



فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاقی پژوهی
سال پنجم • شماره چهارم • زمستان ۱۴۰۱
Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 5, No. 4, Winter 2023



بررسی نظریه همدلی مارتین هافمن در آینه اخلاق اسلامی

حسن بوسلیکی*

doi: 10.22034/ethics.2023.50682.1591

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

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

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

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

■ بوسلیکی، حسن. (۱۴۰۱). بررسی نظریه همدلی مارتین هافمن در آینه اخلاق اسلامی. *فصلنامه اخلاق پژوهی*. (۵)، ۱۷. doi: 10.22034/ethics.2023.50682.1591

مقدمه

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

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

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



۶

فیض‌الله علی‌پور

پژوهشی اخلاق‌پژوهی

شماره

نهم

زمینه‌شناسی اسلامی

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

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

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

1. Jean Piaget

2. Lawrence Kohlberg

3. Elliot Turiel

4. Carol Gilligan

5. Jonathan Haidt

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

مارتین هافمن و نظریه همدلی

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

الف) رشد همدلی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

در همین نوع اخیر است که ناهمسانی حالت هیجانی فرد با طرف مقابل پیش آید؛ کودکی را تصور کنید که در مراسم خاکسپاری مادرش – بی اطلاع از مصیبی که برایش پیش آمده – شادمانه مشغول بازی است. با دیدن چنین حالتی غم همدلانه‌ای را تجربه می‌کیم و اصطلاحاً دلمان می‌سوزد. این پریشانی همدلانه با حالت هیجانی بالفعل طرف مقابل همسان نیست؛ او شادمان است. اتفاقاً همین شادمانی کودکانه او همدلی غمگناهه بینلده را تشدید می‌کند. این چنین است که هافمن در تعریف همدلی آن را حالت هیجانی‌ای می‌داند که با شرایط طرف مقابل تناسب (ونه لزوماً همسانی) داشته باشد.

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

ب) جایگاه همدلی در زیست اخلاقی

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

1. Prosocial

۲. منتشر شده توسط انتشارات راتلیج.

3. Empathic Motivation Hypothesis (EMH)

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

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

از مرور آثار هافمن چنین بر می‌آید که او همدلی را عنصری ضروری برای زیست اخلاقی می‌داند. او در کتاب همدلی، برای اصول اخلاقی نیز جایگاهی قائل است. البته، اصولی که محصول فرایندهای پردازش اطلاعات هستند و درونی شده‌اند (Hoffman, 1979, p. 964).

از نظر هافمن اصول اخلاقی نگهبان عدالت، «شناخت‌های داغی» هستند؛ زیرا با احساسات اخلاقی در ارتباط هستند (Berkowitz, 1998, p. 29).

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

۱. مشاهده رنج دیگران صرفاً به عنوان ناظر بی‌گناه؛

۲. تخلف اخلاقی و آسیب‌رسانی به دیگران؛

۳. تخلف‌های فرضی (موقعیت‌هایی که شخص گمان می‌کند مقصّر است)؛

۴. موقعیت‌های تعارض وظایف اخلاقی (چند نفر همزمان نیازمند رسیدگی هستند)؛

۵. مراقبت در برابر عدالت.

در ادامه، به توضیح کارکرد همدلی در این موقعیت‌ها می‌پردازیم.

۱. پریشانی مشاهده‌گر به عنوان ناظر^۱

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

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

1. Witnessing Distress as a Bystander
2. Attribution Theory



۲. تخلّف^۱

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

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

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

1. Transgression

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

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

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



۱۳

پژوهشی اخلاق اسلامی
دانشگاه همدان
برگزاری از اولین هافمن

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

۲. تخلّف‌های فرضی^۲ (تصوری)

تخلّف‌های فرضی، آنهایی هستند که شخص خود را متخلّف تصور می‌کند و لواین که واقعاً

1. Induction
2. Virtual Transgression

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

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

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

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

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

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

احساس گناه موقفيت:^۱ هنگام ردهبندی افراد در مقایسه با يك دیگر، افراد بالاتر در قبال سرخوردگی افراد پایین تر احساس گناه می کنند؛ ولو اين که از راه نامشروعی اين رتبه را به دست نياورده باشنند. هافمن، سندروم «ترس از موقفيت»^۲ را با اين احساس گناه مرتبط می داند.

احساس گناه برخوردباری:^۳ افراد برخوردار که متوجه تقاضت زندگی خود با افراد فقير می شوند، بابت برخوردباری خود، احساس گناه می کنند؛ ولو اين که از راه نامشروع مال به دست نياورده باشنند. هافمن بر اين باور است که اين احساس گناه با احساس گناه بازمانده مرتبط است. هافمن، معتقد است اين احساس گناهها به رفتار جامعه گرا منتهی می شوند.

۴. مستحق های چندجانبه^۴

گاهی اوقات ناظران باید از بین قربانیان يکی را برای کمک کردن انتخاب کنند. چنین تعارض هایی با «مراقبت» مرتبط هستند. سؤال فلسفه اخلاقی اين است که شخص باید به چه کسی کمک کند؟ (سؤال هنجاری)، ولی سؤال روان شناختی اين است که شخص به چه کسی کمک خواهد کرد؟ (سؤال توصیفی) در چنین موقعیت هایی، «شخص ممکن است با همه آنها همدلی کند، ولی با کسانی که می شناسد و مراقب آنها است، (کستین و جانیز، ۱۹۹۲)؛ کسانی که در نژاد یا جنس یا نیمرخ شخصیتی با او اشتراک دارند (فسباخ و رو، ۱۹۶۸؛ کلین، ۱۹۷۱؛ کربز، ۱۹۷۰)؛ و کسانی که گرفتاری هایشان با ظرفیت توجه او مناسب دارند (هاوستون، ۱۹۹۰) بیشتر همدلی می کند» (Hoffman, 2001, p. 77). همین، به او سوگیری می دهد و چنین تعارض هایی را به نفع کسی که همدلی بیشتری با او می کند، حل می کند.

وقتی شخص خود را مجبور به انتخاب از میان افراد متعدد می بیند (کودک خردسال، پیرزنی رنجور، همسر) دچار تنش درونی می شود. «این «خدایی کردن» درباره زندگی مردم، اثر خودش را می گذارد: خود انتخاب، به معنای نقض اصل مسؤولیت تعیین پذیر است و هر گاه درباره انتخابی که کرده اند فکر می کنند، احساس گناه ادامه دارد تا آنها را بیمار کند» (Hoffman, 2001, p. 78).

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

۵. مراقبت در برابر عدالت^۱

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

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

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

1. Caring Versus Justice
2. merit
3. competence

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

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

ج) نارسایی‌های اخلاق مبتنی بر همدلی

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

۱۷

۱. متمرکز بودن همدلی بر افراد حاضر

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



۱۷

دانشگاه
جمهوری اسلامی
جمهوری اسلامی
جمهوری اسلامی
جمهوری اسلامی
جمهوری اسلامی

۲. عدم استعمال همدلی بر اخلاق فردی

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

الامام علی (ع): «إِنَّ الْجَاهِلَ بِقَدْرِ نَفْسِهِ يُكُونُ بِقَدْرِ غَيْرِهِ أَجْهَلٌ» (شرف رضی، ۱۴۱۴، نامه ۵۳)؛ کسی که به ارزش خودش نادان است، به ارزش دیگران نادان‌تر است.

الامام هادی (ع): «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمُنْ شَرَّ» (ابن شعبه حرائی، ۱۳۶۳، ص ۴۸۳)؛ کسی که احساس حقارت نفس می‌کند، خودت را ایمن از شر او ندان.

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

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

از سویی دیگر، ما برای همدلی با فقرای جنگ‌زدگان یا حادثه‌دیدگان، حداقل نیازمند (تصویر) خواهیم بود؛ تا تصویر دخربچه پناهنده جنگی را نینیمیم، همدلی و در نتیجه احساس تکلیفی در ما شکل نمی‌گیرد. به این ترتیب، اخلاق ما می‌تواند تحت کنترل رسانه‌ها قرار گیرد؛ آنچه که رسانه‌ها پوشش دهند و به تصویر بکشند، در ما حساسیت اخلاقی و انگیزش اخلاقی برخواهد انگیخت، ولی آنچه که از این دایره بیرون مائد، موضوع حساسیت اخلاقی ما قرار نخواهد گرفت. چنین سوگیری‌ای به لحاظ اخلاقی روا نیست.

الامام علی (ع): مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَاماً。[فَعَلَيْهِ أَنْ يَئِدَا] فَلَيْدَا بِتَعْلِيمٍ نَّفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ وَلِيُكُنْ تَأْتِيهِ بِسِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْوِيلِهِ بِلِسَانِهِ وَمُعَمِّلُ نَفْسِهِ وَمُؤَبِّهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنْ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَمُؤَدِّيِّهِمْ (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۷۳)؛ کسی که خود را پیشوای مردم قرار می دهد، باید پیش از تعلیم دیگران به تعلیم خودش پردازد و باید متش و سیره او پیش از گفتارش مایه تربیت مردم شود و معلم و تربیت کننده خود، بیش از معلم و تربیت کننده مردم مستحق اجلال و تعظیم است.

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

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُظَهِّرُهُمْ وَتُرْكِيْهُمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكُنْ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعُ عَلِيْمٌ (سوره توبه، آیه ۱۰۳)؛ از اموال آنان صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه‌شان سازی و برایشان دعا کن؛ زیرا دعای توبه‌ای آنان آرامشی است و خدا شنواز داناست.

۱۹

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

۳. عدم پوشش سطوح مختلف اخلاق توسط همدلی

در اخلاق اسلامی، دست کم دو سطح از اخلاق قابل ردیابی است: اخلاق عدالت و اخلاق احسان: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (سوره نحل، آیه ۹۰)؛ خداوند به عدل و احسان امر کرده است. اخلاق عدالت از ما می خواهد که شر نرسانیم، اخلاق احسان از ما می خواهد که خیر بررسانیم. اصطلاحاً الزامات اخلاق احسان «فراوظیفه»^۱ به حساب می آیند؛ یعنی اگر شخص آنها را انجام ندهد، کسی ملامتش نمی کند، ولی اگر انجام دهد، تحسیش می کند. اخلاق عدالت حول محور مفهوم «حق» می گردد و به صورت خلاصه، از ما می خواهد که حقوق

1. supererogatory



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

حَمْسُ تَمَرَاتٍ أَوْ خَمْسُ قُرَصٍ أَوْ دَنَانِيرٍ أَوْ دَرَاهِمٍ يُمْلَكُهَا إِنْسَانٌ وَ هُوَ يَرِيدُ أَنْ يَمْضِيَهَا فَأَفْضَلُهَا مَا أَنْفَقَهُ إِنْسَانٌ عَلَى وَالَّذِي هُمُ الْثَانِيُّ عَلَى نَفْسِهِ وَ عِيَالِهِ ثُمَّ الْثَالِثُ عَلَى قَرَائِبِهِ الْفُقَرَاءِ ثُمَّ الرَّابِعُ عَلَى جِيَانِهِ الْفُقَرَاءِ ثُمَّ الْخَامِسُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ هُوَ أَخْسَسَهَا أَجْرًا

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۶): پنج خرما یا پنج قرص نان یا دینار یا درهم که شخص داشته باشد و بخواهد آنها را مصرف کند، برترین آنها، آن است که به شخص به والدینش می‌بخشد، دوم آن است که برای خودش و خانواده‌اش صرف می‌کند، سوم آن است که برای اقوام فقیرش صرف می‌کند، چهارم آن است که به همسایه‌های فقیرش می‌دهد و پنجم آن که در راه خدا می‌بخشد که اجرش از همه کمتر است.

قال (ع) «لَا صَدَقَةَ وَذُو رَحْمَمُ مُحْتَاجٌ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۸): مادام که فامیل نیازمندی داری، صدقه [به غریبه] جایی ندارد.

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

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

۱. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا تَنْهَاكُمُ الَّذِي خَلَقْتُمْ مِنْ نُسُسٍ وَاحِدَةٍ...» (سوره نساء، آیه ۱).

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

أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِمْ وَلَا تَكُونَ عَلَيْهِمْ
سَبُعاً ضَارِبًا تَعْتَشِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنَافَانِ إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ
(شیف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳)؛ قلبت را مملو از رحمت و محبت و لطف به مردم نما،
مبدعا همچون درنهای باشی که خوردن آنها را غنیمت شماری؛ زیرا مردم دوسته‌اند،
یا برادر دینی تو هستند یا در خلقت مانند توائد.

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

یادآوری این نکته لازم است که سخن از همدلی به عنوان یک حالت هیجانی است نه از «اتخاذ دیدگاه دیگری» به عنوان یک توانایی شناختی که حتی می‌تواند در خدمت اخلاق عدالت باشد. اتخاذ دیدگاه دیگری¹ توانایی شناختی برای مشاهده امور از منظر دیگران است. در اتخاذ دیدگاه دیگری، کافی است که شخص بتواند به لحاظ شناختی خود را جای دیگری بگذارد و از منظر او وقایع را ببیند. کسی که خودش دردی را تجربه کرده، راحت‌تر می‌تواند دیدگاه کسی را که رنج می‌کشد، اتخاذ کند و حال اورا دریابد، ولی لزوماً با او همدلی نمی‌کند و پریشانی همدلانه تجربه نمی‌کند.

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

1. perspective taking

۴. عدم تلازم خیر و صلاح با خواسته افراد

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

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

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كَرْهٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (سوره بقره، آية ۲۱۶)؛ بر شما کارزار واجب شده است، در حالی که برای شما ناگوار است و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

در اخلاق اسلامی، خوشایند یا کراحت افراد ملاک صلاح و خیر نیست. هرچند مراعات نظر افراد اهمیت دارد، ولی اگر خوشایند افراد با صلاح‌شان مطابق نبود، نباید خوشایند آنها را ملاک رفتار اخلاقی قرار داد: «اللام على (ع): امَّا حَصْنُ اَخَاءِ النَّاصِيَةَ حَسَنَةٌ كَائِنُ اُوْ قَيِّحَةٌ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۳۱): برای برادرت تنها خیر بخواه؛ چه خوشایند باشد، چه ناخوشایند. همدلی رفتار یاری‌گر را برمی‌انگیزد، ولی معلوم نیست این یاری همیشه باید در راستای

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

خواست و تمایل طرف مقابل باشد:

رسول الله (ص): **أَنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًاً أَوْ مَظْلومًاً إِنْ يُكُ ظَالِمًاً فَارْدُدْهُ عَنْ ظُلْمِهِ وَإِنْ يُكَ مَظْلومًاً فَانْصُرْهُ**» (پایندۀ بی‌تا، ص ۲۶۵): برادرت را یاری کن؛ چه ظالم باشد و چه مظلوم؛ اگر ظالم است، او را بازدار و اگر مظلوم است، کمکش کن.

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

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

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

۵. بی‌توجهی به نیازمندان عفیف

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



که بخشنود داشت امور را از مجرای خود خارج می‌کند (شرف رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۴۳۷). در این میان هستند نیازمندانی که به دلیل عزّت نفس، از اظهار نیاز امتناع می‌کنند، چنان‌که اگر کسی از شرایط اندرونی زندگی آنها مطلع نباشد، آنها را بی‌نیاز تصور می‌کند:

لِلْفَقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَيِّلِ اللَّهِ لَا يُسْتَطِعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ
 أَغْيَاءَ مِنَ التَّعْقُفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلَحَافًا وَ مَا تُنْقِعُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ
 اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (سوره بقره، آية ۲۷۳)؛ [این صدقات] برای آن [دسته از] نیازمندانی است که در راه خدا فرومنده‌اند و نمی‌توانند [برای تأمین هزینه زندگی] در زمین سفر کنند. از شدت خویشتن‌داری، فرد بی‌اطلاع، آنان را توانگر می‌پندارد. آنها را از سیماشان می‌شناسی. با اصرار، [چیزی] از مردم نمی‌خواهند و هر مالی [به آنان] افقاً کنید، قطعاً خدا از آن آگاه است.

معمولًاً این دسته از نیازمندان که چه بسا از نیازمندان دیگری که اظهار فقر می‌کنند، محتاج‌تر باشند، از دریافت کمک محروم می‌شوند. اگر بخواهیم کمک به نیازمندان را به همدلی گره بزنیم، بی‌تردید محرومیت اینان بیشتر می‌شود. البته، ناگفته پیدا است که سخن در همدلی موقعیتی است والا همدلی فراموقعيتی می‌تواند به بهبود زندگی ایشان کمک کند.

۶. وابسته کردن عدالت به کیفیت رابطه میان افراد

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

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

با موشی که می‌دیدند، بیشتر از موشی که صدایش را می‌شنیدند یا بوسیل را استشمام می‌کردند، همدلی می‌کردند. از جمله یافته‌های این پژوهش این بود که وجود سابقه آشناگی میان موش‌ها، رابطه مستقیمی در میزان همدلی داشت؛ موش‌ها با خواهر یا برادر خود یا با موشی که مدتی کنار هم بوده‌اند، بیشتر همدلی می‌کردند (Langford and et al., 2006, p. 1968).

شدیدتر است؛ زیرا فرایندهای شناختی، تسلط بیشتری بر فرایندهای هیجانی-عصبی دارد. ما از جراحات اعصابی خانواده‌مان بیشتر مؤثر می‌شویم تا غریبه‌ها؛ از فوت اقوام‌مان بیشتر ناراحت می‌شویم تا غریبه‌ها.

حال اگر بخواهیم وظایف اخلاقی را به همدلی گره بزنیم، امکان سوگیری گسترهای را در قضاوت‌ها و گذشت اخلاقی باز کرده‌ایم، در حالی که بخش بزرگی از الزامات اخلاقی فارغ از کیفیت رابطه ما انسان‌ها است؛ ما نباید به دیگران آسیب بی‌جا وارد کنیم، باید مالکیت خصوصی آنها را به رسمیت بشناسیم، باید به پیمان‌هایمان با آنها وفادار باشیم؛ چه از آنها خوشمان بیاید و چه نیاید.

در اخلاق اسلامی، برخی وظایف اخلاقی همچون ادائی امانت (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۸، ص. ۲۹۳) و وفاکی به عهد و پیمان (کلینی، ۱۴۰۷، ق. ۲، ص. ۱۶۲) به صورت مطلق بیان شده‌اند و مؤمنان توصیه شده که در ادائی این وظایف تفاوتی بین افراد صالح و غیرصالح قائل نشوند. حتی در عرصه مبارزه و نبرد که مجال بروز شدیدترین بغض‌ها و دشمنی‌ها است وظایف اخلاقی نباید فراموش شود و حد عدالت و اعتدال مراعات شود:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوْنُوا فَوَّا مِنَ لَلَّهِ شَهَدَاءِ بِالْقُسْطِ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى الْأَّ
تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّعْوِي وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (سورة مائدہ، آیة ۸)؛
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید و
البته، نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به
نتوانند نزدیکتر است و از خدا پروا دارید، که خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.

وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَقْاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يِحُبُّ الْمُعْتَدِلِينَ (سورة بقره،
آیه ۱۹۰)؛ و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید و [لى] از اندازه
درنگذرید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد.

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

الإمام على (ع): الْمُؤْمِنُ يُنْصِفُ مَنْ لَا يُنْصِفُه (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۸)؛ انسان مؤمن

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

الامام علی (ع): إِنَّ مِنْ فَصُلِ الرَّجُلِ أَنْ يُنْصِفَ مَنْ لَا يُنْصِفُهُ وَيُحْسِنَ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهِ
 (لیشی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۱)؛ از جمله فضایل مرد این است که با کسی که با او انصاف نورزیده، انصاف بورزد و به کسی که به او بدی کرده، نیکی کند.

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

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

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

هافمن از دو سوگیری که ممکن است با همدلی پیش آید سخن می‌گوید: الف) آشنایی و شباهت فربانی‌ها به فاعل اخلاقی؛ ب) فربانی‌هایی که حاضر هستند، آن هم بخاطر وضعیت همدلی-برانگیختگی که نیازمند علائم موقعیتی و شخصی است (شرطی‌سازی، تداعی، تقليد)، اما بیان می‌کند که ممکن است این سوگیری یک فضیلت پنهان باشد: اگر ما با هر کسی که در پریشانی است همدلی کنیم و به صورت مساوی برای کمک به آنها تلاش کنیم، [از] کار و زندگی افتیم و] جامعه متوقف می‌شود. در پرتو این مسئله، ممکن است سوگیری و بیش برانگیختگی، نقطه انتهایی ساز و کارهای همدلی برای خود تنظیمی و صیانت نفس باشند (Hoffman, 2001, p. 81).

یعنی شاید هدف نهایی همدلی این باشد که از طریق محدود کردن درگیری اخلاقی ما، به خود تنظیمی و صیانت نفس ما کمک کند؛ زیرا بی‌طرفی (فقدان سوگیری) ما را چنان با وظایف اخلاقی گسترش درگیر می‌کند که از زندگی ساقط می‌شویم.

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

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

۷. ضدکارکرد بودن همدلی شدید (بیشبرانگیختگی همدلانه)

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

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

۲۷

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

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

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

1. empathic over-arousal

نتیجه‌گیری

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

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

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

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

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

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۰۶ق). کتاب من لا يحضره الفقيه. قم: دارالشیرف الرضی للنشر.

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

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

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحكم و درر الكلم. قم: دارالكتب الاسلامی.
توریل، الیوت. (۱۳۸۹). نظر، عواطف و فرایندهای تعامل اجتماعی در رشد اخلاقی. (ترجمه: علیرضا شیخ شعاعی). در راهنمایی رشد اخلاقی (ویراسته ملانی کیلن وجودیث اسمتانا). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

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

۲۹ شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق)، نهج البلاعه (للصبعی صالح). قم: انتشارات هجرت.
فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۰۹ق). الحقائق في محسن الاخلاق. قم: دارالكتب الاسلامی.
کریم زاده، صادق. (۱۳۸۹). سازوکارهای روان‌شناسختی فرایند درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی. فصلنامه روان‌شناسی و دین. ۲(۲). ص. ۲۳-۵.

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

لیشی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عيون الحكم و الموعظ، قم: دارالحدیث.
ویتن، وین. (۱۳۹۷). روان‌شناسی عمومی. (ترجمه: یحیی سید محمدی). تهران: نشر روان.

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

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

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

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

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



۲۹

بزرگ‌ترین هدفمندی ملت‌های اسلامی
در آینه اخلاق اسلامی

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



۲۰