا مُحِّصُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدَّيَّانُون‏ (تحف العقول، ص249)

«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.

1. 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) [↑](#footnote-ref-1)
2. Anselmus [↑](#footnote-ref-2)
3. Thomas Aquinas [↑](#footnote-ref-3)
4. آقای دکتر جوادی تقابل اصلی را میان اکام و آکویناس می‌داند نه میان آنسلم و آکویناس (جزوه درسی دوره دکترا). [↑](#footnote-ref-4)
5. Divine permission theory [↑](#footnote-ref-5)
6. Divine command theory [↑](#footnote-ref-6)
7. نحل: 90 [↑](#footnote-ref-7)
8. پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق [↑](#footnote-ref-8)
9. پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق [↑](#footnote-ref-9)
10. اذا استولي الصلاح علي الزمان و اهله ثم اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم، و اذا استولي الفساد علي الزمان و اهله فاحسن رجل الظن برجل فقد غرّر (نهج البلاغه، حکمت 114) [↑](#footnote-ref-10)
11. 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. [↑](#footnote-ref-11)
12. هولمز، مبانی فلسفه اخلاق، ص337-338 [↑](#footnote-ref-12)
13. فرانکنا، فلسفه اخلاق، ص228 [↑](#footnote-ref-13)
14. کارسون، نگرشی به نسبی‌گرایی [↑](#footnote-ref-14)
15. پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق [↑](#footnote-ref-15)
16. پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق [↑](#footnote-ref-16)
17. همان [↑](#footnote-ref-17)
18. اضربوا بعض الرأی بالعض یتولّد منه الصواب (تیمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص158) [↑](#footnote-ref-18)
19. رسنیک، اخلاق علم، ص210 [↑](#footnote-ref-19)
20. پویمن، نقدی بر نسبیت اخلاق [↑](#footnote-ref-20)
21. Moral relativism [↑](#footnote-ref-21)
22. استرول، از اخلاق جهانی تا جهان اخلاقی [↑](#footnote-ref-22)
23. Lying [↑](#footnote-ref-23)
24. Speech Act [↑](#footnote-ref-24)
25. Deception [↑](#footnote-ref-25)
26. برای نمونه: حد صدق تام همانا مطابقت گفتار با درون و مخبر عنه است (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، الذریعه إلی مکارم الشریعه، ص270)؛ 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، ص614)؛ صدق مطابقت کلام با واقع و کذب عدم مطابقت کلام با واقع است در جایی که شأنیت مطابقت را دارا باشد (عجم، رفیق، موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشريف علي محمد الجرجاني، ج2، ص241)؛ 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، ج1، ص464)؛ 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، ج2، ص1071) [↑](#footnote-ref-26)
27. Thomas L. Carson [↑](#footnote-ref-27)
28. 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 جانیان، 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. [↑](#footnote-ref-28)
29. Davidson [↑](#footnote-ref-29)
30. Don Fallis [↑](#footnote-ref-30)
31. Paul Grice [↑](#footnote-ref-31)
32. Sissela Bok [↑](#footnote-ref-32)
33. 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. [↑](#footnote-ref-33)
34. Paul Ekman [↑](#footnote-ref-34)
35. Placebo [↑](#footnote-ref-35)
36. بر اساس نظریه اِسناد (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. [↑](#footnote-ref-36)
37. 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 [↑](#footnote-ref-37)
38. Simple Model of Rational Crime. [↑](#footnote-ref-38)
39. نویسنده (مترجم) با ترکیب سرواژه‌های «مدل ساده بزه عقلانی»، در سراسر کتاب از آن به «مسابخه» یاد می‌کند. [↑](#footnote-ref-39)
40. ایده «پنجره‌های شکسته» توسط جرج کلینگ و جیمز ویلسن (1982) 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). [↑](#footnote-ref-40)
41. . Minimal Sufficiency Principle [↑](#footnote-ref-41)
42. . گروزک، «رشد رفتار اخلاقي و وجدان از ديدگاه جامعه‌پذيري»، در *کتاب* ***راهنمای رشد اخلاقی***، ص386. [↑](#footnote-ref-42)
43. در این آزمایش، پشت سر کودک صدای اسباب‌بازی‌هایی درآورده می‌شود و از کودک خواسته می‌شود که حدس بزند آن اسباب‌بازی چیست. اگر بتواند 3 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». [↑](#footnote-ref-43)
44. لسلی، دروغ‌گویان مادرزاد، ص26-28 [↑](#footnote-ref-44)
45. آراستن [↑](#footnote-ref-45)
46. ترجمه‌ها: آراستن، هموار کردن، ترغیب کردن [↑](#footnote-ref-46)
47. conflict of interests [↑](#footnote-ref-47)
48. تبیین این تفاوت (ریسک‌گریزی در جلب منفعت و ریسک‌پذیری در فرار از ضرر):

    اصل کاهش مطلوبیت نهایی: اگر 100 تومان 30 واحد شخص را خوشحال کند، 200 تومان او را 60 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: 100 تومان قطعی یا 200 تومان با احتمال 50 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 100 تومان قطعی باید در برابر 240 تومان با احتمال 50 درصد باشد (مطولبیت 240 دو برابر مطلوبیت 100 تومان است). این مسأله در ضرر نیز مطرح است (در جهت وارونه): 240 تومان ضرر با احتمال 50 درصد مساوی می‌شود با 100 تومان ضرر قطعی.

    نتیجه نهایی:

    *انسان‌ها در جلب منفعت، ریسک‌گریز‌تر هستند (100 تومان قطعی را بر 200 تومان با احتمال 50 درصد ترجیح می‌دهند) ولی برای دفع ضرر ریسک‌پذیرتر می‌شوند (200 تومان ضرر با احتمال 50 درصد را بر 100 تومان ضرر قطعی ترجیح می‌دهند).* [↑](#footnote-ref-48)
49. Anchoring bias [↑](#footnote-ref-49)
50. شخصیت از دیدگاه رفتاری، رابرت لیبرت و میشل اسپیلگر، ص123 [↑](#footnote-ref-50)
51. منظور از اثر لنگر انداختن، نسبت میان تفاوت عدد 8 و 5 (یعنی 3) بر تفاوت عدد 9 و 3 (یعنی 6) است. یعنی 6/3 که می‌شود 50 درصد. [↑](#footnote-ref-51)
52. دنیل کانمن، تفکر سریع و کند، ترجمه فاطمه امیدی، ص 159 [↑](#footnote-ref-52)
53. Repression [↑](#footnote-ref-53)
54. Sublimation [↑](#footnote-ref-54)
55. Reaction formation [↑](#footnote-ref-55)
56. Displacement [↑](#footnote-ref-56)
57. Projection [↑](#footnote-ref-57)
58. Rationalization [↑](#footnote-ref-58)
59. Regression [↑](#footnote-ref-59)