

تحلیلی روان‌شناختی بر مفهوم آشه در ادبیات فارسی

محمدهادی مرادی*

دانشیار زبان و ادبیات عرب، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

فاتح رحمانی**

استادیار گروه روانشناسی دانشگاه کردستان، سنندج

(تاریخ دریافت: ۹۲/۰۱/۱۵، تاریخ تصویب: ۹۲/۰۸/۱۵)

چکیده

آشه، بخش مهمی از نوشته‌های اخلاقی و اجتماعی گذشتگان را در بر می‌گیرد و بررسی، تبیین پدیدآیی و تداوم آن، بدون رجوع به یافته‌های روان‌شناسی امکان‌پذیر نیست. هدف از پژوهش کنونی، بررسی زیربنای روان‌شناختی این مفهوم، با رجوع به یافته‌های علمی است. برای این منظور، نخست، آشه در متون ادبی فارسی مورد بررسی قرار گرفت و سپس، رجوع به یافته‌های روان‌شناسی، به ویژه در زمینه‌ی تحول اخلاقی، برای تبیین علمی موضوع، صورت گرفت. توصیف‌های مربوط به آشه، عمدتاً به سطوح پایین تحول استدلال اخلاقی، موسوم به پیش-قراردادی، ختم می‌شود و با سطحی از تحول شناختی مطابقت دارد که عینی یا پیش-انتزاعی نام دارد. از سویی، بررسی آثار ادبی فارسی، بیانگر نوعی ناهمترازی بین مفاهیم اخلاقی تحول‌نیافته و تحول یافته است، و از سوی دیگر، تبیین پیش-قراردادی تحول اخلاقی، تنها قادر است آشه را تبیین کند و تبیین کامل آن، نیازمند در نظر گرفتن مؤلفه‌های انگیزشی و کنشی مربوط به آن است. به نظر می‌رسد، آشه، در عین ماهیت پیش-اخلاقی آن، مؤلفه‌ای ضروری در تحول اخلاق فردی و اجتماعی است. این نکته، به مشابهت تحول روانی در فرد و نوع بشر، اشاره دارد. از سوی دیگر، این مطالعه بیانگر نیازهای متقابل ادبیات و روان‌شناسی به عنوان دو قلمرو فکری بشری است که یکی دربردارنده‌ی بخشی از عالی‌ترین آفریده‌های بشر است و دومی، در پی مطالعه‌ی علمی بشر و نیازمند درک هر چه بیشتر کنش‌ها و آفریده‌های اوست.

کلیدواژه‌ها: آشه، قضاوت اخلاقی، ادبیات فارسی، روانشناسی.

*. E-mail: hadim29@gmail.com

** . E-mail: farahmani@yahoo.com

مقدمه

بخش کلامی دستاوردهای هنری گذشتگان، موضوع ادبیات است. متون ادبی گذشتگان، برای بیان هنری تجربه‌های فکری و درونی آن‌ها بوده است. بدین خاطر، متخصصان ادبیات با مسائل متفاوتی مواجه‌اند: از درک ذهنیت‌های افراد تا طرز اندیشیدن آن‌ها و عوامل مؤثر بر آثارشان. شناسایی وضعیت اجتماعی و شرایط فرهنگی گذشتگان، الگوهای فکری و فلسفی نویسندگان، علوم مختلف، باورهای مذهبی گوناگون و خاستگاه یا علت‌شناسی تمام این‌ها، همگی زیرمجموعه‌ی دانش لازم برای درک آثار ادبی هستند. در واقع، گستره‌ی ادبیات به‌گسترده‌گی تمام معارف بشری و مشخصه‌های زیستی- روانی- اجتماعی انسان‌ها از گذشته تا کنون است. ادبیات با چنین گستره‌ی وسیع، موضوع‌ها و تعدد اهداف، نیازمند بهره گرفتن از علوم مختلف به‌عنوان ابزار پژوهشی است؛ علوم‌ی مانند، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، و حتی در مواردی باستان‌شناسی، طب و ریاضیات. در این میان، کار روان‌شناسی نه بررسی احتمال یا درجه‌ی درستی یا دقت آراء، بلکه جست‌وجوی تبیین پدیدآیی روان‌شناختی اثر ادبی، یا پیوندهای احتمالی آن با پدیدآورنده‌ی آن است.

به‌عنوان تلاشی در این زمینه، نویسندگان این مقاله، درپی بررسی روان‌شناختی یکی از الگوهای مفهومی موجود در قلمرو ادبیات هستند که به‌طور وسیعی انعکاس یافته است: مفهوم اَشَه^۱. اَشَه به‌معنای حقیقت و راستی است. اَشَه باوری بسیط و ابتدایی است مبنی بر اینکه در همین دنیا هر کار نیک یا بدی الزاماً پیامدهای متناسب خود را در پی دارد. به‌عبارت ساده، اگر بد کنی، بد می‌بینی و اگر خوب کنی، خوب. این نکته، معنایی فراتر از ضوابط اجتماعی، از شرایط جسمانی تا رویدادهای طبیعی را دربرمی‌گیرد. مثلاً رویدادهای ناخوشایند خارج از کنترل انسان (بیماری، مرگ، سیل، زلزله یا طوفان، جنگ‌ها، ظهور حاکمان ستمگر) به‌عنوان تنبیهی برای انسان تلقی شده و مانند پیامدهای طبیعی اعمال، نگریسته می‌شوند. این مفهوم، نوعی الگوی تفسیری است که گفته می‌شود به مذهب زرتشت (لامل، ۱۹۳۰)^۲ یا پیش از آن (مالمیر، ۱۳۸۸) باز می‌گردد.

با وجود گسترده‌گی مفهوم اَشَه در ادبیات فارسی، تنها مقاله‌ای که در این زمینه انتشار یافته، مقاله‌ی مالمیر (۱۳۸۸) است تحت عنوان «تأثیر اَشَه در تجربه‌های تفسیری متون کهن». از نظر مالمیر (۱۳۸۸)، اَشَه موضوعی در ادبیات است که در بخش وسیعی از متون گذشتگان قابل مشاهده است. نقل‌های دقیق وی از نمونه‌های آن، برای درک وسعت حضور اندیشه‌ی اَشَه در گستره‌ی ادبیات فارسی کفایت می‌کند. برای درک چرایی حضور و خاستگاه این مفهوم، به تاریخ رجوع شده

و نام‌گذاری آن به تبع تفکری باستانی به نام «آشه» صورت گرفته است. به این ترتیب، ایشان هم به معرفی مفهوم پرداخت و هم به علت‌شناسی آن.

اما، نیاز به بهره‌گیری از دانش و روش‌های روان‌شناسی در سراسر مقاله‌ی *مالمیر* (۱۳۸۸)، قابل مشاهده است و عدم تخصص نویسنده در این زمینه‌ها موجب نارسایی‌های قابل توجهی برای آن شده و به همین جهت، از لحاظ توصیفی، بسیار غنی و دقیق و از لحاظ تبیینی بسیار فقیر و ضعیف است. این نوشته، می‌تواند به عنوان مثالی برای نقش الگوهای روش‌شناختی روان‌شناسی، و به عنوان مثالی از مسائلی باشد که با استفاده از یافته‌ها و روش‌شناسی روان‌شناسی به‌شیوه‌ای متفاوت قابل درک و تحلیل هستند. در این مقاله، موضوع آشه به عنوان موضوعی برای نمایان ساختن پیوند روان‌شناسی و ادبیات و تبیین تعامل و نیازهای این دو قلمرو به یکدیگر، بررسی می‌شود. می‌توان مقایسه کرد که از چشم‌اندازی روان‌شناسانه، ماهیت، خاستگاه، گسترش، نقد و نتیجه‌گیری مربوط به این مفهوم چگونه تحلیل می‌شود. بدین ترتیب، نویسنده‌های این مقاله اهمیت و گستردگی این مفهوم را می‌پذیرند. اما، معتقدند که حقیقت و کاربرد آن، به درستی شناخته نشده است.

اخلاق و آشه در نوشته‌های گذشتگان ادبیات فارسی و ادبیات سایر زبان‌ها

بررسی گستره‌ی اخلاق در نوشته‌های گذشتگان بیانگر این است که اخلاق بخش جدایی‌ناپذیر آثار آن‌ها بوده است و در واقع در گذشته همه چیز به نوعی با اخلاق پیوند داشته؛ مذهب، کلام، فلسفه، تاریخ و ادبیات. علوم در مراحل ابتدایی خود بودند. آثار مهم در مورد ریاضیات، هندسه و طب بسیار محدود بود و نجوم و شیمی آمیخته به خرافات و جادوگری بودند. تدوین مبانی اخلاق، تبیین اخلاقی، توجیه اخلاقی، برانگیختن رفتارهای اخلاقی، دفاع از اخلاق (یا ممانعت از مبادرت به اعمال خلاف اخلاق) و استفاده از مسائل مختلف در جهت اهداف اخلاقی را می‌توان در آثار مختلف مشاهده کرد. آثار *مولوی*، *عطار*، *سعدی* و دیگران نمونه‌های چنین اندیشه‌هایی هستند. حتی مواردی که ظاهراً در پی اهداف دینی و اخلاقی نیستند، مانند *شاهنامه‌ی فردوسی*، از اول تا آخر آن پرآند از نمونه‌های چنین موضع‌گیری‌هایی. آنچه که تحت عنوان اندیشه‌ی آشه در مقاله‌ی *مالمیر* (۱۳۸۸) بررسی شد نیز به مراتب گسترده‌تر از چیزی است که نویسنده ارائه داد. آن‌چنان که نویسنده تا حدی به آن پرداخت، نمونه‌های اندیشه‌ی آشه را می‌توان تقریباً در آثار تمام نویسندگان گذشته مشاهده کرد. اما، می‌توان آشه را اندیشه‌ای جهان‌شمول دانست که خاص ادبیات فارسی و کشور ایران نیست. برای مثال، ادبیات انگلیسی نیز چنین مفاهیمی را در حد گسترده‌ای دارد (سفالو، ۲۰۰۴). در این صورت، درک و

تبيين چنين گستردگى‌اى، تنها براساس اندیشه‌اى برآمده از ايران باستان، دشوار به نظر مى‌رسد. گستردگى اين فكر تا اندازه‌اى است كه جست‌وجو براى اين كه، به معنای زمانى و مكانى از كجا سرچشمه گرفته و به كجا رفته، ناممكن است.

نقدى بر مفهوم اشه

ممکن است افرادی فکر اشه را درست و بیان واقعیت بدانند. با پذیرش حاکمیت خدا و نوید پاداش و عقاب اعمال در این دنیا و در دنیای دیگر، قاعده‌ی اشه بسیار معقول تر جلوه می‌کند؛ هیچ عملی بدون پاداش یا عقاب نمی‌ماند و خدا است که اجرای این قانون را تضمین کرده است. اگر فردی نخواهد اتفاقات بد (از ورشکستگی مالی تا بیماری و غیره) برای خود و عزیزانش رخ دهد، بهتر است اساساً در پی بدی نباشد. اما، نکته‌ی مهم این است که ارتباط رفتارهای افراد و اتفاقات خوب و بد، مطلق و الزامی نیست. به عبارت دیگر، قابل پیش‌بینی نیست که فردی که بدی می‌کند، در همین دنیا و در گستره‌ی زمانی مشخص چه اتفاقاتی ممکن است برایش رخ دهد. ممکن است اتفاقات بد از دیدگاهی خاص، با اعمال افراد ارتباط داشته باشد، اما این رابطه قطعی و مطلق نیست.

درک ماهیت و جهت رخدادهای جهان هستی فراتر از این‌گونه تبیین‌های ساده‌نگرانه است. از سوی دیگر، می‌توان از تبیین‌های اخلاقی با ویژگی‌هایی بسیار معقول تر سخن گفت. نخست، لازم است که نگاه اخلاقی به انسان باشد نه اعمال منفرد او. زیرا، می‌توان ارزش بسیاری از اعمال را تابع اعمال دیگر یا تحول کلی فرد دانست. برای مثال، بازگشت یا توبه می‌تواند اعمال منفی را پاک کند یا حتی آن‌ها را به تجربه‌هایی مثبت برای فرد تبدیل کند (آیه‌ی ۷۰، سوره‌ی ۲۵). دوم، نگاهی عمیق به سرانجام انسان، مستلزم نگاهی فراتر از پیامدهای بلافاصله‌ی دنیوی برای اعمال اوست. این گونه نظرهای محدود، بیشتر متناسب با فردی کم حوصله است که خواهان مجازات فوری مجرمان از سوی خدا یا طبیعت است. سوم، جست‌وجوی فرایندهای پیچیده‌ی علت و معلولی پدیده‌های طبیعی در اعمال انسان، نقش محوری جادویی برای آن‌ها فرض می‌کند که به نظر قابل دفاع نمی‌آید. بنابراین، احتمالاً نوعی تفکر جادویی^۳، در زیربنای باور اشه قرار دارد. در نظر اول، فکر اشه مطلوب به نظر می‌رسد. اما، توجه به این نکته نیز لازم است که ارزش کار اخلاقی، به آن است که بدون چشم‌داشت باشد. از سوی دیگر، گاه بخشش خدا و پرده‌پوشی عیوب انسان، زیاتر از تنبیه اوست و با درک فشارهای درونی و تعارض‌های انسان و با تغییر انسان‌ها در طی زمان، سازگارتر به نظر می‌رسد.

از سوی دیگر، قرآن هیچ تصریحی در مورد «انحصار» جزا و پاداش دنیوی و عام برای اعمال انسان ندارد. برای مثال، اعمال بد گذشته، پس از بخشش خدا می‌توانند تبدیل به اعمال خوب شوند (آیه ۲۵، سوره ۷۰)، بسیاری از بدکاران دارای عمر طولانی و موفقیت‌های دنیوی شوند (آیه ۱۵، سوره ۲)، گاهی خداوند به افراد خاطی و بدکار امکانات گسترده داده است (آیه ۶، سوره ۶)، و ... از سوی دیگر، گاهی خداوند با رخدادهای طبیعی، مانند زلزله و طوفان، گناه‌کاران را مجازات کرده است (آیه‌های ۱۷۱ و ۱۷۲، سوره ۲۷؛ آیه ۴۰، سوره ۲۹).

خرافی بودن باور آشه به این معنا است که نمی‌توان به سادگی، این چنین پدیده‌های طبیعی را تبیین کرد، با رفتارهای انسان در چنان رابطه‌ای گذاشت و رخدادهای بدون پیوندی منطقی و معقول، نتیجه‌ی اعمال تلقی کرد. چنین پیوندهای موهوم با علیت طبیعی قابل مشاهده در تبیین‌های علمی نیز در تناقض است و دفاع از آن‌ها را دشوارتر می‌کند. ممکن است، جست‌وجوی تبیین و معنا برای رخدادهای مهم، و به ویژه غیر معمول، اعم از مطلوب یا نامطلوب، یا برانگیختن افراد برای انجام خوبی و دوری از بدی، انگیزه‌های مؤثری برای طرفداران باور آشه بوده باشد؛ اما، توسل به احساسات و ذهنیات شخصی به عنوان منبع تبیین واقعیت‌هایی که دارای تبیین‌های علمی مشخص هستند موجب ضعف این موضع‌گیری می‌شود.

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که این فکر با سه مشکل مهم مواجه است: نخست، سوء استفاده‌های ممکن از آن مهارناپذیر است. به این‌صورت که طبق فکر آشه، در مورد شخصی می‌توان گفت که چون هیچ چیز بدی برای او رخ نداد پس آدم خوبی بود. یا، چون چیزهای بدی برایش رخ داد، حتماً آدم خوبی نبوده است. دوم، نه تنها نمی‌توان درستی چنین باوری را اثبات کرد، بلکه موارد نقض کننده‌ی متعددی برای آن وجود دارد و اساساً با الگوهای تبیینی علمی ناسازگار است. سوم، داشتن چنین باوری مستلزم درک و تصویر خاصی از اخلاق است که ابتدایی و مبتنی بر تقدم مهار اخلاقی افراد بر درک اخلاقی آن‌هاست. بنابراین، لازم است مردم اصول اخلاقی را نه به‌خاطر درستی آن‌ها یا نوعی احساس اخلاقی، بلکه به‌خاطر در نظر گرفتن سود و زیان‌های مربوط به آن بپذیرند. به عبارت دیگر، معیار سود-زیان جایگزین درست-نادرست (یا اخلاقی-غیر اخلاقی) خواهد شد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت، باور آشه، اگر چه جلوه‌ی اخلاقی دارد اما عمق اخلاقی ندارد و اگر چه در کوتاه مدت موجب گسترش اخلاق می‌شود، اما احتمالاً در طولانی مدت بزرگ‌ترین مانع شکل‌گیری اخلاق در درون افراد است؛ زیرا، زشتی عمل غیر اخلاقی، به‌خاطر پیامد ناخوشایند آن، برای انجام دهنده نیست. تمایز وضعیت، رخداد یا عملی که ارزش ذاتی دارد از آن‌چه نقش ابزاری دارد در این سخن معروف قابل

استنباط است که عبادت برای خدا را دارای سه دسته انگیزه تلقی کرده است: ترس جهنم، آرزوی بهشت، و عشق به خدا (نهج البلاغه). به این شکل، عمل اخلاقی - صرف نظر از پیامد مطلوب آن - برای عامل به آن ارزشمند است.

با نگاهی کلی به جهان، می‌توان به این نتیجه رسید که نظم حاکم بر آن از نوع دیگر است. وگرنه، بایستی جهان هم اکنون سراسر عدل و داد می‌بود، ستم و بی‌عدالتی پایدار نمی‌ماند و طی هزاران سال انسان‌ها درسی از این قانون عام هستی می‌آموختند. در چنین شرایطی، افراد فرصت طلب، منفعت‌جو و عافیت‌طلب بیش از دیگران به سوی عدل و داد و درستی می‌کوشیدند تا نه تنها از رنج و دشواری‌های دنیوی در امان بمانند، بلکه عوایدی نیز به دست آورند. علاوه بر این، مشاهده‌ی موارد ناسازگار - که بی‌گناهان دچار مشکلات پایان‌ناپذیر می‌شوند - نیز بخشی دیگر از دشواری دفاع از تبیین اشته است. تبیین اشته تک بعدی است و جنبه‌های پیچیده‌ی مسائل را در بر نمی‌گیرد. اگر زندگی پر از رنج کودکی بیمار را که از زمان تولد دچار مشکلات جسمی و عقب‌ماندگی ذهنی است^۴ (و اتفاقاً درد و ناتوانی را خوب می‌فهمد) مجازاتی برای والدین او تلقی کنیم، رنج خود او را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ اگر سیل یا زلزله، نتیجه‌ی گناه بدکاران است، چرا بیشتر خانه‌ی فقیران را در هم می‌کوبد و خوب و بد را بدون تمایز به کام مرگ می‌کشانند؟ یا این که به گفته‌ی حافظ:

جهان به مردم نادان دهد زمام مراد تو اهل دانش و فضلی همین گناهت بس

مالمیر (۱۳۸۸)، با ریزبینی کوشید جنبه‌های خرافی و سوءاستفاده‌های صورت گرفته از این باور یا الگوی فکری را در طول تاریخ، نمایان سازد. برای مثال، اشته، ابزاری برای توجیه حاکمان ستمگر برای حفظ موقعیت خود و ناتوانی‌ها در اداره‌ی امور جامعه بوده است. نهایتاً، توجه به این نکته نیز مهم است که برای روان‌شناس، پدیدآیی روان‌شناختی فکر اشته اهمیت دارد؛ نه درستی، خرافی بودن، یا واقع‌نگرانه بودن آن.

خاستگاه، پدیدآیی و کنش‌های اشته

اساساً، فکر اشته از کجا آمد؟ به نظر می‌رسد، با توجه به نکات فوق، بتوان گفت که فکر اشته نه قانون خاص دنیوی است که از نظم حاکم بر رخدادهای دنیا گرفته شده است و نه قاعده‌ی خدایی حاکم بر دنیاست که مورد تصریح دین باشد. بنابراین، دو مینا برای پدیدآیی فکر اشته قابل طرح است: پدیده‌ای درون‌زاد و حاصل افکار و تخیلات فرد است، یا پدیده‌ای برون‌زاد که از بیرون دریافت شده است.

به کار بردن واژه‌ی اُشه بیانگر انتساب مبنای آن به ایران باستان است. *مالمیر* (۱۳۸۸) نیز از چنین فکری پیروی کرده است؛ هم نام‌گذاری آن را معتبر دانسته است و هم پدید آمدن آن از ایران باستان را. از نظر کسانی که مبنای اُشه را در ایران باستان جست‌وجو می‌کنند، این تفکر در طول زمان، پایدار ماند؛ به سادگی، مانند بسیاری دیگر از آموزه‌های فرهنگی و مذهبی کهن، اعم از درست یا نادرست، بدون توجه به این پرسش روان‌شناختی که آن چه در طول زمان حفظ شد پاسخی به کدام نیاز درونی انسان است؟

احتمالاً، تصور پایداری و جابه‌جایی فکر اُشه در طول زمان و در مکان‌های مختلف، حاصل کنار هم نهادن نمونه‌ها یا جلوه‌های آن است. اما، لازم است پیوند احتمالی آن را با ذهن یا پدیدآورنده، نگهدارنده یا دارنده‌ی آن، در نظر گرفت - مؤلفه‌های درونی یا روان‌شناختی آن. برای روان‌شناسان، همان اندازه که اندیشه‌ی اُشه می‌تواند مبنا و نگاه‌دارنده‌ی بیرونی داشته باشد، می‌تواند مبنا و نگهدارنده‌ی درونی نیز داشته باشد. در واقع، بدون تکیه‌گاهی درونی به‌سختی بتوان نفوذ و گسترش چنین وسیع اندیشه‌ای را در اذهان اشخاص، و در گستره‌ی زمانی با این وسعت، امکان‌پذیر دانست. این موضع‌گیری برای گستره‌ی وسیعی از محصولات ذهن بشر صادق است (برای مثال، پیاز، ۱۹۷۲). بخش دیگر تبیین روان‌شناختی برای این مفهوم، براساس فواید یا کنش‌های احتمالی آن است. شاید، پایداری برخی از فکرها یا مفاهیم، تابع اهداف یا پیامدهای آن‌ها در سطح فردی و اجتماعی است تا واقعی بودن آن‌ها. از این زاویه، شاید بتوان گفت، باور اُشه، احتمالاً دو هدف مطلوب را دنبال می‌کند: یکی بدون کیفر نماندن اعمال نادرست و دوم تلاش برای توجیه رخدادهای ناخوشایند خارج از کنترل انسان. این موضع‌گیری نیز، جایگاه مهمی را در میان دیدگاه‌های روان‌شناختی دارد (برای مثال، کارلسون و دیگران، ۲۰۱۰).

عوامل روان‌شناختی می‌توانند به صورت اثر محدودیت‌های شناختی در درک واقعیت‌ها جلوه کنند یا بیانگر نقش مؤلفه‌های هیجانی یا روان‌پویشی^۵ باشند که تعیین‌کننده‌ی پردازش‌های توأم با سوگیری^۶ از رخدادهای بیرونی هستند. از میان روی‌آوردهای روان‌شناختی موجود، حداقل دو دسته تبیین، قابل توجه است: تبیین‌های مبتنی بر دیدگاه‌های شناختی و تحول استدلال اخلاقی که مستلزم رجوع به پژوهش‌های پیاز (۱۹۵۹، ۱۹۴۸)، کلبیرگ (۱۹۷۶)، نوپیازهای (دمتریو و باکراسویک، ۲۰۰۹) و نوکلبیرگی‌ها (رست، ناروز، توما، و بی‌بیو، ۲۰۰۰) است؛ و تبیین مبتنی بر روی‌آوردهای روان‌پویشی که نیازمند رجوع به دیدگاه‌های روان‌تحلیل‌گران از جمله، فروید (۱۹۴۰)، ریکسون (۱۹۹۳)، کهوت (۱۹۸۴) و کرنبرگ (کالیگور، کرنبرگ و کلارکین، ۲۰۰۷) است (نگاه کنید به، میشل و بلاک، ۱۹۹۵). از این دیدگاه‌ها، هم می‌توان به

مبانی مفهوم اشه پرداخت و هم به کنش‌های آن. در این مقاله، عمدتاً به تبیین‌های دسته‌ی اول رجوع شد.

الف - پدیدآیی اشه در چشم‌اندازی شناختی

می‌توان سه تبیین برای پدیدآیی مفهوم اشه در نظر گرفت: انعکاس سطح ظرفیت‌های شناختی فرد، حاصل تأثیر شرایط فرهنگی- اجتماعی بر فرد و نتیجه‌ی باورها یا آموخته‌های فرد.

۱- اشه به‌عنوان انعکاسی از سطح ظرفیت‌های شناختی فرد

به طور معمول، درک و تبیین مشاهدات، بر اساس توان ذهنی و اطلاعات صورت می‌پذیرد و از شرایط عاطفی اشخاص نیز تأثیرپذیر است. مبنا و چهارچوب تبیینی قواعد اخلاقی، بر اساس مطالعه‌ی انواع استدلال‌های اخلاقی در سطوح مختلف تحول، امکان‌پذیر است. از جمله نکات مهمی که پیازه (۱۹۵۹، ۱۹۵۸)، روان‌شناس معروف سوئیسی، موفق به درک و تبیین آن شد، تفاوت‌های سطوح مختلف تحول روانی بود. بر اساس دیدگاه پیازه، می‌توان از سه دوره‌ی تحول شناختی سخن گفت که در آن‌ها حداقل سه درجه یا سطح در ادراک و تفسیر مشاهدات، قابل توجه است: حسی- حرکتی، عملیات عینی و عملیات انتزاعی.

نوع استدلال مربوط به هر سطح تحول متفاوت است و به تبع آن، درک فرد از مسائل بیرونی و اجتماعی نیز متفاوت خواهد بود. در دوره‌ی نخست، تمام فرایندهای شناختی کودک، حسی- حرکتی هستند و کودک فاقد عملیات شناختی نظام‌دار یا تفکر است. در این دوره، اندیشه‌ی کودک همان است که انجام می‌دهد. اما از سطح دو سالگی، عملیات عینی فکر آغاز می‌شود. عملیات عینی بیانگر توان کودک در درک و استدلال در مورد موضوع‌هایی است که مستقیماً قابل مشاهده باشند. در این دوره، کودک توان فرض شرایط مختلف را دارد، اما قادر نیست در گستره‌ی فرض‌ها، به نتیجه‌گیری‌های نظام‌دار بپردازد. بنابراین، استدلال‌های او در مشاهدات مستقیم او محدود می‌شوند و فرض‌های مختلف برای او، تنها زیرمجموعه‌ای از واقعیت‌های موجود است. تا ۷ سالگی، مبانی عملیات عینی فراهم می‌شود و تا مرز ۱۲ سالگی، عملیات عینی استقرار می‌یابد. در دوره‌ی سوم، توان درک فرد بسیار گسترش یافته و نه تنها شامل مشاهدات مستقیم می‌شود، بلکه فرض‌ها و احتمال‌ها را نیز در بر می‌گیرد. در این دوره، فرد قادر است به طور نظام‌دار در میان مفاهیم، به مقایسه و استدلال بپردازد. در این دوره،

واقعیت‌ها، تنها بخشی از احتمالات ممکن است. به همین جهت، این دوره، عملیات انتزاعی نام گرفته است (منصور، ۱۳۷۸).

از دیدگاه پیازه (۱۹۴۸) و کلبیگ (۱۹۸۱، ۱۹۷۳)، تبیین حکم اخلاقی در قالب تحول استدلال اخلاقی جای دارد. بر همین اساس، تحول اخلاقی در سه سطح ترسیم شد: پیش‌قراردادی (مربوط به عملیات عینی)، قراردادی (مربوط به عملیات انتزاعی) و پس‌قراردادی (مربوط به بعد از استقرار عملیات انتزاعی). در این‌جا منظور از قرارداد، قراردادهای اجتماعی حافظ نظام اجتماعی است. دوره‌ی اول که پیش‌قراردادی یا پیش از اخلاق است تا مرز نوجوانی را دربرمی‌گیرد. در این دوره، قواعد اخلاقی، مطلق است، مبنا و ماهیتی صرفاً بیرونی دارد و از خواسته‌های دیگران (به ویژه منابع قدرت) جدایی ناپذیر است. در این دوره، نمی‌توان شاهد جهت‌گیری اخلاقی درونی و مستقل از خواست یا انتظارات دیگران بود. بسیاری از افراد، از این سطح تحول اخلاقی فراتر نمی‌روند و برای آن‌ها مراجع خاص، منبع اصلی قواعد اخلاقی هستند. دوره‌ی دوم که دوره‌ی اخلاق قراردادی است، از نوجوانی آغاز می‌شود و ممکن است تا آخر عمر ادامه یابد. این دوره، دوره‌ی تعامل اخلاقی و تأیید و احترام به اخلاق مورد تأیید گروه و جامعه است. بنابراین، اخلاق محصول زندگی اجتماعی یا پدیده‌ای بین‌شخصی و اجتماعی تلقی شده و از آن به عنوان ابزاری جهت حفظ نظم اجتماعی از طریق سازمان‌دهی به خواسته‌ها و رفتارهای اعضای جامعه نگریسته می‌شود. این دوره، دوره‌ی نسبیت اخلاقی است. دوره‌ی سوم، در کنار باور به نقش اجتماعی برجسته‌ی اخلاق، به درک اصول اخلاقی‌ای اختصاص می‌یابد که مطلق و جهان‌شمول تلقی می‌شوند؛ اصولی مانند حق حیات، آزادی و سایر حقوق فردی که جنبه‌ی نسبی و اجتماعی ندارند. در این دوره، اخلاق از مرزهای قومیت، نژاد، فرهنگ و ... می‌گذرد و قواعد اخلاقی نه بر مبنای بیرونی و تحمیلی یا نقش مطلوب و سازنده‌ی آن‌ها، یا هماهنگ با گروه و جامعه‌ی خاص، بلکه بر اساس نوعی درک اخلاقی مورد پذیرش قرار می‌گیرند. تعداد کمی از اشخاص به این دوره می‌رسند و تعداد اشخاصی که در عمل (نه تنها در حکم اخلاقی) از اصول این دوره تبعیت می‌کنند به مراتب کمتر است (پیاژه، ۱۹۴۸؛ کلبیگ، ۱۹۷۶؛ کلبیگ و گندی، ۱۹۸۴).

۱-۱. شواهد تبیین مبتنی بر تحول اخلاقی

ماهیت بیرونی منبع اخلاقی، یکسان تلقی شدن اخلاق با اجبارهای بیرونی (خواسته‌های دیگران یا رخدادهای، جایگاه اهداف خاص - از نوع سود و زیان - برای اعمال اخلاقی و الگوهای ارائه‌ی استدلال اخلاقی به دیگران، همگی از نکات مهمی هستند که بیانگر مشابهت شگفت‌انگیز

تفکر اشته و اخلاق پیش‌قراردادی می‌باشند. از آنجا که فکر اشته با مشخصه‌های تفکر عینی و فکر پیش‌قراردادی سازگاری کامل دارد، هر فرد انسانی در وهله‌ای از تحول خود، آن را تجربه می‌کند (بوسیاری، چملانی، جانسون-لایرد، ۲۰۰۸؛ کلبرگ، لوین، هور، ۱۹۸۳) - و حتی برخی افراد از آن فراتر نمی‌روند- می‌توان از درون‌زاد بودن آن یا حداقل، از مؤلفه‌ها یا عوامل درون‌زاد آن، سخن گفت. می‌توان، فراوانی کسانی که الگوی استدلالی اشته را به کودکان خود القا می‌کنند و جهانی بودن این الگوی استدلال و اندیشه را، دو دلیل برای ترجیح مبنای درونی این مفهوم به دریافت بیرونی آن دانست. با توجه به مشخصه‌های اشته و اخلاق پیش‌قراردادی، مطابقت احتمالی این دو مفهوم، از دو زاویه امکان‌پذیر است: بیرونی بودن منبع اخلاقی که باید از آن پیروی کرد و قرار داشتن معیارهای اخلاق در پیامدهای اعمال.

می‌توان تمام موارد مشابهت اشته و اخلاق پیش‌قراردادی را مشاهده کرد. شاید به همین خاطر است که شاهد اثرگذاری قابل ملاحظه و گاه انحصاری این الگوی استدلالی بر مخاطبان آن هستیم. احتمالاً احساساتی اثرگذار مانند ترس نیز در این امر مؤثرند. بنابراین، اشته به عنوان باور، الگوی استدلالی یا الگوی تفسیری با سطحی از تحول اخلاقی در معنای پیازه-کلبرگی آن مطابقت دارد که پیش‌قراردادی یا پیش‌اخلاقی نامیده شد. در این سطح، استدلال اخلاقی مانند استدلال منطقی به واقعیت‌های عینی و رخدادها رجوع می‌کند و ماهیت اخلاقی و غیر اخلاقی رفتارها را تابع پیامدهای خوب و بد آن‌ها قلمداد می‌کند. پس، خوب و بد در این چشم‌انداز، نه قرار دادهایی برای حفظ نظام اجتماعی هستند و نه جنبه‌ی ذاتی و جهان‌شمول دارند. آنچه در نهایت تعیین‌کننده‌ی وجهه‌ی خوب یا بد است منبع بیرونی و سود و زیان نهایی فرد است. پس، به رغم آموزش، اشته از درون برمی‌خیزد. از آن‌جا که اشته با یکی از سطوح تحول اخلاقی مطابقت دارد، می‌توان آن را پدیده‌ای جهان‌شمول تلقی کرد.

۲-۱. شواهد ناسازگار با تبیین مبتنی بر تحول اخلاقی

تعمیم این تفسیر به مصداق‌های اشته در گستره‌ی وسیع ادبیات فارسی (و ادبیات ملت‌های دیگر) ممکن است شتابزده به نظر آید. زیرا، لازم است از سویی بین درک اخلاقی، انگیزه‌ی اخلاقی و استدلال یا توجیه اخلاقی، تمایز قائل شد و از سوی دیگر، بین استدلال و عمل اخلاقی (دادستان، ۱۳۹۰؛ بوسیاری، چملانی، جانسون-لایرد، ۲۰۰۸؛ هدی، گل‌ازر و چان، ۲۰۰۵؛ شافر، ۲۰۰۴؛ کلبرگ، ۱۹۸۴). ممکن است سطح تحول و توان / ظرفیت‌های شناختی فردی که این فکر را بیان کرده است بیش از آن باشد که با این الگوی استدلالی مطابقت دارد. به عبارت دیگر، این احتمال وجود دارد که قابلیت‌های فرد، فراتر از آن باشند، اما با توجه به شرایط، اهداف

یا الزام‌های خاصی، شخصی به بیان یا دفاع از چنین الگوی فکری بپردازد. برای چنین مواردی، احتمالاً می‌توان تفسیرهای دیگری را در نظر گرفت. زیرا، نمی‌توان فرض کرد که شخصی فراتر از سطح تحول شناختی خود سخن بگوید. اما، این که فردی بتواند متناسب با سطوح پایین‌تر سخن گوید، امکان‌پذیر است. آثار بزرگان ادبیات فارسی، بیانگر شواهدی است مبتنی بر حضور اُشه، در کنار عالی‌ترین سطوح تحول اخلاقی. برای مثال، این بیت‌های معروف فردوسی (۱۳۷۴، ج ۱، ۳۰۳):

چنین است سوگند چرخ بلند	که بر بی‌گناهان نیاید گزند
چو نیکی کنی، نیکی آید برت	بدی را بدی باشد اندر خورت
و گر بد کنی، جز بدی ندروی	شبسی در جهان شادمان نغسوی
مزن بر سر ناتوان دست زور	که روزی بیافتی به پایش چو مور

(بوستان، ۱۳۳۳)

بسیار با اندیشه‌ی اُشه سازگار است. اما، در عین حال، این بیت معروف او (فردوسی):

میازار موری که دانه کش است	که جان دارد و جان شیرین خوش است
سیاه اندرون باشد و سنگ‌دل	که خواهد که موری شود تنگدل

که بیت دوم تبیینی بر بیت نخست است و در آن به نوعی فرا رفتن از محور قرار دادن خود، قابل مشاهده است. علاوه بر آن، اخلاق نه در معنایی منفعت‌جویانه (سطح نخست) نه با اهداف اجتماعی (سطح دوم) که با معنایی گسترده و تعمیم‌یافته به تمام موجودات زنده، مطرح گردیده است و با سطوح بالای تحول اخلاقی مطابقت دارد. مثال دیگر، مولوی است که با صراحت از اُشه سخن می‌راند:

این جهان کوه است و فعل ما ندا / سوی ما آید نداها را صدا

(مثنوی معنوی، دفتر ۱، بیت ۲۱۵)

در داستان معروف موسی و شبان، در کنار ذکری آشکار از اُشه، یعنی:

گر نبندی زین سخن تو حلق را / آتشی آید بسوزد خلق را

(مثنوی معنوی، دفتر ۲، بیت ۱۷۳۱)

نمونه‌های آشکاری از عالی‌ترین سطوح تحول اخلاقی ارائه می‌شود:

هندوان را اصطلاح هند، مدح / سندیان را اصطلاح سند، مدح

(مثنوی معنوی، دفتر ۲، بیت ۱۷۵۷)

ما زبان را ننگریم و قال را / ما روان را بنگریم و حال را

(مثنوی معنوی، دفتر ۲، بیت ۱۷۵۹)

یا این گفتار سعدی، در ابیات پایانی مثنویات، بیانگر صریح اُشه است:

تو نیکی می کن و در دجله انداز
که ایزد در بیابانت دهد باز
(کلیات سعدی، ص ۷۸۷)

همچنین:

- هر که بر زبردستان نبخشاید به جور زبردستان گرفتار آید.
(گلستان سعدی، باب ۸، ص ۱۸۸)
- اما، دیگر گفته‌های او بیانگر بالاترین سطوح تحول اخلاقی است:
الا تا نخواهی بلا بر حسود که آن بخت برگشته خود در بلاست
(گلستان سعدی، باب ۸، ص ۱۸۳)
- چه حاجت که با وی کنی دشمنی که وی را چنان دشمن اندر قفاست
(گلستان سعدی، باب ۸، ص ۱۸۹)
- نصیحت پادشاهان گفتن کسی را مسلم است که بیم سر ندارد یا امید زر.
(گلستان سعدی، باب ۸، ص ۱۸۹)
- بدین ترتیب، سطح تحول شناختی به تنهایی نمی‌تواند گره از کار بگشاید و تنها بخشی از مسأله را نمایان می‌سازد.

۲- اشه به عنوان نتیجه‌ی اثر شرایط فرهنگی - اجتماعی

بسیاری از مشخصه‌های افراد، حاصل شرایط فرهنگی و اجتماعی آن‌هاست. اگر شکل‌گیری باورهای افراد را در پیشینه‌ی فرهنگی آن‌ها جست‌وجو کنیم طرح چنین فرضی معقول جلوه می‌کند. از آن‌جا که به نظر می‌رسد اشه باوری عمومی یا فرهنگی است شاید بتوان گفت که بسیاری از موارد انعکاس آن در نوشته‌های ادبی، حاصل شرایط فرهنگی - اجتماعی است. به عبارت دیگر، هنگامی که پیش از تولد شاعر یا نویسنده و هم‌زمان با او الگوی فکری اشه وجود دارد می‌توان نتیجه گرفت که ممکن است وی تنها به نقل باوری عمومی یا فرهنگی پرداخته باشد و ممکن است اصلاً بدان نیندیشیده یا به آن باور نداشته باشد. علاوه بر این، مهم‌ترین مؤلفه‌های تحول شناختی در تعامل با شرایط محیطی هستند (دمتریو و باکراسویک، ۲۰۰۹؛ شافر، ۲۰۰۴). در عین حال، افرادی که بر خلاف اشه سخن گفته باشند نادر بوده‌اند. اما، آیا کسی متوجه نادرست بودن این فکر، حداقل در سطح فزون - تعمیم‌یافته‌ی آن نشد؟ یا این که طرح چنین مخالفتی را نادرست یا غیرمفید می‌دانستند؟ به نظر می‌رسد که اگر چه اشه جزء باورهای دینی نبود، اما باوری عمومی بود که پیوند محکمی با باورهای دینی داشت؛ امری که احتمالاً، واقعی پنداشتن آن را از

سوی عموم مردم موجه‌تر نمایاند. به‌این ترتیب، ممکن است نوعی توازی بین آشه و دین، موجب استحکام آن شده باشد.

به نظر می‌رسد، *حافظ و خیام* از جمله نویسندگان نادری هستند که چیزی از آشه در آثار آن‌ها مشاهده نمی‌شود. در مقابل، از عالی‌ترین سطح تحول اخلاقی سخن رانده‌اند:

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن / که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست

(دیوان حافظ، غزل ۷۵، بیت ۵)

یک جرعه‌ی می ز ملک کاوس به است / از تخت‌قباد و ملکت طوس به است

هر ناله که رندی به سحرگاه ز نسد / از طاعت زاهدان سالوس به است

(رباعیات خیام، ص ۱۱۲، رباعی ۷۸)

نمی‌توان رابطه‌ی بین شرایط محیطی- فرهنگی و اشخاص را یک‌سویه دانست، زیرا، لازم است که تعامل فرد و فرهنگ یا شرایط اجتماعی را در نظر گرفت. بنابراین، نمی‌توان از یافته‌های روان‌شناختی مربوط به مسأله دست برداشت و با ساده‌نگری، افراد را موجوداتی خالی فرض کرد که درون آن‌ها را محیط و فرهنگ پر می‌کند. در عین حال، مشخصه‌های روان‌شناختی افراد و نقش فعال آن‌ها در بنا کردن اندیشه‌ها و درک از دنیا در تعامل با شرایط محیطی و متأثر از القانات بیرونی است (دادستان و منصور، ۱۳۸۱، ۱۳۸۰). بنابراین، لازم است جنبه‌های مختلف درونی و بیرونی این مسأله، مورد توجه قرار گیرد.

۳- آشه، به عنوان تابعی باورها یا آموخته‌های فرد

این احتمال وجود دارد که برای برخی از موارد، بیان فکر آشه یا دفاع از آن، تابع وضعیت شناختی، تحول اخلاقی یا شرایط اجتماعی مؤثر بر فرد نبوده باشد، بلکه حاصل نتیجه‌گیری‌هایی باشد که وی به خاطر پذیرش مبانی فکری خاصی، ناچار به پذیرفتن آن‌ها شده است. برخی از باورهای دینی، آموزه‌های فرهنگی و اخلاقی یا دیدگاه‌های فلسفی، ممکن است در شکل‌گیری چنین اظهار نظرهایی دارای نقش باشند. این تفسیر، به خاطر ناهم‌ترازی‌های موجود در نوشته‌های مؤلفانی است که در عین طرح آشه -که با مراحل پایین تحول اخلاقی تناسب دارد- دارای آثاری هستند که بیانگر سطوح بالای تحول شناختی، اخلاقی و پیشرو بودن آن‌ها در محیط فرهنگی- اجتماعی زمان خود است. این وضعیت موجب می‌شود نتیجه‌گیری‌های آن‌ها تابع باورها و مبانی استدلال‌ها یا آموخته‌های آن‌ها فرض شود، نه سطح رشدیافتگی شخصی آن‌ها. به عبارت دیگر، مبانی فکری خاص، ممکن است پذیرش بی‌چون و چرای نتیجه‌گیری‌هایی را اجتناب‌ناپذیر سازند.

ب- از تمرکز بر پدید آمدن تا توجه به کارکردها: کارکردهای اشته

همچنان که ذکر شد، نکته‌ی مهمی که جامع بودن تبیین‌های فوق را در مورد بسیاری از نویسندگان و شاعران، مورد تردید قرار می‌دهد، این است که این افراد در عین حال که آشکارا باورهای هم‌سو با تفکر اشته را ترویج کرده‌اند، آثاری دارند که بیانگر بالاترین سطوح استدلال اخلاقی است. ناهم‌ترازی یا تفاوت استدلال‌های مربوط به پایین‌ترین سطوح تحول اخلاقی با ظرفیت‌های سطوح بالا، به اندازه‌ای چشمگیر است که بیانگر نوعی دوگانگی است. یک راه امکان رخداد چنین ناهم‌ترازی‌ای، باور فرد به نقش یا پیامد مثبت آن‌ها یا به‌کارگیری این باورها برای اهداف خاص اخلاقی، متناسب با مخاطبان است. به این ترتیب، ناقص بودن بررسی مبانی روان‌شناختی اشته، در نظر گرفتن کنش‌ها یا فواید خاص آن را الزامی می‌سازد. این کنش‌ها را به‌طور خلاصه می‌توان به دو دسته تقسیم کرد و اشته را ابزاری برای هر یک از موارد زیر تلقی نمود:

۱. تأثیر اخلاقی بر مخاطبان
 ۲. تبیین واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی و حفظ تعادل درونی/ روان‌شناختی در برابر تمایلات، ناکامی‌ها، ناملایمات و دشواری‌ها
- از این زاویه، واقعیت این الگوی فکری اهمیت چندانی ندارد. آنچه مهم است نقش و کنشی است که می‌تواند ایفا کند.

۱- اشته به عنوان ابزاری برای اثر بر مخاطب (یا حاصل در نظر گرفتن مخاطب)

بخش مهمی از آثار گذشتگان، متناسب با آرمان‌ها و دیدگاه‌های شخصی خود آن‌ها نبوده است، بلکه با توجه به سطح فکر و ذهن مخاطبان آن‌ها ارائه شده است (رحمانی، مرادی، رضاعی، ۱۳۸۹). این نکته، ممکن است در این مورد نیز صادق باشد. هنگامی که شخصی استدلال‌های اخلاقی را به‌درستی درک نکند یا نپذیرد، برای بازداشتن یا برانگیزاندن او در جهت رفتارهای اخلاقی یا مهار خواسته‌های غیراخلاقی، چه راهی وجود دارد غیر از توسل به نفع و ضرری مربوط به پیامدهای رفتارها؟ هنگامی که پیامدهای واقعی - از قبیل، واکنش‌های دیگران، پیامدهای اجتماعی، و مجازات‌ها- حضور ندارند یا قابل اجتناب هستند، چه می‌توان کرد؟ بنابراین، توسل به طرح پیامدهای اجتناب‌ناپذیری واقعی یا خیالی که به اندازه‌ی کافی قوی و مؤثر باشند، الزامی می‌شوند. مهم این است که ظاهراً کسی با این کار مخالف نیست؛ اعم از کسی که در سطوح بالای اخلاقی است یا در سطوح پایین آن. مشاهدات روزمره، شواهد فراوانی برای این امر در

اختیار ما قرار می‌دهد. برای مثال، کودکی که حیوانی را آزار می‌دهد، از کار خود لذت می‌برد و نمی‌تواند بفهمد چرا کارش بد است. هنگامی که می‌شنود به نوعی تلافی صورت می‌گیرد، ممکن است بترسد و دست از آن بردارد. چنین روشی، در تربیت کودکان رایج و - بسته به سطح اضطراب کودک - مؤثر است. به همین ترتیب، برخی با این که خود در سطوح بالای تحول اخلاقی قرار دارند، آگاهانه یا ناآگاهانه از چنین تفکری در جهت اهداف اخلاقی استفاده می‌کنند. بنابراین، شاید دلیل توسل به چنین مفاهیمی، تلاش برای برانگیختن افراد برای اعمال اخلاقی یا اجتناب از اعمال غیر اخلاقی، یا ایجاد نوعی ضمانت اجرایی برای رفتارها یا مهارهای اخلاقی باشد. در عین حال که مردم در برابر این پرسش بی‌پاسخ نمانند که اگر به طور لجام گسیخته مطابق میل خود رفتار کنند چه خواهد شود؟

قابل توجه است که غالباً مردم خواستار بررسی‌های نظام‌دار برای نتیجه‌گیری‌ها نیستند. ارائه‌ی شواهد تأیید کننده، ولو محدود، برای پذیرش هر نتیجه‌گیری کافی است؛ به ویژه اگر درگیری هیجانی با موضوع وجود داشته باشد. به همین جهت در مناظره‌هایی که بین افراد مختلف صورت می‌گیرد، معمولاً شاهد ارائه‌ی شواهد تأیید کننده برای نتیجه‌گیری‌های خود فرد و شواهد ناسازگار با نتیجه‌گیری‌های طرف مقابل، هستیم؛ بدون این که تلاشی برای بررسی‌های نظام‌دار یا علمی صورت گیرد. به همین خاطر است که ذهن افراد اساساً غیرعلمی است (الیس، ۲۰۰۱). این مسأله، با خرافات نیز، که در جوامع مختلف رواج دارد و افراد در جهت درستی آن‌ها استدلال می‌کنند، ارتباط دارد.

ارائه‌ی موضع‌گیری‌ها یا استدلال‌های متفاوت و تابع سطوح مختلف تحول اخلاقی، این اندیشه را القا می‌کند که شاید لازم نیست مبنای الگوی استدلالی فرد را تنها در ظرفیت‌های شناختی و اخلاقی خود او جست‌وجو کرد؛ بلکه، ظرفیت‌ها و شرایط مخاطبی که تلاش برای اقناع او صورت می‌گیرد نیز اهمیت دارد. بنابراین، یک تبیین دیگر برای تفاوت بیانات واقعاً اخلاقی یک نویسنده، با افکار هم‌سو با اشه، توجه به استفاده‌ی ابزاری از چهارچوب فکری یا استدلالی قابل فهم برای مخاطبان است. به عبارت دیگر، می‌توان فواید این الگوی فکری را برای شخص ارائه دهنده‌ی آن در نظر گرفت که دستیابی به آن‌ها را بخشی از رسالت اخلاقی خود می‌داند.

۲- ابزاری برای تبیین واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی و حفظ تعادل روان‌شناختی در برابر ناکامی‌ها، ناملايمات و دشواری‌ها

انسان، همواره در برابر رخداد‌های فراتر از مهار و درک او قرار داشته و در صدد تبیین آن‌ها بوده است (پیاژه، ۱۹۷۲)؛ تبیینی که بخشی از مقابله و دفاع در برابر آن‌ها را تشکیل می‌دهد. شیوه‌ی مقابله‌ی فرد می‌تواند منحصر به تغییر فکری و ارزیابی شناختی باشد. این نکته، بیانگر سبک مقابله‌ای^۷ معروف به متمرکز بر ارزیابی^۸ یا سازش‌یافتگی شناختی^۹ است (ویتن و لیوید، ۲۰۰۸). احتمالاً، جست‌وجوی تبیین‌ها و روش‌های خرافی برای مقابله‌ی با مشکلات و بحران‌های طبیعی و اجتماعی‌ای که افراد کنترلی بر آن‌ها نداشته و قادر به درک واقعیت آن‌ها نبودند، از مبانی تفکر اشته است: تفسیر رخداد‌های ناخوشایند و تسهیل کنار آمدن با آن‌ها. علاوه‌براین، سعی در استفاده‌ی اخلاقی از مشکلات یا حداقل بخشی از تلاش برای توجیه رنج‌هایی که خود افراد مسبب آن نیستند، نیاز به تبیین رخداد‌هایی که به خدا نسبت داده می‌شود یا تبیین نظم حاکم بر جهان، و جست‌وجوی راهی برای رهایی از پدیده‌های غیرقابل کنترل یا مهار آن‌ها، هر سه می‌توانند از جمله عوامل مؤثر در شکل‌گیری فکر اشته باشند. ماهیت و علل بیماری، مرگ، حوادث طبیعی اجتناب‌ناپذیر و دشواری‌های زندگی، همراه با شرایطی که لازم است مردم با آن‌ها کنار بیایند، می‌توانند برانگیزاننده‌ی شیوه‌های مختلف توجیه و تفسیر در جهت سازش‌یافتگی روان‌شناختی افراد باشند. سازش‌یافتگی روان‌شناختی به این معناست که اگر چه، افراد قادر نباشند که در شرایط بیرونی تغییری ایجاد کنند، اما، با تبیین‌ها و تفسیرهای خاص خود، تحمل آن را تسهیل کنند.

علاوه بر برانگیختن دیگران به انجام اعمال اخلاقی، توجیه رخداد‌های مطلوب و امتیازات نیز از جهاتی نیازمند اشته است: بازداری یا مهار واکنش‌های منفی (از جمله حسادت) به شرایط یا رخداد‌های مثبت دیگران و برانگیختن افراد مختلف جهت کنار آمدن با شرایط یا اشخاص، یا حتی تبعیت از آن‌ها (برای مثال، حاکمان) - که تصور می‌شد بهره‌مندی از چنان مزایایی، حق آن‌ها بوده است. اما اصل اشته، علاوه بر این که از زاویه‌ی اخلاقی و اجتماعی مطلوب یا خواستنی است، هم می‌تواند موجب افزایش مهارگری شود و هم موجب انسجام گروهی و اجتماعی.

به نظر می‌رسد بدون پیامد بودن بدی‌ها و خوبی‌های افراد، به سختی برای عموم مردم / جامعه قابل تحمل است. این یکی از جاذبه‌های باور اشته است. برای مثال، این که ستم پایدار نمی‌ماند، باوری بسیار جذاب است. اگر چه، با نگاهی به گذشته شاید بتوان گفت که عدالت

هم پایدار نمی‌ماند، یا حتی گاهی ستم پایدارتر از عدالت بوده است. شاید بیان درست‌تر آن است که تا کنون هیچ‌یک پایدار نمانده‌اند. اگر چه، پذیرش دنیای مکملی که در آن افراد به سزای بدی‌ها یا پاداش خوبی‌های خود می‌رسند برای بیشتر مردم قانع‌کننده است، اما عموماً مردم، دنیوی بودن سرانجام کارها را ترجیح می‌دهند. داستان‌هایی که در میان مردم دهان به دهان نقل می‌شود بیانگر میل شدید به تلافی دنیوی جرائم و گناه‌ها است. شاید هنگامی که عموم مردم در برابر تعارض‌های اخلاقی یا ناکامی‌ها، رنج‌ها و احساس‌های مهارناپذیر خود قرار می‌گیرند، به ابداع چنین شیوه‌هایی برای حل آن‌ها روی می‌آورند.

نتیجه

فکر آشه، در بر دارنده‌ی ساده‌انگارانه‌ترین تبیین از پدیده‌های طبیعی و اجتماعی است. به‌طور خلاصه، آشه ممکن است بیانگر واقعیتی روان‌شناختی باشد که در سطح جامعه انعکاس یافته است، پدیده‌ای اجتماعی باشد که نمود فردی یافته است، حاصل اجتناب‌ناپذیر استدلال‌ها یا شناخت‌های افراد باشد، یا ابزاری برای به حرکت درآوردن افراد در جهت رفتارهای اخلاقی یا بازدارندگی آن‌ها از رفتارهای غیراخلاقی. در هر حال، نکته‌ی مورد نظر این مقاله این است که درک ماهیت، خاستگاه و منشأ پیدایش آن، بدون رجوع به یافته‌های روان‌شناسی امکان‌پذیر نیست. به همین جهت، به نظر می‌رسد که در مقاله‌ی *مال‌میر* (۱۳۸۸)، در مورد نقش عوامل بیرونی در ظهور، گسترش و تداوم یک پدیده‌ی فکری - فلسفی - فرهنگی، مبالغه شده است. به نظر می‌رسد که تبیین درست‌تر این است که آشه در ساختار شناختی - عاطفی بشر یا یکی از سطوح تحول او ریشه دارد؛ نه در حوزه‌ی مسائل و موضوعات آموختنی و اکتسابی. اما، شاید همان گونه که آشه کنش‌های تحولی مهمی برای فرد دارد، دارای کنش‌های اجتماعی مهمی نیز باشد. این نکته، تأیید‌کننده‌ی نوعی توازی در تحول فردی و نوعی است (پیاز، ۱۹۷۲؛ فروید، ۱۹۲۶).

با توجه به مجموع مطالب ذکر شده، می‌توان چند نکته‌ی مهم را خاطر نشان کرد:

- آشه، حاصل تجربه‌های مستقیم فردی یا اجتماعی نیست. بنابراین، با تجربه نیز تغییر نمی‌کند. تلاش برای تبیین رخدادهای مختلف و به‌کارگیری شیوه‌های مقابله‌ای مؤثر در برابر مشکلات، همراه با حضور سطح خاصی از تحول شناختی و اخلاقی، در این میان نقش مهمی بازی می‌کنند.
- احتمالاً، اگر چه آشه بر مخاطبان آن اثری تعیین‌کننده و به همین جهت، کاربرد فراوان دارد، اما صرفاً تاکتیک نیست؛ افراد درگیر عاطفی آن هستند.

- قالب فکری اشته، با استدلال‌های پیش‌قراردادی تناسب کامل دارد: برونی بودن منبع اخلاق و تمرکز معیارهای اخلاقی بر پیامدها.
 - پیوند کامل قالب فکری پیش‌قراردادی با اشته، نیازمند حضور عوامل انگیزشی و عاطفی است که فرد را در جهت پذیرش و حفظ آن برانگیزد. در بسیاری از موارد، اشته، هم مطلوب است و هم مورد نیاز و شاید این یکی از عوامل پایداری آن است.
- همچنان‌که به نظر می‌رسد، ممکن است اشته نه تنها یکی از مراحل تحول اخلاقی فردی، بلکه یکی از مراحل تحول اخلاقی اجتماعی نیز باشد. در چنین مرحله‌ای، اخلاق بدون فهم اخلاقی، حاکم است و به طور طبیعی، مقدمه‌ی ظهور درک اخلاقی واقعی است. همچنان‌که اشته بر این اصل ضمنی استوار است که «چیزی بد است که نتیجه‌ی بد یا ناخوشایند داشته باشد»، درک اخلاقی واقعی بر پایبندی واقعی به این اصل استوار است که: «هر آنچه را که برای خود نمی‌خواهی برای دیگران هم نخواه، و هر آنچه را که برای خود می‌خواهی برای دیگران هم بخواه».

نکته‌ی پایانی این است که بدون توجه به یافته‌های علمی روان‌شناسی، بخشی از نکاتی که در مورد موضوع‌های موجود در ادبیات قابل درک‌اند، کشف‌نشده باقی می‌ماند. ادبیات، برای درک دقیق‌تر بسیاری از نکات خود، نیازمند ابزارهایی علمی، مانند روان‌شناسی است. از سوی دیگر، روان‌شناسی نیز از طریق مطالعه‌ی متون ادبی، از سویی قادر به درک شواهد لازم برای نقد مفاهیم خود است و از سوی دیگر، گستره‌ی یافته‌هایش را وسعت می‌بخشد. ادبیات، به‌عنوان آفریده‌ی ذهن انسان، در بر دارنده‌ی نکات بی‌پایانی در مورد آفریننده‌ی خود است و به‌عنوان عاملی بسیار اثربخش در زندگی انسان، که هرگز کهنه و فرسوده نمی‌شود، قادر به اثرگذاری در اذهان انسان‌هاست؛ بنابراین، هم موضوعی است برای مطالعه و هم ابزاری است برای تحول فرایندهای روانی.

پی‌نوشت

۱. Asha (aša): اشته باوری خرافی است مبنی بر دنبال شدن اعمال با فرجام نیک یا بد در این دنیا.

2. Lommel, Hermann

3. magical thinking

۴. مانند مواردی که قانون اجازه‌ی سقط می‌دهد.

۵. دیدگاه‌های روان‌پویشی در روان‌شناسی بر تعارض‌های روان‌شناختی، فرایندهای تحریف درون و بیرون و ناهشیار بودن فرد به این مجموعه، تأکید دارند. با توجه به عدم سکون پدیده‌های روان‌شناختی پنهان است که به آن‌ها پویشی گفته می‌شود.

۶. سوگیری بیانگر تقابل با موضع واقع‌بینانه‌ای است که در پی دستیابی به واقعیت‌ها است نه نتیجه‌گیری‌های خاص.

7. coping
8. appraisal-focused
9. adaptive cognitive

منابع

- حافظ، شمس‌الدین محمد شیرازی. *دیوان حافظ*. به سعی سایه. تهران: نشر کارنامه.
- خیام، عمر. (۱۳۸۸). *رباعیات خیام*. با تصحیح محمد علی فروغی. تهران: نشر پیمان.
- دادستان، پ. (۱۳۹۰). *روان‌شناسی جنایی*. تهران: سمت.
- دادستان، پ. و م منصور. (۱۳۸۱). *روان‌شناسی ژنتیک ۴: تحول روانی از کودکی تا پیری*. تهران: انتشارات رشد.
- دادستان، پ. و م منصور. (۱۳۸۰). *دیدگاه پیازده در گستره‌ی تحول روانی*. تهران: انتشارات بعثت.
- رحمانی، ف.، ه مرادی، و ف رضاعی. (۱۳۸۹). «بررسی گلستان سعدی با تکیه بر یافته‌های روان‌تحلیلگری». *بوستان ادب*، ۲(۳)، ۹۱-۱۱۹.
- سعدی، ش. م. (۳۵۶/۱۳۶۸). *گلستان*. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چاپ اول. تهران: انتشارات خوارزمی.
- سعدی، ش. م. (۳۵۶/۱۳۶۸). *کلیات*. تصحیح محمدعلی فروغی، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات ناهید.
- فردوس، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *شاهنامه* بر اساس چاپ مسکو. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر داد.
- مالمیر، ت. (۱۳۸۸). «تأثیر آشه در تجربه‌های تفسیری متون کهن». *جستارهای ادبی*. (۱) ۴۲-۶۴.
- منصور، م. (۱۳۷۸). *روان‌شناسی ژنتیک*، تحول روانی از تولد تا پیری. تهران: انتشارات سمت.

مولوی، ج. م. (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*. تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سروش. چاپ چهارم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 نهج البلاغه، قصار الحکم، شماره‌ی ۲۳۷، تفسیر و توضیح محمد عبده.

- Bucciarelli, Monica; Khemlani, Sangeet; Johnson-Laird, P.N. (February 2008). "The psychology of moral reasoning". *Judgment and Decision Making*, Vol. 3, No. 2.
- Caligor, E., Kernberg, O. F., Clarkin, J. F. (2007). *Handbook of dynamic psychotherapy for higher level personality pathology*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing, Inc.
- Carlson, N. R., Miller, H. L. Heth, D. S., Donahoe, J. W., Martin, G. N. (2010). *Psychology the Science of Behavior*, United States of America: Prentice Hall.
- Cefalu, P. (2004). *Moral Identity in Early Modern English Literature*. UK: Cambridge University Press.
- Hedl, John J.; Glazer, H. and Chan, F. (2005). "Improving the Moral Reasoning of Allied Health Students". *Journal of Allied Health*, 34 (2): 121-122.
- Demetriou, A., & Bakracevic, K. (2009). Cognitive development from adolescence to middle age: From environment-oriented reasoning to social understanding and self-awareness. *Learning and Individual Differences*, 19, 181-194.
- Ellis, A. (2001). *Feeling better, getting better, staying better*. The USA: Impact Publishers
- Erikson, E. H. (1993). *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton & Company.
- Freud, S. (1926). *The question of lay analysis*. Standard Edition 20. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1940). *An outline of psychoanalysis*. Standard edition, 23.
- Kohlberg, Lawrence; Levine, C., Hower, A., (1983). *Moral stages : a current formulation and a response to critics*. Basel, NY: Karger.
- Kohlberg, Lawrence (1981). *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development*. San Francisco, CA: Harper & Row.

- Kohlberg, Lawrence (1973). "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment". *Journal of Philosophy* (The Journal of Philosophy, Vol. 70, No. 18) 70 (18): 630-646.
- Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive developmental approach. In T. Lickona (Ed), *Moral Development and Behavior*. New York: Hult, Rinehart and Winston.
- Kohlberg, L. & Candee, D. (1984). The relationship of moral judgment to moral action. In W. M. Kurtines and J. W. Gewirtz (Eds). *Morality, Moral Behavior and Moral Development*. Chichester: Wiley.
- Kohut, H. (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: University Of Chicago Press.
- Lommel, Hermann (1930), *Die Religion Zarathushtras nach dem Avesta dargestellt*, Tübingen: JC Mohr
- Mitchell, S.A. and Black, M., (1995). *Freud and beyond: A history of modern psychoanalytic thought*. Basic Books: New York.
- Piaget, J. (1972). *Psychology and Epistemology: Towards a Theory of Knowledge*. New York: Penguin Books.
- Piaget, J. (1959). *Language and thought of the child*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Piaget, J. (1948). *The moral judgment of the child*. Illinois: Free Press.
- Rest, J. R., Narvaez, D., Thoma, S. J., & Bebeau, M. J. (2000). A Neo-Kohlbergian Approach to Morality Research. *Journal of Moral Education*. 29, 381-396.
- Shaffer, David R. (2004). *Social and Personality Development* (5th ed.). Wadsworth Publishing.
- Weiten, W. & Lloyd, M.A. (2008) *Psychology Applied to Modern Life* (9th ed.). Wadsworth Cengage Learning.