

## بررسی مفهوم شرم: مقایسه دیدگاه شناختی و دیدگاه روان تحلیلی فرویدی در حوزه روان شناسی با یک دیدگاه الهیاتی-اخلاقی

جلیل اعتماد<sup>۱</sup>

حسین دباغ<sup>۲</sup>

بهرام جوکار<sup>۳</sup>

مسعود حسین چاری<sup>۴</sup>

### چکیده

مفهوم سازی شرم یکی از مباحث بحث برانگیز در تحقیقات روان شناختی است. دشواری مفهوم پردازی شرم در فرهنگ های شرقی و به طور خاص در فرهنگ ایرانی-اسلامی، ابهام قابل توجهی را هم برای اندیشمندان حوزه دین و هم برای روان شناسان به وجود آورده است. پژوهش حاضر از طریق بررسی مفهوم سازی و شواهد پژوهشی مربوط در رویکرد شناختی و روان تحلیلی، از میان رویکردهای روان شناختی در زمینه شرم، و مقایسه آن با دیدگاه «فضیلت شرم» عبدالکریم سروش به عنوان یک دیدگاه وجودی-

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۷/۵

۱. دانشجوی دکتری روان شناسی تربیتی دانشگاه شیراز، (نویسنده مسئول)، [jetemaad@gmail.com](mailto:jetemaad@gmail.com)

۲. استادیار وابسته پژوهشکده علوم شناختی تهران، [hosein.dabbagh@gmail.com](mailto:hosein.dabbagh@gmail.com)

۳. استاد روان شناسی تربیتی دانشگاه شیراز، [b\\_jowkar@yahoo.com](mailto:b_jowkar@yahoo.com)

۴. دانشیار روان شناسی تربیتی دانشگاه شیراز، [charyhos@yahoo.com](mailto:charyhos@yahoo.com)

الهیاتی-اخلاقی، به فهم این تفاوت و روشن ساختن آن برای دین‌پژوهان و روان‌شناسان کمک می‌کند. روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی است و منابع مورد بررسی مقالات و کتاب‌های روان‌شناسی و مجموعه سخنانی‌های عبدالکریم سروش در حوزه شرم است. همچنین برای صورت‌بندی دیدگاه سروش در مورد معرفت‌شناسی اخلاق، کتاب *اخلاق خدایان* ایشان مد نظر قرار گرفت. نتایج بیانگر آن است که در این زمینه ما تنها با یک اختلاف اصطلاح‌شناختی روبه‌رو نیستیم، بلکه با دو پارادایم متفاوت که ملزومات فلسفی-روان‌شناختی خاص خود را دارند، مواجه هستیم. مفروضات مورد اختلاف در مواردی همچون سنخ طرح مسئله، فطری‌نگری هیجان شرم، توجه به سویه‌های وجودشناختی شرم، واقع‌نمون بودن شرم، توجه به اخلاق فضیلت‌گرایانه در شرم و روش‌شناسی بررسی مفهوم و کارکرد شرم نشان داده شد. همچنین ملزومات فلسفی و روان‌شناختی گفته‌شده هر یک به طور جداگانه مورد بحث قرار گرفت.

**واژگان کلیدی:** مفهوم‌سازی شرم، رویکردهای روان‌شناختی، روان‌شناسی اخلاق، تفاوت‌های پارادایمی

## مقدمه

«شرم» یکی از تجربه‌هایی است که ظاهراً نوع بشر در طول تاریخ در سطوح و تظاهرات مختلف با آن روبه‌رو بوده است. متون دینی، الهی‌دانان، متکلمان و فلاسفه (به‌ویژه فیلسوفان اخلاق) معنا و نقش آن را مورد توجه قرار داده‌اند. روان‌شناسی مدرن نیز به طور عمده با چالش مفهوم‌سازی و تعیین کارکردهای شرم از منظر رویکردهای مختلف روبه‌رو بوده است. عمده‌ی رویکردها به شرم، آشکارا یا تلویحی بر این مسئله اتفاق‌نظر دارند که شرم جنبه‌ی خودآگاهانه<sup>۱</sup> دارد (به طور مثال نگاه کنید به تانگنی و دیرینگ، ۲۰۰۲). بسیاری از این رویکردها شرم را به نوعی مرتبط با رفتارهای خوب یا بد به لحاظ اخلاقی و سازگار و ناسازگار به لحاظ روانی-اجتماعی دانسته‌اند. دسته‌ای از رویکردها، شرم را در عداد هیجانات مرتبط با اخلاق آورده‌اند. هیجانات اخلاقی آن دسته از هیجانات است که در مواجهه با موقعیت‌ها و تنگناهای اخلاقی برانگیخته و در رابطه با امر اخلاقی تعریف می‌شوند. به عبارت روشن‌تر هیجانات اخلاقی را می‌توان هیجاناتی دانست که متضمن علاقه به بهزیستی جامعه یا بهزیستی و علاقه به مردمان دیگر ادراک می‌شوند (هایت<sup>۲</sup>، ۲۰۰۳). درحقیقت، هیجانات اخلاقی هیجاناتی هستند که تجربه‌ی آنها متضمن نوعی قضاوت خوب و بد، پسند و ناپسند اخلاقی یا رضایت و نارضایتی حاصل از رعایت یا عدم‌رعایت برخی معیارهاست که بار ارزشی دارند.

بحث از شرم نه تنها در مسائل بهداشت روانی و اخلاقی، بلکه در مسائل حقوقی و دینی نیز مورد توجه است (مارتینز-پیلکینگتون<sup>۳</sup>، ۲۰۰۷؛ نوسباوم<sup>۴</sup>، ۲۰۰۴، ویهر، ۲۰۰۳). واژه شرم و واژه‌های هم‌خانواده و نزدیک به آن در ادبیات دینی (شامل متون دینی، مانند کتاب و احادیث و همچنین در اندیشه‌های شارحان دینی و نیز آراء دین‌شناسان)

۱. conscious

۲. Haidt

۳. Martinz- Pilkington

۴. Nussbaum

دارای اهمیت است. شرم از آن نظر که می‌تواند نقشی بازدارنده در انجام فعل ناپسند و گناه داشته باشد، در تربیت دینی دارای اهمیت است و مورد توجه پیشوایان و مربیان تربیت دینی قرار می‌گیرد. به طور اجمالی در گفتارهای پیشوایان دینی، همچون «لا دین لمن لا حیاء له»<sup>۱</sup>، «الحیاء کل الدین»<sup>۲</sup> اهمیت تجربه هیجان شرم ذیل مفهوم حیاء در سلوک دینی تذکر داده شده است.<sup>۳</sup> تجربه این هیجان در سلوک دینی فرد در واقع نشانه‌ای از حساسیت ایمانی او محسوب می‌شود و در زبان عامه دینداران بی‌شرمی دارای بسامد قابل توجهی است.

از سوی دیگر در متون روان‌شناسی شاهد پرداخت‌های مفهومی خاص به شرم هستیم. با اینکه هیجان شرم در میان نظریات و پژوهش‌های روان‌شناسی دست‌کم از زمان فروید تا به امروز یکی از هیجانات مناقشه‌برانگیز بوده و پیامدهای آن در حوزه‌های متعدد شامل آسیب‌شناسی روانی و روان‌شناسی شخصیت، روان‌شناسی رشد، اخلاق، اجتماعی و تربیتی نیازمند بررسی بوده است، اما بنا به گزارش تانگنی (۲۰۰۴) تحقیقات جدی پیرامون آن تنها به چند دهه گذشته برمی‌گردد.

با مروری کوتاه به نظریه‌های روان‌شناختی درباره شرم و تحقیقات پیرامون آن و مقایسه آن با تلقی و کارکرد دین‌مدارانه شرم به این نکته می‌رسیم که گویی شرم همچون واژه‌ای مشترک، اما با مفهومی بسیار متفاوت در این دو حوزه به کار رفته است. بر این اساس پژوهش حاضر بر آن است تا با مروری اجمالی بر مفاهیم، نظریه‌ها و تحقیقات پیرامون شرم و همچنین روشن ساختن معنا و مبنای شرم در آراء یکی از اندیشمندان دینی معاصر، تمایز این دو رویکرد کلان به این هیجان را نشان دهد. در واقع ضرورت این پژوهش تطبیقی به این مسئله اساسی برمی‌گردد که پژوهشگران دین و روان‌شناسان (رویکرد غالب روان‌شناسان به مفهوم‌سازی شرم) با دو نوع متفاوت از

۱. این گفتار منسوب به امام حسین (ع) پیشوای سوم شیعیان است.

۲. این گفتار منسوب به امام جعفر صادق (ع) پیشوای ششم شیعیان است.

۳. در قرآن نیز واژه حیا و مشتقات آن به کار رفته است.

مفهوم شرم روبه‌رو هستند. این تفاوت به گونه‌ای نیست که پس از پیراستن پاره‌ای از ابهام واژگانی و هرج‌ومرج اصطلاح‌شناختی به تفاهم برسد. به طور مثال تفکیک شرم از احساس گناه، کمرویی و ... و صدور حکم جداگانه برای هر یک از اینها گسست نگاه دینی و دین‌شناسان مسلمان را با رویکردهای روان‌شناسی رایج از بین نخواهد برد.

بر این اساس روشن ساختن چنین گسستی در مواجهه با هیجان شرم هم برای دینداران و دین‌پژوهان و هم برای پژوهش‌های روان‌شناختی دارای اهمیت به نظر می‌رسد. ضرورت عملی این پژوهش بر این مسئله مبتنی است که مداخلات روان‌شناختی و تمهیدات تربیتی در فرهنگ ما پیرامون احساس شرم دچار نوعی تعارض و سردرگمی است. از یک طرف برخی روان‌شناسان با ارائه شواهدی، از نقش تخریبگر شرم در تربیت سخن می‌گویند و شدت آن را نشانه‌ای از بروز نوعی آسیب روانی می‌دانند و از سوی دیگر در متون دینی، و در گفته‌ها و نوشته‌های اندیشمندان دینی، نوعی از دعوت به تربیت شرم‌مدارانه را شاهد هستیم. با عطف نظر به این تعارض، تلاش‌های تربیتی رسمی و غیررسمی در جامعه ما از آن حیث که می‌خواهد هیجان شرم را تسهیل یا تحدید کند، به یک رویارویی و تزاخم در عمل انجامیده است که مسئله سنجش شرم را نیز با مشکل مواجه کرده است. با فرض قبول نحوه طرح این مسئله، به نظر می‌رسد اولین تلاش پژوهشی برای رویارویی با چنین مسئله‌ای عبارت است از تعیین مدل‌ول و مراد از کاربرد واژه شرم و مفروضات همبسته آن در دو رویکرد بنیادی روان‌شناختی و یک دیدگاه الهیاتی مبتنی بر فرهنگ اسلامی.

به همین منظور در ابتدا مهم‌ترین رویکردهای نظری و مفهومی روان‌شناختی را که به شرم پرداخته‌اند (یعنی رویکرد روان‌تحلیلی و رویکرد شناختی) به طور اجمال مرور می‌کنیم و سپس دیدگاه عبدالکریم سروش را در مقام یک اندیشمند مسلمان درباره شرم بررسی کرده، نقاط تمایز این دیدگاه‌ها را نشان می‌دهیم. شایسته توضیح است که دلیل پرداختن به آرای عبدالکریم سروش این است که در فضای فکر دینی معاصر در

ایران، تنها او به طور نسبتاً جدی این مفهوم را مورد توجه قرار داده و برای رمزگشایی آن در متون دینی و عرفانی و مفهوم‌سازی تازه تلاش کرده است.

## ۱. شرم در نظریات و پژوهش‌های روان‌شناسی (با تمرکز بر رویکرد روان‌تحلیلی و رویکرد شناختی)<sup>۱</sup>

### ۱-۱. رویکرد روان‌تحلیلی

زیگموند فروید نخستین کسی است که در روان‌شناسی مدرن هیجان‌هایی همچون شرم و گناه را مورد توجه قرار داده است. او با طرح مفهوم ناخودآگاه و با به دست دادن نظریه‌ای درباره‌ی شخصیت و رشد روانی-جنسی، یک نظام روان‌شناختی بنا کرد که هیجان‌ها در آن محوریت داشتند. فروید اگرچه در نوشته‌هایش از هر دو نوع هیجان سخن می‌گوید و آنها را برای سلامت روان مضر می‌داند، ولی تمایز روشنی بین هیجان‌های شرم و گناه قایل نمی‌شود (تانگنی، ۲۰۰۴). فروید در آثار اولیه‌ی خود (۱۹۰۵-۱۹۳۵) از شرم به عنوان واکنش وارونه در مقابل تکانه‌های نمایشگرانه‌ی جنسی سخن می‌گوید؛ اما در نوشته‌های بعدی خود (به نقل از تانجنی و دیرینگ<sup>۲</sup>، ۲۰۰۴)، از مفهوم شرم چشم‌پوشی می‌کند و بر یک مفهوم تقریباً شناختی از گناه وابسته به تعارضات فرامن تمرکز می‌کند.<sup>۳</sup>

پس از آنکه کودک رفتارهای معطوف به کاهش سایق‌های جنسی و پرخاشگرانه را به دلیل سرزنش، طرد و تنبیه مرجعیت بیرونی سرکوب می‌کند، این انرژی به درون

<sup>۱</sup>. دلیل تمرکز بر رویکرد روان‌تحلیلی و رویکرد شناختی این است که عمده‌ی متون نظری و پژوهشی درباره‌ی شرم ریشه در این دو رویکرد و احیاناً دیدگاه‌های مبتنی بر آنها دارد و نظام‌ها و نظریه‌های دیگر در روان‌شناسی کمتر به این هیجان پرداخته‌اند.

<sup>۲</sup>. Tangney & Dearing

<sup>۳</sup>. برای پیگیری مفهوم‌سازی شرم در نظریات روان‌تحلیلی مراجعه کنید به:

Tangney, J. P., & Dearing, R. I. (2004). *Shame & guilt*. The Guilford Press: New York, London.

روان بازگشته و موجب شکل‌گیری فرامن<sup>۱</sup> می‌شود. در واقع فرامن تداوم مرجعیت بیرونی است که در درون فرد قرار دارد و این بخش از شخصیت با نهاد (که تابع اصل لذت است) در تقابل آشکار است. در این میان خود یا همان ایگو<sup>۲</sup> که از تبدیل انرژی نهاد شکل گرفته و تابع اصل واقعیت است، تلاش می‌کند با در نظر گرفتن واقعیات جامعه، به ارضای تکانه‌های نهاد بپردازد. بر این اساس در نظریه فروید احساس گناه<sup>۳</sup> ناشی از این است که خود یا ایگوی فرد نتوانسته است انتظارات و خواسته‌های اقتدارهای بیرونی و فرامن یا همان سوپرایگو را برآورده و رعایت کند. در منظر وی دو نوع احساس گناه قابل طرح است؛ یکی احساس گناه فرد از انجام دادن عملی که مرجعیت بیرونی آن را نهی کرده و دیگری احساس گناه ناشی از تمایلات، تمناها، و انگیزه‌هایی که در درون فرد بروز کرده و فرامن آن را رصد کرده است. در واقع احساس گناه نوع اول ناشی از به اصطلاح زشتکاری است و احساس گناه دوم ناشی از قصد یا نیت یا خیال زشت/بد. به اعتقاد فروید، احساس گناه نوع دوم عمدتاً ناخودآگاه است. بنابراین نظریه فروید یک نظریه تعارض<sup>۴</sup> محور است که در آن فرامن منشأ احساس گناه است و تعارض آن با ایگو و نهاد در آنچه احساس گناه گفته می‌شود مداخلت دارد.

پس از فروید در نظریات نئوفرویدی، برای ایجاد تمایز بین شرم و گناه تلاش شد (ن.ک. هارتمن و لونستین<sup>۵</sup>، ۱۹۶۲؛ جاکوبسن<sup>۶</sup>، ۱۹۵۴؛ پیرس و سینگر<sup>۷</sup>، ۱۹۵۳، به نقل

---

<sup>۱</sup>. Super- ego

<sup>۲</sup>. ego

<sup>۳</sup>. در روان‌شناسی فروید و پس از او در دیگر رویکردهای مطالعه هیجان، واژه احساس گناه مد نظر قرار گرفت و بنابراین واژه گناه که طنین الهیاتی دارد در نظر فروید چیزی نیست جز احساس گناه (در معنایی که فروید اراده می‌کند).

<sup>۴</sup>. conflict theory

<sup>۵</sup>. Hartmann & Loewenstein

<sup>۶</sup>. Jacobson

<sup>۷</sup>. Piers & Singer

از تانجنی و دیرینگ، ۲۰۰۴). روان‌شناسانی نظیر پیرس و سینگر (۱۹۵۳)، به نقل از تانجنی، ۲۰۰۴) احساس گناه را ناشی از تعارض ایگو و سوپرایگو، و احساس شرم را ناشی از تعارض «من» و «من آرمانی» می‌دانند که بنیادهای آن در احساس حقارت، ترس از ترک شدن و ازدست دادن محبت است. تعبیر من آرمانی<sup>۱</sup> که روان‌شناسان خود<sup>۲</sup> یا نئوفرویدی‌ها به کار برده‌اند، بیانگر انتظارات کمال‌گرایانه فرد از خویشتن است که در دوران اولیه رشد روانی-جنسی به سبب ترس از ترک شدن توسط منابع اقتدار در فرد شکل گرفته است. درحقیقت، ایگوی ایده‌آل بازنمای تصور آرمانی و دلخواه فرد از خودش است.

در همین راستا، لویس<sup>۳</sup> (۱۹۷۱)، به نقل از تانجنی، ۱۹۹۶) که نئوفرویدی است، یکی از برجسته‌ترین تفکیک‌ها در زمینه شرم و گناه را انجام داده است. او تأکید کرده است که در احساس شرم، تمرکز بر «خود»، و در احساس گناه تمرکز بر رفتار خطاست. بر این اساس تفاوت میان شرم و گناه در نقش «خود» در این تجارب است. در احساس شرم، تمرکز ارزیابی منفی بر «خود» است، ولی در احساس گناه، تمرکز ارزیابی منفی بر رفتار انجام‌گرفته یا ناتمام است. مطابق این تفکیک، در احساس شرم تمرکز ارزیابی منفی تمامت فرد را نشانه می‌رود و برچسب بد و نامطلوب بر آن زده می‌شود، ولی در احساس گناه، ارزیابی منفی متوجه یک رفتار خاص است و آن رفتار بد تلقی می‌شود، نه اینکه بر تمامیت فرد برچسب بد زده شود.

## ۱-۲. رویکرد شناختی

در نظریه لازاروس به عنوان یک نظریه شناختی، با ارزیابی‌ها فرایند هیجان آغاز می‌شود و تغییرات فیزیولوژیکی، رفتاری و بیانی متعاقب ارزیابی ایجاد می‌شود. ما با سه سطح

<sup>۱</sup>. ego-ideal

<sup>۲</sup>. ego psychologists

<sup>۳</sup>. H. B. Lewis



ارزیابی در نظریه لازاروس مواجه هستیم. ارزیابی اولیه، ارزیابی ثانویه و باز-ارزیابی. در ارزیابی اولیه موقعیت محیطی مثبت<sup>۱</sup>، مخاطره آمیز<sup>۲</sup>، یا نامرتبط<sup>۳</sup> با حیات و بهزیستی<sup>۴</sup> فردی تلقی می‌شود. در ارزیابی ثانویه منابع در دسترس فرد برای مقابله با موقعیت تخمین زده می‌شوند و در باز-ارزیابی موقعیت محرکی و راهبردهای مقابله با آن بررسی می‌شود و ارزیابی‌های اولیه و ثانویه، در صورت لزوم اصلاح، می‌شود. همچنین شش جزء در ارزیابی داریم که بر اساس آن هیجان خاصی فراخوانی می‌شود. هر هیجانی را الگوی ارزیابی مشخص و متمایزی فراخوانی می‌کند. لازاروس و اسمیت (۱۹۹۳)، به نقل از آیزنک و کین، (۲۰۱۰) شش جزء برای ارزیابی شناسایی کردند:

رابطه با تعهدات شخص<sup>۵</sup>

هماهنگی با اهداف شخص<sup>۶</sup>

چه کسی مقصر است؟<sup>۷</sup>

آیا مسئله قابل حل است؟<sup>۸</sup>

آیا می‌توان موقعیت را به صورت روانشناختی مدیریت کرد؟<sup>۹</sup>

چه قدر احتمال دارد موقعیت در آینده تغییر کند؟<sup>۱۰</sup>

---

<sup>۷</sup>. مثبت بودن موقعیت محیطی برای حیات یا بهزیستی فرد به این معناست که محرک یا موقعیت با خوشایندی و رفاه و کامیابی فرد همراه است.

<sup>۸</sup>. به این معنا که امنیت یا حیات و بهزیستی فرد مورد تهدید قرار می‌گیرد.

<sup>۹</sup>. به این معنا که موقعیت یا محرک هیچ دلالتی، نه برای حیات و بهزیستی و نه برای تهدید آن، در بر ندارد.

<sup>۴</sup>. well- being

<sup>۵</sup>. motivational relevance

<sup>۶</sup>. motivational congruence

<sup>۷</sup>. Accountability

<sup>۸</sup>. problem-focused coping potential

<sup>۹</sup>. emotion-focused coping potential

<sup>۱۰</sup>. Future expectancy

هیجانان مختلف بر اساس اینکه کدام یک از اجزاء و چگونه درگیر می‌شوند، با یکدیگر متفاوت هستند. بنابر این دیدگاه می‌توان گفت متعلق احساس شرم در ارزیابی اولیه، واجد ارتباط انگیزشی و دارای بار ناهمخوان با اهداف فرد است، و در ارزیابی ثانویه متضمن مسئولیت شخصی می‌باشد. همچنین متضمن ظرفیت مقابله هیجان-محور پایین و حتی ظرفیت مقابله مسئله-محور پایین است. نظریه لازاروس و اسمیت بر تحلیل ساختار ارزیابی تمرکز دارند.<sup>۱</sup>

چنان که گفته شد، در رویکرد شناختی، تمایز شرم و گناه از منظر متغیرهای شناختی همچون ارزیابی، اسناد، طرحواره، باور، انتظار و ... مفهوم‌سازی می‌شود. تری-سی و رایینز (۲۰۰۶) نشان دادند که احساس شرم با اسنادهای درونی<sup>۲</sup>، پایدار<sup>۳</sup> و غیرقابل-کنترل<sup>۴</sup>، و احساس گناه با اسنادهای درونی، غیرپایدار<sup>۵</sup> و قابل کنترل<sup>۶</sup> درباره شکست رابطه مثبت دارد. این رویکرد به تفکیک شرم و گناه، مبتنی است بر نظریه اسناد که واینر (۱۹۸۵) آن را طرح کرد و بر نقش محوری علیت‌یابی شناختی تاکید می‌کند. این علیت-یابی همراه است با برجسب‌هایی که عبارت‌اند از درونی بودن در مقابل بیرونی بودن، قابل کنترل بودن در مقابل غیرقابل کنترل بودن، پایدار بودن در مقابل غیرپایدار بودن. وقتی برجسب درونی بر یک شکست زده می‌شود، به این معناست که فرد عامل شکست را به خودش ربط می‌دهد نه به بیرون. برجسب پایدار به این معناست که آنچه موجب

<sup>۱</sup> البته نظریه‌های جدیدتر برای مفهوم‌سازی و تبیین هیجانان و به طور خاص هیجانان اخلاقی، به جای تمرکز بر ساختار ارزیابی، بیشتر بر فرایند ارزیابی تمرکز دارند. در این زمینه رجوع کنید به نظریه اسمیت و کربای (۲۰۰۱)، به نقل از آیزنک و کین، (۲۰۱۰) که فرایند ارزیابی را شامل درگیری موازی سه فرایند: Associative process، Reasoning process، Monitoring process، می‌داند.

<sup>۲</sup> Internal attribution

<sup>۳</sup> Stable

<sup>۴</sup> Uncontrollable

<sup>۵</sup> Unstable

<sup>۶</sup> Controllable

شکست شده است به یک امر پایدار و باثبات مربوط است. اسناد غیرقابل کنترل به این معناست که کنترل عامل از توان فرد خارج است و فرد امکان تغییر در عامل را ندارد. مثلاً زمانی که فردی می‌گوید علت شکست من در امتحان کنکور هوش ضعیف است، تلویحاً بیان می‌کند که این عامل، اگرچه درونی است، ولی از دسترس او خارج است و قابل کنترل نیست.

مؤلفه‌های اسنادشناختی شرم و گناه همچنین با تمایز بولمان<sup>۱</sup> (۱۹۷۹)، به نقل از تانجی، (۲۰۰۴) بین خودسرزنی رفتاری و خودسرزنی شخصیتی همسوست. به لحاظ نظری، احساسات شرمگینانه (در باره خود) بیشتر وابسته به خودسرزنی شخصیتی است و احساسات گناهکارانه (در باره رفتار خاص) بیشتر به خودسرزنی رفتاری وابسته است.<sup>۲</sup>

اگر بخواهیم وجوه شباهت و تمایز دو هیجان شرم و گناه را با توجه به رویکردها نظری-تجربی رایج در روان‌شناسی بیان کنیم، برخی از این شباهت‌ها عبارت‌اند از: الف- احساس شرم و احساس گناه هر دو در دسته هیجان‌ات خودآگاه قرار می‌گیرند. ب- احساس شرم و احساس گناه هر دو در دسته هیجان‌ات اخلاقی قرار می‌گیرند. ج- در هر دو فرایند اسنادی دخالت دارد. د- رویدادهای ناخوشایندی که موجب احساس شرم و احساس گناه می‌شوند، عمدتاً یکسان‌اند (بیرهوف<sup>۳</sup>، ۲۰۰۲).

به طور خلاصه تفاوت شرم و گناه، یکی تمرکز احساس شرم بر «خود» و ادراک بی‌کفایتی خود، در مقابل تمرکز احساس گناه بر «رفتارهای خاص» است. همچنین تحقیقات نشان می‌دهد که احساس گناه از یک غفلت بین‌فردی نشأت می‌گیرد و با سوق دادن شخص برای جبران غفلت گذشته، به حفظ ارتباط تهدید شده‌ی بین فردی کمک می‌کند. بنابراین احساس گناه یک نوع هیجان جامعه‌پسند است و فقدان حس

---

<sup>۱</sup>. Janoff-Bulman

<sup>۲</sup>. در خود سرزنی شخصیتی، خود یا همان self فرد شخصیت را ارزیابی کرده، آن را شخصیتی بد و نامطلوب می‌داند.

<sup>۳</sup>. Bierhoff

گناه در حالت افراطی، نوعی بیماری روانی جامعه‌ستیز است. با توجه به پیامد و کارکردهای این دو هیجان نیز می‌توان گفت احساس گناه برانگیزانندهٔ جبران خطا و انجام رفتارهای دیگرخواهانه است، در حالی که برای احساس شرم شواهد نقیضی وجود دارد (به طور مثال نگاه کنید به وین، ارنست، پاتوک-پکهام و ناگوشی<sup>۱</sup>، ۲۰۰۳، به نقل از تامپسون و همکاران، ۲۰۰۸).

اگرچه تحقیقات پیشین بخش اساسی تمایزگذاری میان شرم و احساس گناه را از منظر سازگاری و ناسازگاری این دو هیجان بررسی کرده بودند و درنهایت شرم را یک هیجان یکسره ناسازگار تلقی کرده‌اند، نظریاتی نیز وجود دارند که با این نوع تعریف از شرم و نتیجه‌گیری با دیدگاه انتقادی برخورد کرده‌اند. در این میان کسانی همچون شنایدر (۱۹۷۷) و کافمن (۱۹۸۹، به نقل از بالدوین)، بالدوین و ایوالد<sup>۲</sup> (۲۰۰۶) به جنبه‌های مثبت شرم نیز اشاره کرده‌اند. شنایدر با تأکید بر اینکه هستهٔ اصلی شرم قابلیت رؤیت شدن و در معرض قرار گرفتن است، معتقد است زمانی که آسیب‌پذیر هستیم، هیجان شرم می‌تواند ما را از در معرض دید و داوری شدید دیگران قرار گرفتن حمایت کند.

همچنین کافمن (۱۹۸۹، به نقل از بالدوین و همکاران، ۲۰۰۶) با اتخاذ موضع انتقادی و تأکید بر اینکه زبان ادراکات ما را شکل می‌دهد، معتقد است که زبان نظریات روان‌تحلیلگری، نظریات روابط ابژه<sup>۳</sup>، نظریه‌های بین‌فردی و نظریات شناختی-رفتاری به طور مناسب نمی‌تواند شرم را نشان دهد. او برای تعریف شرم از زبان نظریهٔ عاطفهٔ تامکینز (۱۹۶۲، به نقل از بالدوین و همکاران، ۲۰۰۶) استفاده می‌کند و شرم را عاطفه‌ای بنیادی که متمرکز است بر رشد «خود» در نظر می‌گیرد. مطابق این دیدگاه، شرم می‌تواند با گستره‌ای از سازه‌های وابسته به خود آمیخته باشد (بالدوین و همکاران، ۲۰۰۶).

<sup>۱</sup>. Woien, Ernst, Patock-Peckham & Nagoshi

<sup>۲</sup>. Baldwin & Ewald

<sup>۳</sup>. object-relation

همچنین برخی از محققان شرم، با اجرای مطالعات نظری و تجربی در این زمینه، بیان کرده‌اند که در فرهنگ شرقی که واجد جمع‌گرایی<sup>۱</sup> است و «خود» وابسته به دیگری<sup>۲</sup> می‌باشد، شرم و احساس گناه نسبت به هم درون‌بودگی<sup>۳</sup> دارند<sup>۴</sup>، در هم تنیده‌اند و کارکرد شرم عموماً سازگارانه است (نگاه کنید به؛ مارکوس و کیتایاما<sup>۵</sup>، ۱۹۹۱؛ وونگ، بوند و ماسکویرا، ۲۰۰۹؛ میاموتو، یوچیدا و الثورث، ۲۰۱۰). در همین راستا، اعتماد، جوکار و راهیما (۱۳۹۲) در پژوهشی برای تعیین وضعیت شاخص‌های روان‌سنجی مقیاس شرم رایزوی (۲۰۰۹) ساخته‌شده در آمریکا، برای استفاده در ایران، نشان دادند که تجربه شرم در دانشجویان ایرانی، علاوه بر مؤلفه ناسازگارانه، واجد مؤلفه سازگارانه نیز هست. در واقع آنان نشان دادند که در سیاق هنجاری و فرهنگی دانشجویان ایرانی، تجربه و کارکرد شرم، عموماً منفی یا لزوماً منفی نیست.

### ۳-۱. نتیجه‌گیری از دیدگاه‌های شناختی و روان‌تحلیلی درباره احساس شرم

هیجان شرم در رویکردهای روان‌تحلیلی با تمرکز بر تعارض فهمیده می‌شود. در دیدگاه فروید شرم نوعی واکنش وارونه به تکانه‌های نمایشگرانه جنسی است و یا اینکه حاصل تعارض «من» و «فرامن» است. پس از فروید نیز برخی روانکاوان شرم را ناشی از تعارض «من» و «من آرمانی» دانستند و آن را از احساس گناه تفکیک کردند. در نهایت نیز لوییس شرم را متضمن تمرکز ارزیابی منفی کلیت «خویشتن» دید که همراه است با خودسرزنی شخصیتی و نگاه منفی بر تمامیت خویشتن. لوییس در تفکیک شرم از گناه

---

۱. collectivism

۲. interdependent

۳. immanence

۴. برابر نهاد این واژه را از کتاب هایدگر و پرسش بنیادین، نوشته بابک احمدی، وام کرده‌ایم. می‌گوییم تجربه شرم و تجربه احساس گناه در درون هم امکان بروز و ظهور دارند. به عبارتی دیگر در تجربه گناه نوعی شرمساری احساس می‌شود و در تجربه شرم، نوعی احساس گناه قابل‌ردیابی است.

۵. Markus & Kitayama

نشان داد که «خود» می‌تواند هم عامل و هم ابژه مشاهده و عدم رضایت باشد. در واقع شرم به تجربه «آنچه هست» و احساس گناه به تجربه «آنچه انجام دادم» ناظر است. به تصریح پیرس و سینگر (۱۹۵۳)، به نقل از تانگنی، (۲۰۰۴) تجربه شرم متضمن این نتیجه برای شخص است که ما کسی هستیم که نمی‌خواستیم باشیم.

در رویکردهای شناختی برای مفهوم‌سازی شرم بر مؤلفه‌های ارزیابی و اسناد تاکید دارند. در واقع شرم همراه است با اسنادهای درونی، پایدار و غیرقابل کنترل. تحقیقات در این زمینه نیز مؤید نقش ناسازگارانه شرم مطابق با این مفهوم‌سازی است. نظریه ارزیابی لازاروس و اسمیت (۱۹۹۳)، به نقل از آیزنک و کین، (۲۰۱۰) نیز هسته اصلی برای فهم شرم را در ساختار ارزیابی دومرحله‌ای می‌دانند که مطابق آن شرم متضمن ربط انگیزشی در مرحله ارزیابی اولیه، و در ارزیابی ثانویه متضمن مسئولیت شخصی، ظرفیت مقابله‌ی هیجان-محور پایین و حتی ظرفیت مقابله‌ی مسئله-محور پایین است.

تانگنی و دیرینگ (۲۰۰۴) با در نظر گرفتن نظریه‌ها و پژوهش‌های موجود در مورد شرم و اجرای برخی پژوهش‌های مهم در این زمینه، محورهای مفهومی شرم را این‌گونه خلاصه می‌کنند:

۱. تمرکز ارزیابی منفی در شرم بر کلیت خویشتن است، ۲. تجربه پدیدارشناسانه شرم همراه است با احساس انقباض، احساس کوچکی، احساس بی‌ارزشی و عدم قدرت، ۳. «خود»، به صورتی غیریکپارچه، به خود مشاهده‌گر و خود مشاهده‌شونده تقسیم می‌شود، ۴. خود با ارزیابی تمامیتش دچار آسیب می‌شود، ۵. خود نگران ارزیابی دیگری است، ۶. به طور شرطی<sup>۱</sup> گفته می‌شود: ای کاش «من» این‌گونه نبودم، ۷. تمایل به پنهان شدن، فرار و عقب‌گرد.

در این زمینه رویکردهایی نیز وجود دارند که به دیدگاه رایج درباره شرم در روان‌شناسی انتقاداتی وارد کرده‌اند. مهم‌ترین این نقدها از جانب دیدگاه فرهنگ‌وابسته

<sup>۱</sup>. counterfactual

بیان می‌شود که مطابق آن شرم در فرهنگ‌های شرقی با احساس گناه درهم تنیدگی و درون‌بودگی دارد و کارکرد آن عموماً مثبت است (نگاه کنید به مارکوس و کیتایاما، ۱۹۹۱؛ وونگ، بوند و ماسکویرا، ۲۰۰۹؛ میاموتو، یوچیدا و الثورث، ۲۰۱۰). این تحقیقات عمومیت مفروضه «مفهوم خود مستقل» را نمی‌پذیرند و معتقدند در فرهنگ شرقی با «مفهوم خود وابسته» یا ساختار خود ارتباطی روبه‌رو هستیم که مختص جوامع جمع‌گراست. از دیگر نقدهای وارد شده به رویکردهای رایج درباره شرم، می‌توان به موضع کافمن (۱۹۸۹)، به نقل از بالدوین و همکاران، (۲۰۰۶) اشاره کرد که معتقد است زبان رویکردهای رایج، امکان بیان پیچیدگی تجربه شرم را ندارد. با این ملاحظات، در ادامه دیدگاه سروش در مورد این هیجان مطرح می‌شود تا بتوانیم به مقایسه این دو نظر بپردازیم.

## ۲. دیدگاه سروش درباره هیجان شرم

در ابتدا بیان این نکته لازم است که فهم دیدگاه سروش درباره شرم و استخراج یک تعریف نظام‌مند در دیدگاه او کمی دشوار است و دلیل آن نیز این است که او متون موجود در باره شرم را به صورت روشمند و ارسائی انتقادی نکرده است و با اینکه مقدمات و مفروضات خود را در این زمینه تا حدودی منقح کرده، از بیان یک تعریف روشن نهایی اجتناب ورزیده است.

در بحث از شرم، سروش تلاش می‌کند با روشن ساختن ماهیت دو پارادایم تکلیف‌مدار و پارادایم حق‌مدار و توجه دادن به پیامدهای نظری و تاریخی این دو پارادایم برای زیست اخلاقی، محدودیت‌های این دو را برشمارد. همچنین ضرورت ایجاد سنتزی نظری و رسیدن به یک پارادایم سوم با محوریت عاطفه شرم را به عنوان راه‌حلی نظری برای مواجهه با آنچه تعارض عملی حق و اخلاق می‌خواند نشان می‌دهد. دیدگاه سروش در این زمینه با توجه به سخنرانی‌های او با عنوان «عشق و گناه»، «وجدان

شرمگین»، «فضیلت شرم» و «خداشناسی و انسان معاصر» به زبان فارسی، و «شرم و مسئولیت پذیری»<sup>۱</sup> به زبان انگلیسی، که در سایت او موجود است، استخراج شده است.<sup>۲</sup> سروش پس از اینکه نقدهایی را از منظر اخلاقی بر پارادایم تکلیف‌گرا که نظام‌های سنتی و نظام‌های کمونیستی مبتنی بر آن بودند مطرح می‌کند، عمده‌ترین پیامدهای چنین پارادایمی را دیکتاتوری و توتالیتاریزم می‌داند. او سپس به نظام‌های حقوق‌مدار و لیبرال کنونی می‌پردازد و یکی از مسائل شکل‌گرفته در این پارادایم را «تعارض میان حق-مداری و اخلاقی بودن» می‌داند. او با بیان مصادیقی مثل حقوق همجنس‌گرایان و بعضاً توهین یا بی‌احترامی برخی رسانه‌های سکولار به برخی مقدسات، انسان برآمده از این نظام را متمایل به یک «انسان متوقع و خودبین می‌داند که دائماً حقوق خودش را طلب می‌کند» و از آنجا که حق‌مداری حد یقفش تنها تراحم با حق دیگری است، اگر تنها و تنها اگر محور و مبنای سلوک جمعی قرار گیرد، پیامدهایی را به بار می‌آورد که مفید یک زیست اخلاقی و تسهیل‌کننده فضایل اخلاقی نخواهد بود.

از دیدگاه سروش، نظام حق‌مدار به یکی از آنتی‌نومی‌های نظری خود رسیده است و بر این اساس مباحث جدلی‌الطرفینی که مصادیق آن تراحم دو حق است به وجود آمده‌اند. یکی از مصادیق آن تراحم حق آزادی بیان و حق مصونیت از توهین است. در واقع این آنتی‌نومی به این نحو است که «گروه الف می‌گوید ما حق داریم توهین کنیم و گروه ب می‌گوید حق داریم که به ما توهین نشود». این آنتی‌نومی در نزاع میان گروه‌های دینی و برخی رسانه‌ها یا میان برخی گروه‌های دینی نسبت به هم بروز کرده و باعث خشونت شده است. به طور مثال توهین کشیش آمریکایی به قرآن یا توهین کاریکاتوریست کانادایی به بهانه آزادی بیان به پیامبر گرامی اسلام و در مقابل آن اعتراض مسلمانان. بر این اساس، از نظر سروش حقوق‌مداری به رنجوری مفاهیم اخلاقی

<sup>۱</sup>. shame and accountability

<sup>۲</sup>. البته در اینجا پرداختن به دیدگاه او تنها برای تدقیق نظراتش درباره عاطفه شرم است و نه مشکل حق و اخلاق از نظر او.



و رنجوری تکلیف انجامیده است؛ زیرا «این پارادایم با خودمداری<sup>۱</sup> نسبت دارد و رفته-رفته آدمی را از فروتنی دور می‌سازد».

البته سروش در برخی آثارش و در این مباحث نیز بر این نکته تأکید می‌کند که حق‌مداری چشم تازه‌ای بود که بشر بر خود گشود و پیامدها و نتایج مثبت و سازنده آن را بیان می‌کند؛ ولی تأکید صرف بر این محسنات را باعث مشکلاتی می‌داند که یکی از آنها مشکل حق و اخلاق است. او می‌گوید راه برون‌رفت از بحران دو پارادایم قبلی پیشنهاد پارادایم تازه‌ای است که از رفع و سنتز دو پارادایم قبلی به وجود می‌آید. این پارادایم جدید مبتنی بر عاطفه شرمگینی است:

[در این پارادایم با] انسانی [مواجهیم] که هم با تکالیف خود آشناست و هم حقوق خود را می‌شناسد؛ منتها هم از خواستن بیش از اندازه حقوق خود شرمسار است و هم از انجام ندادن تکالیف خود شرمسار است. طبق پارادایم حقوق‌مدار ما حق گناه کردن داریم؛ اما انسان شرمگین از این حق خود استفاده نمی‌کند و در واقع شرم دارد از انجام آن و نیز شرم دارد که تکلیفش را انجام ندهد. درواقع انسان شرمگین حق خود را لزوماً اعمال نمی‌کند. چه کسی گفته است ما همیشه باید از حقوقمان استفاده کنیم؟ (فضیلت شرم، ۲۰۱۱)

بعد از این است که سروش بیان می‌کند:

ما باید به یک پارادایم سومی برسیم که از سنتز حق و تکلیف حاصل شود؛ سنتزی که متضمن دو چیز ماقبل است. به یک معنا نفی می‌کنیم این دو چیز را و به یک سنتزی می‌رسیم که جامع آن دو و ارتقاع‌گرفته از آن دو باشد؛ یک پارادایم سوم. آن پارادایم سوم برای ما چیزی خواهد بود شبیه پارادایم شرم. آدم شرمگین هم اهل تکلیف است و هم حق، ولی نه آن‌چنان اهل تکلیف است که کار به نظام-های استبدادی و روابط استبدادی بکشد و به طور مثال برده‌داری را توجیه کند و نه آن‌چنان اهل حق است که به معنای امروزی کلمه افراط کند و به جاهای

---

<sup>۱</sup>. egoism

غیراخلاقی بکشد. اینجاست که شرم از حالت یک فضیلت اخلاقی فردی خارج می‌شود و بدل به یک پارادایم اخلاقی اجتماعی می‌شود که حتی می‌تواند مبنای قانون و اخلاق قرار گیرد و شاید بتواند تعارض قانون و اخلاق را نیز از میان بردارد. از این طریق آدمی را هم به تکالیف، هم به حقوق، هم به خالق و هم به مخلوق متوجه کنیم و اخلاقی را بنا کنیم که زیرین‌ترین پایه‌هایش بر شرم بنا شده است. از میان سه فلسفه اخلاق نتیجه‌گرا، وظیفه‌گرا و فضیلت‌گرا، فضیلت شرم بیشتر با فلسفه اخلاق فضیلت‌گرا مناسبت دارد و می‌تواند با فلسفه اخلاق وظیفه‌گرا هم تناسبی بیابد. عنصر شرم در فضیلت‌گرایی و وظیفه‌گرایی بیشتر قابل طرح است (فضیلت شرم، ۲۰۱۱).

سروش بر این باور است که روان‌شناسان شرم و کمرویی را خلط کرده‌اند. وی با روشن کردن این نکته که منظور از شرم در نظر او کمرویی، خجالتی بودن و هیجانات ناسازگاری از این قبیل نیست، می‌کوشد نشان دهد در متون غالب درباره شرم، به طور مثال در روان‌شناسی، ما با اغوجاجات اصطلاح‌شناختی روبه‌رو هستیم<sup>۱</sup>:

در مورد عاطفه شرم خیلی کم سخن رفته است. من پیشینه شرم را در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه مرور کردم و به اعتقاد خود ایشان در این زمینه کمتر کار شده است. با اینکه این عاطفه بسیار حایز اهمیت است و هر فرد در زندگی خود بسیار آن را تجربه می‌کند. در مورد عاطفه شرم یا احساس شرم یا حالت شرمندگی یا شهود شرم به هیچ وجه اطلاعات و بررسی‌هایی که صورت گرفته قانع‌کننده نیست و به همین سبب باید بیشتر به آن پرداخته شود (فضیلت شرم، ۲۰۰۹).

سروش همچنین از منظر میتولوژی دینی بیان می‌کند که با داستان آدم است که مسئله گناه برای بار نخست مطرح می‌شود و مطابق با این اسطوره، شاید ریشه‌دارترین و

---

<sup>۱</sup>. البته سروش در بیان خود، متون روان‌شناسی در زمینه شرم را مورد تحلیل دقیق قرار نمی‌دهد و روشن نمی‌کند که تا چه حد مفاهیم و مدل‌های کلاسیک و جدید در باره شرم را مورد ارزیابی قرار داده است.

آغازین ترین احساس که در آدمی به وجود آمده است، احساس شرم است: «هنوز مفهوم احساس گناه، احساس عشق و محبت مانده بود تا به وجود بیایند. لذا مطابق با اسطوره- های دینی، آدمی آدمی می شود وقتی که شرم در او پیدا شود» (فضیلت شرم، ۲۰۱۱). به اعتقاد او، مولانا تمام بُعد فکری، معرفتی و عقلی-تحلیلی انسان را اندیشه می داند و تمام بُعد دیگر که ما بُعد عاطفی می دانیم و قلب می نامیم، در مقابل مغز، شرم می نامد. به باور سروش با این توصیف، مولانا انسان را سقفی بر دو ستون عقل و شرم می داند که بدون این دو آدمیت احراز نمی شود<sup>۱</sup>.

## ۲-۱. تلاش سروش برای مفهوم سازی نازه از شرم

به باور سروش «شرم باید چیزی باشد که در خلوت هم با آدمی باشد؛ یعنی مثل خشیت باشد؛ بدون حضور دیگران هم عارض آدمی شود.» سروش مواجهه آدمیان با شرم را این گونه توضیح می دهد و از آن نکات معرفتی استخراج می کند:

فرض کنید کسی حقیقت را به شما عرضه کند و شما هم می دانید که درست می- گوید؛ اما مطابق با لیبرالیسم (حقوق مداری) ما حق داریم نپذیریم و هیچ مؤاخذه‌ای هم نخواهیم شد. در اینجا فقط انسانی که شرم می کند که حقیقت را زیر پا بگذارد، به حقیقت گردن می گذارد. در اینجا نه تکلیف وجود دارد و نه حق- نه تکلیف الزام به پذیرش حقیقت می کند و نه حق الزام به پذیرش حقیقت می کند- چه چیزی الزام می کند که ما حقیقت را بپذیریم؟ اگر کسی از شرمگینی بی بهره باشد، نه پارادایم تکلیف و نه حق جبران آن را نمی کند. لیبرالیسم تأمین شرم نمی- تواند بکند. آدمی از همه بالاتر در مقابل حقیقت شرمسار است. شرم ریشه اخلاقی بودن آدمی است و از محدود بودن آدم برمی خیزد و از حقیقت طلبی و احساس تقصیر درآدمی برمی خیزد ... شرم مشمول حکم نسبیت نمی شود ... اخلاقی به نام

<sup>۲</sup> ای عدوی شرم و اندیشه بیا که دریدم پرده شرم و حیا

در همین راستا:

زان که هستی سخت مستی آورد عقل از سر شرم از دل می برد

شرم به ما می‌گوید این قبیح است که حقیقت بر شما آشکار شود و نپذیرید (فضیلت شرم، ۲۰۱۱).

## ۲-۱-۱. شرمگینی به عنوان رفتار مرتبه دوم<sup>۱</sup>

سروش همچنین شرم را یک رفتار درجه دوم می‌داند:

انسان دو دسته رفتار دارد: رفتارهای مرتبه اول، رفتارهای مرتبه بالاتر (درجه دوم). رفع گرسنگی یک رفتار مرتبه اول محسوب می‌شود. دروغ گفتن یک رفتار مرتبه دوم محسوب می‌شود. منظور از رفتار مرتبه بالاتر رفتار روی یک رفتار خاص است. حیوانات رفتار مرتبه دوم ندارند. نقد کردن یک رفتار مرتبه دوم محسوب می‌شود؛ یعنی از یک مرتبه بالاتر خودم را مورد نقد قرار دهم. توبه کردن رفتار درجه دوم است؛ یعنی بر رفتار قبلی رفتاری ابتدا کردن. رفتارهای مرتبه اول را با حیوانات مشترکیم. کمرویی رفتار مرتبه اول است. شخص بدون اراده خودش یک کارهایی را نمی‌تواند بکند؛ بدون محاسبه و محاکمه خوشتن. شرم رفتار مرتبه دوم است؛ یعنی روی یک رفتار دیگر به وجود می‌آید. نقد و نظر کردن از ارتفاع در آن وجود دارد؛ پیچیده است و مستلزم به حساب آوردن بسیاری چیزهاست، به میزان پیچیدگی شخصیت. شرم مبتنی بر نگاه درجه دوم است بر خوشتن. شرم به معنای رفتار مرتبه دوم به بالا چیزی است که من فضیلت اخلاقی بنیادین می‌دانم و فکر می‌کنم که مبنای همه فضایل اخلاقی دیگر است؛ یعنی اگر شما از عدم انجام تکلیفتان شرمگین نشدید، اگر با زیر پا گذاشتن حقوق دیگران شرمگین نشوید، مایه اخلاقی بودن در شما نیست (فضیلت شرم، ۲۰۱۱).

در حقیقت سروش در اینجا بر روی شرط اخلاقی بودن ما آدمیان به عنوان فاعلان مختار تأکید می‌کند. تعبیر درجه دوم بودن افعال ناظر به افعالی است که درباره افعال دیگر است، با اراده ما انجام می‌گیرد و محض انفعال و غریزه ما مدخلیت ندارد. این تفکیک کمک می‌کند تا سروش میان خجالت، به عنوان فعل درجه اول که معمولاً

<sup>۱</sup>. higher order level

غیرارادی صورت می‌گیرد، و شرم، به عنوان فعل درجه دوم که با اراده شخص انجام می‌گیرد، تفاوت بگذارد. شرم، به عنوان فعل درجه دوم، به نقد خویشتن می‌پردازد و به این معنا درباره خویشتن است؛ یعنی گویی فرد خود را در برابر آینه قرار می‌دهد، ارتفاع می‌گیرد و به ارزیابی خود تن می‌دهد. به معنایی که گفته شد، می‌توان گفت ما آدمیان با دو خود روبرو هستیم: خود مرتبه اول که در ناخودآگاه ما قرار دارد و قسمت عظیمی از زندگی روزمره ما را به نحو غیرارادی سامان می‌دهد. خود مرتبه دوم که به مرحله خودآگاهی ما تعلق دارد و زمانی چنین خودآگاهی‌ای حاصل می‌شود که ما اراده می‌کنیم و درباره خودمان و افعال خودمان اندیشه می‌کنیم.

## ۲-۱-۲. تقوا به منابه شرم

تقوا یکی از مفاهیم پایه‌ای دینی است که بیانگر نسبت خاص میان مؤمنین و خداوند است. تعالیم دینی از بندگان می‌خواهد که نسبت به خداوند تقوا داشته باشند. مفسران عمدتاً تقوا را به معنای نوعی ترس یا خوف از خداوند یا پرهیزکاری از گناه در محضر خداوند (که همانا تمام عالم محضر اوست) دانسته‌اند. روان‌شناسان دین درباره خشیت<sup>۱</sup> که مفهومی نزدیک به تقوا یا همان تقواست، تحلیل‌هایی مفهومی<sup>۲</sup> انجام داده‌اند. (به طور مثال نگاه کنید به اتو، ۱۹۸۵/۱۹۱۷؛ ویتستین، ۱۹۹۷؛ رابرت، ۲۰۰۳؛ سولومون، ۲۰۰۲؛ کلنتر و هایت، ۲۰۰۳، به نقل از ایمونز، ۲۰۰۵).

گوهر عبادت دینی برای اتو (به نقل از ایمونز، ۲۰۰۵) عبارت بود از احساس مقاومت‌ناپذیر و رازواری در مواجهه با امر مقدسی که حیرت‌انگیز و در عین حال پرمهات است. ویتستین (۱۹۹۷، به نقل از ایمونز، ۲۰۰۵) این درهم‌تنیدگی ترس و حیرت را معیاری برای خشیت دینی می‌داند.<sup>۳</sup> رابرت (۲۰۰۳، به نقل از ایمونز، ۲۰۰۵)

<sup>۱</sup>. awe

<sup>۲</sup>. conceptual analysis

<sup>۳</sup>. ایمونز (۲۰۰۵) نتایج بررسی‌های تعدادی از فیلسوفان هیجان برای تحلیل مفهومی خشیت را به طور فشرده گزارش کرده است.

خشیت را نوعی حساسیت به عظمت همراه با احساس غوطه‌ور بودن در متعلق عظمت می‌داند. تمایز اصلی بین خشیت و حرمت برای رابرت این است که خشیت ممکن است هم در مواجهه با شر فراگیر و هم در مواجهه با نیکی فراگیر به طور برابر حاصل شود؛ اما حرمت یا تکریم در واکنش به چیزها یا اشخاصی که از منظری مثبت یا اخلاقی شایسته و سزاوار به نظر می‌رسند حاصل می‌شود.

کلنتر و هایت (۲۰۰۳، به نقل از ایمونز، ۲۰۰۵) رویکرد متعارفی برای فهم خشیت پیشنهاد کرده‌اند که سهم مهمی در این زمینه دارد. مطابق با تعریف آنها، احساس خشیت هم شامل نوعی ادراک شده است (چه به لحاظ قدرت و چه به لحاظ وسعت و فراگیری متعلق عظمت) و هم نیازی برای برون‌سازی<sup>۱</sup>. منظور از برون‌سازی در اینجا این است که فرد طحوره خودش از امری را مطابق با احساسش تغییر دهد که در واقع این تغییر نشان می‌دهد که وضعیت فعلی طحوره خاص، از توجیه، تبیین یا فهم متعلق احساس ناتوان است و لذا باید ساختار طحوره بر اساس احساس جدید تغییر کند. در میان روان‌شناسان انسان‌گرا نیز، مازلو احساس خشیت را در زیر چتر تجربه اوج<sup>۲</sup> قرار می‌دهد و می‌فهمد (ایمونز، ۲۰۰۵). سروش نیز تقوا از خدا را همچون شرم از خدا تلقی می‌کند و در این مورد می‌گوید:

شرمندگی یک عاطفه متعالی است که در آدمی یافت می‌شود. انسان باتقوا یعنی انسانی که از خدا شرم می‌کند؛ کسی که از ایستادن در مقابل خداوند شرمگین است که می‌گوید در مقابل چنین خدایی چرا چنان کردم. بر این اساس تقوا و پارسایی متضمن عنصر شرم نیز هست<sup>۳</sup> (عشق و گناه، ۲۰۰۹؛ فضیلت شرم،

<sup>۳</sup>. البته این نیاز به برون‌سازی در مواجهه با متعلق عظمت الوهی، امری است که هیچ‌گاه به نهایت نمی‌رسد و فرد در مواجهه با متعلق عظمت همواره نیاز به برون‌سازی را احساس خواهد کرد.

<sup>۲</sup>. peak experiences

<sup>۵</sup>. این بیانات از سخنرانی فضیلت شرم است؛ اما در دو سخنرانی دیگر که در ارجاع آمده است نیز اشاراتی به این تلقی وجود دارد.

۲۰۱۱؛ خداشناسی و انسان معاصر، ۲۰۱۴).

## ۲-۲. نتیجه‌گیری از دیدگاه سروش درباره فضیلت شرم

بر اساس مطالب بیان‌شده، می‌توان کلام سروش درباره شرم را به این صورت خلاصه کرد: اول آنکه او برای رهایی از دوگانه حق و تکلیف، به مفهوم شرم روی می‌آورد. استدلال سروش این است که دو مفهوم حق و تکلیف تاکنون نتوانسته‌اند مسائل دوران مدرن را تبیین کنند و حتی در مواردی، کار به تناقض انجامیده است. به همین سبب به تعبیر او، ما محتاج مفهوم سومی به نام شرم هستیم. اما سروش رأی خود درباره شرم را به همین محدود نمی‌کند و در طول سخنرانی‌ها، خود مفهوم شرم برای او تطور معنایی پیدا می‌کند؛ به طوری که از قالب یک مفهوم رهایی‌بخش برای دوگانه حق و تکلیف به در می‌آید و به عرصه اخلاق وارد می‌شود.

سروش استدلال می‌کند که اگر بتوان بنیانی برای اخلاق در نظر گرفت، آن شرم است. مطابق رأی سروش، انسان بدون شرم به‌سختی می‌تواند انسان اخلاقی باشد. از گفته‌های سروش می‌توان دانست که او میان شرم و وجدان تمایزی قائل نمی‌شود و شرم را معادل وجدان اخلاقی به کار می‌برد<sup>۱</sup>؛ وجدانی که سازوکار اخلاقی آدمیان را سامان می‌دهد. دیدگاه اخلاقی سروش در مورد شرم تا حدود زیادی مطابق با رویکرد فضیلت‌گرایی اخلاقی است که بحث از اخلاق را با خصائل و صفات و پرورش آنها آغاز می‌کند و می‌خواهد به شخصیت یا هویت اخلاقی برسد. مطابق این دیدگاه، اگر ما بکوشیم فضیلت‌های اخلاقی را در خود پرورش بدهیم، آنگاه رفتاری که از ما سر خواهد زد عمدتاً رفتاری در جهت حسن اخلاقی است. به تعبیر نظریه‌پردازان هویت اخلاقی، همچون بلاسی (۱۹۸۰)، اگر صفات اخلاقی بخشی از تعریف خود<sup>۲</sup> و

<sup>۱</sup>. البته او در جاهایی هنوز درباره اینکه شرم را نوعی عاطفه، شهود یا حالت بنامند تصمیم‌گیری نهایی نکرده است.

این موضوع می‌تواند نقدی بر نظریه سروش باشد که در ادامه می‌آید.

<sup>۲</sup>. self definition



خودپنداره<sup>۱</sup> ما شوند، به سبب اینکه ما گرایش داریم همسان با خودپنداره مان عمل کنیم، آن‌گاه رفتار ما معطوف به حسن اخلاقی خواهد بود.

ثانیاً سروش مفهوم شرم را، علاوه بر اخلاق، در الهیات نیز وارد می‌کند. او مفهوم تقوا را که یکی از مفاهیم اساسی الهیات و کلام اسلامی است، ذیل شرم بیان می‌کند و انسان دیندار را انسان شرمگین در رابطه با خداوند می‌بیند. در این نگاه، انسانی را که شرم ندارد، نمی‌توان دیندار تلقی کرد. این تلقی سروش از تقوا با تحلیل‌های مفهومی برخی روان‌شناسان دین که ذکر آن رفت، نزدیکی معنایی زیادی دارد. به عبارت دیگر، نزد سروش نیز تقوا از خدا به مثابه نوعی شرم، متضمن مؤلفه‌های عظمت و مهابت و حیرت ادراک‌شده است و فرد پس از این احساس به نوعی برون‌سازی گرایش می‌یابد.

با وجود این، امور زیادی در آرای سروش هست که به نظر می‌رسد هنوز مبهم است و احتیاج به توضیح دارد. برای مثال تکلیف سروش در باب اینکه بالأخره شرم می‌تواند به مثابه قوه‌ای، خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی را به ما نشان دهد یا نه، هنوز معلوم نیست. به تعبیر دیگر، روشن نیست در نظر سروش شرم یک وضعیت ذهنی محسوب می‌شود یا قوه‌ای در شمار قوه‌های دیگر، مثل ادراک حسی. مضاف بر آن، سروش باید روشن کند چگونه شرم همان وجدان اخلاقی یا امری شبیه وجدان اخلاقی است؟ همان‌طور که بیان شد، شرم اخلاقی شأن نقادی خویشتن را دارد و هیجانی است که نسبت به افعال خطا حساس است. با اینکه وجدان به مثابه محکمه درونی نسبت به افعال خطا حساس است، اما محدود به افعال خطا نمی‌شود؛ بلکه افعال مثبت و درست را هم شامل می‌شود؛ یعنی افعال درست را هم می‌توان وجدان کرد. با این حساب به نظر می‌رسد نسبت میان شرم و وجدان، عموم و خصوص من وجه باشد؛ یعنی با اینکه هیجان شرم به وجدان درمی‌آید، ولی همه وجدانیات در شرم خلاصه نمی‌شود. به همین سبب نمی‌توان

<sup>۱</sup>. self-image



گفت وجدان همان شرم است. حتی اگر چنین تفسیری درست نباشد، از سروش انتظار می‌رود تمایز و تشابه میان وجدان و شرم را شفاف‌تر بیان کند.

با اینکه شرم یک هیجان روان‌شناختی است، اما در سخنان سروش بحث‌های روان‌شناسی چندان یافت نمی‌شود و او تصویری دقیق از عاطفه شرم از منظر روان‌شناسی دین ارائه نمی‌دهد. از نظر او شرم خجلت و کمرویی نیست. آنچه از کلام سروش برمی‌آید این است که شرم یک هیجان و عاطفه صرف نیست؛ چراکه اگر چنین باشد، شرم نمی‌تواند ما را در دانستن خوب و بد اخلاقی کمک کند. همان‌طور که بیان شد، سروش در پی این است تا نشان دهد شرم می‌تواند خوب و بد اخلاقی را به ما نشان دهد. این نگاه شناختی او البته با باقی آثارش همخوانی دارد. با نگاهی به باقی آثار سروش، بالأخص *اخلاق خدایان*، می‌توان دانست که او در اخلاق شناخت گراست؛ اما اینکه شرم چگونه می‌تواند در عین اینکه یک عاطفه است، شناختی هم باشد و اینکه چگونه می‌توان با شرم به تشخیص خوب و بد رسید، نزد سروش غائب است.<sup>۱</sup>

آخر اینکه مواجهه سروش با شرم، به نظر می‌رسد یک رویکرد واقع‌گرایانه است؛ به این معنا که وقتی او شرم را در رابطه با خداوند به کار می‌برد، گویی شرم می‌تواند خبر از واقع دهد و حکایت‌کننده عالم خارج باشد. اگر چنین تفسیری درست باشد، باید گفت این نگاه واقع‌گرایانه او با باقی آثارش که غیرواقع‌گرایانه است، نمی‌خواند. البته سروش می‌تواند اعتراض کند که او شرم را در معنای مضیق کلمه، یعنی نوعی از عینیت، به کار گرفته است و نه بیش از این. به هر شکل، سروش می‌بایست رأی خود در باب هر کدام از این تفاسیر، خواه درست باشند خواه نادرست، روشن‌تر بیان می‌کرد.

### ۳. خلاصه نتایج حاصل از مقایسه رویکرد الهیاتی-اخلاقی سروش با نظریه‌های

۱. البته این دیدگاه که عواطف در برابر شناخت لحاظ نمی‌شوند، بلکه خودشان اطلاعاتی برای شناخت فراهم می‌آورند و متضمن شناخت هستند، دیدگاهی است که توسط محققان علوم شناختی اخیراً بیان شده است. به طور مثال داماسیو (۱۳۹۱)، در کتاب *خطای دکارت، عاطفه، خرد و مغز انسان* و داماسیو (۱۳۹۲)، در کتاب *در جستجوی اسپینوزا، شادی، اندوه و مغز با احساس* و داماسیو (۱۹۹۹)، در کتاب *احساس آنچه اتفاق می‌افتد*.<sup>۱</sup>

## شناختی و روان تحلیلی درباره شرم<sup>۱</sup>

با توجه به مطالب طرح شده در زمینه رویکردهای روان شناختی به شرم و دیدگاه سروش نسبت به این مفهوم، در ادامه نقاط افتراق و اشتراک مفهومی و کارکردی آن را تا حد امکان بررسی می کنیم.

نقطه عزیمت سخن سروش روان شناسی نیست و به نظر می رسد او در تعریف و مفهوم سازی شرم، به نحوی واقعیت امر الوهی و وجدان اخلاقی را مفروض می گیرد. از دید سروش، وجدان شرمگین در نوع انسان وجود دارد و می توان انسان را حیوان شرمگین تعریف کرد. به همین سبب، آنچه روان شناسان احساس گناه می دانند، نمی تواند از دیدگاه سروش همان شرم باشد؛ زیرا در احساس گناه مورد نظر روان شناسان شناختی و روان تحلیلی فرویدی، استانداردهای ارزیابی خویش فطری و وجدانی نیست و در نهایت آموخته شده یا به طور ناهشیار درونی شده است. دیدگاه سروش درباره شرم نه با چشم انداز روان تحلیلی کلاسیک و نئوفرویدی همخوانی دارد و نه با چشم انداز شناختی و شناختی-اجتماعی. بر اساس دیدگاه سروش، ما دارای وجدان شرمگین هستیم؛ وجدانی که ما را از حیوانات متمایز می کند و اخلاقی بودن بر آن بنا می گردد، وابسته به استانداردهای اجتماعی درونی شده نیست و نسیت فرهنگی نیز درباره آن صادق نیست، بروز آن صرفاً وابسته به زندگی اجتماعی نیست و انسان در خلوت خود و در رابطه با حقیقت یا خداوند نیز آن را تجربه می کند.

اگر هر تجربه پدیدارشناسانه شرم (ترکیب شناختی-عاطفی) را مد نظر قرار دهیم و بخواهیم با توجه به دیدگاه سروش آن را توضیح بدهیم، این تجربه شامل یک جزء شناختی، یک جزء عاطفی و یک جزء رفتاری است و امکان راه اندازی این فرایند مبتنی است بر یک استعداد فطری و متعاقب آن یک گرایش شخصیتی (همچون یک صفت).

<sup>۱</sup>. یادآوری می شود که برای فراهم سازی امکان مقایسه بین دیدگاه الهیاتی-اخلاقی و دو رویکرد محوری در روان شناسی، لازم بود ابتدا این دیدگاهها تشریح گردد و بنابراین مطالبی که تا اینجا آورده شده است بخشی از فرایند مقایسه است و مباحث این قسمت را می توان لب لباب فرایند مقایسه تلقی کرد.

درواقع استعداد فطری برای این نوع شرمگینی در نوع بشر وجود دارد و به صورت یک صفت تشکیکی شخصیتی امکان به وجود آوردن این عاطفه را فراهم می‌آورد. البته مکانیزم این تجربه و بنیادهای آن تا حدود زیادی مبهم است؛ اما شاید بتوان این نتیجه را گرفت که دیدگاه سروش به برخی از مفروض‌های رویکردهای هویت اخلاقی و رویکردهای صفت‌نگر به شخصیت یا اخلاق گشوده است، ولی این گشودگی تام و تمام نیست و دارای نقاط افتراق و ابهام است. تفاوت دیدگاه سروش با دو دیدگاه محوری در روان‌شناسی، هم از حیث مفهوم‌سازی و هم از حیث کاربرد، به حدی است که می‌توان گفت واژه شرم در این دو دیدگاه تنها اشتراک لفظی است. سروش و روان‌شناسان از دو سرزمین با پیش‌فرض‌ها و نقطه‌عزیمت متفاوت درباره مفهوم می‌واحد نظریه‌پردازی می‌کنند و همین اختلاف و تفاوت بنیادی است که از آنها دو پارادایم می‌سازد.

در مقایسه و بررسی افتراق دیدگاه سروش و رویکردهای روان‌تحلیلی و شناختی و قرائت‌های برآمده از آن، می‌توان دو قالب کلی را مد نظر داشت. دسته اول شامل تفاوت‌هایی است که رویکردهای روان‌شناختی به طور عام بر مبنای اشتراک مولفه‌های بنیادیشان با دیدگاه سروش دارند و دسته دوم افتراق‌هایی است که به طور خاص هر کدام از رویکردهای روان‌شناختی با دیدگاه سروش دارد. تفاوت‌های دسته اول در ادامه آورده می‌شود.

۱. رویکردهای روان‌تحلیلی و شناختی بر فطری بودن شرم (حداقل به معنای دینی آن) تأکید ندارند و در این زمینه یا شرم را غیرفطری می‌دانند یا در مورد این امر ساکت‌اند یا حداکثر نگاهی تکاملی به مفهوم ذاتی<sup>۱</sup> (فطری) دارند (فسلر، ۲۰۰۷)<sup>۲</sup>. بنابراین تأکید سروش مبنی بر اینکه شرم یک زمینه و استعداد است برای اخلاقی بودن،

<sup>۱</sup> -innate

<sup>۲</sup>. البته شاید اگر بر مبنای دیدگاه رمزآلود و پیچیده یونگ به هیجانان نگاه کنیم، بتوان نوعی قرائت از ذاتی بودن را سراغ گرفت که با دیدگاه دینی نزدیکی بیشتری داشته باشد. با این حال متون مربوط به یونگ در زمینه شرم و هیجانان از این قبیل تصریحی ندارد.

آن را از رویکردهای روان‌شناختی مورد بحث که یا این فرض را رد می‌کنند یا حداقل در مورد آن ساکت‌اند، دور می‌سازد. به نظر می‌رسد سروش در شرم نوعی ویژگی فطری یا ذاتی می‌بیند؛ درست شبیه فضائل انسانی که فی‌حدنفسه نیکو هستند. به این ترتیب، افراد می‌توانند واجد صفت یا زمینه‌ای باشند به نام شرمگینی که البته در همه افراد به صورت تشکیکی وجود دارد و با تمرین زیاد و کم می‌شود. مکانیزم‌های انگیزش اخلاقی در آدمی نیز می‌تواند به صورت مستقیم یا با واسطه، مبتنی بر این ویژگی بنیادی شخصیتی باشد. مطابق با نظر سروش، وجدان اخلاقی همان وجدان شرمگین است. اگر چنین استنباطی از رأی سروش درست باشد، شاید بتوان او را از زمره قائلین به فطرت به حساب آورد. مطابق با تلقی دینی و برخی از نظریه‌های اخلاق سکولار، انسان نوعی گرایش‌های ذاتی دارد که در روند رشد او می‌تواند شکوفا شود و در نتیجه بر عواطف و تصمیماتش تأثیر بگذارد و به طور خاص در تجربه گناه، نوعی دور شدن از فطرت تجربه می‌شود و بنابراین جنبه واقع‌گرایانه دارد. در مقابل، رویکرد غیرفطری‌نگر معتقد است تجربه گناه احساسی است که ما متعاقب برخی ارزیابی‌های شخصی مان تجربه می‌کنیم.

۲. مفهوم‌سازی‌های روان‌تحلیلی و شناختی شرم عمدتاً به سویه‌های الهیاتی این هیجان‌التفات نمی‌کنند و تصدیقی در این باب ارائه نمی‌دهند. در واقع اینکه چگونه می‌توان شرم را واجد سویه‌های الهیاتی دانست و از کارکردهای الهیاتی و سلوکی-دینی آن سراغ گرفت، چیزی است که در نزد رویکردهای روان‌شناختی غایب یا بلاموضوع است. اما در دیدگاه سروش، شرم می‌تواند متضمن نظم‌بخشی به سلوک دینی فرد و رابطه فرد با خداوند باشد. به عبارت دیگر، سویه‌های الهیاتی در تجربه شرم به این شکل پدیدار می‌شود که در مقابل عظمت و بی‌کرائگی خداوند باید مواظب اعمالی که از من سر می‌زند باشم. به قول سروش «در مقابل چنان خدایی چرا چنین کردم».

۳. رویکردهای روان‌تحلیلی و شناختی برای رسیدن به مفهوم و کارکرد شرم به نحوی از انحاء تجربی هستند و حداقل برای تأیید مفهوم‌سازی و همچنین کشف

کارکردها و روابط شرم، به سراغ داده‌های تجربی گردآوری شده از افراد در موقعیت‌های انضمامی می‌روند و بنابراین یا در مقام گردآوری و یا در مقام داوری به نوعی تجربی هستند؛ حال آنکه دیدگاه سروش از طریقی غیر از رجوع به تجربه افراد و به نحوی فلسفی و بعضاً درون‌نگرانه و در پاره‌ای مواقع الهیاتی به مفهوم‌سازی خویش دست یافته و پیرامون آن تصدیق‌هایی را صورت داده است.

۴. دیدگاه‌های روان‌تحلیلی و شناختی به سویه‌های وجودشناختی شرم چندان تصریحی ندارند. در واقع اینکه شرم می‌تواند در شناخت ماهیت وجودی ما در نسبت با دیگری و یا در نسبت با امر الوهی مهم باشد و بیانگر تناهی و محدودیت ما باشد و در تجربه‌های اگزیستانسیل ما نقش داشته باشد، در میان این رویکردها غایب است. اما در دیدگاه سروش، شرم دلالت‌های اگزیستانسیال و اگزیستانسیل دارد و متضمن تجربه‌هایی همچون تناهی وجودی، میل به حقیقت و اختیار و آزادی آدمی است.

۵. شرم در دیدگاه سروش می‌تواند نقش کاشفیت از واقع داشته باشد و به ما اطلاعاتی درباره کیفیت وجودی مان و نسبتمان با برخی امور بدهد و بنابراین متعلق تجربه شرم از لحاظ شناختی قابل اعتنا و برگرفتنی و دربردارنده حقیقت است؛ اما در رویکردهای روان‌تحلیلی و شناختی، عمدتاً متعلق تجربه شرم به لحاظ شناختی نمی‌تواند واقع‌نما باشد. بنابراین در دیدگاه سروش، تجربه شرم بیانگر برخی واقعیت‌های وجودی هست، ولی از دیدگاه شناختی و روان‌تحلیلی، تجربه شرم نوعی سوگیری یا آسیب در رابطه فرد با خودش (قضاوت فرد درباره خودش) یا نوعی شکل تغییر یافته ناشی از روابط آسیب‌شناسانه با والدین در دوران کودکی است.

۶. دیدگاه‌های روان‌تحلیلی و شناختی در مورد شرم، اگرچه ممکن است علاوه بر حالت شرم به صفت شرم نیز اشاره کنند، ولی هنگامی که به این صفت اشاره می‌کنند، عمدتاً نگاه منفی و آسیب‌شناسانه به آن دارند و در مجموع از رویکرد فضیلت‌گرایانه به شرم نگاه نمی‌کنند؛ در حالی که سروش دیدگاه فضیلت‌گرایانه در رویکرد به شرم اتخاذ می‌کند. او تعلق دیدگاهش به رویکرد فضیلت‌گرایی را به صراحت بیان می‌کند: «از میان

سه فلسفه اخلاق نتیجه‌گرا، وظیفه‌گرا و فضیلت‌گرا، فضیلت‌گرا، فضیلت‌گرا، شرم بیشتر با فلسفه اخلاق فضیلت‌گرا مناسبت دارد».

۷. درنهایت اینکه رویکردهای روان‌تحلیلی و شناختی در مورد شرم، با طرح مسئله‌ای علی‌الاصول روان‌شناختی، کار خود را آغاز می‌کنند؛ ولی رویکرد سروش با طرح مسئله‌ای علی‌الاصول غیرروان‌شناختی کار خود را آغاز می‌کند.

اما در خصوص نقاط افتراقی که به طور خاص رویکردهای روان‌تحلیلی و شناختی و پژوهش‌های مبتنی بر این نظریات را از دیدگاه سروش متمایز می‌کند، تنها به برخی موارد به‌اجمال اشاره می‌شود و البته شرح کامل آنها خود نیازمند مقاله‌ای دیگر است.

از مهم‌ترین تفاوت‌های دیدگاه روان‌تحلیلی با دیدگاه سروش، آن است که در نظریه فروید، شرم مبنای نقصانی دارد و نوعی پاسخ به تعارضات و خواست‌های جنسی سرکوب‌شده است؛ اما در نگاه فضیلت‌گرای سروش، شرم هیجانی وجودی و نوعی فضیلت است. بنابراین می‌توان گفت یکی از تفاوت‌های این دو دیدگاه تفاوت نظر در مورد منشأ هیجان است و بنابراین یک اختلاف بنیادین است. به بیان دیگر، در دیدگاه فضیلت‌گرا منشأ فضیلت‌ها با منشأ نقصان‌ها یکی نیست. به عبارت دیگر، نیازهای محرک شرم در دیدگاه سروش (نیاز وجودی) متمایز از نیازهای نقصانی (غریزه جنسی) است که در دیدگاه فروید مطرح می‌شود. همچنین تفاوت دیگر نگاه سروش به شرم با نگاه روان‌تحلیلی این است که دیدگاه سروش دیدگاهی غیرتحویلی است و به مدخلیت رشد روانی-جنسی در آنچه «فضیلت شرم» می‌خواند قائل نیست و چنان‌که گفته شد، ابتدایی بر دیدگاه نقصانی ندارد.

در ارتباط با مدل‌های شناختی، شاید بتوان گفت مفهوم ارزیابی در هر دو دیدگاه نقشی محوری دارد. در دیدگاه سروش، تقوی (که متضمن ارزیابی است)، ضرورت شرم را ایجاب می‌کند. به همین نحو در دیدگاه‌های شناختی، ارزیابی «خود واقعی» با «خود آرمانی» نقشی محوری در بروز هیجان شرم دارد. اما ظاهراً در دیدگاه سروش، شرم یک صفت پیشینی و ساختاری است؛ در حالی که در دیدگاه‌های شناختی، شرم

بیشتر از نگاه کارکردی آن مورد نظر است. به عبارت دیگر، در رویکرد فضیلت‌گرایی سروش، شرم همچون یک صفت مثبت اخلاقی است که این امکان را فراهم می‌آورد که در یک موقعیت بر اساس برخی از ارزیابی‌هایی که فرد درباره نسبت خودش با اموری همچون حقیقت، خداوند، دیگری و ... انجام می‌دهد، بتواند عاطفه‌ای را تجربه کند که بیانگر نوعی تناهی وجودی و فروتنی است. بر این مبنای، در رویکرد سروش مفهوم «صفت فطری» شاید بنیادی‌ترین نقطه شروع برای فهم تجربه شرم است؛ ولی رویکرد شناختی هیچ‌اقتنایی بر صفات فطری ندارد و از نگاه فرایند ادراکی و ارزیابی شناختی به تجربه شرم می‌پردازد.

تحقیقات فرهنگی پیرامون شرم که در سنجش شرم به بنیادهای شناختی وابسته هستند، به این نتیجه رسیده‌اند که شرم می‌تواند در فرهنگ‌های شرقی به نوعی تسهیل‌کننده فعل اخلاقی نیز باشد؛ ولی درباره شرم به عنوان فضیلت اخلاقی چیزی به ما نمی‌گویند؛ در حالی که نگاه سروش نه تنها تسهیلگری شرم برای اخلاق را در نظر می‌گیرد، بلکه قائل به این است که شرم یک فضیلت اخلاقی است و بنابراین فارغ از نگاه کارکردی به شرم، نگاه شخصیتی به آن دارد. در واقع این نگاه به ما می‌گوید ما باید استعداد شرمندگی را که در نوع انسان وجود دارد، پرورش دهیم و به یک فضیلت تحقق‌یافته در شخصیت فرد تبدیل کنیم. پژوهش‌های فرهنگی نگر از آن نظر که شرم را نسبی می‌کنند، از نگاه سروش فاصله می‌گیرند؛ چرا که سروش معتقد است فضیلت شرم به نوع بشر تعلق دارد و امری وابسته به فرهنگ نیست. همچنین فرهنگی‌نگری تا حد زیادی معتقد به درون‌بودگی شرم و احساس گناه نیز هست که با دیدگاه سروش که متضمن معیار نظری برای تفکیک تجربه شرم و گناه می‌باشد، متفاوت است. بنابراین پژوهش‌های فرهنگی‌نگری مبتنی بر مفروضات شناختی نیز از جنبه‌هایی همچون نسبییت، فطری بودن، معنوی بودن و فضیلت بودن از دیدگاه سروش فاصله می‌گیرند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان داده شد که با مقایسه میان مؤلفه‌های مفهومی و نظری شرم در دیدگاه

سروش و دیدگاه‌های روان‌تحلیلی و شناختی در روان‌شناسی درباره شرم، می‌توان از ضیق و سعه مفهوم شرم خبر گرفت و فهمید واژه شرم به کاررفته در این دو دیدگاه دارای مفروضات و همبسته‌های مفهومی متفاوت هستند؛ به طوری که ما با دو پارادایم متفاوت در مفهوم‌سازی روبه‌رو هستیم (و نه صرفاً یک اختلاف اصطلاح‌شناختی یا منازعه درون‌پارادایمی). بدیهی است که هر یک از پارادایم‌ها مفروضات خاص خودش را دارد و ملزومات وجودشناختی و معرفت‌شناسی ویژه خویش را ایجاب می‌کند.

دستاوردهای این پژوهش می‌تواند در فهم هر دو پارادایم در نسبت به یکدیگر راه‌گشا باشد و فضای نظری حاکم بر استفاده متخصصان و به طور کلی کاربران زبان از این واژه مشترک را روشن کند. پیشنهاد می‌شود سروش بر مبنای این نتایج، رویکردش را به صورت شفاف‌تر بیان کند و محققان نیز رویکرد سروش به شرم (فضیلت شرم) را برای حوزه اخلاق و هیجانات اخلاقی مورد واکاوی و پژوهش تجربی قرار دهند.



## منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۱). هایدگر و پرسش بنیادین. تهران: نشر مرکز.
- اعتماد، جلیل؛ جوکار، بهرام و راهیما، سمیرا. (۱۳۹۲). بررسی خصوصیات روان-سنجی مقیاس شرم در میان دانشجویان دانشگاه شیراز و علوم پزشکی شیراز. فصلنامه اندازه‌گیری‌های تربیتی، ۱۳: ص ۴۶-۶۸.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۷). اخلاق خدایان. تهران: طرح نو.
- شیخ کلینی. (۱۳۴۵). اصول کافی، ج ۴، ترجمه سید جواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام.
- فروید، زیگموند. (۱۳۹۲). تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری. تهران: نشر ماهی.
- Aquino, K & Americus, R. (2002). The Self-Importance of Moral Identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 83, No. 6, 1423-1440.
- Baldwin, M. K., Baldwin, R. J., & Ewald, T. (2006). The relationship among shame, guilt and self efficacy. *American journal of psychotherapy*, 60(1), 1-21.
- Blasi, A. (1980). Bridging moral cognition and moral action: A critical review of the literature. *Psychological Bulletin*, 88, 1-45.
- Bierhoff, H. (2002). *Prosocial behavior*. New York, NY: Taylor & Francis.
- Emmons, A.R. (2005). *Emotion and Religion in Paloutizan, R and Park, C (Eds.), Handbook of Psychology of religion and spirituality*. New York, Guilford Press.

- EysencK, W. M., Kean, T. M. (2010). *Cognitive Psychology, A students handbook*. New Yourk: Psychology press.
- Fessler DMT (2007) From appeasement to conformity: evolutionary and cultural perspectives on shame, competition, and cooperation. In: Tracy JL, Robins RW, Tangney JP (eds) *The self conscious emotions: theory and research*. Guilford Press, New York, pp 174 193
- Haidt, J. (2003). The moral emotions. In R. J. Davidson, K. R. Scherer, & H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences*. (pp. 852-870). Oxford: Oxford University Press.
- Jacquet, J. (2015). *Is Shame Necessary? New Uses for An Old Tool*. Penguin Books Publisher.
- Markus, R. H., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: implication for cognition, emotion and motivation. *Psychological review*, 98 ,224\_ 253.
- Martinez-Pilkington, A. (2007). Shame and guilt: the psychology of sacramental confession. *The Humanistic Psychologist*, 35(2), 203-218.
- Miyamoto, Y., Uchida, Y., & Ellsworth, P.C. (2010). Culture and mixed emotion: co-occurrence of positive and negative emotions in japan and the united states. *Emotion*, 10(3), 404 - 415.
- Nussbaum, C. M. (2004). *Hiding from humanity: disgust, shame, and law*. United Kingdom: Princeton University Press for business.
- Sierra, J. Jeremy & Hyman, R,Michael. (2006). A dual-process model of cheating intentions. *Journal of Marketing*

*Education*, 28 (3), 193-204.

- Tangney, J. P. (1996). Conceptual and methodological issues in the assessment of shame and guilt. *Behaviour Research and Therapy*, 34, 741-754.
- \_\_\_\_\_ . (1996). Conceptual and methodological issues in the assessment of shame and guilt. *Behaviour Research and Therapy*, 34, 741-754.
- \_\_\_\_\_, & Dearing, R. I. (2004). *Shame & guilt*. The Guilford Press: New York, London.
- Tracy, L. J., Robins, W. R., Tangney, J. P., & Campos, J. J. (Eds.). (2007). *The Self-Conscious Emotions; Theory and Research*. New York, NY: Guilford Press.
- Vanhemert, D. A., Poortinga, Y. H., & Van de vijver, F. J. R. (2007). Emotion and culture: A meta-analysis. *Cognition and Emotion*, 21(5), 913\_943.
- Weiner, H. (1985). An Attributional Theory of Achievement Motivation and Emotion. *Psychological Review*, Vol. 92, No. 4, 548-573.
- Wiher, H. (2003). *Shame and Guilt, A Key to Cross-Cultural Ministry*. Culture and Science Publ: Bonn.