

# معرفت اخلاق

سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دوفصل نامه «معرفت اخلاقی» به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۱۰۸/الف مورخ ۱۳۹۰/۹/۲۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۵ حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

## مدیر مسئول

محمود فتحعلی

## سر دبیر

احمدحسین شریفی

## جانشین سردبیر

حسن محیطی اردکان

## مدیر اجرایی

سجاد سلگی

## صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

## اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

بیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقصیبات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شاعری خودداری گردد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
  ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
    - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
  ۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

### ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

## فهرست مطالب

---

مبدأ فضائل و رذائل از دیدگاه علامه طباطبائی / ۵

تقی محدر

بررسی تطبیقی اصل آزادی و اصل امر به معروف و نهی از منکر / ۲۳

علی احمدی امین

تعبیر سه گانه اخلاق در مختصات فکری دکارت / ۳۹

طاهره دهقانیان / مهدی بهنیا فر

بررسی موانع شناخت از دیدگاه مولانا / ۵۹

فاطمه تر کاشوند / ناصرالدین حسن زاده تبریزی

گستره رذیله رفتاری تقلب، و پیامدهای آن / ۷۷

محمدتقی سبحانی نیا

ورزش و رشد اخلاقی: مروری بر تأثیر ورزش‌ها بر تحول اخلاقی / ۹۱

علیرضا کمال‌الدین

ملخص المقالات / ۱۰۱

۱۱۲ / Abstracts



## مبدأ فضائل و ردائل از دیدگاه علامه طباطبائی

tmohader@gmail.com

تقی محدر / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✽  
دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۳

### چکیده

اهمیت اخلاق و تهذیب نفوس انسانی، همواره یکی از دل‌مشغولی‌های انسان بوده است. بدون وجود فضائل اخلاقی، زندگی بی‌معناست. در حقیقت فضائل اخلاقی کمالات انسانی را تعیین می‌کنند و به زندگی انسان معنا می‌بخشند. اما تحقق این هدف والا، بدون پیدا کردن مبدأ واقعی برای فضائل امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا تنها با وجود مبدأ واقعی برای فضائل، امکان گفت‌وگو از فضائل مطلق و تأثیرگذار در سعادت انسان وجود دارد. از این‌رو، بسیاری از مکاتب اخلاقی برای تحقق این هدف و رسیدن انسان به سعادت، همواره در تکاپو بوده و سعی در ارائه مبدأ واقعی برای فضائل داشته‌اند. برای پیدا کردن مبدایی واقعی برای فضائل اخلاقی، باید کمال حقیقی انسان را به دقت تعیین نمود. بر اساس دیدگاه مرحوم علامه طباطبائی، وصول به توحید در مراتب مختلف آن، کمال حقیقی انسان به‌شمار می‌آید. این تحقیق بر آن است تا با روش توصیفی اثبات کند که از دیدگاه علامه طباطبائی، توحید ام‌الفضائل و مبدأ همه فضائل اخلاقی می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** علامه طباطبائی، فضائل، ردائل، توحید، ادراکات اعتباری، کمال.

بحث پیرامون فضائل و رذائل اخلاقی، سابقه طولانی دارد. در طول تاریخ، اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان مطالب بسیاری در مورد فضائل و رذائل بیان کرده‌اند. حکمای یونان از قبیل سقراط، افلاطون و ارسطو، با طرح انسان‌شناسی مبتنی بر قوای نفس، منشأ فضائل را اعتدال حاصل از قوا دانسته، ضمن بیان چهار فضیلت اصلی حکمت، عدالت، عفت و شجاعت سایر فضائل اخلاقی را به این چهار فضیلت ارجاع دادند. در مقابل، رذائل حاصل خروج قوا از اعتدال می‌باشد. این نظریه، که پرتطرفدارترین نظریه اخلاقی در طول تاریخ بوده، با استقبال اندیشمندان غربی و شرقی، از جمله بسیاری از حکمای اسلامی قرار گرفت. حکمایی مثل خواجه طوسی، ابن‌مسکویه، فیض کاشانی، محمد مهدی نراقی، ملا احمد نراقی و حتی برخی از معاصران، از جمله آیت‌الله مجتبی تهرانی به شرح و تفصیل این نظریه پرداختند. اما نظریه دیگری که در سخنان برخی حکمای اسلامی به چشم می‌خورد، این است که منشأ و مبدأ فضائل اخلاقی توحید و منشأ رذائل اخلاقی شرک و کفر به خداوند می‌باشد. مرحوم علامه طباطبائی از پیشتازان این نظریه می‌باشد.

به اعتقاد علامه، خداوند متعال هنگام خلقت بشر نیرویی به نام «ادراک» و «فکر» را در او به ودیعه نهاد تا با آن بتواند حوادث و موجودات عالم را بشناسد. همچنین خدای متعال، انسان را به گونه‌ای خلق کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم هست و می‌تواند از هر چیزی استفاده کند. از این رو، انسان چه حيله‌های عجیبی در امر صنعت به کار می‌برد و راه‌های باریکی با فکر خود برای خود درست می‌کند. نتیجه این دو عنایت خداوند به انسان، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات، عنایت سومی را نتیجه داده، و آن این است که انسان توانست برای خود، علوم و ادراکاتی دسته‌بندی شده تدوین کند، تا در مرحله تصرف در اشیاء و به کار بردن و تأثیر در موجودات خارج از ذات خود، آن علوم را به کار بگیرد. برخی ادراکات بشری، تنها جنبه حکایت و نشان دادن موجودات خارجی را دارند و منشأ اراده و عملی در ما نمی‌شوند. مثل اینکه درک می‌کنیم: این زمین است. آن آسمان است. عدد چهار زوج است. آب روان است. سیب یکی از میوه‌ها است. اما بعکس قسم اول، ادراک‌هایی هستند که آنها را وسیله و واسطه به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود می‌کنیم و خدای سبحان این علوم و ادراکات را به ما الهام کرده، تا ما را برای گام نهادن در مرحله عمل و تصرف در عالم مجهز کند. آن‌گاه، این صور احساس ما را وامی‌دارد تا علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح، سزاوار و غیرسزاوار، و واجب و جایز، و امثال آن اعتبار کنیم. سپس، آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم، و عملی بر طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل شود. پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می‌شود. از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی، تصدیق به این معنا است: بر انسان واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است، استخدام کند. به

همین جهت، انسان از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می‌کند، تا با آن ادوات در ماده‌های دیگر تصرف کند. کارد و چاقو و اره و تیشه می‌سازد. سوزن برای خیاطی، ظرف برای مایعات، نردبان برای بالا رفتن و ادوات بی‌شمار دیگر می‌سازد. از این‌رو، انسان شروع کند به تصرف در گیاهان می‌کند؛ انواع مختلف تصرف‌ها در آنها، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا، لباس، سکنی و حوائج دیگر استخدام می‌کند. به همین منظور، در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت، خون، پوست، مو، پشم، کرک، شاخ و ... و حتی از خود حیوانات استفاده می‌کند. انسان به استعمار و استثمار حیوانات اکتفاء نموده، بلکه دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند، و به هر طریقی که ممکن باشد، آنها را به خدمت می‌گیرد. اما بشر در این سیر خود، به این مشکل برخورد که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر، همان را می‌خواهد که آنان نیز از او می‌خواهند. از این‌رو، ناگزیر می‌شود این معنا را بپذیرد: همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه، از او بهره‌کشی کنند. اینجاست که پی به تشکیل زندگی اجتماعی و مدنی برد. پس از تشکیل اجتماع، فهمید که دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی او منوط به این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی، به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان «عدالت اجتماعی» است. پس اضطراب بشر را مجبور کرد که زندگی اجتماعی را بپذیرد؛ زیرا اگر اضطراب نبود، هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند. از سوی دیگر، انسان‌ها به حکم ضرورت از نظر خلقت، منطقه زندگی، عادات و اخلاقی، که مولود خلقت و منطقه زندگی است، مختلف‌اند. این اختلاف طبقات، همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند و هر قوه‌ای می‌خواهد از ضعیف بهره‌کشی کند، و بیشتر از آنچه به او می‌دهد از او بگیرد. از این بدتر، اینکه غالب می‌خواهد از مغلوب بهره‌کشی کند، بدون اینکه چیزی به او بدهد، و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می‌شود در مقابل ظلم غالب، دست به حيله و خدعه بزند، تا روزی که به قوت برسد، آن‌گاه تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجهی بگیرد. پس بروز اختلاف، سرانجام به هرج و مرج منجر شده، فطرت او را از دستش گرفته، سعادتش را تباہ می‌سازد. پیدایش این اختلاف، بشر را ناگزیر از تشریح قوانین کرد؛ قوانین کلیه‌ای که عمل به آنها موجب رفع اختلاف شود، و هر صاحب حقی به حقش برسد (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۱۳).

بنابراین، از دیدگاه علامه با توجه به ضرورت حیات اجتماعی، وجود قوانینی که وظیفه هر شخص را تعیین کند و برای تخلفات احتمالی، مجازات‌هایی تعیین کند، ضروری می‌باشد. این هدف، زمانی محقق می‌شود که قوه مجریه از جرم اطلاع و بر مجرم تسلط داشته باشد. بنابراین، اگر جرمی در خلوت صورت گیرد و قوه مجریه از آن اطلاع نداشته باشد در این صورت جلوی جرم گرفته نمی‌شود. همچنین، اگر قوه مجریه ضعیف باشد، یا در برخورد با مجرمان سهل‌انگاری کند و یا اگر مجرمان در بدنه خود قوه مجریه

رسوخ کرده باشند، در این صورت هم قوانین موضوعه بی نتیجه خواهند بود. از دیدگاه مرحوم علامه، قوانین هر اندازه هم که دقیق باشند، اما تا زمانی که فضائل اخلاقی بر جامعه حکومت نکند و مردم به ملکات فاضله انسانی، از قبیل پیروی حق، احترام انسانیت، عدالت و کرامت پایبند نباشند، جلوی تخلفات گرفته نخواهد شد. براین اساس، مکاتب مختلف اخلاقی در طول تاریخ، ضمن تأکید بر اهمیت فضائل، سعی در ارائه مبدئی برای فضائل و ردائل داشته‌اند. در این میان، برخی بر عدالت و برخی بر معرفت، به‌عنوان مبدأ فضائل تأکید کرده، برخی دیگر بدون تعیین مبدأ فضائل، فاعل واجد فضائل اخلاقی را ملاک ارزش‌گذاری افعال قرار داده‌اند. اما از دیدگاه علامه، فضائل اخلاقی به تنهایی در تأمین سعادت اجتماع و سوق دادن انسان به سوی صلاح عمل کافی نیست، مگر زمانی که بر اساس توحید باشند؛ یعنی مردم ایمان داشته باشند به اینکه عالم، که انسان هم جزئی از آن است، آفریدگار و معبودی دارد یکتا، ازلی و سرمدی که هیچ چیز از علم و احاطه او بیرون نیست و قدرتش مقهور هیچ قدرتی نمی‌شود. خدایی که همه اشیاء را بر کامل‌ترین نظام آفریده، بدون اینکه به یکی از آنها احتیاجی داشته باشد، و به زودی همه خلائق را برای حسابرسی به سوی خود فرا می‌خواند. روشن است وقتی اخلاق بر چنین عقیده‌ای اتکاء داشته باشد، برای آدمیان جز مراقبت رضای خدا همتی باقی نمی‌ماند. چنین مردمی از درون دل‌هایشان، رادعی به نام تقوا دارند که مانع آنان از ارتکاب جرم می‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۱۵۷-۱۵۵)

مرحوم علامه با تأکید بر دلائل عقلی و با تکیه بر مبانی اثبات شده در فلسفه اسلامی، مبدأیت توحید برای فضائل و ردائل را اثبات می‌کند. طبق این دیدگاه، توحید ریشه همه فضائل اخلاقی و شرک ریشه همه ردائل اخلاقی انسان می‌باشد. براین اساس، انبیای الهی برای تربیت بشر و هدایت او به راه سعادت و کمال، ابتدا بر پذیرش توحید و ترک شرک تکیه می‌کردند (هر چند مرحوم علامه در بیانات خود تأکید دارند که منشأ همه ردائل شرک است، اما با توجه با اینکه منشأ شرک، کفر به خداوند متعال است می‌توان گفت: کفر به طریق اولی منشأ ردائل است). با انکار توحید، انسان از شناخت واقعی خود و کمال غائی خود محروم است و نمی‌تواند به سعادت حقیقی دست یابد. همچنین، همان‌گونه که ارزش اخلاقی درجات فراوانی دارد، توحید نیز دارای درجات متعددی است، می‌توان گفت: توحید با مراتب آن، منشأ همه مراتب ارزش اخلاقی است. مقصود از «مراتب توحید»، تعمیق این باور و گسترش التزام به لوازم آن است. حداقل مراتب توحید، باور به اصل توحید ذاتی، توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی و تشریحی و الوهیت است. در سطح گرایش منجر به التزام قلبی به پذیرفتن دستورهای خداوند متعال و در عمل، در سطح پرستش و توحید در عبادت ظاهر می‌شود. اثبات مبدأیت توحید برای فضائل اخلاقی، آثار نظری و عملی فراوانی دارد. با این جهان‌بینی توحیدی و با تکیه بر توحید در مالکیت، می‌توان روش تربیتی اخلاقی جدیدی ارائه کرد که بر اساس آن، انسان‌ها را از نظر اوصاف و طرز تفکر، باید به گونه‌ای تربیت کرد که دیگر محل و موضوعی برای ردائل اخلاقی باقی نماند. به عبارت دیگر، اوصاف رذیله و خواهی ناستوده را، حتی‌الامکان از طریق



دفع از بین بردن نه رفیع؛ یعنی اجازه نداد که ردائل در دل‌ها راه یابد تا درصدد برطرف کردن آن برآییم، بلکه دل‌ها را باید آنچنان با معرفت توحیدی پُر کرد که دیگر جایی برای ردائل باقی نماند (همان، ج ۱، ص ۳۵۸).

## انواع ادراکات اعتباری

از آنجایی که مرحوم علامه، فضائل و ردائل اخلاقی را اعتباری می‌داند، برای جلوگیری از هرگونه مغالطه‌ای، لازم است ادراکات اعتباری از دیدگاه ایشان بررسی شود. ایشان تقسیمات متعددی برای ادراکات اعتباری بیان می‌کند و در یک تقسیم، اعتباریات را به دو قسم تقسیم می‌کند:

### ۱. اعتباریات بالمعنی الاعم

این دسته از اعتباریات، در مقابل ماهیت هستند. ویژگی این دسته از اعتباریات، این است که تابع احساسات یا مولود آنها نیستند، بلکه کاملاً مستقل از احساسات بوده، در نتیجه ادراکاتی ثابت و تغییرناپذیرند. شهید مطهری، درباره این دسته از اعتباریات می‌فرماید: «این اعتباریات، اعتباریات فلسفی و انتزاعی می‌باشد و آنها را با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی، که صرفاً قراردادی هستند، نباید اشتباه کرد» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶ ص ۲۹۵).

### ۲. اعتباریات بالمعنی الاخص (اعتباریات عملی)

از دیدگاه ایشان، این دسته از اعتباریات، لازمه فعالیت قوای فعاله انسان، یا هر موجود زنده‌ای می‌باشد. این ادراکات، تابع و طفیلی احساساتند. به همین دلیل، متناسب با قوای فعاله انسانی‌اند. در نتیجه، ثابت و تغییر آنها نیز تابع ثبات و تغییر احساسات درونی‌اند. با توجه به اینکه احساسات درونی نیز دو گونه‌اند؛ یعنی برخی احساسات درونی مثل اراده، کراهت مطلق و مطلق حب و بغض لازمه نوعیت نوع انسان می‌باشد. لذا احساسات عمومی به‌شمار می‌آیند. اما دسته دیگر، احساسات خصوصی به‌شمار می‌آیند که تغییر و تبدیل‌پذیرند. براین اساس، اعتباریات بالمعنی الاخص یا ادراکات اعتباری عملی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند:

#### الف. ادراکات اعتباری ثابت و عمومی

مرحوم علامه، اعتباراتی مثل وجوب، خوب و بد، انتخاب اخف و اسهل، متابعت از علم، اصل استخدام و... را از قبیل ادراکات ثابت و عمومی می‌داند که تحت هیچ شرایطی، این دسته از اعتبارات تغییر نمی‌کنند.

#### ب. ادراکات اعتباری خصوصی یا متغیر

ایشان زشتی و زیبایی‌های خصوصی، یا اشکال متفاوت زندگی را از قبیل ادراکات خصوصی می‌داند. این دسته از اعتبارات، ثابت بوده و ممکن است تغییر کنند. بنابراین، انسان می‌تواند شکل خاصی از زندگی اجتماعی را که زمانی خوب و نیک می‌دانست، زمان دیگر بد بداند و طرد کند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰۲-۱۰۳).

## هستی‌شناسی فضائل و ردائل

از دیدگاه مرحوم علامه، انسان موجودی مختار است و کارهای خود را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد. به دلیل مختار بودن انسان، ارتباط انسان با فعلش امکانی است. با توجه به اینکه نسبت امکان به تحقق و عدم تحقق فعل مساوی است، اگر این امکان بخواهد تحقق پیدا کند، باید به ضرورت تبدیل شود. از این رو، انسان برای تحقق افعال خود، بین خود و صورت علمی فعلش «بایدی» را اعتبار می‌کند که همان نسبت ضروری است. علامه در این باره می‌فرماید: «ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق به قوای فعاله گردد و نسبت «باید» را در وی بتوان فرض کرد». پس اگر بگوییم: «سیب میوه درختی است»، فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم: «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود» (همان، ص ۱۰۲).

علامه این گونه مثال می‌زند: وقتی انسان گرسنه است، به یاد سیری می‌افتد و با تصور سیری، نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری اعتبار می‌کند. از این رو، سیری وصف ضرورت به خود می‌گیرد. در جایی که عدم فعلی را ضروری می‌داند، نسبت «نباید» را بین خود و فعل اعتبار می‌کند. از دیدگاه ایشان، انسان حتی در مواردی که افعال زشت انجام می‌دهد، وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند و با اعتقاد به وجوب، آن افعال را انجام می‌دهد. دلیل ایشان این است که وقتی از مردمی که افعال ناشایست انجام می‌دهند، علت کارشان را می‌پرسیم، در پاسخ می‌گویند: چاره‌ای نداریم. این پوزش آنان دلیل بر این است که فعل با اعتقاد به وجوب انجام گرفته، اما این وجوب و ضرورت، مقید به عدم تحقق عذر بود (همان، ص ۱۰۶).

بنابراین، ایشان ضرورت و وجوب را اولین و عمومی‌ترین اعتباری می‌داند که بشر به آن توجه نموده، وجوب اولین اعتباری است که در همه اعتبارات، از جمله اعتبارات اخلاقی نقش دارد. علامه در این باره می‌فرماید: نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتار وی می‌شود. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد به وجوب صادر می‌شود (همان).

از دیدگاه مرحوم علامه، از آنجا که انسان موجودی علمی و فعال است و در موجود علمی، اراده از علم پیروی می‌کند، بنابراین انسان برای انجام فعالیت، نیازمند علوم و ادراکاتی است که اراده او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات، علوم و ادراکات اعتباری است که دارای ویژگی انگیزش است. در حالی که ادراکات حقیقی و واقعی، دارای ویژگی انگیزش نبوده و تنها از واقع گزارش می‌دهند. علوم و ادراکات اعتباری بر اثر احساسات درونی انسان، که «مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش است»، پدید می‌آیند. انسان بنا بر کارکرد این علوم و ادراکات، اقدام به فعالیت می‌کند تا نیازهای وجودی خود را پاسخ دهد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۴۲۸).

## معناشناسی فضائل و ردائل

تتبع در آثار علامه، بیانگر این است که ایشان معمولاً فضائل و ردائل، حسن و قبح و خوبی و بدی را مترادف هم قرار می‌دهد. براین اساس، هرچند ایشان فضائل و ردائل را معنا نکرده، اما حسن و قبح را در دو معنا به کار برده است:

۱. خوبی و حسن آن است که چیزی با قوهٔ فعاله ملایمت و موافقت داشته باشد. بدی و قبح آن است که چیزی با قوهٔ فعاله ملایمت و موافقت نداشته باشد. به عبارت دیگر، حسن و قبح یعنی ملایمت و منافرت با طبع فاعل (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵). این معنا از حسن و قبح، امری نسبی و متغیر می‌باشد. خود ایشان به صراحت می‌گوید:

تردیدی نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم، دوست می‌داریم؛ و حوادث دیگر را دشمن می‌داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن می‌داریم. بسیاری از اندام‌ها و مزه‌ها و بوی‌ها را از راه ادراک حسی، نه از راه خیال، خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار را بد می‌شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل، نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقیعت مطلق داد؛ زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف ما می‌باشد؛ الاغ آواز خود را دانواز پنداشته و از وی لذت می‌برد و جانورانی هستند که از دور به بوی مردار می‌آیند و یا از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت: دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسلهٔ اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰۷).

۲. طبق تعریف دوم، «خوبی و حسن»، عبارت است از: موافقت و ملایمت شیء با غرض مطلوب و غایت مقصوده و کمال و سعادت شیء و «قبح و بدی»، عبارت است از: عدم موافقت و ملایمت شیء با غرض مطلوب و غایت مقصوده و کمال و سعادت شیء. این معنا از حسن و قبح، بر حسب موارد از حیث نسبییت و عدم نسبییت متفاوت است؛ حسن و قبح برخی از افعال دائمی، ثابت و غیرمتغیر است. درحالی که حسن و قبح برخی دیگر، به حسب احوال و ازمنه و مجتمعات متفاوت است. مثلاً «عدل» همیشه خوب و حسن و «ظلم» همیشه بد و قبیح است و این دو تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند. اما خنده و شوخی، که در مجالست با دوستان و مجالس شادی کاری حسن و پسندیده است، در مجالست با بزرگان و مجالس سوگواری، کار قبیح و بدی قلمداد می‌شود. زنا و شرب خمر، که در نزد غربیان کاری پسندیده و حسن است، در نزد مسلمانان، کار قبیح و بدی محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۰-۱۳). این معنا از حسن و قبح، جزء معقولات ثابته فلسفی بوده، و بیانگر ضرورت بالقیاس بین فعل و غرض مطلوب است. این معنا، حکایت از واقیعت می‌کند و بالطبع، به این معنا اعتباری نخواهد بود.

## مبنای فضائل و ردائل از دیدگاه علامه طباطبائی

مرحوم علامه، برخلاف بیشتر علمای اخلاق، که به تبعیت از ارسطو عدالت را منشأ همه فضائل می‌دانند، معتقد است: توحید مبدأ و منشأ همه فضائل و شرک منشأ همه ردائل می‌باشد. از منظر ایشان، خداوند متعال حقی است

که مالک هر چیزی است. از نظر مرحوم علامه، در مکتب اخلاقی اسلام، سعادت انسان فقط منحصر در لذائذ مادی نمی‌شود، بلکه زندگی و سعادت واقعی انسان همان زندگی آخرت است. این زندگی جز با تخلق به فضائل و زدودن رذائل از نفس حاصل نمی‌شود. اسلام برای تأمین این هدف، از دعوت به «توحید» شروع کرد تا تمامی افراد بشر یک خدا را پرستش کرده، در سایه پرستش او به سعادت دنیا و آخرت برسند (همان، ج ۴، ص ۱۰۹).

توحید یعنی اینکه عالم تنها یک معبود دارد: توحید یعنی وجود خدائی واحد و دارای اسماء حسنا، خدائی حکیم که خلائق را برای رساندن به کمال و سعادت آفرید. خدایی که خیر و صلاح را دوست می‌دارد و شر و فساد را دشمن، خدایی که در قیامت همه خلائق را جمع می‌کند و نیکوکاران را به بهشت و بدکاران را به عقاب کیفر می‌دهد (همان، ص ۱۱۱). از دیدگاه مرحوم علامه، توحید اصلی است واحد که وقتی تجزیه و ترکیب می‌شود، به صورت عقائد و اخلاق و اعمال در می‌آید؛ یعنی توحید در مقام اعتقاد، به صورت اثبات اسماء و صفات حسنا الهی در می‌آید و در مقام اخلاق، آدمی را متخلق به اخلاق کریمه‌ای از قبیل رضا، تسلیم، شجاعت، عفت و... و مبرای از صفات رذیله می‌سازد. در مرحله عمل، وادار به اعمال صالح و تقوای از محرمات الهی می‌کند. بنابراین، توحید خالص موجب می‌شود آدمی در هر یک از مراتب عقاید و اخلاق و اعمال همان را داشته باشد که خداوند متعال از انسان خواسته است (همان، ج ۱۰، ص ۱۳۷). ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

و از مهم‌ترین مزایا که در این دین به چشم می‌خورد ارتباط تمامی اجزای اجتماع به یکدیگر است، ارتباطی که باعث وحدت کامل بین آنان می‌شود، به این معنا که روح توحید در فضائل اخلاقی که این آیین بدان دعوت می‌کند ساری و روح اخلاق نامبرده در اعمالی که مردم را بدان تکلیف فرموده جاری است، در نتیجه تمامی اجزای دین اسلام بعد از تحلیل به توحید بر می‌گردد و توحیدش بعد از تجزیه به صورت آن اخلاق و آن اعمال جلوه می‌کند، همان روح توحید اگر در قوس نزول قرار گیرد آن اخلاق و اعمال می‌شود و اخلاق و اعمال نامبرده در قوس صعود همان روح توحید می‌شود، همچنان که قرآن کریم فرمود: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (همان، ج ۴، ص ۱۰۹).

از این رو، علامه از آیات توحیدی، به‌عنوان «غرر آیات» یاد می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵). از منظر ایشان، وجود خداوند مبدأ وجود همه حقایق خارجی است. همچنین معرفت خداوند متعال، مبدأ تمام وجودهای علمی می‌باشد. این توحید، اصلی است که با همه اجمالی که دارد، متضمن همه تفاسیل و جزئیات معانی قرآنی است چه معارفش و چه شرایعش، و به عبارتی اصلی است که اگر شکافته شود، همان تفاسیل می‌شود، و اگر آن تفاسیل فشرده شود، به این اصل واحد برگشت می‌کند. به همین جهت، آیات توحیدی که وحدت ذات، صفات و وحدت مبدأ خلق و وحدت ربّ و مدبر و وحدت معبود را تبیین می‌کند، از غرر آیات به‌شمار می‌آید. بنابراین، مقصود علامه از توحید این است که انسان معتقد باشد به اینکه خداوند متعال رب همه اشیاء عالم است. از سوی دیگر، انسان نیز حق ربوبیت او را ادا کند و تسلیم محض او باشد تا جایی که دلش جز برای او خاشع نگردد، جز برای او خضوع نکند (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۳۵).

براین اساس، از آنجایی که مرحوم علامه عالم را سراسر مُلک خداوند می‌داند و ربوبیت تکوینی و تشریحی آن را منحصر در ذات اقدس خداوند می‌داند، در ذیل آیه «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (آل عمران: ۶۰) می‌فرماید:

این آیه از بدیع‌ترین آیات قرآنی است؛ چون کلمه «حق» را مقید به «من» کرده که بر ابتداء دلالت می‌کند؛ زیرا اگر می‌فرمود: «الحق مع ربک» ممکن بود کسی خیال کند که خدای متعال و حق دو موجود با هم‌اند که این معنا بویی از شرک و همچنین عجز و ناتوانی در آن خوابیده است. اما تعبیر «من» بیانگر آن است که واقعیت همه‌اش از ناحیه خداوند متعال است. همچنین همه خیرات از ناحیه او می‌باشد. بنابراین، بر طبق این آیه فعل خداوند چون از مقوله وجود است، صورت علمیه‌اش جز حق نمی‌تواند باشد (همان، ج ۳، ص ۲۱۳).

بر اساس دیدگاه علامه، منشأ همه فضائل همان‌طور که در ذیل آیات ۲۴-۲۶ سوره ابراهیم بیان شده «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حَبِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَ يَصْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» توحید می‌باشد. طبق این آیات، توحید اصلی است ثابت که از هرگونه تغییر و زوال و بطلانی محفوظ است. معارف حقه دین و اخلاق پسندیده و اعمال صالح، که شاخه‌های آن اصل می‌باشند، حیات طیبه خود را به وسیله آن اصل ثابت تأمین می‌کنند و به وسیله این اصل و فروع، عالم بشریت و انسانیت رونق و عمارت واقعی خود را می‌یابد. در مقابل «کَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ» شرک به خداوند می‌باشد. از آنجایی که این درخت خبیث است، جز شر و ضرر اثر دیگری ندارد. بنابراین، بر اساس این آیات منشأ همه رذائل اخلاقی، چه در ناحیه اعتقادات و چه در ناحیه رفتار، شرک به خداوند متعال می‌باشد (همان، ج ۱۲، ص ۵۲-۵۳).

مرحوم علامه، در ذیل آیه «قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (انبیاء: ۱۰۸) می‌فرماید: هر آنچه بر پیامبر وحی می‌شود، چه معارف عقیدتی و چه اخلاقی و عملی، همه از فروع است. توحید است. دلیل ایشان بر این مطلب این است که حصر (انما)، ظهور در حصر حقیقی دارد (همان، ج ۱۴، ص ۳۳۱).

همچنین، ایشان در ذیل آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) می‌فرمایند:

اعتقادی حق است که به سوی خداوند متعال صعود کند و عملی صالح است که این اعتقاد حق را در بالارفتن کمک کند. براین اساس، مردم بر حسب مراتب قرب و بُعدشان دارای مراتب مختلفی هستند و به هر میزان خلوص آدمی از شک و از خطوات شیطان کامل تر شود، صعود و ارتفاع شدیدتر و سریع‌تر می‌شود. لذا تعابیر مختلف قرآن همانند: «مخلصین»، «موقنین»، «منیبین»، «عالمین»، «مطهرین»، «مقربین»، «مجتبیین»، «صالحین»، «صدیقین» و ... همه اشاره به این مراتب مختلف قرب به خداوند دارند (همان، ج ۳، ص ۶۵-۶۷).

براین اساس، در توضیح کلمات علامه می‌توان گفت: توحید، که همان یکتا دانستن خداوند است، باوری قلبی است که با اختیار حاصل می‌شود. معرفت شرط آن است و خود دارای آثار و لوازمی است و آثار و لوازم آن، به اعتقادات درونی محدود نمی‌شود، بلکه خود را در گرایش‌ها و نهایتاً در رفتارهای انسان در عرصه‌های مختلف زندگی نشان می‌دهد. بدین ترتیب، می‌توان گفت: آنچه موجب ارزش اخلاقی برای همه

صفات اکتسابی و رفتارهای اختیاری انسان، در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان می‌شود، توحید است. به عبارت دیگر، اساس ارزش‌ها به رابطه انسان با خدا برمی‌گردد. ما از این امر، به منشأ بودن توحید برای ارزش‌های اخلاقی یا منشأ بودن آن برای «فضائل اخلاقی» تعبیر می‌کنیم. در مقابل هر بینش، گرایش و رفتاری که منشأ آن کفر و شرک به خدا باشد، «رذیلت» محسوب می‌شود. بنابراین، حداقل مراتب توحید، باور به اصل توحید ذاتی، توحید در خالقیّت و ربوبیت تکوینی و تشریحی و الوهیت است که در سطح گرایش، به التزام قلبی به پذیرفتن دستورهای خداوند متعال و در عمل، در سطح پرستش و توحید در عبادت ظاهر می‌شود. اما توحید کامل، مستلزم این است که علاوه بر اینکه در مرحله اعتقاد، هیچ‌کس را در جایگاه خداوند با او شریک نداند، در سطح گرایش، به هیچ‌چیز جز او گرایش استقلال‌ی نداشته باشد. در سطح عمل، مستقلاً جز از دستورهای او پیروی نکند و در عمل، به هیچ‌یک از دستورهای او، آنچه مورد رضایت اوست، کوتاهی نکند. بنابراین، هرگونه عمل برخلاف خواسته و رضایت خداوند و هر گرایشی مخالف با گرایش خالص به توحید یا هر اعتقادی، منافی با باور به توحید کامل، مستلزم نقصی در توحید است؛ تنها مخلصین هستند که در توحید خالص و کامل‌اند. چنانکه قرآن هم می‌فرماید: «خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که علم به آنان داده شده، درجات عظیمی می‌بخشد» (مجادله: ۱۱).

بنابراین، با توجه به آنچه گذشت، بنا بر دیدگاه علامه از آنجایی که هیچ‌گایتی برای حیات بشری، جز توحید خداوند متعال در مرحله اعتقاد و عمل نیست، توحید ام‌الفضائل و منشأ و مبدأ همه فضائل می‌باشد و شرک به خداوند متعال، در رأس همه رذائل و مبدأ همه بدی‌ها می‌باشد. از این رو، هر فعل و صفتی که حکایت از عبودیت و خضوع در برابر خداوند متعال کند، «فضیلت» و هر آنچه که انسان را از دایره عبودیت دور کند، «رذیلت» می‌باشد. همچنین، فضائل بر حسب مقدار قربی که به ساحت قدسی خداوند برای انسان ایجاد می‌کنند، دارای مراتب مختلفی خواهند بود.

### مطلق یا نسبی بودن فضائل اخلاقی

در کلمات مرحوم علامه، جملاتی وجود دارد که موهم این است که ایشان فضائل اخلاقی را نسبی می‌داند. ایشان معتقدند: ادراکات حقیقی به دلیل آنکه تابع نیازهای طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگی او نیستند، با تغییر نیازهای طبیعی و شرایط محیطی تغییر نمی‌کنند. اما از آنجاکه احساسات درونی، تعیین‌کننده قلمرو اعتبارات شمرده می‌شوند، با تغییر احساسات درونی، اعتبارات ناشی از آنها هم تغییر می‌کنند. بنابراین، ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی که مطلق، دائمی و ضروری هستند، نسبی، موقت و غیرضروری‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۳۷۲). ایشان، همچنین منکر هرگونه رابطه تولیدی میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی است. ایشان می‌فرماید:

این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطقی، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد. در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه، مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۹۶).

مقصود مرحوم علامه این است که چون احساسات انسانی در معرض تغییر و تحول قرار دارند و ممکن است در زمانی، انسانی را شیر و در زمان دیگر، موش تصور کنیم، اعتباریات دایرمدار اغراض احساسی اعتبارکننده‌اند، نه تابع واقعیت. براین اساس، از آنجاکه اعتباریات، همواره در معرض تغییر و تحول هستند، از مفاد یک قضیه اعتباری، نمی‌توان یک قضیه واقعی را استنتاج کرد. همچنین، از مفاد قضایای حقیقی نمی‌توان قضایای اعتباری را نتیجه گرفت. به تعبیر خود علامه، با تصدیقات برهانی، نمی‌توان یک تصدیق شعری را به اثبات رساند. استدلال بر عدم امکان این رابطه تولیدی، این است که علت ارتباط مفاهیم حقیقی با یکدیگر، این است که زمینه فعالیت ذهنی در آنها، به دلیل وجود حدوسط فراهم است. ذهن می‌تواند با تشکیل قیاسات منطقی، نتایج دلخواه را بگیرد. ولی از آنجاکه در اعتباریات، روابط موضوعات و محمولات، فرضی و اعتباری است، هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی، یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد. به همین دلیل، زمینه تکاپو و جنبش عقلانی در خصوص اعتباریات فراهم نیست. به عبارت دیگر، نه می‌توان آنها را در برهین فلسفی و علمی به کار برد و نه می‌توان آنها را از برهین علمی و فلسفی به دست آورد (لاریجانی، ۱۳۸۴). این کلمات علامه، سبب شده برخی گمان کنند که بر اساس نظریه اعتباریات، بایدها و نبایدهای اخلاقی، همه ضرورت‌های ادعایی و مجازی و اعتباری هستند. این اعتبار نیز برای رفع نیازهای ثابت و متغیر بشر انجام می‌شود و از آنجاکه باید و نبایدهای اخلاقی، ضرورت‌هایی ادعایی، اعتباری و مجازی هستند، صدق و کذب در آنها معنا ندارد. در نتیجه، برهان و استدلال نیز در آنها راه ندارد و قابل استنتاج منطقی از حقایق نیستند. با توجه به این تبیین، به نظر می‌رسد بر اساس این نظریه، اخلاق امری نسبی و توجیه‌ناشدنی است و اساساً هیچ‌گونه ارتباطی میان باید و نبایدهای اخلاقی و واقعیات عینی وجود ندارد (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳-۳۵۴).

در تفسیر کلمات علامه، از اعتباری بودن فضائل اخلاقی، باید به دو نکته مهم توجه کرد: اول اینکه اعتبار و انشاء دو قسم است: گاهی مقصود اعتبار و انشای محض است؛ اعتباری که معتبر آن را بدون هیچ ملاک و معیاری جعل می‌کند. مثل هنگامی که اعتبارات به سلیقه و پسند افراد جعل شده باشند. اما گاهی مقصود انشاء و اعتبار مبتنی بر واقع است. اعتباری که معتبر بر اساس اهداف و اغراض خاص و برای رسیدن به مصالح واقعی، حکمی را جعل کرده باشد (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳-۲۷۶). دوم اینکه هنگامی که از مفهوم «نسبیت» در اخلاق استفاده می‌کنیم، باید توجه داشت که این مفهوم عمدتاً در دو معنای متفاوت به کار می‌رود. خلط بین این دو مفهوم، می‌تواند منشأ اشتباهاتی شود. به همین دلیل، تمایز میان این دو معنا ضروری است. بر اساس یک اصطلاح، مقصود از «نسبیت» در اخلاق، به این معنا است که مفهوم خوب و باید از ذات شیء فی حد نفسه انتزاع نمی‌شوند، بلکه

انتزاع آنها متوقف بر در نظر گرفتن امر دیگری نیز می‌باشد. این همان اصطلاحی است که فلاسفه در مقابل مفهوم نفسی به کار می‌برند. به بیان روشن‌تر، هنگامی که می‌گوییم: «مفاهیم اخلاقی نسبی هستند»، به این معناست که مفهوم «خوب» و «باید» از ذات شیء فی حد نفسه انتزاع نمی‌شوند، بلکه انتزاع آنها بر در نظر گرفتن امر دیگری نیز متوقف است. مثلاً، ادعا می‌شود که افعال اخلاقی برای رسیدن به اهدافی خوب هستند و به همین دلیل نسبی‌اند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۷۲۰). این معنای نسبییت، منافاتی با مطلق بودن فضائل ندارد. نزاع مطلق‌گرایان و نسبی‌گرایان در این معنا نیست. اما طبق اصطلاح دیگر، که محل نزاع مطلق‌گرایان و نسبی‌گرایان است، هیچ اصل اخلاقی که اعتبار عام و کلی داشته باشد وجود ندارد، بلکه اعتبار همه اصول اخلاقی، به فرهنگ یا گزینش فردی وابسته است. به عبارت دیگر، از دیدگاه نسبی‌گرایان، اعتبار همه احکام اخلاقی مقید به شرایط و قیود خاصی است (پویمن، ۱۳۷۷-۱۳۷۶، ص ۳۲۷-۳۲۶). اما در مقابل، مطلق‌گرایان معتقدند که برخی از فضائل اخلاقی مطلق بوده، اعتبار آنها وابسته به قیود یا شرایط خاص نیست (همان، ص ۳۳۷).

با توجه به این دو نکته، نسبت دادن «نسبییت» به مرحوم علامه، تصویری خام و ابتدایی است؛ زیرا در کلمات علامه، قراین، شواهد و تصریحاتی وجود دارد که غرض ایشان، نفی هرگونه ارتباط نبوده، تنها یک نوع ارتباط خاصی را که لازمه قبول نظریه اعتباریات است، نفی کرده است. این بدین معنا نیست که ایشان وجود هر نوع رابطه‌ای را انکار کنند، به گونه‌ای که به هیچ ارتباطی میان حقایق و اخلاق قائل نباشند. به عبارت دیگر، دلیل اینکه علامه اعتباریات را برهانی نمی‌داند، عدم ابتناء بر واقع نیست، بلکه دلیل آن، نیازمندی افزودن اعتبار پس از ابتناء بر واقع است که برهان نمی‌تواند این افزوده را تأمین کند. گرچه اصل این سخن قابل مناقشه است، اما ربطی به نسبی یا مطلق بودن فضائل اخلاقی ندارد (مصدر، ۱۳۹۴، ص ۵۸). از دیدگاه ایشان، مفاد باید و نباید، ضرورت‌های ادعایی است؛ یعنی انسان برای رسیدن به اهداف و نتایج مطلوب، میان خود و افعالش، ضرورت و باید جعل می‌کند تا به انجام کار ترغیب و تحریک شود. با توجه به اینکه، فاعل برای رسیدن به غایت، ضرورت را بین خود و فعل جعل می‌کند و این کار مجازی و اعتباری را به دلیل رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه انجام می‌دهد، این اعتبار بر اساس ارتباط حقیقی و واقعی بین فعل و نتیجه است. در مثال خود ایشان هم، غذا خوردن علت سیر شدن است. بین غذا خوردن و سیری ارتباط حقیقی وجود دارد. براین اساس، جعل‌ها و اعتبارها دارای ملاک هستند و ملاک این جعل، رسیدن به غایات مطلوب است. ایشان در این باره می‌نویسد: انسان دارای یک نظام طبیعی است که حقیقت او به وسیله همین نظام حفظ می‌شود و این نظام به وسیله معانی وهمیه و امور اعتباری محافظت می‌شود. بنابراین، اگرچه انسان بر حسب ظاهر، با نظام اعتباری زندگی می‌کند، ولی بر حسب واقع، با نظام طبیعی زندگی می‌کند. همه معارف و احکام دین به وسیله اعتباریات بیان شده‌اند، اما یک حقایق دیگری وجود دارد که این اعتباریات، مبتنی بر آن حقایق می‌باشند. از آنجاکه این امور اعتباریه مبتنی بر آنها هستند، امور حقیقی و عینی می‌باشند؛ پس رابطه بین این امور اعتباریه، مبتنی بر آن حقایق نیز واقعی و عینی می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۶-۷).



توضیح اینکه، ایشان در بحث مربوط به مفاد باید‌ها و نباید‌ها، معتقدند: انسان بین غذاخوردن و سیرشدن، رابطه‌ای واقعی می‌یابد؛ یعنی می‌داند غذاخوردن موجب سیرشدن است و این رابطه‌ای واقعی است، نه قراردادی. همچنین از آن طرف، رابطه خود و فعل غذاخوردن را به دلیل اینکه فاعل مختار است، رابطه‌ای مکانی می‌یابد؛ یعنی درمی‌یابد که انجام این فعل برای او ضرورت ندارد؛ او مجبور به فعل نیست، بلکه می‌تواند انجام دهد و می‌تواند انجام ندهد. از این‌رو، برای اینکه حتماً به سیری دست یابد، رابطه بین خود و فعل را که رابطه‌ای مکانی است، به طور اعتباری و مجازی، رابطه‌ی وجوبی و ضروری می‌سازد. این کار یک قرارداد و اعتبار است. اما روشن است که این جعل و اعتبار، بی‌ملاک نیست و مبنا و اساس دارد؛ یعنی درست است که این یک جعل و اعتبار است، ولی جعلی بر اساس رابطه‌ای واقعی و حقیقی است. از این‌رو، برای سیرشدن نمی‌توان جعل «باید» درباره دویدن داشت، بلکه برای سیرشدن، جعل «باید» درباره غذاخوردن منطقی است. پس باید‌ها و نباید‌ها انشای محض نیستند که هیچ رابطه‌ای با واقعیت‌ها نداشته باشند، بلکه انشاهای مبتنی بر واقع‌اند و به لحاظ همان واقعیت‌ها، قابل تحقیق و بررسی هستند. بنابراین، هرچند ایشان این احکام را تابع احساسات درونی و به تبع آنها، قابل تغییر و زوال می‌دانند، اما معتقد است: این اعتبار بر حقیقی استوار است و آثار واقعی دارد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۹۵). همچنین، تصریح دارد که این احساسات، مولود یک سلسله احتیاجات وجودی است (همان، ص ۹۶). از سوی دیگر، معتقد است: برخی از این اعتبارات عمومی، به دلیل آنکه لازمه نوعیت انسان هستند، ثابت و نامتغیرند (همان، ص ۱۰۳).

بنابراین با دقت در کلمات علامه، روشن می‌شود منظور ایشان از «نسبی بودن احکام» این است که با صرف‌نظر از خواسته‌ها، نیازها و کمال موجودی خاص، حقیقتی به نام «باید» و «نباید» یا «خوب» و «بد» وجود ندارد. بنابراین، این نسبییت همان نسبییت اخلاقی نیست که تعریف آن پیش‌تر گذشت. از این‌رو، این نوع نسبییت منافاتی با مطلق بودن فضایل ندارد؛ زیرا از دیدگاه ایشان، احکام اخلاقی بر واقعیاتی مبتنی‌اند که مستقل از سلیقه و احساس و قرارداد هستند. بر این اساس، ایشان تنها آن دسته از احکام متغیری را می‌پذیرد که تابع تفاوت و تغییر شرایط واقعی باشند. ولی آن دسته از احکامی که تابع تغییر سلیقه‌ها و قراردادهای صرف و بی‌ارتباط با سعادت و کمال حقیقی انسان باشند، از دیدگاه ایشان پذیرفتنی نیستند. بنابراین، هرچند علامه ادراکات اعتباری را در همه افعال از جمله افعال اخلاقی جاری کرده، معتقد است که هیچ فعلی از دایره اعتبار خارج نیست. اما این بدان معنا نیست که گزاره‌های اخلاقی نسبی می‌باشد، بلکه از دیدگاه ایشان گزاره‌های اخلاقی اعتبار صرف نیست، بلکه اعتباری مبتنی بر واقع می‌باشد. بنابراین، با توجه به همین واقع، فضائل اخلاقی و به تبع آنها، اوصاف اخلاقی مثل خوب و بد در عالم وجود دارند. این حقایق و اوصاف از آگاهی و احساسات ما مستقل هستند. همچنین، گزاره‌های اخلاقی هرچند خودشان اخباری نبوده، قابلیت صدق کذب را ندارند، اما با توجه به همان واقعیاتی که از آن اخذ شده‌اند، متصف به صدق و کذب می‌شوند. از آنجایی که برخی از این اعتبارات لازمه نوع انسان می‌باشند، به همین جهت غیرقابل تغییر بوده، همیشه صادق خواهند بود.

همچنین، این ادعای نسبی‌گرایان که فضیلت مطلق وجود ندارد و آنها برحسب اختلاف مناطق، زمان‌ها و اجتماع‌ها تفاوت دارند، از نظر علامه طباطبائی، مغالطه‌ای است که از خلط میان «اطلاق مفهومی» به معنای کلیت و «اطلاق وجودی» به معنای استمرار وجود، پیدا شده است. توضیح اینکه، درست است که فضیلت با وصف کلیت و اطلاق در خارج وجود ندارد، در خارج هر چه وجود دارد، مصداق آن کلی ذهنی است. اما معنای آن نفی فضیلت مطلق، به معنای مستمر و دائمی نیست؛ زیرا هدف از تشکیل اجتماع، رسیدن نوع انسان به سعادت است و سعادت نوع، مانند هر پدیده‌ای دیگر، دارای شرایط و موانعی است. هر کار موافق و مساعد سعادت، «فضیلت» و هر کار مخالف و منافی آن، «رذیلت» است. این امر یک امر دائمی است که اختصاص به جامعه و یا زمان خاص ندارد. اهل هر اجتماعی، عدالت اجتماعی یعنی دادن حق هر ذی‌حق را به اندازه‌ای که منافی با حقوق دیگران نباشد، واجب می‌دانند و جلب منافع به مقداری که مضر به حال دیگران نباشد و یا دفع مضرات را به مقدار لازم، ضروری می‌شمارند. هر کسی علم مفید را فضیلت دانسته و در فضیلت بودن عفت، عدالت، شجاعت و حکمت تردید نمی‌کند. هر جامعه‌ای در برابر تظاهر به کار زشت و شنیع اظهار تنفر می‌کند. این همان «حیاء» از شاخه‌های عفت است. هر اجتماعی، خشم در مقابل هتاکان به مقدسات جامعه را واجب می‌داند. این همان «غیرت» از شاخه‌های شجاعت است. هر ملتی به قناعت هر فرد به حقوق اجتماعی‌اش حکم می‌نماید، این همان «قناعت» است. هر مردمی حکم می‌کند به اینکه هر کس باید موقعیت اجتماعی خود را حفظ کند و در عین حال، بر دیگران کبریبایی و ستم روا ندارد و این همان «تواضع» است.

البته ممکن است از باب اختلاف در تشخیص مصداق، یک خصلتی در یک اجتماع فضیلت باشد و در اجتماعی دیگر، رذیلت به حساب بیاید، اما این اختلاف به معنای واجب ندانستن پیروی از فضیلت نیست، بلکه از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که آن هم واقعی دارد و باید بر اساس آن واقع، درباره درستی و نادرستی تشخیص مصداق داورى کرد. بنابراین، ممکن است برخی یک ویژگی را از مصادیق فضیلتی مثل تواضع دانسته، آن را فضیلت به حساب می‌آورند. اما بعضی دیگر، آن را از مصادیق رذیله‌ای مثل تحقیر نفس دانسته و رذیله می‌شمارند. براین اساس، اگر در جوامعی عفت زنان و غیرت مردان و نیز برخی فضائل، مانند قناعت و تواضع «فضیلت» شمرده نمی‌شوند. به این دلیل نیست که از عفت، حیا، تواضع و قناعت بدشان می‌آید، بلکه به این دلیل است که اجتماع‌شان، مصادیق آنها را مصداق عفت، حیا، غیرت، قناعت و تواضع نمی‌دانند. آنها عفت را خوب می‌دانند، ولی مراد نداشتن زن شوهردار با مرد اجنبی را مصداق عفت نمی‌دانند، بلکه آن را مصداق بی‌عرضگی و قبیح می‌شمارند. دلیل بر این مدعا، این است که آنها از دیگر مصادیق عفت، مثل انجام کار درست حاکم و قاضی تمجید و ستایش می‌کنند. شرم از قانون‌شکنی را «حیاء» و اکتفاء به حد قانونی را «قناعت» و کرنش در برابر زمامداران را «تواضع» می‌نامند. از این نمونه‌ها، معلوم می‌شود که اصل غیرت، قناعت، حیاء و تواضع در همه هست، منتهی گاهی در تطبیق آن بر مصادیق اختلاف پدید می‌آید. مرحوم علامه، با بیان مقدماتی فضائلی مثل عفت، شجاعت،

حکمت و عدالت را از فضائلی می‌شمارد که هم طبیعت فرد و هم اجتماع و هم نوع انسان برای بقا و استكمال خود به آنها نیاز دارند. ردائل مقابل این صفات نیز با کمال انسان ناهماهنگ بوده، همیشه زشت محسوب می‌شوند. در هر اجتماع انسانی، خوب و بد وجود دارد. این چهار فضیلت جزء فضائل همه جوامع برای همه زمان‌ها است و چهار صفت مقابل آنها، برای همیشه زشت و ناپسند هستند (همان، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۲).

## طریقه کسب فضائل

مرحوم علامه معتقد است: راه تحصیل ملکات فاضله، تکرار عمل و مداومت بر آن است؛ یعنی عمل باید به قدری تکرار شود که در نفس انسان، به صورت ملکه در آید؛ به گونه‌ای که دیگر قابل زوال نباشد. ایشان در ابتدا معتقد است که تکرار عمل از سه طریق به دست می‌آید:

### ۱. طریق مکتب یونان

از نظر این مکتب، راه تحصیل ملکات فاضله و تهذیب اخلاق، در نظر داشتن فواید دنیایی فضائل و فواید علوم و آرائی است که مردم آن را می‌ستایند. بر اساس این دیدگاه، عفت نفس یعنی کنترل خواسته‌های شهوانی و قناعت؛ یعنی اکتفاء به داشته‌های خود و قطع طمع از داشته‌های دیگران، انسان را در میان مردم محترم و موجه می‌سازد. در مقابل، شره یعنی حرص در شهوت و طمع موجب ذلت و خواری انسان در نظر دیگران می‌شود. شجاعت انسان را از تلون دور می‌گرداند و حتی با وجود شکست، همه مردم انسان شجاع را می‌ستایند. اما انسان متهور، حتی با وجود غلبه بر دشمن باز نکوهش و ملامت می‌شود. عدالت مایه حیات جاودان و موجب نیکامی و محبت عمومی برای انسان می‌شود و ... بنابراین، بر اساس این مکتب کسب صفات فاضله و اصلاح اخلاق برای نیل به محبوبیت اجتماعی و ستایش مردم است (همان، ج ۱، ص ۳۵۵).

### ۲. طریق انبیاء الهی

طبق این مکتب، راه کسب فضائل توجه دادن آدمی به فواید اخروی عمل می‌باشد. این روش، طریق انبیاء در اصلاح اخلاق می‌باشد که سعی داشتند مردم را با انذار و تبشیر، متخلق به صفات فاضله کنند. بر اساس این دیدگاه، انگیزه انجام عمل صالح و تکرار آن، رسیدن به بهشت و نعمت‌های آن و دور شدن از جهنم و عذاب‌های آن می‌باشد. این طریقه، مورد تأیید قرآن هم می‌باشد. نمونه‌های بسیاری از آن در قرآن آمده است که به دو نمونه اشاره می‌گردد: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (توبه: ۱۱۱)؛ «إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (ابراهیم: ۲۲)؛ این مکتب از جهاتی شبیه مکتب اول می‌باشد؛ منتهی فرق این دو مکتب در هدف و نتیجه است. در مکتب اول هدف از کسب فضائل، کسب محبوبیت و در نهایت، مدح و ذم مردم و برقراری نظم اجتماعی است، اما در مکتب انبیای الهی هدف سعادت حقیقی انسان و رسیدن به ثواب‌های اخروی می‌باشد (همان، ص ۳۵۶).

### ۳. طریق قرآن

همان طوری که بیان شد، اساس اخلاق و فضائل اخلاقی از نظر قرآن، توحید ناب می‌باشد. توحید متضمن این است که خدای متعال، دارای اسمای حسنا است؛ قابل ستایش و عشق ورزیدن است. توحید یعنی اینکه خداوند مالک آسمان و زمین است؛ خدایی که رب تکوینی و تشریحی عالم است و هر قدرتی در عالم متکی به قدرت لایزال او می‌باشد و هر عزتی از جانب او می‌باشد. بنابراین، بر اساس طریقه قرآن تنها حافظ اخلاق فاضله توحید ناب می‌باشد؛ زیرا کسی که به توحید اعتقاد دارد، هر قدرت و عزتی را از جانب پروردگار می‌بیند و در این عالم، برای کسی استقلالی نمی‌بیند. برای چنین کسی، جایی برای ریا و ترس از غیر خدا و امید به دیگران و تمایل و اعتماد به غیر خدا باقی نمی‌ماند. به اعتقاد علامه، در این طریق اصلاً جایی برای ردائل باقی نمی‌ماند تا ما درصدد رفع آن باشیم؛ زیرا کسی که اعتقاد دارد تنها موجود مستقل عالم، که همه چیز ملک مطلق او می‌باشد، دیگر غرور و استقلال‌طلبی او را نمی‌گیرد. کسی که عزت را منحصرأ در خداوند بداند، برای به دست آوردن آن مجبور به ریا و دروغ نمی‌شود. کسی که قدرت و نیرو را منحصرأ در آن ذات مقدس بداند، از هیچ قدرت پوشالی و دروغین در عالم نمی‌هراسد. از این رو، به اعتقاد علامه، با وجود چنین اعتقادی انسان دیگر نمی‌تواند در مقابل غیر او خضوع کند، یا ترس و امید به غیر او داشته باشد. بنابراین، برخلاف دو طریق گذشته، که سعی داشتند از طرق رفع ردائل اخلاقی، ملکات فاضله را جایگزین آن در نفس انسان کنند، در این طریق انسان‌ها از نظر روحی و علمی به گونه‌ای تربیت می‌شوند و آنچنان علوم و معارف در وجود او پرورش می‌یابند که دیگر موضوعی برای ردائل باقی نمی‌ماند. در حقیقت، با این طریق ردائل اخلاقی از ریشه سوزانده می‌شود. بدین ترتیب، دیگر نیازی به معالجه و مبارزه با آن نیست. در این طریق، دل آنچنان از عظمت و شکوه حضرت حق سیراب می‌شود و سایه توحید به گونه‌ای بر عقل و قلب انسان سایه می‌افکند که دیگر جایی برای توجه به غیر باقی نمی‌ماند. صفاتی مثل خوف از خدا، عزت نفس، مناعت طبع و... در وجود انسان ریشه می‌دوانند (همان، ص ۳۵۸-۳۶۱).

### هدف از فضائل

بر اساس طریقه حکماء و فلاسفه، فن اخلاق بر اساس عقائد عمومی و اجتماعی است. طریقه انبیای الهی بر اساس عقائد عمومی دینی است. اما طریقه سوم، که طریقه قرآن بود بر اساس توحید خالص بنا شده است. مکتب حکماء و فلاسفه، انسان را تنها به سوی حق اجتماعی دعوت می‌کند و هدف آن برقراری نظم اجتماعی است. اما مکتب انبیاء، انسان را به سوی حق واقعی و کمال حقیقی دعوت می‌کند؛ یعنی انسان را به آنچه که مایه سعادت او در حیات اخروی است، دعوت می‌کند. اما طریقه قرآن، انسان را به توحید ناب و خالص دعوت می‌کند. بنابراین، طریقه قرآن با آن دو طریق دیگر تفاوت اساسی دارد؛ زیرا بنای طریق قرآن بر محبت عبودی و ترجیح دادن جانب خدا بر جانب خلق و بنده است. از این رو، هدف اخلاق در این طریق ذات خداوند است. برخلاف دو طریق اول که در پی

کسب فضیلت برای فرد انسانی هستند؛ منتهی با این تفاوت که طریق اول، به دنبال کسب فضیلت اجتماعی و مدح و ستایش مردمی است و طریق دوم، به دنبال کسب فضیلت و سعادت اخروی است. اما در طریق سوم، هدف ذات خداوند است نه کسب فضیلت انسانی؛ به گونه‌ای که انسان آنچنان مجذوب ذات مقدس خداوند می‌شود و آنچنان توجه او به اسماء و صفات عالیه پروردگار جلب می‌شود و به گونه‌ای خداوند را عبادت می‌کند که گویا او را می‌بیند (همان، ج ۱۱، ص ۱۶۰). طبق این طریق، انسان غرق در لذت و سروری می‌شود که آلوده به الم و اندوهی نیست. انسان غرق در امنیتی می‌شود که دیگر خوفی با آن نیست و وقایع را جز به مراد دل و موافق با رضای الهی نمی‌بیند و سر منزل مقصود بنده، خدا و زاد و توشه او ذلت و بندگی و راهنمای او شوق و محبت الهی است. این مرحله‌ای است که به تعبیر مرحوم علامه، مردم عادی توانایی تعقل و پی بردن به کنه آن را ندارند و این طایفه، همان مقربینی هستند که به قرب الهی نائل شده‌اند. خداوند متعال حقایقی را برای ایشان کشف می‌کند که از دیدگاه مادی کور مستور است (همان، ص ۱۶۲).

### نتیجه‌گیری

به‌طور کلی، بحث از فضائل و ردائل اخلاقی، ریشه در یونان باستان دارد. بسیاری از حکماء و فلاسفه، به تبعیت از ارسطو معتقدند: چهار فضیلت عفت، شجاعت، حکمت و عدالت فضائل اصلی می‌باشند. سایر فضائل فروع و شاخه‌های این اصول هستند. اما مرحوم علامه، با نگرشی جدید به اخلاق، معتقد است: که توحید ام‌الفضائل و شرک ام‌الردائل می‌باشد. از دیدگاه ایشان، توحید اصلی است که درخت سعادت آدمی را رشد داده، شاخ و برگ اخلاق کریمه را در آن می‌رویاند، و آن شاخه‌ها را هم بارور ساخته جامعه بشریت را از آن میوه‌های گران‌بها بهره‌مند می‌سازد. بر اساس دیدگاه ایشان، هدف فضائل ذات خداوند می‌باشد. در این طریق، دل آنچنان از عظمت و شکوه حضرت حق سیراب می‌شود و سایه توحید به گونه‌ای بر عقل و قلب انسان سایه می‌افکند که دیگر جایی برای توجه به غیر باقی نمی‌ماند. انسان‌ها از نظر روحی و علمی، به گونه‌ای تربیت می‌شوند و آنچنان علوم و معارف در وجود او پرورش می‌یابند که دیگر موضوعی برای ردائل باقی نمی‌ماند. در حقیقت، با این طریق ریشه ردائل اخلاقی از ریشه سوزانده می‌شود. بدین ترتیب، دیگر نیازی به معالجه و مبارزه با آن نیست.

## منابع

- پویمن، لوئیس پی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، «نقدی بر نسبیت اخلاقی»، ترجمه محمود فتحعلی، *مجله نقد و نظر*، ش ۱۴-۱۳، ص ۳۲۴-۳۴۳.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *تفرج صنع*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *رساله الولایه*، تهران، قسم دراسات الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، مرکز بررسی های اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *رسائل سبعه*، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سیدمحمدحسین طباطبائی.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۸۴، «استدلال در اعتباریات»، *پژوهش های فلسفی کلامی*، ش ۲۴، ص ۴-۳۰.
- محرر، تقی، ۱۳۹۴، «بررسی نسبت دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی با واقع گرایی اخلاقی»، *معرفت*، ش ۲۱۰، ص ۴۷-۶۰.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاقی در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نویان، سیدمحمود، ۱۳۹۰، «چیستی اعتبار نزد علامه طباطبائی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۴، ص ۱۱۵-۱۴۶.

## بررسی تطبیقی اصل آزادی و اصل امر به معروف و نهی از منکر

ali\_20750@yahoo.com

علی احمدی امین / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*  
دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۲

### چکیده

لیبرال‌ها در یک نگاه، به دو دسته طرفداران آزادی مثبت و طرفداران آزادی منفی تقسیم می‌شوند. اصل آزادی اخلاقی در اندیشه لیبرالیسم با برخی از اصول اخلاقی اسلام نظیر امر به معروف و نهی از منکر ناسازگار است. از این جهت مقایسه این دو اصل بحث‌برانگیز است. هدف این پژوهش، که به روش تحلیلی و رویکرد تطبیقی انجام شده، بررسی تطبیقی اصل آزادی با اصل امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد. تطبیق دو اصل مذکور حاکی از آن است که پذیرش اصل امر به معروف و نهی از منکر نه تنها به دلیل ابتدا بر مبانی متقن عقلی از جمله واقع‌گرایی اخلاقی بر اصل آزادی ترجیح دارد، بلکه به جهت میرا بودن از اشکالات وارد بر اصل آزادی، از آن برتر است.

**کلیدواژه‌ها:** امر به معروف، نهی از منکر، آزادی مثبت، آزادی منفی، لیبرالیسم.

لیبرالیسم، به عنوان یک مکتب سیاسی اجتماعی در جهان غرب شکل گرفت. نام این مکتب که از واژه «لیبرال» به معنای آزادی اخذ شده، توجه ویژه‌ای به آزادی‌های فردی انسان دارد. در نگاه لیبرال‌ها، سعادت جامعه در گرو تحقق آزادی فردی است و به لحاظ حقوقی، هیچ‌کس و هیچ جایگاهی حق محدود کردن آزادی‌های فردی انسان‌ها را ندارد. در نگاه لیبرال‌ها، فرد مطلقاً آزاد است مگر اینکه آزادی و حقوق دیگران را نقض کند. اصل آسیب در نگاه لیبرالیسم، به همین معنا اشاره دارد که فرد آزاد است تا جایی که به کسی آسیبی نرساند. با این بیان، به خوبی می‌توان همه قیود و محدودیت‌ها را بجز قید «آسیب‌رسانی» به آزادی و حقوق دیگران، نفی و رد کرد. بنابراین، دولت‌ها و احکام مختص به آیین خاص، نمی‌توانند مبنایی برای محدود کردن آزادی انسان باشد.

لیبرالیسم، مانند هر مکتب دیگری برای طرفداران خود، وعده‌هایی را نوید می‌دهد. لیبرالیسم مدعی است: جامعه‌ای توسعه یافته خواهد بود که ارزش‌های لیبرال بر آن حاکم خواهد شد. ارزش‌های لیبرال، خطوط قرمزی هستند که طرفداران لیبرالیسم مدعی دفاع از آنها می‌باشند. آزادی، عدالت اجتماعی، حقوق بشر و قانون‌گرایی و مانند آن، وعده‌هایی هستند که لیبرال‌ها نوید آن را به جامعه جهانی می‌دهند. ایشان معتقدند: در سایه حکومت لیبرال، جامعه می‌تواند به این ارزش‌ها تحقق بخشد.

آزادی که مهم‌ترین و اصلی‌ترین وعده جهان غرب به بشریت است، هم از حیث نظر و هم از حیث عمل، با چالش‌هایی روبرو است. دو رویکرد کلی، که در بین طرفداران لیبرالیسم به وجود آمده، یکدیگر را به نوعی به نقض آزادی متهم می‌کنند. این دو رویکرد عبارتند از: آزادی منفی و آزادی مثبت. اشکالی که هر یک از این دو رویکرد بر دیگری وارد می‌سازد، دقیقاً متوجه همین اصل بنیادین لیبرالی، یعنی آزادی است. هر دو رویکرد معتقدند: طرف مقابل ضد آزادی عمل می‌کند و یا نهایتاً به عدم آزادی منتهی می‌گردد.

چگونگی مواجهه رویکردهای مختلف لیبرالی با آموزه امر به معروف و نهی از منکر، این تعارض را ایجاد می‌کند که از یک سو، رشد جامعه در سایه برطرف شدن منکر و گسترش معروف است. از سوی دیگر، ظاهراً این آموزه، با آزادی مطابق مبنای لیبرالی ناسازگار است. در اینجا به بررسی این تعارض و ارائه دیدگاه اسلام، با استفاده از روش تحلیلی و استدلالی می‌پردازیم.

### آزادی منفی و آزادی مثبت

تقسیم آزادی به آزادی منفی و آزادی مثبت، یکی از تلاش‌هایی است که برای تبیین مدعای اصلی لیبرالیسم صورت گرفته است. آزادی، که مهم‌ترین مبنا در بین لیبرال‌ها به‌شمار می‌رود، دغدغه‌ای است که آنها را به این تکاپو انداخته، تا ضمانتی برای تحقق آن در جامعه ارائه دهند. چنان‌که ایشان در این امر موفق نشوند، در واقع در



مقابل چالش پارادوکسیکال بودن لیبرالیسم پاسخ مناسبی ارائه نکرده‌اند؛ به این معنا که ایشان مکتبی برای تحقق آزادی پیشنهاد می‌کنند که خود این مکتب، به سلب آزادی منتهی خواهد شد. تقسیم آزادی، به آزادی مثبت و آزادی منفی در حقیقت تلاشی است برای دفاع نظری از لیبرالیسم در برابر این چالش که لیبرالیسم نمی‌تواند نوبدبخش آزادی باشد و به ضدآزادی ختم خواهد شد (آیزایا برلین، ۱۹۵۸، ص ۱۵۵).

ایده تقسیم آزادی، به مثبت و منفی حداقل به کانت باز می‌گردد. این ایده توسط *آیزایا برلین* توسعه یافت و از آن دفاع شد (سرتر، ۲۰۱۲). پس از *برلین*، اندیشمندان زیادی به این بحث پرداخته‌اند که برخی جانب آزادی مثبت و برخی جانب آزادی منفی را تقویت کرده‌اند.

در اینجا مراد «آزادی منفی»، فقدان مانع، محدودیت و فشارهای بیرونی است. در دیدگاه آزادی منفی، موانع و محدودیت‌های بیرونی سر راه، موجب سلب آزادی افراد است. در مقابل، آزادی مثبت، ایجاد شرایط انجام یک انتخاب عقلانی را شرط آزادی می‌داند. در این نگاه، فقدان شرایط لازم و رشد کافی برای یک انتخاب عقلانی و صحیح، به معنای آزاد نبودن است. وجه تسمیه «آزادی منفی» این است که نفی موانع و محدودیت‌ها، شرط تحقق آزادی است و وجه تسمیه «آزادی مثبت» نیز این است که تحقق شرایط موجب تحقق آزادی است.

برای روشن شدن تفاوت بین آزادی منفی و آزادی مثبت، به این مثال توجه کنید: راننده‌ای را تصور کنید که در خیابان‌های شهر بدون هیچ مانعی تردد می‌کند. این راننده هنگامی که به دو راهی می‌رسد، مسیر سمت راست را انتخاب می‌کند بدون اینکه کسی او را به این کار مجبور کرده باشد. سپس، در ادامه راه وقتی به یک چهار راه می‌رسد، مسیر سمت چپ را می‌گزیند. این انتخاب، بدون فشار بیرونی و بدون هیچ مانعی مانند حضور پلیس یا مسدود بودن سایر راه‌ها انجام می‌شود. اینک اگر بخواهیم در رابطه با این شخص قضاوت کنیم، بی‌شک او را فردی آزاد تصور خواهیم کرد. این فرد گزینش‌های خود را بدون فشار بیرونی و یا مانعی انجام داده است. بنابراین، طبق تعریفی که از آزادی منفی داشتیم، او شخصی آزاد خواهد بود. اما این ماجرا را می‌توان از زاویه دیگری نگاه کرد. تصور کنید که این شخص، که مسیر خود را در خیابان‌های شهر، ابتدا به سمت راست و سپس، به سمت چپ انتخاب کرده بود، فردی معتاد است. بنابراین، وی انتخاب این مسیر را برای رسیدن به مواد مخدر، در مکان خاص انجام داده است. با این نگاه، مسئله به گونه دیگری تغییر می‌کند. فشار درونی فرد معتاد، در واقع اجازه هر گزینش دیگری را از وی سلب می‌کند. خود او به خوبی می‌داند که انتخاب این مسیر صرفاً برای تمایل خود او نیست؛ اجبار درونی در این انتخاب نقش مهمی دارد. با نگاه جدید، این شخص، فرد آزادی نیست. طبق تعریف آزادی مثبت، این فرد را نمی‌توان فرد آزادی دانست؛ زیرا وی از شرایطی که بتواند یک انتخاب عقلانی داشته باشد، بهره‌مند نیست.

مثال فوق، به خوبی چالش موجود در تفکر لیبرالی، مبتنی بر آزادی را به ما نشان می‌دهد. لیبرال‌ها، که آزادی فرد را غایت نهایی تفکر خود در حوزه سیاسی - اجتماعی قلمداد می‌کنند، با این چالش روبرو می‌شوند که یک فرد، در شرایط یکسان، هم آزاد است و هم غیرآزاد. در نگاه طرفداران آزادی مثبت، این شخص در حقیقت غیرآزاد است.

همین شخصی که در نگاه طرفداران آزادی منفی ادعا می‌شد که از موهبت آزادی بهره‌مند شده و به هدف لیبرالیسم دست یافته، فردی محدود و تحت فشار درونی می‌باشد، به طوری که بر خلاف تمایل خود عمل می‌کند. بنابراین، فرد آزاد در جامعه لیبرال، با تحلیل لیبرال‌های طرفدار آزادی مثبت، فردی مجبور و محدود می‌باشد. نکته دیگر اینکه، طرفداران آزادی منفی برای تبیین آزادی، به فرد توجه می‌کنند. ایشان، آزادی فرد از موانع خارجی و محدودیت‌ها را هدف اصلی خود می‌دانند. درحالی که طرفداران آزادی مثبت، به اجتماع و یا فرد در اجتماع توجه دارند. اجتماع جایی است که شرایط تصمیم‌گیری برای فرد در آن محقق می‌گردد. اگر اجتماع و قوانین حاکم بر آن، امکان انتخاب عقلانی را برای فرد فراهم سازد، امکان تحقق آزادی فراهم است. بنابراین، نمی‌توان جامعه و قوانین حاکم بر آن و قانونگذاران آن را مد نظر قرار نداد و به آزادی اندیشید. باید برای قانونگذاران و مجریان قانون، اختیاراتی قائل شد تا بتوانند شرایط رشد و انتخاب عقلانی را برای جامعه فراهم کنند. با این نگاه، دولت‌ها و حاکمان مجوز می‌یابند تا برای تحقق آزادی، قوانینی را برای رشد جامعه وضع کنند و همگان را به تمکین در برابر آن ملزم کنند (سرتر، ۲۰۱۲).

وضع قوانین توسط حاکمان و ملزم کردن افراد به تبعیت از آن، در حوزه آزادی‌های فردی از خطوط قرمز طرفداران آزادی منفی می‌باشد. اینجاست که طرفداران آزادی منفی، زبان به اعتراض گشوده، مدعی می‌شوند که آزادی مثبت، به نام «آزادی» قصد ارائه مجوز به دولت‌ها برای دخالت و ایجاد محدودیت در زندگی افراد جامعه دارد (رابرت‌لن، ۲۰۰۷). دخالت بیرونی و ایجاد محدودیت توسط دولت، همان چیزی است که عملاً به سلب آزادی و نفی لیبرالیسم ختم می‌شود. طرفداران آزادی منفی معتقدند: اگر قانونگذار نماینده اکثریت باشد، اقلیت جامعه مورد ستم قرار می‌گیرند و آزادی آنها سلب می‌شود. اقلیت ملزم هستند که نسبت به دخالت‌ها و محدودیت‌هایی که توسط اکثریت بر سر راه آزادی آنان قرار می‌گیرد، تابع باشند. اینکه اقلیت برای شرکت برخی از آنها در یک فرایند دموکراتیک و انتخابات ملزم باشند که به تبعیت از قوانین اکثریت تن دهند، چیزی جز ستم و سلب آزادی آنها نیست. طرفداران آزادی منفی بر این باورند که آزادی مثبت، حتی اکثریت را نیز می‌تواند مورد ستم قرار دهد و آزادی آنها را سلب کند؛ زیرا وقتی در جامعه‌ای قرار شد تفکر عقلانی خاصی حاکم باشد، حاکمان خردمند، حق دخالت در زندگی افراد را پیدا می‌کنند. حاکمان برای ایجاد شرایط عقلانی، اکثریت و اقلیت را ملزم به تبعیت از قوانین خود می‌کنند. در واقع، اکثریت نیز باید تمایلات خود را در راستای تمایلات حاکمان قرار دهد. طرفداران آزادی منفی معتقدند: این شرایط امکان تحقق حکومت‌های دیکتاتور و ظالمانه را فراهم می‌سازد.

از این رو، طرفداران آزادی منفی هستند که آزادی مثبت را پارادوکسیکال می‌دانند. لیبرال‌های طرفدار آزادی مثبت، متهم هستند که برای رسیدن به غایت‌القصوای حکومت لیبرال، یعنی آزادی، راهی را در پیش رو می‌گذارند که به سلب آزادی و دیکتاتوری ختم می‌شود. با این بیان، طرفداران آزادی مثبت هم از این چالش شکست خورده خارج شدند. آنان نتوانستند که برای رسیدن به آزادی، شیوه‌ای را ارائه دهند تا آزادی جامعه را تضمین کند.

## بررسی مبانی آزادی منفی

طرفداران آزادی منفی، طبق تعریف خود از آزادی، سعی در برطرف کردن موانع و دخالت‌های بیرونی دارد. دولت‌ها و حکومت‌ها در آزادی منفی به صورت حداقلی است و دولت‌ها موظفند که آزادی فردی شهروندان خود را فراهم کنند. در نگاه ایشان، شهروندان باید بتوانند بدون وجود موانع خارجی، به هر امری تمایل دارند، اقدام کنند. توجه به موانع بیرونی و غفلت از موانع درونی، همان مسئله‌ای است که مورد انتقاد طرفداران آزادی مثبت قرار گرفت. اینکه فرد در درون و تحت چه شرایط روانی قرار دارد و چرا دست به اقدام خاصی می‌زند، در آزادی منفی مورد غفلت واقع شده است. فرایند تصمیم و چگونگی دخالت در آن امری است که باید مورد توجه قرار بگیرد.

فیلسوفان در تبیین فرایند تصمیم و اراده در انسان، مراحل را برمی‌شمارند که بیان آنها در اینجا، می‌تواند در روشن شدن بحث به ما کمک کند. فیلسوفان معتقدند: تا دانش نباشد، اراده‌ای تحقق نمی‌گیرد. دانش، به‌عنوان علت ناقصه در اراده و تصمیم ما نقش دارد. همچنین میل و شوق به انجام کار، از مواردی است که تا نباشد اراده‌ای تحقق نمی‌یابد. برخی فیلسوفان، مراحل تکون اراده را این‌گونه بیان می‌کنند: تصور فایده، تصدیق به فایده، شوق به فایده، شوق مؤکد و در نهایت، این اراده و تصمیم است که آن فعل را محقق می‌سازد. بنابراین، دو عامل دانش و گرایش از عوامل درونی هستند که فرد را به انجام کاری رهنمون می‌سازند. تا دانش نباشد، انتخاب معنایی ندارد (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۷۶-۷۸). اگر جامعه‌ای از این امر که می‌توان در شرایط رفاهی خاصی زندگی کرد، آگاهی نداشته باشند. در این صورت، توقع و خواست نسبت به آن شرایط رفاهی، در آنها ایجاد نمی‌شود. به عنوان مثال، اگر جامعه‌ای هیچ‌گاه ماشین سواری را ندیده باشد و هرگز به ذهن افراد آن تصور داشتن چنین وسیله‌ای خطور نکرده باشد، هرگز اراده به دست آوردن ماشین سواری در آنها ایجاد نمی‌شود. این مثال را در رابطه با امور غیررفاهی نیز می‌توان مطرح کرد. عزت اجتماعی، عقلانیت و سلامت روانی، رشد معنوی و... همگی اموری هستند که اگر انسان نسبت به آنها آگاهی نداشته باشد، هرگز آنها را انتخاب نخواهد کرد. تمایل نسبت به کاری که فرد می‌خواهد انجام دهد، تا وجود نداشته باشد، آن کار هرگز مورد انتخاب فرد قرار نمی‌گیرد. پس از اینکه فرد یا جامعه‌ای، نسبت به انجام کاری آگاهی پیدا لازم را پیدا کرد، اگر به هر دلیلی نسبت به آن اشمئزاز پیدا کند، هرگز آن را انتخاب نخواهد کرد. همچنین، اگر فرد یا جامعه‌ای نسبت به ضد آن چیزی که نسبت به آن شناخت دارد، تمایل خارج از کنترلی پیدا کند، انتخاب فرد نسبت به ضد آن، امری معمول است. بنابراین، دانش و گرایش دو عامل درونی و روان‌شناختی هستند که می‌توانند انتخاب فرد را تحت تأثیر خود قرار دهند. از این نکته می‌توان چنین نتیجه گرفت: تأثیرگذاری در دانش و تمایلات افراد، اگر از طریق ناموجه صورت گیرد، مداخله و ممانعت از آزادی افراد به‌شمار خواهد آمد.

دانش و گرایش افراد در جامعه، دو امری هستند که به خوبی می‌توانند تحت تأثیر عوامل بیرونی قرار گیرند. جهل و تمایلات غیرعقلانی، چنان‌که توسط عوامل بیرونی مدیریت شوند، بدون تردید اراده افراد را مدیریت خواهد

کرد. بنابراین، منحصر کردن انواع دخالت‌ها و موانع آزادی به امور بیرونی و فشارهای خارجی موجه نیست؛ نمی‌توان فشارهای روانی و درونی، که به وسیله دیگران در انسان تولید می‌شود، نادیده گرفت. این اشکال به طرفداران آزادی منفی وارد است که موانع و محدودیت‌ها را به عوامل بیرونی تخصیص می‌زنند و تصریح می‌کنند که عوامل درونی را محدودکننده آزادی نمی‌دانند. با این بیان، رابطه متقابل عوامل درونی و بیرونی، در مجبور ساختن افراد به خوبی مشهود می‌گردد. بنابراین، چنان‌که دولتی بدون استفاده از هیچ قانون، یا محدودیت بیرونی و صرفاً با حاکم کردن جهل بر افراد جامعه، دانش و آگاهی آنها را نسبت به نیازهای حقیقیشان محدود کند، این دولت امکان انتخاب گزینه ناشناخته را از آن جامعه سلب کرده است. البته، این عمل بدون ایجاد هیچ مانعی بر سر انتخاب افراد صورت گرفته است؛ زیرا با توجه به مسئله جهل، اصلاً انتخاب امر ناشناخته امکان تحقق ندارد. به عبارت دیگر، اگر دولتی آگاهی مورد نیاز جامعه را برای آن جامعه فراهم نسازد، در واقع به محدود ماندن آن جامعه در انتخاب کمک کرده است. در این زمینه، مسئله فناوری هسته‌ای در کشور ما، مثال خوبی است. فرض کنید فناوری هسته‌ای برای یک کشوری لازم و حیاتی است. فرض کنید پیش از طرح آن فناوری و ضرورت آن توسط دولت‌مردان، افراد جامعه نسبت به آن و ضرورتش هیچ آگاهی نداشته باشند. بنابراین، اگر دولت‌مردان صرفاً در این رابطه سکوت می‌کردند و آگاهی لازم و ضرورت چنین دانش و فناوری به مردم انتقال نمی‌دادند، بی‌شک آزادی چنین انتخابی برای افراد این جامعه متصور نبود. سکوت دولت‌مردان در این رابطه، هرگز به منزله یک مانع بیرونی بر سر راه آزادی نیست. بنابراین، این کار را نمی‌توان با تعریف آزادی منفی، محدودکننده آزادی دانست. اما بی‌شک افراد جامعه‌ای که آگاهی لازم به آنها نرسیده، نمی‌توانند در انتخاب نداشتن فناوری هسته‌ای آزاد قلمداد شوند. همچنین در بحث گرایش، اگر دولتی با استفاده از رسانه، غرایز و تمایلات افراد جامعه را تحریک کرد، این دولت آزادی افراد را محدود کرده است. بنابراین، با توجه به تبیین فلسفی‌ای که در فرایند تصمیم‌گیری و اراده در انسان ارائه شد، دخالت غیرمستقیم در دانش و گرایش فرد و جامعه، نوعی تأثیرگذاری در تصمیم افراد است. این تصمیم‌سازی، ممکن است مورد اعتراض افراد قرار گیرد؛ یعنی ایشان در تصمیم خود شرایط لازم را نداشته‌اند. از این‌رو، این اعتراض وجود خواهد داشت که این تصمیم آزادانه نبوده است. همان‌طور که در مثال اعتیاد به مواد مخدر بیان شد.

### بررسی مبانی آزادی مثبت

آزادی مثبت را در دو جهت می‌توان مورد نقد قرار داد: اول به جهت مبنايي. دوم، به جهت عدم توانایی در ارائه ضمانت اجرایی در برابر خطر دیکتاتوری.

طرفداران آزادی مثبت، مانند سایر لیبرال‌ها، خود را ملتزم و معتقد به مبانی لیبرالیسم می‌دانند. اومانیسیم، به‌عنوان مبنا در تفکر لیبرالی، انسان را محور عالم قرار می‌دهد و خواست و تمایل او، تنها منبع تشریح و قانونگذاری است. نسبیست در اهدافی که جامعه قصد رسیدن به آن، را دارد و به تبع آن نسبیست در قوانین از لوازم قهری چنین

دیدگاهی است. وقتی در نگاه لیبرالیسم، اهداف جامعه تابع خواست جامعه است، چگونه می‌توان از ایجاد شرایط عقلانی، برای انتخاب برتر سخن گفت. در نگاه لیبرالیسم، این انسان است که می‌گوید: چه انتخابی، انتخاب برتر است؟ چه شرایطی، شرایط عقلانی می‌باشد؟ در حقیقت، اشکال اساسی این است که وقتی رشد اجتماع، و اهداف برتر برای اجتماع مبنای حقیقی نداشته باشد و تابع میل انسان‌ها باشد، چگونه می‌توان از الزام جامعه به شرایط عقلانی سخن گفت؟ آیا این افراد هستند که تعیین می‌کنند چه شرایطی شرایط عقلانی است، یا اینکه برای این شرایط ملاکی واقعی وجود دارد که برخلاف مبنای اومانستی است. اگر گفته شود افراد خود انتخاب می‌کنند که چه شرایطی، شرایط عقلانی است آنگاه سؤال تکرار می‌شود که آیا افراد وقتی می‌خواهند انتخاب کنند که چه شرایطی شرایط عقلانی است باید از آزادی مثبت بهره‌مند باشند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا باید در یک شرایط عقلانی، انتخاب کنند که چه شرایطی عقلانی است یا خیر. این امر به تسلسل منتهی می‌شود. این اشکال، در واقع اشکالی فلسفی است که بر آزادی مثبت وارد می‌باشد. این اشکال، با توجه به نسبییت حاکم بر تفکر لیبرال، در رابطه با منشأ قوانین اجتماعی، سخن گفتن از انتخاب عقلانی را توسط طرفداران لیبرالیسم امری متناقض می‌داند.

حاکمیت امیال بر عقل و اخلاق در مکتب لیبرالیسم، رهایی انسان از هرگونه الزام و قید خارج از امیال را به ارمان می‌آورد. از طرف دیگر از نگاه لیبرالیسم امیال ظاهری افراد همان امیال واقعی آنها است و باید مورد احترام قرار گیرد. لیبرال‌ها با این مخالفند که امیال ظاهری افراد را به بهانه آمال اساسی انسانی، بی‌اعتبار سازیم. بنابراین، کسی حق ندارد که بگوید خواست واقعی مردم چیست، مگر خود آنها. از آنجاکه این خواست، منشأ ارزشگذاری به‌شمار می‌رود، بنابراین خواست ظاهری مردم، تعیین‌کننده ارزش‌ها و انواع آزادی‌های مجاز است (آربلاستر، ۱۳۷۶، ص ۴۲-۴۳).

از آنجاکه اخلاقیات، بر اعمال و عواطف ما تأثیر گذارند، نمی‌توانند از عقل ناشی شوند. زیرا عقل به تنهایی، همان‌طور که پیش‌تر اثبات کردیم، هرگز نمی‌تواند چنین تأثیری داشته باشد. اخلاقیات، شور و اشتیاق درونی را به هیجان می‌آورند و محرک یا مانع انجام اعمال می‌شوند. عقل به خودی خود، عاجز از انجام این کار خاص است. بنابراین، قواعد اخلاق نمی‌توانند نتایج عقل باشند (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷-۱۴۸).

نسبییت حاکم بر نگاه لیبرالیستی، که بر مبنای امانیسم بنا نهاده شده است، نمی‌تواند گزاره‌های مطلق اخلاقی را بپذیرد (دکین، ۲۰۰۴، ص ۱۱). خوب بودن عدل، یا بد بودن ظلم، در نگاه اینان واقعیتی ندارد. در نهایت، چیزی که لیبرال‌ها می‌توانند بپذیرند، قراردادی است که مورد توافق جامعه قرار می‌گیرد. لزوم تعلیم و تربیت، لزوم تبعیت از رأی اکثریت، جایی که اقلیت در هیچ قراردادی شرکت نکرده‌اند و حتی آنگاه که اخلاقاً متعهد شده‌اند و... همگی مواردی هستند که لیبرال‌ها نمی‌توانند توجیهی برای لزوم تعهد نسبت به آن بیان کنند. در این صورت، نمی‌توان از آزادی مثبت سخن گفت و از لزوم شرایط عقلانی بحث کرد.

مهم‌ترین مفهوم نظری اندیشه لیبرالیسم، قرارداد اجتماعی است که بر طبق آن، حکومت مؤسسه‌ای مصنوعی است و مردم آن را برای تأمین نظم و امنیت و تحصیل آسان‌تر حقوق خود ایجاد می‌کنند (بشیریه، ۱۳۸۴، ص ۱۵).

پس از بیان اشکال اساسی بر مقدمات معرفت‌شناختی لیبرالیسم، اینک اشکالی ساختاری بر نظام آزادی مثبت مطرح می‌شود. همان‌طور که طرفداران آزادی منفی بر آزادی مثبت اشکال وارد کردند، باید گفت: آزادی مثبت می‌تواند به دیکتاتوری ختم شود و ضمانتی برای رهایی از دیکتاتوری ارائه نمی‌دهد. در واقع، با غض نظر از اشکال فوق و با فرض اینکه طرفداران آزادی مثبت، بتوانند از شرایط عقلانی مورد نظر خود دفاع کنند، چه ضمانتی وجود دارد که حاکمان با استفاده از این نگاه، به دیکتاتوری تمایل پیدا نکنند. نداشتن تبیینی اجرایی در بر طرف کردن این نقص موجب شده که اکثر لیبرال‌ها، در مقابل آزادی مثبت با احتیاط برخورد کنند.

### امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر، در شریعت اسلامی مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. «معروف» در لغت، به معنای نیکو و پسندیده است و «منکر» به معنای زشت و قبیح می‌باشد. معروف و منکر در اینجا، اشاره به فعل خوب و فعل زشت و بد دارند (خرازی، ۱۴۱۵ق، ص ۵). از دو واژه «امر» و «نهی» در این عبارت، می‌توان نکاتی را استفاده کرد. وقتی ما از امر و نهی سخن می‌گوییم که مخاطب امر و نهی می‌خواهد کاری را انجام دهد یا ترک کند و ما در مقابل خواست او قرار می‌گیریم. این ویژگی در امر و نهی، آنها را با مفهوم «یاری کردن» یا «نجات دادن» متفاوت می‌سازد. در بحث نجات دادن، فرض بر این است که کسی که نجات داده می‌شود، خود نیز از وضعیت خود ناراضی است و می‌خواهد از آن شرایط خارج شود، اما توانایی رهایی از آن شرایط را ندارد. اما در رابطه امر و نهی، ما با کسی روبرو هستیم که از موقعیت نامطلوب خود خرسند است. حداقل اینکه نسبت به شرایط خود بی‌تفاوت می‌باشد؛ از طرفی امرکننده یا نهی‌کننده، قصد دارد وی را از آن شرایط خارج سازد (میشل کوک، ۲۰۰۳). نکته دیگری که در دو واژه «امر» و «نهی» وجود دارد، موضع اقتداری است که باید فرد دعوت‌کننده به خوبی، و بازدارنده از بدی، در خود حفظ کند. در این دو واژه، جایگاه امرکننده به جهت موضع صحیح آن، در موقعیتی بالاتر از جایگاه مخاطب قرار گرفته است. لذا از واژگان امر و نهی استفاده شده و واژگانی چون خواهش و تمنا به کار نرفته است.

امر به معروف و نهی از منکر، دو آموزه دینی هستند که تقریباً در همه ادیان الهی و حتی در ادیان غیرتوحیدی با تفاوت‌هایی، مورد تأکید قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه، در مسیحیت *توماس آکویناس*، از این آموزه و شرایط آن سخن به میان آورده است. اما این آموزه، در هیچ دینی به اندازه اسلام مورد اهتمام قرار نگرفته است. اسلام، با بیان اهمیت و جایگاه این آموزه به‌عنوان یک فریضه، به بیان تمامی ابعاد آن پرداخته است (میشل کوک، ۲۰۰۱، ص ۶۰۶).

### مبنای فلسفی امر به معروف و نهی از منکر

واقع‌گرایی و مطلق‌گرایی، دو مبنای فلسفی بسیار مهمی هستند که در آموزه امر به معروف و نهی از منکر، به‌عنوان امر مسلم گرفته شده‌اند. اگر معروف و منکر، اموری سلیقه‌ای و دلخواهانه باشند، نگاهی

غیرواقع‌گرایانه به ارزش‌ها به وجود خواهد آمد. در نتیجه، نمی‌توان از الزام دیگران بر اساس کارهای غیردلخواهانه دفاع کرد؛ اصولاً معروف و منکری واقعی وجود نخواهد داشت. طبق این دو آموزه، معروف و منکر، اموری نسبی و غیرقابل فهم نیستند. اسلام که به این دو فریضه توجه جدی دارد، معتقد است: انسان‌ها می‌توانند خوبی و بدی را بشناسند و در جهت آنها حرکت کنند. در قرآن کریم آمده است: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ یعنی فسق و فجور به‌عنوان رفتار نادرست و پرهیزکاری به‌عنوان رفتار درست، برای انسان قابل شناخت است. حتی بیش از این، در بینش اسلامی مطرح است کسانی که به ارتکاب منکر اقدام می‌ورزند و در مواجهه با انتقادات به عذر تراشی می‌پردازند، نیز از بد بودن کار خود آگاه هستند: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۚ لَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ» (قیامت: ۱۴-۱۵). این اعتقاد، در بین اندیشمندان اسلامی مورد اتفاق است و فیلسوفان اخلاقی، از این اعتقاد دینی، به صورت برهانی و فلسفی دفاع کرده‌اند. فیلسوفان اسلامی، با توجه به نتایجی که رفتار برای انسان دارد، و با تبیینی که از سعادت و غایت‌نهایی انسان تبیین می‌کنند، ارزشگذاری رفتار را مبتنی بر امور واقعی می‌دانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱).

اسلام، با عبور از مرحله نسبیت‌گرایی در حوزه اخلاق، اشکالات مطرح در فضای نسبی‌گرایی را پشت سر گذاشته است و امکان بررسی عقلانی احکام عقلی را باز می‌گذارد. ارائه تبیین واقع‌گرایانه‌ای از احکام اخلاقی در حوزه فرااخلاق، بسیاری از جدال‌های موجود در مکاتب نسبی‌گرا را موضوعاً منتفی می‌کند. به‌عنوان نمونه، اگر مکتبی حسن عدالت را امری قطعی و غیرقابل تخلف بداند و مصادیق آن را نیز مشخص و مستدل ارائه کرده باشد، آنگاه گفت‌وگوهای شکاکانه در رابطه این دستورات منتفی خواهد بود. دو آموزه امر به معروف و نهی از منکر در اسلام، این پیام را با خود دارد که معروف و منکر اولاً، اموری غیروابسته به میل و خواست افراد است. ثانیاً، شناخت آن برای افراد بشر میسر است. با توجه به این دو مبنا در نگاه اسلامی، اشکال نسبی‌گرایی وارد بر تفکر لیبرال، اعم از طرفداران آزادی منفی و طرفداران آزادی مثبت مرتفع می‌گردد. تفکر اسلامی می‌تواند از مسیر رشد و تعالی بشر و مسیر عقلانی حرکت به کمال سخن به میان آورد.

ما در اینجا درصدد دفاع عقلانی از دو مسئله واقع‌گرایی و مطلق‌گرایی در فلسفه اخلاق نیستیم؛ اثبات این دو امر مجال دیگری می‌طلبد، اما این دو مسئله را به‌عنوان پیش‌فرض برای دو آموزه امر به معروف و نهی از منکر در نظر می‌گیریم و تأثیر این مبانی را بر بحث از آزادی در جامعه رصد می‌کنیم.

با توجه به این نکته مبنایی، اولین اشکالی که بر نظریه آزادی مثبت وارد شد، رفع می‌شود. در نگاه اسلامی، قله‌های تعالی اموری نسبی یا قراردادی و مطابق میل شخصی افراد نیستند تا نتوان آنها را در معرض محک قرار داد و یا نتوان خروج از مسیر صحیح را رصد کرد و از آن نهی کرد. بنابراین، به جهت نظری این اشکال، که احکام اخلاقی سلیقه‌ای و قراردادی می‌گردد و امکان بررسی عقلی بین معروف و منکر از بین می‌رود، مرتفع می‌شود. شناخت صحیح جهان، انسان، فرجام کار او در دنیا و آخرت و تأثیر

افعال اختیاری انسان بر این فرجام او، همگی از اموری هستند که قابل شناخت و قابل ارائه هستند. از این رو، سخن از شرایط عقلانی، سخنی مبهم و نسبی نیست که نتوان به نگاه معقولی نسبت به آن رسید. به عنوان نمونه، در نگاه اسلام، زندگی پس از مرگ امری مسلم است. از سوی دیگر، افعال انسان بر روی زندگی جاوید او تأثیرگذار است. بنابراین، اگر فردی در شرایطی مثل اعتیاد یا مثلاً تحریک غریزی باشد، به طوری که نتواند بدون تسلط و خودکنترلی، آخرت خود را آباد سازد نمی‌توان او را در این شرایط آزاد دانست. از سوی دیگر، شرایطی که به انسان این اجازه را می‌دهد که به جایگاه خود در عالم بیندیشد و تأثیر افعال خود را بر سعادت ابدی خود مد نظر قرار دهد، شرایطی مساعد برای انتخاب عقلانی خواهد بود. در نهایت، می‌توان گفت: طبق این تفاوت مبنایی، اشکال وارد بر آزادی مثبت، این گونه رفع شد که حاکمان نمی‌توانند طبق سلیقه شخصی خود، شرایط عاقلانه را تفسیر کنند. شرایط عاقلانه، شرایطی ثابت و تغییرناپذیرند. از این رو، یک حاکم نمی‌تواند شرایطی را عاقلانه بداند که در واقع آن شرایط غیرعاقلانه باشد. این امر، بر جامعه و افراد انسانی پوشیده نخواهد بود. جامعه خردمندان، با توجه به داشتن محک خرد توانایی این را خواهند داشت که به لحاظ نظری، بین اعمال سلیقه شخصی فرد و شرایط عاقلانه تمایز قائل شوند. این برخلاف تلقی طرفداران آزادی مثبت، در اندیشه لیبرالی است که همچون سایر لیبرال‌ها، خیرات انسانی را در رابطه با امور معنوی، اخلاقی و اعتقادی، امری دلخواهانه تبیین می‌کنند.

بر اساس اصول عدالت ما، این نکته به دست می‌آید که حکومت نه حق دارد و نه وظیفه‌مند است که در مقولات اخلاقی و مذهبی بر طبق رأی خویش و یا خواست اکثریت جامعه تصمیم‌گیری کند. وظیفه حکومت، تضمین و تأمین شرایط حصول آزادی برابر اخلاقی و مذهبی برای افراد است (جان رالز، ۱۹۹۹، ص ۱۸۶).

این نگاه به آزادی، که زمینه‌هایی از یوغ ظالمان و متجاوزان بیرونی و رهایی از هواهای نفسانی و تمایلات غیرعقلانی است، مورد تأیید اسلام می‌باشد؛ یعنی اسلام این حق را برای افراد جامعه قائل است که از شرایط عاقلانه در جامعه، برای گرفتن تصمیمات درست دفاع کنند. قدرت بیرونی و فشار درونی، نباید این آزادی را مخدوش کند.

### امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان یک حق و مصداقی برای آزادی

اگر این امر مسلم فرض شود که به بهانه نفی محدودیت بیرونی، می‌توان آزادی مثبت را نقض کرد و با نام آزادی مثبت، می‌توان ممنوعیت نابجای بیرونی ایجاد کرد، آنگاه داشتن شرایط عاقلانه برای آزادی فرد، به عنوان یک مقدمه و یک حق خواهد بود. جهل و تمایلات خارج از کنترل، دو عاملی هستند که شرایط عاقلانه را با تهدید مواجه می‌کنند و آزادی مثبت را به خطر می‌اندازند و اعمال دستورات سلیقه‌ای، به نام آزادی مثبت، می‌تواند به ممنوعیت‌های و مداخله‌های بیرونی نابجا ختم شود. با این نگاه، فرد حق دارد عوامل ایجادکننده جهل و غریز



سرکش را به عنوان عوامل محدودکننده آزادی در نظر گیرد. همان طور که اعمال سلیقه نابجا را محدودکننده آزادی تلقی می‌کند. بنابراین، نه تنها کسانی که با فشار بیرونی، آزادی فرد را محدود می‌کنند، محدودکننده آزادی محسوب می‌شوند، بلکه کسانی که با مداخله، افراد را از علم و خودکنترلی دور می‌کنند، نیز محدودکننده آزادی تلقی خواهند شد. چارز تیلور در توضیح این کاستی می‌گوید:

اصولاً تنها راهی که می‌توان ارزیابی سوژه را تبدیل به امری غیرقابل اصلاح کرد این است که بگوییم در باب چنین موضوعاتی هیچ درست و غلط وجود ندارد ... کل این طرح مستلزم این است که عواطف را به گونه‌ای بفهمیم که علاوه بر خصوصیات دیگرشان، بتوان بعضی از آنها را اهمیت‌پذیر دانست (تیلور، ۱۳۹۵، ص ۳۲۱).

از این رو، حداقل حقی که برای یک فرد می‌توان قائل شد، این است که دیگران از مداخله بیرونی و درونی در آزادی فرد منع شوند. لذا این یک حق است که فرد و افراد جامعه، در مقابل افراد یا دولت‌هایی که می‌خواهد آنها را از حقتشان باز دارند، آنها را از این کار نهی کنند. همچنین، این یک حق خواهد بود که انسان، فرد یا گروهی را که می‌خواهند با انجام کاری مثل محدود کردن اطلاعات و با قدرت نرم، به جهل دامن بزنند، از این کارشان منع کند.

حال اگر افراد را در انجام امر به معروف و نهی از منکر آزاد ندانیم، طبیعتاً آزادی‌های آنها را محدود کرده‌ایم. به این بیان، به کسانی که با انجام منکر و یا ترک معروف، شرایط عقلانی جامعه را تهدید می‌کنند، این اجازه را داده‌ایم که آزادی افراد را محدود کنند. در واقع، امر به معروف و نهی از منکر، علاوه بر اینکه این حق را به افراد می‌دهد که از آزادی‌های خود دفاع کنند، این مسئولیت را برای آنها ایجاد می‌کند که خود، ضمانت حقوق و آزادی‌های مشروع خود را به عهده گیرند. طبق این آموزه، اگر جامعه‌ای فریضه امر به معروف و نهی از منکر را فراموش کنند، نمی‌توانند از دست تطاول دو نوع مداخله در آزادی‌های مثبت و آزادی‌های منفی مصون بمانند. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر، یکی از مصادیق آزادی خواهد بود که بدون آن و با شیوع منکر و از بین رفتن معروف، بساط آزادی برچیده می‌شود. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «لَا تَتْرُكُوا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَيُؤَلَّى عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ»؛ اگر امر به معروف و نهی از منکر ترک شود، انسان‌های بدکار و شرور حاکمان مردم خواهند شد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ن ۴۷). بنابراین، حکومت انسان‌های شرور، راهی به سوی دیکتاتوری و سلب آزادی‌های افراد می‌باشد.

## اشکال و پاسخ

ممکن است این اشکال مطرح می‌شود که این تعریف از آزادی و دستور امر به معروف و نهی از منکر، دارای تناقض درونی هستند و طبیعتاً نمی‌تواند دغدغه آزادی‌خواهان را تأمین کند. ما از یک سو، از امر به معروف و نهی از منکر سخن می‌گوییم و از سوی دیگر، مدعی دفاع از آزادی هستیم. چگونه می‌توان به افراد جامعه، یا مؤسسات و یا دولت اجازه داد که دیگران را مورد امر و نهی خود قرار دهند و از طرفداری از آزادی فردی دم بزنیم. به نظر می‌رسد، آزادی افراد در این است که هر کاری که می‌خواهند انجام دهند و کسی در تصمیمات آنها دخالت نکند و

آنها را از انجام کارهای مورد نظرشان باز ندارد. دغدغه اصلی لیبرال‌ها، بخصوص طرفداران آزادی منفی، این است که از آزادی فردی دفاع کنند به گونه‌ای که فرد بتواند بدون دخالت دیگران، هر تصمیمی که خواست بگیرد و آن را عملی کند (آیزایا برلین، ۱۹۷۰). درحالی که آموزه امر به معروف و نهی از منکر، صریحاً اجازه دخالت در امور دیگران را صادر می‌کند.

از توضیح در بحث از اشکالات آزادی منفی، این نکته به دست آمد که نمی‌توان انجام هر فعل از روی رضایت را دال بر وجود آزادی گرفت. چه‌بسا معنادی که با رضایت خود، به دنبال تهیه مواد می‌رود اما خود را مجبور و تحت فشار می‌بیند. چه بسیار کسانی که تحت تأثیر فشار اجتماعی و رسانه‌ای و بدون فشار بیرونی ظاهری، مشغول به کارهایی می‌شوند که برای آنها تکلف ایجاد می‌کند و خود را مجبور به انجام آن کار می‌بینند. قدرت اجتماعی، آن قدر توانایی ایجاد فشار و محدودیت را در زندگی افراد دارد که برخی، به خطا آن را تا حد «جبر اجتماعی» بالا برده‌اند. بنابراین، وقتی می‌توان از آزادی سخن گفت که حداقل افراد را در اثر فشار اجتماعی در جهل و تحریک غرایز غرق نکرده باشیم.

طبق این نگاه، بین کسانی که جلوی آزادی بیان حقایق را می‌گیرند و کسانی که بیانی دروغین در سطح جامعه نشر می‌دهند، تفاوتی نیست. لذا از این جهت، هر دو مانع آزادی افراد هستند، تفاوتی بین آنها وجود ندارد. هر دو گروه، با دور کردن افراد جامعه از حقایق، این حق و آزادی را از افراد جامعه بگیرند که با آگاهی انتخابی صحیح داشته باشند. کسانی که جلوی آزادی بیان را می‌گیرند، معمولاً با مانع بیرونی جلوی آزادی افراد را می‌گیرند. کسانی هم که اقدام به نشر اکاذیب می‌کنند، با تولید مانع درونی، یعنی جهل جلوی آزادی افراد را سد می‌کنند. این مثال تأکید می‌کند که نه تنها وجه جمع بین آزادی و ایجاد شرایط عاقلانه برای تصمیم صحیح تناقض‌گویی نیست، بلکه اگر این دو با هم جمع نشوند، ما به تناقض خواهیم رسید.

همچنین تفاوتی بین کسانی که جلوی ارضای تمایلات عقلانی را می‌گیرند و کسانی که تمایلات غیرعقلانی ایجاد می‌کنند، وجود ندارد.

خانواده‌ای را تصور کنید که در نهایت صمیمیت و در یک زندگی خوب و عقلانی به سر می‌برند. بی‌شک رباینده‌ای که فرزند این خانواده را به زور از این خانواده جدا می‌کند، آزادی این خانواده را از بهره‌مندی از یک زندگی خوب و صمیمی سلب کرده است. ما این فرد را ضدآزادی می‌دانیم. از سوی دیگر، کسی که با ایجاد تمایل غیرقابل کنترل، به استفاده از مواد مخدر در فرزند این خانواده، وی را در نهایت از کانون صمیمی خانواده دور می‌سازد، به همان اندازه در محدود کردن آزادی این خانواده، در استفاده از زندگی خوب و صمیمی نقش ایفا کرده است.

بنابراین، می‌توان گفت: اشکال از آنجا نشأت می‌گیرد که موانع درونی، بر سر راه آزادی مورد غفلت واقع شده است. در واقع رابطه طرفینی بین حق آزادی و تکلیف در این اشکال مورد غفلت واقع شده است. اگر بخواهیم آزادی فردی را تضمین کنیم، باید دیگران را مکلف کنیم که با ایجاد مانع درونی و بیرونی آزادی فرد را محدود نسازند.

اینک به خوبی می‌توان آموزه امر به معروف و نهی از منکر را حقی برای افراد جامعه انسانی و اسلامی دانست که سلب آن یا مستقیماً سلب آزادی افراد است و یا مقدمه‌ای برای سلب آزادی افراد به‌شمار می‌رود. در نگاه اسلام، انسان‌ها حق دارند از شرایط سالم و رشددهنده‌ای برخوردار باشند. داشتن شرایط سالم و عقلانی، حقی برای افراد جامعه رشد یافته و اسلامی است. لذا کسانی که با انجام منکر و یا ترک معروف، شرایط سالم و عقلانی جامعه را مورد هجوم قرار می‌دهند، این حق را برای شهروندان جامعه محفوظ نگه می‌دارد که در مقابل تجاوز به حقوقشان، ایستادگی کنند. با این توضیح، روشن می‌شود که انجام منکر و ترک معروف، اگر در سطح زندگی اجتماعی صورت گیرد، خود از موارد دخالت در زندگی دیگران است. در نهایت، فرد با استفاده از حق امر به معروف و نهی از منکر، افراد مداخله‌گر را از رفتارشان منع می‌کند.

### امر به معروف و نهی از منکر ضامن آزادی

یکی از اشکالاتی که به طرفداران آزادی مثبت وارد بود، این است که آزادی مثبت، این امکان را دارد که به دیکتاتوری ختم شود. در واقع این سؤال مطرح می‌شود چه ضمانتی وجود دارد که حاکمان به بهانه ایجاد شرایط عاقلانه در جامعه، شرایط مورد نظر خود را به جامعه تحمیل نکنند. این اشکال، غیر از اشکال مبانی قبلی بر آزادی مثبت مدنظر لیبرال‌ها است. با فرض اینکه، ما شرایط عاقلانه‌ای را بدون ایجاد هیچ تناقضی بتوانیم تبیین کنیم، می‌توان گفت: لیبرال‌های طرفدار آزادی مثبت، چه تضمینی ارائه می‌دهند تا حاکمان از این نگاه به آزادی سوءاستفاده نکنند و جامعه را به دیکتاتوری سوق ندهند. در واقع و طبق مبانی لیبرال، طرفداران آزادی مثبت، هیچ تضمینی برای نظریه خود ارائه نکرده‌اند. این مسئله باعث شده است که اکثر لیبرال‌ها، با نگاهی مشکوک به آزادی مثبت نگاه کنند.

تاریخچه حکومت‌ها، مهر تأییدی است بر نگرانی طرفداران آزادی منفی از احتمال سوءاستفاده دولت‌ها از نگاه به آزادی مثبت است. حکومت‌های متعددی، تحت عنوان «آزادی» و برای صیانت از آن، دست به اعمال دیکتاتورمآبانه‌ای زده‌اند که این نگرانی را تشدید می‌کند. در نتیجه، لزوم یافتن ضمانتی محکم برای دفاع از آزادی اهمیت بیشتری می‌یابد. برای منع حاکمان از رفتار خودسرانه در حوزه حکمرانی و تحت پوشش آزادی، باید روشی پیشنهاد داد که قدرت بازدارندگی نسبت به این سوءاستفاده‌ها از قدرت را ارائه کند (سرتز، ۲۰۱۲).

احتمال سوءاستفاده از قدرت، امری مسلم است. به گونه‌ای که گاهی ما در کلمات نظریه‌پردازان لیبرال، مباحثی را مشاهده می‌کنیم که سوءاستفاده از قدرت را به بهانه‌های مختلف تجویز می‌کنند. به‌عنوان نمونه، برنارد ماندویل از نظریه‌پردازان لیبرال چنین می‌گوید: «برای آنکه جامعه و مردم در متوسط‌ترین شرایط، خوشبخت و راحت باشند، لازم است شمار کثیری از آنها در جهل و فقر باقی بمانند» (آربلاستر، ۱۳۶۷، ص ۲۶۶). این‌گونه اظهارنظرها، در

بین نظریه پردازان لیبرال فراوان است. طبیعتاً وقتی احتمال سوءاستفاده از قدرت، برای محدود کردن آزادی‌های سالم و عاقلانه افراد جامعه بالا می‌رود، نقطه ضعف طرفداران آزادی مثبت بیشتر جلوه می‌کند. عدم ارائه ضمانتی اجرایی برای جلوگیری از سوءاستفاده حاکمان از قدرت و سوءاستفاده تحت پوشش آزادی، نقطه ضعفی است که در آزادی مثبت مشهود می‌باشد.

امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان یک حق برای افراد جامعه، این ضمانت را ایجاد می‌کند که همه سطوح جامعه در معرض انتقاد و اعتراض صریح و صحیح قرار گیرند. افراد جامعه، با این آموزه آزاد خواهند بود که از آزادی مشروع و معقول خود دفاع کنند. هم افراد، هم مؤسسات و هم دولت‌هایی که می‌خواهند شرایط جامعه را از شرایط آزاد دور کنند، در معرض اعتراض همه افراد جامعه قرار می‌گیرند. کسانی که به صورت فردی یا سیستمی و یا در سطح دولت‌ها، بخواهند با استفاده از زور و یا با استفاده از تحریف حقایق، یا تحریک غرایز برای جامعه تصمیم‌سازی کنند و آنها را در انتخابشان تحت فشار قرار دهند، با سدی بزرگ برخورد خواهند کرد. این سد، حقی است که افراد جامعه تحت عنوان «امر به معروف» و «نهی از منکر» دارند و می‌توانند آزادی خود را با آن ضمانت کنند. متجاوزان به حق آزادی، چه با استفاده از قدرت بیرونی و یا با ایجاد جبر درونی، آزاد نخواهند بود که افراد جامعه را از آزادی‌های مشروع و معقولشان منع کنند. اینها خود را در موضع ضعف نسبت به امر به معروف و نهی از منکر می‌بینند. بنابراین، این آموزه، خود ضمانتی برای تحقق آزادی در جامعه اسلامی است. حق اعتراض به متجاوزین به حق آزادی، افراد جامعه را به این توانایی مسلح می‌کند که افراد و یا دولت‌های متجاوز به حقوقشان را از این کار بازدارند.

### نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که حفظ و اعطای آزادی در جامعه، با نوعی معضل همراه است که گاهی مانع و موجب سلب آزادی است و گاهی عدم ممانعت، به سلب آزادی ختم می‌شود. پیچیدگی موجود در امر آزادی، ما را از هر نوع ساده‌انگاری در آن دور می‌کند. از این رو، باید به دنبال ضمانتی اجرایی بود که هم از لحاظ مبانی با اشکال مواجه نباشد و هم در عمل، بتواند انواع مداخله‌های پنهان و آشکار را مانع گردد. بنابراین می‌توان گفت:

۱. در تحلیل فلسفی، دانش و گرایش دو عامل درونی در یک انتخاب ارادی به‌شمار می‌آیند. بنابراین، مداخله در این دو، می‌تواند مداخله در انتخاب ارادی و آزادانه قلمداد شود.

۲. تلقی از آزادی منفی در تفکر لیبرالی، به مداخله‌های درونی توجه نمی‌کند. از این رو، تلقی ناقصی از آزادی دارد.

۳. تلقی از آزادی مثبت در تفکر لیبرال، با دو مشکل مواجه است: اول اینکه، نمی‌تواند از یک نگاه واقع‌گرایانه به ارزش‌ها دفاع کند و تحت تأثیر تلقی‌های دلخواهانه از ارزش‌ها می‌باشد. دوم اینکه، نمی‌تواند ضمانت اجرایی برای ممانعت دولت‌ها از دیکتاتوری، به نام «دفاع از آزادی» ارائه نماید.

۴. اسلام با دستورالعمل امر به معروف و نهی از منکر، با نسبی‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در اخلاق مخالفت می‌کند. مطلق‌گرایی و واقع‌گرایی در اخلاق، این امکان را ایجاد می‌کند که بدون نگاه‌های دلخواهانه، قلمرو آزادی‌های مثبت و مشروع را تعیین کنیم.

۵. دستورالعمل امر به معروف و نهی از منکر، افزون بر اینکه یک حق است، ضمانتی اجرایی برای جلوگیری از مداخله نامشروع افراد و دولت‌ها است. از نگاه اسلام، ضمانت دفاع از آزادی‌های مشروع برای رسیدن به کمال است. این وظیفه همه افراد جامعه است.

۶. امر به معروف و نهی از منکر، هم در مقابل ممانعت نابجای مستقیم در آزادی افراد صورت می‌گیرد، هم در مقابل ممانعت غیرمستقیم، مانند جهل‌گستری، یا ایجاد تحریکات غیرقابل کنترل انجام می‌شود.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، هجرت.
- آریلابستر، آتون، ۱۳۷۶، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- بشیری، حسین، ۱۳۸۴، *لیبرالیسم و محافظه‌کاری* (تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم ۲)، تهران، نشر نی.
- تیلور، چارلز، ۱۳۹۵، *آزادی سلب چه مشکلی دارد؟*، از: نایجل وارتن، آزادی (مقدمه به همراه گزیده متون)، ترجمه یاشار واربتون، تهران، نگاه معاصر.
- خرازی، سیدمحسن، ۱۴۱۵ق، *الامر بالمعروف والنهی عن المنکر*، قم، جامعه مدرسین.
- سبزواری، هادی، ۱۳۷۹، *شرح منظومه*، تهران، نشر ناب.
- مسعودی، محمداسحاق، ۱۳۸۰، پژوهشی در امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه قرآن و روایات، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- واعظی، احمد، ۱۳۹۳، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Carter, I, 2012, "*Positive and Negative Liberty*", in: Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Isaiah Berlin, 1970, "*Two Concepts of Liberty*", in Four Essays on Liberty, New York, Oxford University Press.
- Michael Cook, 2001, "Commanding right and Forbidding wrong in Islamic thought", Cambridge university press.
- \_\_\_\_\_ , 2003, "*Forbidding wrong in Islam*", Cambridge University Press.
- Rawls, John, 1999, "*A Theory of Justice*", oxford university press.
- Robert Lane, 2007, "Berlin on Negative Liberty".
- Shane D. Courtland, 2010, "*Liberalism*", in: Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Susanne, M. Decrane, 2004, "*Aquinas, Feminism, and the Common Good*", Georgetown University Press.

## تعبیر سه گانه اخلاق در مختصات فکری دکارت

tdeghanian@yahoo.com  
madibehnai@gmail.com

کتاب طاهره دهقانیان / کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی  
مهدی بهنیاافر / استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی  
دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۴

### چکیده

دکارت را پدر فلسفه جدید نامیده‌اند؛ زیرا وی با درانداختن شیوه خود در روش، در پی تأسیس الگوی جدیدی از معرفت‌شناسی بود. این روش در تمام ابعاد فلسفه وی نمایان است به گونه‌ای که نظام اخلاقی وی بر این روش استوار است، وی برخلاف شهرتی که در روش به دست آورد، هرگز نتوانست به همان میزان، در اخلاق که دغدغه وی بود، مقبولیت عام بیابد؛ زیرا وی نتوانست طرحی جامع و منسجم در اخلاق پی‌ریزی کند. این پژوهش، به معرفی اخلاق در مختصات فکری وی می‌پردازد. هدف این پژوهش، تبیین اخلاق دکارتی در سه حوزه اخلاق موقت، اخلاق باور و اخلاق دائم می‌باشد. نتیجه بررسی توصیفی تحلیلی هر یک از این حوزه‌ها، آن است که اخلاق موقت برخلاف اسمش، اخلاقی پایه برای دو تعبیر دیگر اخلاقی مدنظر ماست. اخلاق دائم را هم باید «مستنتج» نامید. در تبیین ارتباط هر یک از این اخلاقیات، که به صورت پلکانی قرار دارند، باید اذعان کرد که نمی‌توان از اخلاق موقت، جهشی به سوی اخلاق دائم داشت. اخلاق موقت، مقدم بر روش، اخلاق باور دوشادوش روش و در نهایت، اخلاق دائم مؤخر از روش دکارتی است. در هر یک از این عرصه‌ها نقدهایی مطرح شده است.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق دکارت، اخلاق موقت، اخلاق باور، اخلاق دائم.

قرن هفده در تاریخ اندیشه علم اهمیت بسیار دارد؛ قرن‌ای که دروازه‌های جدیدی بر روی فهم بشری گشوده شد، تا بشر مسیرهای جدیدی را برای اندیشه و زندگی خود بیابد. راه‌هایی کاملاً متفاوت از پیشینیان، با تکیه بر عقل انسانی؛ بدون اغراق در این بین، دکارت سهم عمده‌ای ایفا کرده است. یکی از عمده‌ای‌ترین ابتکارهای دکارت، شیوه جدید او در باب روش و اخلاق بوده است. دکارت، سعی داشت روشی قطعی برای دست یافتن به یقین را پایه‌ریزی کند. این خود مبتنی بر اصول پیشین عقل آدمی بود. وی در مقدمه کتاب *تأملات* سعی دارد اصول قطعی برای فلسفه خود عرضه کند تا فلسفه را به یقین برساند، به گونه‌ای که در آن جایی برای شک باقی نماند. اساس کار دکارت، برای وصول به حقیقت فلسفی، روش است. همچنان که خود در کتاب *قواعد* می‌گوید:

مقصود من از روش قواعد مشخص و ساده‌ای است که اگر کسی آنها را دقیقاً در نظر داشته باشد هرگز امر خطا را حقیقی فرض نخواهد کرد و هرگز مجاهدت خود را بر سر آن نخواهد گذاشت مگر اینکه تدریجاً بر معارف خود بیفزاید. بنابراین، به ملاک حقیقی تمام آنچه تواند در محدوده‌ی قوای ذهنی او قرار گیرد دست یابد (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۱۲۶-۱۲۷).

این بیان دکارت، به‌روشنی گویای مطالبی است که ما درصدد اثبات آن هستیم؛ مقدم بودن اخلاق موقت (پایه) بر روش دکارتی و مؤخر بودن اخلاق دائم (مستتج) و دیگری انتخاب لفظ پایه برای اصول موقت اخلاقی دکارت. بی‌شک یکی از این دروازه‌های پراهمیت و گسترده دیگر، اخلاق بوده است که دکارت آن را از معنای متعارف خود دور کرد و به آن شأن کارکردی داد. اما با این وجود، دکارت را فیلسوف اخلاق نمی‌دانند. هرچند از خلال آثار وی، اخلاق یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های وی و هدف او از فلسفه‌اش، ساختن یک زندگی عملی بوده است. همان‌طور که او در مقدمه اصول فلسفه در سال ۱۶۴۷ به صراحت گفته است: ساختن یک نظام اخلاقی کامل، بالاترین هدف فلسفه او بوده است «منظور من از اخلاقیات بالاترین و کامل‌ترین نظام اخلاقی است که مستلزم معرفت کامل به سایر علوم است و آخرین مرتبه حکمت است» (دکارت، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۸۶). به یقین، دکارت همان‌گونه که در تمام جنبه‌های فلسفه خود قصد داشت راهی متفاوت از اندیشه‌های دیگران و با تکیه بر عقل انسانی ببیماید، در اخلاق نیز شیوه‌ای در پیش گرفت. ما در این مقاله، این حوزه مهم اخلاق را در مختصات فکری دکارت بررسی کرده، تأثیرات شگرف هر یک از این تعابیر اخلاقی را شرح داده، همبستگی و ارتباط آنها را بازگو می‌کنیم. نکته مهمی که این مقاله درصدد تبیین آن بوده، اینکه اخلاق موقت بر خلاف ظاهرش، اخلاقی پایه و زیربنایی بوده، پایه و اساسی است برای رسیدن به هریک از اخلاقیات دیگر در مختصات دکارتی، دیگر اینکه اخلاق دائم هم به حق، اخلاق مستتج نام دارد.

با مطالعه و بررسی منابع و مراجع اصلی موجود اعم از کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات داخلی و خارجی، درمی‌یابیم که تاکنون تحقیقی با این عنوان و تحت این موضوع صورت نگرفته است. هرچند مقالاتی در باب اخلاق دکارتی نوشته شده است، اما به‌گونه‌ای در همه آنها، تنها به پایه‌های اخلاق جدید که دکارت آنها را پی‌ریزی کرده است و



جنبه اخلاق موقت وی، که خود از آن نام برده است، اشاره شده است. اما نوشته‌های مستقل نامی از اخلاق باور و اخلاق دائم به میان نیامده است. از اینرو، جدید بودن این مقاله نمایان می‌شود. این ایده که لفظ «موقت» به اشتباه ترجمه شده و باید از آن به «پایه» یاد شود، از نوشته‌های اتین ژیلیسون، هیرام کاتون و مایکل داویس گرفته شده است. این هر سه محقق معتقدند: اخلاق موقت دکارت شامل عنصری از دوام است.

## ۱. اخلاق در نظام دکارت

در این مقاله، سه تعبیر برای نظام اخلاقی دکارت داریم: ۱. اخلاق موقت؛ ۲. اخلاق باور؛ ۳. اخلاق دائم؛ به ترتیب هر یک از آنها به‌منزله پله‌ای قبل برای دیگری است.

در اینکه «اخلاق موقت»، پایه‌ای است برای دیگر تعابیر اخلاقی، باید گفت: این لفظ به‌اشتباه ترجمه شده و بهترین معادل برای این کلمه «اخلاق پایه» است. برای اثبات این مدعا، باید گفت: اصول اخلاق پایه اصولی هستند که حداقلی‌اند. هرکسی می‌تواند آنها را با عقل عرفی خویش، به‌عنوان مرتبه‌ای از عقل درک کند که دکارت معتقد است بهترین چیزی است که همگانی است و به عادلانه‌ترین وجه، در میان همگان تقسیم شده است؛ به این معنا که این اصول پیشافلسفی‌اند و فهم و تصدیق آنها، لزوماً محتاج درک پیشرفته و نظری و فلسفی نیست. در برابر اصول اخلاق دائمی (مستنتج)، که فهم و تصدیق آنها محتاج عقل نظری و درک پیچیده فلسفی است. از این‌رو، همگانی نیست و حاکم بر باورها نیستند، بلکه فرزند باورها هستند. از این گفته، به خوبی مدعای ما اثبات می‌شود؛ مبنی بر اینکه اخلاق موقت (پایه)، بر باورها و عقاید و حتی کنکاش‌های شک‌آمیز فلسفی مقدم هستند؛ به همین دلیل، این اصول طرح شده در کتاب *گفتار در روش*، پایه و مبنایی هستند برای رسیدن به اخلاق دائم (مستنتج).

### ۱-۱. اخلاق موقت، پیش از شک

دکارت در همه امور، از جمله عقاید علمی، فلسفی و اخلاقی موجود، به صورت دستوری شک می‌کرد. اما به‌خوبی می‌دانست که نمی‌توان سرگردان و بی‌تکلیف زندگی کرد. وی در کتاب *گفتار* می‌گوید: «که چون بر مبنای عقل در عقاید خود تردید و شک را جاری و ساری نموده است، برای اینکه در اعمال و افعال خود سرگردان نماند و بتواند تا جایی که امکان دارد به خوشی زندگانی کند، یک دستور اخلاقی موقت را بیان می‌کند» (دکارت، ۱۳۴۴، ص ۱۹۹). این نقل قول به این معنا است که شک را به صورت آگاهانه برای رسیدن به یقین انتخاب کرده است؛ اما خود به‌خوبی دریافت که در همه امور نمی‌توان شک کرد. برای اینکه بتوان شک کرد، باید پیش از این شک، یک مجموعه امور را در نظر داشت تا اینکه بتوان به راحتی زندگی کرد. وی این امور را به‌عنوان اصول اخلاق موقت (پایه) نام‌گذاری کرد. این لفظ «موقت»، برای اصول اخلاقی دکارت اشتباه است و باید از آن به اصول «اخلاق پایه» نام برد. از اخلاق موقت دکارت درمی‌یابیم که اخلاق وی، بنیادهایی دارد که از شک خودخواسته و دستوری

وی برکنار می‌ماند. این دلیلی است بر اینکه گفته شود: اخلاق (اخلاق موقت)، بر روش تقدم دارد که در کتاب *اصول فلسفه* خود، به آن اشاره ضمنی‌ای داشته است. نکته دیگری که از ارتباط بین اخلاق و روش دکارت برمی‌آید، اینکه شک به‌عنوان یک باور در اینجا مطرح می‌شود. بدین‌منظور می‌توان از طریق شک در باورها و اعتقادات خود هم مردد شویم که نگارنده در جای خود، به این مقوله یعنی اخلاق باور خواهد پرداخت.

## ۲-۱. اصول اخلاق موقت

در تقسیم‌بندی اخلاق از منظر دکارت لازم است اصول اخلاق موقت (پایه) را در کتاب *گفتار* بیان کنیم.

### ۱-۲-۱. اصل اول

اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشیم و دیانتی را که خداوند درباره من تفضل کرده و از کودکی مرا به آن پرورده است پیوسته نگاه بدارم، در مورد دیگر پیروی کنم از عقاید معتدل دور از افراط و تفریط که خردمندترین اشخاص را که باید با آنها نشست و برخاست کنم به آن معتقد و عامل یابم؛... و سودمندتر آن دانستم که دانشمندانی را که با آنها باید آمیزش داشته باشم مقتدای خود قرار دهم؛ و برای اینکه بدانم به‌راستی عقاید آنها چیست آنچه را به آن عمل می‌کنند مناط بدانم نه آنچه می‌گویند؛ زیرا با فساد اخلاق ما کمتر کسی حاضر می‌شود آنچه را که معتقد است بگوید... (دکارت، ۱۳۴۴، ص ۱۹۹-۲۰۰).

### ۱-۲-۱-۱. امور استنباطی اصل اول اخلاق موقت (پایه)

حال اگر مفاد استنباط شده از اصل اول این دستور، به صورت موردی بیان شود، دارای پنج مفاد است:

۱. پیرو خردمندترین اشخاص جامعه باشیم.
۲. رفتار بزرگان، معیار تشخیص عقاید آنهاست، نه سخنانشان.
۳. بین رفتارهای گوناگون، آنکه معتدل تر است، مرجح است. این مورد تأثیرپذیری دکارت از اصل اعتدال اخلاقی/ارسطو را به خوبی نشان می‌دهد.
۴. تعهداتی که موجب محدودیت آزادی انسان شود، خلاف اخلاق است.
۵. عقاید و افکار هم مانند سایر امور در معرض تغییر و دگرگونی است. پس در قبول هر عقیده‌ای، باید همواره برای تغییر و اصلاح آن آماده باشیم (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵). این مورد، اشاره‌ای ضمنی به اخلاق باور دارد. اخلاق باور اخلاقی است که قابل اعتنا نیست. ما باید همواره آماده پذیرش عقاید درست برای جایگزین کردن عقاید بی‌پایه و اساس باشیم. اما باید توجه داشت که در همه این دگرگونی‌ها، اصول اخلاق موقت (پایه)، هم حاکم و هم مقدم هستند و درنور دیده نمی‌شوند، باید آنها را به کار بگیریم بخصوص در اخلاق باور، باید این نکته رعایت شود؛ چون اخلاق باور بیشتر در قلمرو روش قرار می‌گیرد تا اخلاق. مهم‌تر اینکه اخلاق باور، مؤخر از روش است. اما اخلاق موقت (پایه)، مقدم بر روش است و قابل اعتماد؛ زیرا با شهود دریافته شده است و اراده و اختیار زیربنای اصلی آن قرار دارد.

## ۱-۲-۱. شرح اصل اول

با دقت در قواعد استنباط شده از اصل اول، چهره واقعی‌گرا و محافظه‌کار دکارت، به روشنی رخ می‌نماید. نکته دیگری که از این اصل حاصل می‌شود، این است که شاید برخی از این اظهارنظرها و اعلام وفاداری‌هایی که دکارت از خود نشان می‌دهد، بیش از آنکه ناشی از بیرون آمدن از حیرت در مقام عقل باشد، سپر دفاعی او در مقابل منتقدانش بوده است (فروغی، ۱۳۱۰، ص ۱۴۲). دیگر اینکه باید گفت: دکارت در اصل اول و در آغاز بنایی که به‌عنوان اخلاق موقت مطرح می‌کند، چند وجه بسیار مهم و تعیین‌کننده در زندگی بشر را مورد تأکید قرار می‌دهد. نقطه عزیمت دکارت، همان دیانتی است که از نظر او موهبتی است الهی. وی معتقد است: باید آن را سرچشمه حرکت خود قرار داد، با دوری از هرگونه افراط و تفریط، در رفتار خود راه اعتدال را در پیش گرفته، آنچنان که/ارسطو قائل بود، با خردمندان محشور بوده و دستاوردهای دانشمندان تا به آن روز را در سراسر گیتی مورد توجه و دقت قرار دهد؛ و البته با درایت و زیرکی، تنها رفتار بزرگان را ملاک تشخیص عقاید واقعی ایشان بدانند، نه آنچه را بر زبان می‌آورند (بگلی، ۱۹۹۶، ص ۶۸۵).

## ۱-۲-۲. اصل دوم

این بود که هر قدر بیشتر بتوانم در کار خود پابرجا و استوار باشم و هرگاه بر رأیی تصمیم کردم، هر چند محل شبیه و تردید بوده باشد، چنان دنبال آن را بگیرم که گویی به هیچ وجه جای تشکیک نبوده است؛ ... به دلایل ضعیف تغییر خط سیر ندهند؛ ... چه، به این شیوه اگر به نقطه‌ی مقصود نروند، لامحاله به جایی می‌رسند که در هر حال بهتر از میان‌بیشه است. ... این شیوه از آن زمان مرا رهایی داد از پشیمانی و افسوس‌هایی که نصیب نفوس ضعیف و مردد است و آنان از سستی رأی اموری را نیکو دانسته عمل می‌کنند و بعد حکم به بدی آن می‌نمایند (دکارت، ۱۳۴۴، ص ۲۰۰-۲۰۱).

## ۱-۲-۲-۱. شرح اصل دوم

این اصل در واقع، تبلور تمام‌عیار قدرت اراده بشر است و تأکید می‌کند که تنها راه رسیدن به مقصد و مقصود، ممارست در کار و مقاومت و استواری در برابر ناملازمات و مشکلاتی است که همواره بر سر راه انسان قرار می‌گیرد. دکارت، در این اصل هرگونه تذبذب و از این شاخه به آن شاخه پریدن را به کلی مطرود دانسته و به صورتی رمزی، تنها راه راست را توصیه می‌کند، به گونه‌ای که باید به انتخابی که کرده‌ایم، اعتماد و پایداری داشته باشیم (دهاقین، ۱۳۸۸، ص ۸۸). به‌طور خلاصه‌تر، این اصل ادامه‌دهنده توصیه انطباق موجود در اولین اصول، در این روش است. با توجه به نظریه‌های دکارت، دلیل اراده در عمل، حتی زمانی که بر اساس عقاید مشکوک باشد، این است که ما، از تمام تأسفات و ندامت‌هایی رهایی می‌یابیم. معمولاً وجدان افرادی که روح ضعیف و متزلزلی دارند گرفتار آن است. این روح ضعیف موجب می‌شود این افراد، برخی از رفتارهای به ظاهر خوب را انجام دهند، اما در نتیجه بی‌ثباتی، ممکن است به این نتیجه برسند که آن کار نادرست بوده است (بگلی، ۱۹۹۶، ص ۶۸۷).

نکته دیگری که از اصل دوم به دست می‌آید، اینکه این اصل متضمن آزادانه بودن روش شک دکارتی را به ما گوشزد می‌کند؛ به این معنا که ما شک کردن در مورد هر چیزی را به صورت آزادانه و مطابق اراده آزاد و اختیار خود انتخاب می‌کنیم. این خود شامل این اصل موضوع است که اخلاق (پایه)، مقدم بر روش شک است. با نگاه دقیق‌تر، باید گفت: این اصل شامل اخلاق باور است که ما در بحث مربوط به اخلاق باور، آن را توضیح خواهیم داد.

### ۳-۲-۱. اصل سوم

اینکه همواره به غلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشیم تا بر روزگار و به تبدیل آرزوهای خود بیشتر معتقد باشیم تا به تغییر امور گیتی و کلیه اعتقاد را در نفس خود راسخ سازیم که جز اندیشه و ضمیر ما، هیچ امری کاملاً در اختیار ما نیست؛ ... پس اگر جمیع آنچه سوای خود ماست یکسان از توانایی خویش بیرون بدانیم، البته فقدان چیزهایی که به طبع از آن محرومیم و تقصیری از آن جهت نکرده‌ایم، مایه حسرت نمی‌شود... لیکن اذعان می‌کنیم که ورزش طولانی و تکرار تفکر بسیار باید تا شخص خود کند به اینکه امور را به این وجه ببیند. ... ولی در عوض توانایی خویش را بر نفس و اندیشه چنان کامل می‌ساختند که از این رو حق داشتند خود را غنی‌تر و تواناتر و آزادتر و سعادتمندتر بدانند از همه مردم دیگر که این فلسفه را اختیار ننموده و هر چند بخت و روزگار با آنها مساعد باشد، البته آنچه را می‌خواهند ندارند (دکارت، ۱۳۴۴، ص ۲۰۱-۲۰۲).

### ۳-۲-۱. بیان چگونگی اصل سوم به‌عنوان اساسی‌ترین اصل

بنا بر این اصل، درمی‌یابیم که مسئله اساسی این است که دانش طبیعی، چگونه می‌تواند از اصول اخلاقی خبر دهد. در این اصل، اخلاق موقت دکارتی مطرح است، که به آن اشاره کردیم، و دکارت این اصول را برای خود انتخاب کرده بود. شاهد بهبود پایه‌های اخلاق رواقی هستیم؛ در واقع در این اصل، آموزه‌های رواقیان را پرورش داده تا بتواند به راحتی و خونسردی و راه رسیدن به سعادت را برای خود و در اصل برای همه افراد به دست دهد.

همان‌طور که اشاره کردیم، آموزه‌های اخلاقی رواقی طرفدار یک زندگی مطابق با طبیعت است که در آن فرد، به سود خود می‌جنگد. در یک روش مشابه، به نظر می‌رسد دکارت ادعا می‌کند پذیرش تفاوت بین آنچه در توان و قدرت فرد است و آنچه در توان او نیست، برای جلوگیری از چیزی که در آینده نمی‌تواند به دست آورد، کافی است. اما همان‌طور مفسران و شارحان دکارت به‌درستی استدلال کرده‌اند، شرایط وی در اصول اخلاقی، با اصول رواقی بسیار همخوانی دارد. دکارت، طبق این اصل ادعا می‌کند: همیشه سعی ما باید بر این باشد که به جای متوسل شدن به شانس، باید به خود پیروز شویم؛ یعنی اینکه نفس خود را از خواسته‌های نامتعارف، که از دسترس ما خارج است، آزاد کنیم. به عبارت دیگر، به جای اینکه ترتیب جهان را بر هم زنیم، باید خواسته‌های خود را تغییر دهیم. با این حال، قوانین اخلاق موقت دکارت، مربوط به اقداماتی است که مورد نیاز فرد است؛ به این معنا که اطلاع از آنچه در توان ما هست و آنچه از توان ما خارج است. این به معنای پیرو فلسفه رواقی بودن است. این معنای زندگی مطابق طبیعت است که به مرور، با کشف مجهولات، ما درمی‌یابیم که چه چیزی در توان ما است و چه چیزی خارج از توان ماست. این امر، برای دکارت این را بازتاب می‌کند او که می‌خواست افراد را مسلط بر طبیعت کند.

با توجه به اینکه دکارت، کاملاً خود را پیرو اخلاق رواقی نمی‌دانست و آن را دارای ضعف و کاستی‌هایی می‌پنداشت، اما به یک دلیل خاص، طرفدار نظریه رواقیان باقی ماند و آن اینکه: تسلط نیروی انسانی به هر آنچه درمی‌یابد در اختیار اوست، نه آنچه از دسترس او خارج است. این اصل بسیار برای دکارت نمود اخلاقی پیدا کرد. اگر بخواهیم این اصل رواقی را به صورتی بهتر بیان کنیم، باید گفت: رواقیان در میان همه فیلسوفان باستان، سؤال درستی را مطرح کرده‌اند مبنی بر اینکه چه چیزی در طیف نیروی انسانی قرار دارد؟ این سؤال، همان اصلی هست که دکارت آن را کلیدی می‌خواند، تا اینکه افراد با دریافت این پاسخ، به آرامش ذهنی برسند. تنها این سؤال، با پیشرفت‌های علمی آینده می‌تواند به بار بنشیند که دکارت با طرح روشی که در انداخته بود، به مرور به این مهم دست می‌یابد. اما پاسخ این سؤال، همیشه مشروط باقی می‌ماند؛ چون علم هر لحظه در حال پیشرفت هست (بگلی، ۱۹۹۶، ص ۶۸۸-۶۹۰).

#### ۲-۳-۱. جمع‌بندی اصل سوم از اخلاق موقت

خلاصه اصل سوم چنین است: ۱. احاطه کامل انسان بر اندیشه خود؛ ۲. اکتفا کردن به توانایی‌های طبیعی و صرف‌نظر کردن از دخالت‌های بی‌اثر در سایر امور؛ ۳. از نداشتن آنچه طبیعتاً در توان ما نیست، نباید اندوهگین شد؛ ۴. بهترین حرفه و سرگرمی عبارت است از: پرداختن به پرورش قوه تعقل و تفکر برای وصول به شناخت حقیقت؛ ۵. اراده ما فقط چیزی را باید جذب یا دفع کند که فهم ما آن را خوب یا بد تشخیص داده باشد؛ ۶. در تماشاخانه جهان، بهتر است تماشاچی باشیم تا بازیگر؛ یعنی همان نکته که دکارت بر آن تأکید می‌کند مبنی بر اینکه سعی کنیم خودمان را تغییر دهیم، نه اینکه بکشیم دنیا را عوض کنیم؛ تا می‌توانیم باید در خودسازی خود تلاش کنیم (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶).

#### ۴-۲-۱. اصل چهارم دروازه‌های به‌سوی اخلاق دائم دکارت

دکارت، بعد از این سه اصول اخلاق موقت، به آخرین و چهارمین اصل اخلاق موقت خود می‌رسد. اما پیش از اصل چهارم، این اجازه را به ما می‌دهد تا نگاهی کلی به دغدغه‌ها و نگرانی‌های گسترده‌تر اخلاقی، که برای تشکیل یک قسمت کامل از پروژه احتمالی سیستم جامع اخلاقی شکل گرفته، داشته باشیم. در اینجا به عنوان متمیم دستور اخلاق موقت، خود از این اصل نام برده است که در اینجا بیان می‌کنیم:

#### ۴-۲-۱. آخرین اصل از اخلاق موقت

... بنا را بر این گذاشتم که کارهای مختلف را که مردم در زندگانی دنیا به آن اشتغال می‌جویند از نظر بگذرانم تا بهترین آنها را برای خویش برگزینم؛ ... یعنی همه عمر را صرف پروردن عقل کنم و به اندازه‌ای که می‌توانم در شناخت حقیقت به روشی که برای خود اختیار کرده ام پیش روم. چه از زمانی که به پیروی این روش بنا گذاشته بودم، چنان شادی ای تمام درمی‌یافتم که گمان نمی‌کردم در این زندگانی از آن بهتر و بی‌آزارتر کامرانی میسر شود؛ و چون هر روز به آن وسیله حقایقی کشف می‌کردم که به نظر من در کمال اهمیت و برای مردم دیگر عموماً مجهول بود، خاطر من چنان خرسند شد که به هیچ چیز دیگر دل نمی‌دادم (دکارت، ۱۳۴۴، ص ۲۰۲-۲۰۳).

## ۲-۴-۱. اصل چهارم به بیانی دیگر

دکارت پرورش عقل را تا آنجایی که به معرفتی یقینی از حقیقت برسد، مطرح کرده و آن را برای بشر ممکن دانسته است. از این رو، از نظر او جست‌وجو برای حقیقت به‌عنوان معنایی عملی مطرح بوده است. خودش نیز به پیروی از روش مورد نظر خویش، با به فعلیت رساندن قابلیت‌های فردی، به معرفت صادقی که قادر خواهد بود آن را برای به دست آوردن همه چیزهای قابل وصول برای انسان، حاصل کند ایمان دارد. به هر حال، این اصل تئیمی است برای سایر اصول سه‌گانه، که آن را اصل چهارم نام نهاده است و آنچنان که می‌نماید، دروازه و مدخلی برای اخلاق دائمی او نیز تلقی می‌شود. منظور دکارت در اینجا، رسیدن و دست یافتن به اخلاق دائم است که از طریق آن، به شناخت خیرهای راستین نائل می‌شویم. سرانجام دکارت قصد دارد که این اخلاق دائم را جایگزین دستورهای اخلاقی موقت (پایه) خود کند.

نکته قابل یادآوری اینکه، دکارت این قواعد اخلاقی موقت را به‌عنوان بخشی از معرفت‌شناختی خود، برای جست‌وجو در یقین و پیدایی حقیقت پی‌ریزی کرده است. وی به‌واسطه این اصول، می‌خواهد در عین حالی که در عالم به دنبال تحقیق و کشف مجهولات است، به زندگی نیز بها داده و شادی و خوشبختی را در آن انتشار دهد و تا آنجا که ممکن است این زندگی و قواعد آن را سهل و ساده نماید.

وی در آغاز با طرح این اصول سه‌گانه موقتی اخلاق، تشخیص می‌دهد که تا زمانی که دانشی قطعی و متقین از نیک و بد به دست نیآورده‌ایم، چگونه باید در زندگی عمل کرده و تابع چه چیزی باشیم؟ تا زمانی که از اخلاق باور عبور نکرده، به اخلاق دائم یا مستتج مدنظر دکارت نرسیده‌ایم، باید اخلاق موقت (پایه) را سرمشق عملی زندگی خود قرار دهیم.

لازم به یادآوری است که گرچه به اصول عنوان موقت اطلاق شده است، اما این موارد اصول عملی حاکم بر زندگی دکارت بوده و این خود شاهدهی است برای نام‌گذاری این اخلاق، به نام «اخلاق پایه». او نسبت به خصایص روحی و جسمی خود، نظیر رشد در خانواده اشرافی و ضعف و فتور جسمی، توانست آرامش ذهنی لازم را برای تحقیق در حوزه‌های مختلف علم و دانش به دست آورد.

بهترین اظهار نظر اخلاقی دکارت، قانون اخلاق موقت است. برخی آن را به‌عنوان بیان قاطعی از جایگاه دکارت در اخلاق قلمداد می‌کنند، اما این نوع نگرش، هم با خود گفتار و هم نوشته‌های بعدی دکارت سازگار نیست. پس از بیان اخلاق موقت دکارت، باید به شرح مرحله دوم اخلاق، اخلاق باور بپردازیم.

## ۳-۱. چشم‌اندازی کلی بر معنای اخلاق باور

اگر بخواهیم اخلاق باور را تعریف کرده، و چشم‌اندازی کلی به آن داشته باشیم، باید گفت: اخلاق باور به دسته‌ای از مسائل مربوط می‌شود که فصل مشترک معرفت‌شناسی، اخلاق، فلسفه ذهن و روان‌شناسی هستند. مسئله محوری در مبحث اخلاق باور، این است که آیا هنجارهایی وجود دارند که تکوین باورها و پایداری در حفظ آنها، یا صرف‌نظر

کردن از آنها را کنترل کنند؟ (استنفورد، ۲۰۱۰). اخلاق باور، مبتنی بر این است که ما انسان را قادر بر توجیه باورهای خود دانسته، علل و شرایط این توجیه را در قلمرو آگاهی و دسترسی او بدانیم. اعتقاد به اخلاق باور، مبتنی بر بنیادی‌ترین مبانی اعمال اخلاقی؛ یعنی اراده‌گرایی است. بر اساس اراده‌گرایی، انتخاب یک باور، امری ارادی است و فرد همان‌طور که می‌تواند باوری را برگزیند، می‌تواند آن را رد کند. کسی که بر اخلاق باور معتقد می‌شود، اکتساب باورها را امری کاملاً ارادی می‌داند و جست‌وجو برای درست دانستن آن به قراین را وظیفه‌ای برای صاحب باور می‌شمارد. البته این قراین، در دسترس اطلاع وی خواهند بود.

اخلاق باور بر این ایده استوار است که باور، ارتباط نزدیکی با عمل داشته، بر آن تأثیر می‌گذارد. با توجه به مقدمات فوق باید گفت: وجود اراده انسان در فرایند شکل‌گیری باور و ارتباط باورهای فرد با باورهای دیگران و در نهایت، تأثیر باورها بر اعمال سخن از وظیفه‌گرایی به میان می‌آید؛ یعنی فرد مجاز نیست هر باوری را انتخاب کند؛ چراکه باور وی در صورت غیرمنطقی بودن بر روی باورها و اعمال خود شخص و دیگران تأثیر می‌گذارد و نتایج زیان‌باری به وجود می‌آورد. به همین دلیل، شخص باید پیش از شکل‌گیری کامل باور، تحقیق و تفحص در مورد موضوع مطروحه و کسب معرفت عقلانی در مورد آن بپردازد. به تعریفی دیگر، اخلاق باور یعنی اینکه اکتساب باور امری ارادی است و مطابق با تعریف هنجارهای معرفتی و اخلاقی باید گفت: انسان‌ها نباید باورهایی را که قرائن و شواهد به سود آنها نیستند و شواهد کافی برای علت پذیرش آنها در دسترس نیست، بپذیرند. هر کس چنین کرد، به لحاظ معرفت‌شناختی غیرموجه و به لحاظ اخلاقی مذموم و متهم است. پس تا عملی ارادی نباشد، دآوری ارزش و بررسی میزان اخلاقی بودن آن امر بی‌مبنا است.

اخلاق باور، مبتنی بر این است که ما انسان را قادر به توجیه باورهای خود دانسته، علل و شرایط این توجیه را در حیطه آگاهی و دسترسی او بدانیم (جوادیپور، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

اصطلاح «اخلاق باور»، برای اولین بار توسط کلیفورد در مقاله معروفی با همین عنوان به کار گرفته شد. وی برای روشن‌تر کردن منظور خود، این مقاله را با داستان ناخدا و کشتی و مسافران آغاز کرد و در همان ابتدا، همه مفاهیم لازم را از قبیل جست‌وجوگری، مسئولیت، صداقت، گنه‌کار، وجدان، تکلیف و وظیفه، حقیقت‌طلبی، پاسداری از باور، عوام‌زدایی، اخلاقی بودن معرفت، خطای معرفتی را، که همگی برای اخلاق باور لازم بود، بیان کرد. در آخر، نتیجه طرح داستان‌ش را چنین نوشت: «همیشه، همه‌جا، و برای هر کس خطاست که بر اساس قرائن ناکافی به چیزی معتقد شود» (کلیفورد، ۱۹۰۱، ص ۱۷۵). در اینجا مراد کلیفورد از خطا، خطای اخلاقی است و نه صرفاً خطای معرفتی. بنابراین، از نظر وی بدون شواهد و قرائن ناکافی، از حیث اخلاقی نادرست و خطاست این امر از این واقعیت استنباط می‌شود که باور یک امر شخصی صرف نیست و یا امری نیست که بتوان آن را از سایر جنبه‌های زندگی انسان جدا کرد (کلیفورد، ۱۸۷۷، ص ۲۹۲).

با توجه به این توضیح و تعریف اخلاق باور، باید گفت: که اخلاق باور به این معنا، قبل از کلیفورد هم مطرح بوده، هرچند این نوع اخلاق با نام این اندیشمند قرین و همراه است. اما پیش از وی، دکارت و جان‌لاک هم این

بحث را مورد مذاقه قرار داده بودند. در ادامه به بررسی این اخلاق در فلسفه دکارت می‌پردازیم و شواهد این امر را از کتاب **تأملات** وی پی می‌گیریم.

### ۱-۳-۱. اخلاق باور با توجه به کتاب تأملات دکارت

کتاب **تأملات** دکارت، بر مبنای شک ساخته و پرداخته شده است. به همین دلیل، اخلاق باور را با توجه به کتاب **تأملات** بررسی می‌کنیم.

#### ۱-۳-۱-۱. جایگاه اخلاق باور در کتاب تأملات

بنابراین، اگر بخواهیم این اخلاق را در نظام فلسفی دکارت جست‌وجو کنیم و جایگاه او را بازباییم، بهتر است این ایده را از کتاب **تأملات** مرور کنیم مبنی بر اینکه دکارت در کتاب **تأملات** در همه چیز شک می‌کند تا به حقیقت و شناخت یقینی برسد. آیا می‌توان در الزامات اخلاقی هم شک کرد و باورهایی را که بر آن استوار هستیم، مورد شک قرار داد تا زمانی که به شناختی یقینی نرسیده‌ایم، آنها را اجرا نکنیم. به این ترتیب، فرض ما بر این است که اخلاق باور دکارت، بیشتر روش است تا اینکه در حوزه اخلاق قرار گیرد. از کتاب **تأملات**، بخصوص تأمل چهارم به دست می‌آید که این کتاب، برخلاف اینکه یک بافت کاملاً نظری در پیش گرفته و به طریقه روش شک دستوری پیش می‌رود، اصلی را که دقیقاً با اخلاق در ارتباط است، در نظر دارد و آن اصل، میل یا منش شایسته اراده است.

توصیه شده که ما از پذیرش آنچه به‌طور واضح و متمایز ادراک نشده، خودداری کنیم. در این صورت، صحت احکام ما تضمین می‌گردد. در تأمل چهارم، دکارت تقارن نزدیکی میان اراده در رابطه با درستی و خوبی ترسیم می‌کند؛ به طوری که اراده، ملزم به پذیرش آن چیزی است که به‌طور واضح و متمایز درستی آن ادراک شده است. آنچنان که ملزم به انتخاب آن چیزی است که واضح و متمایز خوب بودن آن ادراک شده است: «اگر من همیشه به‌طور واضح آنچه را درست و خوب است بگویم، من نباید هرگز درباره حکم یا انتخاب صحیح تعمق کنم» (دکارت، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۴۰). به عبارت دیگر،

اگر وقتی که چیزی را با وضوح و تمایز کافی ادراک نمی‌کنم، از حکم کردن درباره آن خودداری کنم. روشن است که درست عمل کرده‌ام و دچار خطا نمی‌شوم، اما اگر بخواهم درباره آن، حکم سلب یا ایجاب کنم، دیگر اختیار خویش را چنانکه باید به کار نبرده‌ام، و اگر درباره چیزی که واقعیت ندارد، حکم به ایجاب کنم، پیداست که خطا کرده‌ام. حتی اگر هم مطابق واقع حکم کنم تنها از روی تصادف است و باز هم خطا کرده‌ام و چون اختیار خویش را نایجا به کار برده‌ام سزاوار سرزنشیم... (دکارت، ۱۳۹۱، ص ۷۹).

بر اساس این اقوال، دکارت تصریح دارد که حکم کردن، فعلی ارادی است و تحت کنترل ما. بنابراین، می‌تواند شامل ارزش‌گذاری اخلاقی شود. این امر، نشان می‌دهد که حوزه‌ای از اخلاق وجود دارد که بر پایه باورهای ما دآوری می‌شود و دکارت در این امر، به‌عنوان پیشرو معرفی می‌شود.

به‌هرحال، ظاهر منفک شده حدود تأملات، غیرممکن است با چنین دیدگاه منفعلی حفظ شود. زندگی خواستار



آن است که ما با انتخاب در میان کالاهای رقیب، بر اساس ایده‌هایی که اغلب کمتر واضح و متمایز هستند، عمل کنیم. وقتی با احتیاجات حیاتی روبرو می‌شویم، توقف انتخاب صرفاً یک اختیار نیست. از این رو، ما مجبوریم تحت شرایطی بی تفاوت عمل کنیم که ممکن است به ظاهر پیروی کردن از این است که ما محکوم به یک زندگی ای هستیم که بر خطای اخلاقی استوار است و دائماً بر اساس ادراکات غیر کافی، از خوبی و بدی اشیا انتخاب اشتباه می‌کنیم. به یقین این سهم معمولی موجودات انسانی است.

به هر حال، دکارت معتقد نیست که این حالت بی درمان است. وی معتقد است: می‌توان از توانایی مان در انتخاب صحیح کردن یا عمل از روی تقوی، علی‌رغم نابسندگی بیشتر معرفت‌مان خاطر جمع باشیم (موحدی، بی تا، ص ۲۰۵-۲۰۶).

در نتیجه اخلاق باور، باید شناختی داشت که با تأملات عقلانی صحیح به دست آمده باشد، لذا آرزواندیشی نمی‌تواند پشتوانه‌ای برای باور باشد. در این صورت هم، حکم دادن اشتباه خواهد بود؛ وقتی شناخت از روی آرزوها و فقدان معرفت صحیح باشد. بر اساس این فراز، به خوبی درمی‌یابیم که اخلاق باور، متعلق به حوزه روش است و بعد از اخلاق پایه، به دست می‌آید؛ زیرا بعد از بررسی و تأمل عقلانی آن را انتخاب می‌کنیم.

## ۲-۱. اخلاق باور مبتنی بر استدلال محکم

هر باوری را باید با ادله و استدلال اثبات کرد که چرا این عقیده را داریم و گرنه هم بر خود و هم بر هم‌نوعان خود ظلم کرده‌ایم و عملی غیر اخلاقی انجام داده‌ایم. اخلاق باور، به هیچ وجه اعتقاد بدون استدلال را قبول ندارد و تنها عقیده و باوری را درست می‌شمارد که بتوان برای پذیرش آن دلیل منطقی داشت. هر چند اراده در پذیرش اخلاق باور نقش اساسی دارد، اما اراده به تنهایی کافی نیست. باید برای پذیرش هر باور و عقیده مورد قبول خود، شواهد و دلیل کافی داشت. همان‌طور که دکارت، برای پذیرش این نوع عقاید متذکر شده است که باید هر آنچه را که برای ما دارای وضوح کامل هست و نمی‌توان از تصدیق آن سر باز زد، باید معتقد شد که این امر خودبه‌خود، به اراده ما ارتباط پیدا می‌کند و ما به صورت ارادی این امور واضح را تصدیق می‌کنیم. این بیان دکارت، نشان می‌دهد که باورها در اختیار ما قرار دارد.

## ۱-۲-۳. فرایند انتخاب باور امری اختیاری یا اجباری

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا فرایند گزینش باور اختیاری و ارادی است، یا خیر؟ فرایند باور و اعتقاد پیدا کردن، یکی از گسترده‌ترین ساحت‌هاست و انسان در قبال باورهایی که به حریم ذهن خویش راه می‌دهد مسئول است و اخلاق باور از این مقوله سخن می‌گوید و وظیفه جست‌وجو درباره باور را امری لازم و ضروری می‌شمارد. اخلاق باور، ارتکاب ناآگاهانه خطای معرفتی را برمی‌تابد؛ اما چنین خطایی از سر علم و عمد را غیر اخلاقی معرفی می‌کند (جوادی‌پور، ۱۳۸۹، ص ۴۳).

همان‌طور که اشاره کردیم، اخلاق باور، با تأکید بر الزام بایسته‌های اخلاقی در فرایند باور از سوی کلیفورد مطرح

شد. اما پیش از وی، دکارت معتقد بود: دریافت عقلی انسان مقدم بر اراده و تصمیم‌های اوست. بنابراین، برای اکتساب دانش‌های یقینی، وظایفی وجود دارد که انجام آنها، مانع از حضور گزاره‌های عقلا اثبات نشده در ذهن خواهد شد. او انسان را مسئول باورهای نادرست خود می‌داند (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۶۴)؛ یعنی قضایایی که بتوان صحت آنها را با آزمایش و از راه قیاس طبیعی قطعی، یا احتمالی دریافت، مطابق عقل هستند.

### ۱-۱-۲-۳. پذیرش نقش اراده در انتخاب باورها

با این تعریف، باید گفت: معرفت‌شناسان متعددی اصل اراده‌گرایی را در بحث اخلاق باور پذیرفته‌اند. از جمله آنها دکارت است. وی می‌گوید: اگر نقش اراده در باورهای انسانی را قبول نکنیم، به این نتیجه کفرآمیز منتهی می‌شویم که خداوند مسئول باورهای ما خواهد بود. اصالت اراده در نظام فلسفی دکارت، آنچنان نقش پررنگی دارد و تا آنجا ادامه می‌یابد که نقش خداوند و سرنوشت را در انتخاب‌های زندگی ما کم‌رنگ می‌کند (پویمن، ۱۳۷۷، ص ۵۴۴). به نقل از: جوادپور ۱۳۸۹، ص ۴۷). مطابق این اصل، می‌توان گفت: دکارت کاملاً اختیارگرا بوده است و خود بشر را در انتخاب زندگی و ادامه حیاتش و دست یافتن به سعادت را اصل می‌داند. این دیدگاه موجب می‌شود که اخلاق جدید دکارتی، به‌نوعی به اومانیزم تبدیل شود و انسان در این جهان در زندگی خود، نقش اصلی و پایه را اجرا کند.

حال می‌توان اراده‌گرایی را به مستقیم و غیرمستقیم تقسیم کرد. اراده‌گرایی مستقیم؛ یعنی اینکه باورهای ما، رفتارهایی ناشی از دخالت مستقیم اراده هستند که هر وقت بخواهیم، می‌توانیم تصمیم بگیریم. در این نمونه، تنها اراده برای انجام کار کافی است؛ نیازی به فراهم آوردن علل دیگری برای اعتقاد به باور موردنظر نیست. اما اراده‌گرایی غیرمستقیم، این است که فرد تنها اراده را برای پذیرش باورها کافی نمی‌داند و در پی یافتن شواهدی دال بر توجیه پذیرش باورهای مورد قبول خود برمی‌آید. یا اینکه علاوه بر این، در پی کنکاش این است که چه شواهد و شرایطی موجب پذیرش این نوع باورها شده‌اند. بنابراین، دو تعریف اراده‌گرایی این امر به خوبی آشکار می‌شود که تا عملی ارادی نباشد، داوری ارزشی و بررسی میزان اخلاقی بودن آن امر بی‌منا است. این خود نشان از تکلیف و مسئولیت افراد در برابر پذیرش باورها دارد.

### ۱-۳-۳. تکلیف یا وظیفه و ارتباط آن با باورها

در پاسخ به این سؤال که آیا انسان نسبت به باورهای خود، تکلیف یا وظیفه‌ای دارد که با تخلف از انجام آنها در توجیه معرفت خود ناکام بماند، یا نه؟ می‌گوید: ما در مقام موجودی عقلانی، هدف معرفتی داریم که صادق را بپذیریم و کاذب را برنتابیم. ثانیاً، این هدف معرفتی، وظایف معرفتی می‌طلبد تا بدان نائل شویم. ثالثاً، به دلیل برخوردار بودن از قوه عقلانی و توان سنجش اشیا و قضایا، در برابر هر نوع کوتاهی در انجام وظیفه معرفتی مسئول خواهیم بود. بنابراین، در پی هر باوری وظایفی وجود دارد که باید ملتزم باشیم و تخلف از آن گناه معرفتی در پی دارد. البته دکارت، انجام این وظیفه را در وضوح و تمایز کافی ادراک می‌داند (شمس، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۵). وظیفه‌گرایی یکی از پیامدهای ارادی بودن باور است.

## ۴-۳-۱. اخلاق باور بازتابی از اخلاق پایه (موقت)

اخلاق باور، مقدم بر معرفت‌شناختی است و اخلاق باور مقدم بر اخلاق دائم دکارت است. اخلاق باور، حاکم بر شناخت و معرفت ماست. اخلاق پایه، مقدم بر اخلاق باور. اخلاق پایه قبل از شک است و اخلاق باور، بعد شک یا دوشادوش شک است و راهی است برای رسیدن به شناخت یقینی.

## ۴-۳-۱. همدلی اخلاق باور امروزی با اخلاق موقت (پایه) دکارتی

امری که می‌توان در اخلاق باور امروزی با اخلاق موقت (پایه) دکارت در ارتباط دانست، اینکه اخلاق باور در این باره بحث می‌کند که بر پذیرش یک گزاره از سوی افراد، چه قواعدی حاکم است و این موضوع به خوبی همدلی بین اصل اول از اخلاق موقت (پایه) دکارت را به ذهن ما متبادر می‌کند. در اصل اول، دکارت می‌گوید: ما باید به آداب و قواعد و رسوم کشور خود احترام گذاریم. مطابق با آن آیین‌ها زندگی کنیم و این گفته به این امر اشاره دارد که در گزینش و اختیار کردن باورها در ذهن ما، این عامل حاکم است و تأثیر بسزایی دارد؛ چون باورهای موجه نیاز نیست که به صورت مستقل از من حتماً صادق باشد و موجه بودن باورها از قواعد حاکم بر جامعه متأثر می‌شود. به نظر می‌رسد، این نکته قابل نقد است و خود بر این امر قائل نیست؛ زیرا این امر خلاف اخلاق است؛ زیرا با پذیرش این نکته باید معتقد بود که برای پذیرش باورهایمان، باید دلیل و پشتوانه کافی را رها کرده، مطابق با زمان، مکان و شرایط حاکم دل سپاریم و آنها را بپذیریم، این امر خلاف مبانی و بنیان اخلاق باور است. همچنان که در اخلاق باور متذکر شدیم، هیچ باور و اعتقادی را نباید بدون دلیل کافی پذیرفت، دلایل کافی پشتوانه‌ای برای درستی و صادق یا کاذب بودن باورها در تمام اعصار و زمانه هستند. طبق این گفتار، لازم است باورهای موجه صادق خود بنیان و استقلالی، جداگانه از شرایط حاکم بر شئون جامعه انسانی داشته باشند. هرچند در جزئیات پذیرش باورها اختلافاتی به چشم می‌خورد، اما نکته مهم این است که بپذیریم باورهای صادق موجه، مستقل از ما صادق هستند. اگر این امر را نپذیریم، منکر اصل واقعیت مستقل از ذهن شده‌ایم. این امر بنیان اخلاق و تفکر را متزلزل می‌کند.

اگر بخواهیم مطابق با مختصات فکری دکارت پیش برویم، درمی‌یابیم زمانی که دکارت درصدد توجیه باورهای بعدی خود، پس از اثبات اصل محوری فلسفه خود، که همان می‌اندیشم پس هستم (کوگیتو) بود برمی‌آید، از استدلال که یکی از قوای ذهن است، استعانت می‌جوید و باورهای کلی و پایه را از طریق استدلال قبول می‌کند و باورهای جزئی را از طریق شهود. از این نکته، این بیان روشن می‌شود که چرا دکارت شک دستوری یا خودخاسته را به کار می‌گیرد و چرا ما در این مقاله اخلاق باور را در ارتباط با شک دستوری دکارت قرار داده‌ایم. از نظر دکارت، هر باوری نمی‌تواند متعلق معرفت باشد. باورهایی که بر شهود مبتنی‌اند و نه بر استدلال، هیچ‌یک موجه و قابل توجیه و پذیرش نیستند. این خود نشان می‌دهد که باورهای موجه باید به صورت مستقل از من حتماً صادق باشند. وظیفه ما این

است که با استفاده از دو قوه ذهن، آنها را کشف کنیم و با اختیار خود، آنها را بپذیریم؛ نه اینکه صدق و کذب آن باورها در اختیار ما باشد. با این تفصیل درمی یابیم که شهود و استدلال، دو معیار توجیه باورها در نزد دکارت هستند. اگر باورهای موجه مستقل از ما نباشند، عملاً نمی توان به معرفت دست یافت. در نهایت هم نمی توان از پیش فرض ها و شتاب زدگی و تأثرات انفعالات نفسانی دوری جست. به همین دلیل، باید باورهای موجه صادق مستقل از ذهن ما صادق بودن خودشان را با خود داشته باشند. ما باید از طریق استدلال و دلایل محکم، پشتوانه آنها را ارائه دهیم و در پذیرش آنها کوشا باشیم و در زندگی عملی و نظری خود آنها را به کار ببریم.

اخلاق موقت، ورای شک است؛ به این معنا که در عین شک، می توان از اصول موقت (پایه) صحبت کرد و هم اینکه اخلاق موقت (پایه) پیش از شک است و به لحاظ ذهنی، مقدم بر آن است. این به گونه ای همدلی بین این دو اخلاق یادشده را به ما یادآوری می کند؛ به این صورت که اخلاق باور، بازتابی از اخلاق (موقت) پایه دکارت است؛ زیرا اخلاق باور مقدم بر معرفت شناختی است.

#### ۴-۱. فضیلت و سعادت و ارتباط آن با اخلاق دائم دکارت

در نظام اخلاقی دکارت، که فضیلت و سعادت دو ایده اصلی آن به حساب می آیند، باید با توجه به کتاب *گفتار*، می توان گفت: اخلاق دکارت مبتنی بر ایده فضیلت به عنوان ظرفیتی برای انتخاب عاقلانه بنیاد نهاده شده است. این بیان به خوبی به ما می گوید: بنا بر همین ایده فضیلت، اخلاق بر روش مقدم است، چون فضیلت که مربوط به اخلاق است، جایگاهی برای انتخاب عاقلانه از طریق روش هدایت ذهن قرار دارد.

با توجه به اینکه در فرازهای قبلی، شرح مفصلی از اخلاق موقت (پایه) دکارت ارائه دادیم، برای بیان اخلاق دائم دکارت، با توجه به اشارات دکارت برای رسیدن به اخلاق مدنظر، باید اجمالی سعادت را بیان کرد و اینکه سعادت چگونه به اخلاق دائم دکارت مرتبط می شود. همچنین، نسبت آن با روش و مؤخر بودن آن بر روش خاص دکارتی و دخالت شهود و قیاس به عنوان دو رکن از کار دکارتی توضیح مختصری بیان شد.

۴-۱-۱. تعریف سعادت از نظر دکارت: باید گفت: برای دکارت، مهم ترین چیز، زندگی سعادت مندانه است که این ویژگی برای شرح اخلاقی که دکارت در نظر داشت، بسیار حائز اهمیت است. برای فهم بهتر این مسئله، ابتدا باید گفت: داشتن سعادت از دیدگاه دکارت چه معنایی دارد؟ وی از سعادت چنین تعریف می کند: «خرسندی کامل ذهن و رضایت درونی است... که با خرد و بدون مساعدت شانس تحصیل می شود» (دکارت، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۲۶۲).

این توضیح از سعادت، یادآور اصل سوم قاعده اخلاق موقت دکارت است. طبق تعریف دکارت، به نظر می رسد هر شخصی می تواند خودش، خود را بدون یاری و کمک های بیرونی قانع و راضی کند.

۱-۴-۲. رعایت سه شرط یا اصل اخلاق موقت برای رسیدن به سعادت: برای رسیدن به سعادت به این معنا، کافی است سه شرط مربوط به قواعد اخلاق موقت (پایه) دکارت، را رعایت کنیم. وی برای رسیدن به سعادت، قاعده اول را تغییر می‌دهد و معرفت را جانشین مواظب موقت می‌کند؛ آخرین قاعده اخلاق موقت، اولین قاعده می‌گردد؛ یعنی به کار بردن کوشش عقلی برای دریافت اینکه چه چیزی باید انجام داد و چه چیزی نباید انجام داد؟ قاعده دوم، این حکم است که هر آنچه را که عقل توصیه می‌کند، بدون لحاظ انفعالات انجام دهد. حاصل عملکرد این دو قاعده، همان حقیقتی است که دکارت آن را سعادت می‌نامد؛ یعنی بتوان محدودیت‌های توانایی خود را تشخیص داد تا دچار هر نوع تأسف و ندامت، که رضایت خاطر درونی ما را دچار اختلال می‌کند، کنار گذاشت. همچنین، از آنجایی که سعادت به گونه‌ای که در اخلاق دائم یا مستنتج دکارت جای می‌گیرد، می‌توان گفت: حتی سعادت، که نتیجه اخلاق دائم است، مؤخر بر روش دکارتی است؛ یعنی می‌توان با عقل دریافت که چه چیزی را باید انجام داد. برخلاف اخلاق پایه، که با شهود، اصول و ضرورت آن را همگان با استفاده از عقل همگانی درک می‌کنند.

۱-۴-۳. ارتباط سعادت با آخرین اصل اخلاق موقت: لازم به یادآوری است، مادامی که سعادت فضیلتی است که اخلاق را با هدف والای پرورش عقل مرتبط می‌کند، دکارت نیز برای سعادت در شکل آرامش و آسودگی، اعتبار قائل می‌شود. سعادت محصول طبیعی فضیلت است و می‌توان از آن لذت برد، بدون در نظر گرفتن آنچه شانس برای ما به ارمغان آورده باشد.

۱-۴-۴. چگونگی رسیدن به اخلاق دائم (مسنفنتج): با توجه به آنچه در باب سعادت گذشت، باید گفت: برای رسیدن به شناخت حقیقی و تشخیص خیر و شر که از طریق عقل صورت می‌گیرد، باید ابتدا محدودیت‌های توانایی‌های خود را بشناسیم. در این صورت، می‌توان با فضیلتی که کسب کرده‌ایم، به سعادت برسیم. اما برای رسیدن به این شناخت، محدودیت‌هایی وجود دارد که به سادگی قابل وصول نیستند.

شناخت این محدودیت‌ها، خصیصه با دوام اخلاق دکارت است. حقایق طرح شده برای *الیزابت*، مجموعه‌ای از رهنمودهای کلی را مطرح می‌کند که چگونه از اراده، به طور صحیح استفاده کنیم. به هر حال، پیروی از آنها نه تضمین می‌کند که ما در انتخاب برترین خیر دچار خطا نشویم و نه موفقیت از این نوع، مستلزم فضیلت است. اخلاق دائم، اخلاقی است که تحت هدایت عقل به بار می‌نشیند و برای همه افراد جامعه قابل دسترسی نیست؛ زیرا بسیاری از افراد زحمت این مرارت را بر خود هموار نمی‌کنند که به دنبال شناخت درست و یقینی بروند. اخلاق دائم، چون اخلاقی است با عقل استدلالی سروکار دارد؛ مؤخر بر روش است؛ و همگان به آن دسترسی پیدا نخواهند کرد.

نکته دیگری که نباید از آن غفلت کرد، اینکه با توجه به این تعاریف، می‌توان گفت: اخلاق پایه در برابر اخلاق دائم قرار دارد، به این معنا که اخلاق پایه، اخلاقی است که هر کس با عقل عمومی خود آنها را درمی‌یابد. اما اخلاق

دائم، اخلاقی است که با استدلال همراه است و نتیجه اخلاق باور است؛ زیرا محتاج عقل نظری است و برای رسیدن و درک آن، به یک ذهن پیچیده و دارای درک فلسفی نیاز است. از این رو، همگانی نیست و حاکم بر باورها نیستند و فرزند باورها هستند؛ هر کس به نحوه برداشت خود، می‌تواند نظریه‌های اخلاقی داشته باشد؛ با این شرط که فرد بتواند برای آنها کاملاً استدلال داشته باشد.

۴-۱-۵. اساس ایدئال اخلاقی دکارت در اخلاق دائم: دکارت، به این نظر که تعقیب فضیلت برای وصول به سعادت کافی است، تسلیم می‌شود. به هر حال، او قاطعانه این ایده را که فضیلت صرفاً ارزش ابزاری، همچون وسیله‌ای برای وصول به سعادت دارد، رد می‌کند. بعکس، فضیلت، متکی بر تنها جنبه ماهیت انسانی است که ارزش لایشرط دارد. آزادی اراده - کمال نفس، که به شیوه‌های معین شبیه خداوند به ما ارزانی شده است، با ارباب ساختن ما بر خودمان (همان، ص ۲۶۳). شناخت این حقیقت، اساس ایدئال اخلاقی دکارت را شکل می‌دهد؛ سخاوت یا بزرگ‌منشی. سخاوت، کمال عقل (حکمت) و کمال، اراده (فضیلت) را متحد می‌کند... (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۴۷۱). ... سخاوت، ایدئال کمال اخلاقی فردی است، اما دکارت از آن نتیجه‌ای مهم درباره روابط ما با دیگران می‌گیرد. به محض تشخیص عنصر ارزش غیرمشروط در خودش، شخص سخی، طبیعتاً معرفتش نسبت به دیگران دامنه‌دار و گسترده می‌شود.

علی‌رغم اشاره به قوانین و رسوم، که فضای محدودیت‌های شناخت اخلاقی را پر می‌کند، اخلاق دکارت به وسیله اصل جامعیت اخلاقی است که برجسته‌تر می‌شود: به خاطر اراده آزادشان، همه موجودات انسانی، وضعیت اخلاقی یکسانی دارند و مستحق ارزش اخلاقی برابر هستند.

۴-۱-۶. استخراج اخلاق دائم از بخش ششم گفتار در روش: به نظر می‌رسد، نظام دائم اخلاقی توسط یک نکته در قسمت ششم از گفتار تأیید شود: هر انسانی ملزم به انجام کارهایی است که می‌تواند به نفع دیگران باشد. فردی که نفعی برای دیگران نداشته باشد، بی‌ارزش است. با این وجود، این امر نیز درست است که نگرانی‌های ما، باید زمانی فراتر از حال حاضر برود. هنگامی که هدف ما انجام کارهایی است که حتی ممکن است بهره بیشتری برای آیندگان داشته باشد، شایسته است مسائلی را که ممکن است حتی به سود زندگی باشد، نادیده بگیریم. پس طبق برداشتی که از این فراز از بخش ششم کتاب *گفتار* برمی‌آید، باید اخلاق دائم دکارت را از چشم‌اندازی سود انگاران دریافت؛ به منزله چیزی که با مبانی اخلاق و با ارزیابی تبعات افعال ما سروکار دارد. پروژه اصلی دکارت، تسلط و در اختیار داشتن طبیعت است. در واقع چیزی که دکارت در تلاش است با این تر اصلی خود به آن برسد، این است که به آیندگان یاد دهد که تعهد روش این فیلسوف، همراه با حفظ منافع دیگران است. همین حفظ منافع دیگران، اصل مطلب در اخلاق دائم دکارت است. اما باید توجه داشت که باید در راستای هدف بر تسلط طبیعت باشد؛ به گونه‌ای که باهدف اصلی اخلاق دکارت در تناقض نباشد (بگلی، ۱۹۹۶، ص ۶۸۲-۶۸۳).

## نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، اخلاق موقت را نزد دکارت می‌توان چنین خلاصه کرد: اخلاق موقت، اولین مرحله اخلاق دکارت است که پیش از شک روشی حضور دارد و از چهار اصل تشکیل یافته است. برای گذران زندگی اصولی، پایه‌ای و مبنایی محسوب می‌شوند. هر کس با استمداد از عقل عرفی خود، به این اصول واقف می‌شود و نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. باید آن را به‌عنوان اولین پله برای رسیدن به مرحله نهایی اخلاق در نظر داشت؛ زیرا تا این اصول حاکم بر زندگی نباشند، نمی‌توان روش شک دستوری دکارت را به اجرا درآورد.

اخلاق باور، دومین حوزه اخلاق را می‌توان چنین بیان کرد، این اخلاق دوشادوش روش دکارتی، خود را شکل می‌دهد و بر این اصل استوار است که ما باید در همه باورهای خود شک کرده، و از پذیرفتن هر یک از آنها که نتوانیم با ارائه دلیل کافی بیان کنیم، خودداری کنیم؛ زیرا این باورها، به‌واسطه اراده و آزادی، که در ما وجود دارد، به آنها معتقد می‌شویم. در نهایت، آنها را باید پالایش کرد: از طریق نپذیرفتن هر آنچه واضح و متمایز نیست؛ متأثر نشدن از عواطف و هیجانات زودگذر، پرهیز از پیش‌داوری‌های نابجا و... سپس، به مرحله بعد راه می‌یابیم که همان اخلاق دائم (مستتج) است.

آخرین اخلاق، که از آن به ایدئال اخلاقی یا اخلاق مستتج یاد کردیم، این‌گونه است که این اخلاق، حاصل به بار نشستن اخلاق باور است. این مرحله از اخلاق، بر پایه باورهایی است که طبق روش دکارت باید آنها را به دست آورد. در این مرحله، تلاش باید برای به‌کارگیری آن باورها در اخلاقیات و زندگی عملی باشد که از طریق آن، سعادت برای ما به ارمغان می‌آید. از روی تسامح می‌توان اذعان کرد که اخلاق دائم (مستتج) دکارت، پیش‌زمینه شکل‌گیری اخلاق مطلق کانت می‌باشد.

اما در ارتباط هر یک از این نظام‌های اخلاقی با یکدیگر باید گفت: همان‌گونه که اشاره شد، تعابیر سه‌گانه اخلاق در مختصات فکری دکارت به صورت پلکانی پشت سر هم قرار دارند. در واقع، همه آنها یک هدف را به دنبال می‌کنند آن هم رسیدن به حقیقت و درک خیر برای رسیدن به رفاه و سود بیشتر به بشریت، و در نهایت رسیدن به سعادت. در واقع اخلاق موقت دکارت، اخلاقی مقدم بر روش و معرفت‌شناختی معروف دکارت است. همان‌گونه که خود دکارت بیان داشت، پیش از اینکه به همه‌چیز شک کنم، به این اصول اخلاق موقت، نیاز اساسی است تا بتوان زندگی خود را گذراند. وی شک دستوری خود را در حیطه اخلاق و زندگی عملی جایز نمی‌داند. اخلاق باور، که بعد از اخلاق موقت شکل می‌گیرد، به‌گونه‌ای دوشادوش روش دکارت و متأثر از اخلاق موقت (پایه) است؛ زیرا در مرحله اول، باورهای ما تحت تأثیر محیط و نسل‌های قبل از ما، به ما انتقال داده می‌شود. اما این اخلاق درصدد است که باورهای ما را تبیین کند و ما را بر آن می‌دارد تا باورهای خود در بوتۀ داوری قرار دهیم و هر آنچه از باورهایمان را که دلیل موجه و استدلال کافی برای آن نداریم، از دستگاه فکری و عملی خود دور سازیم. مقدمه اخلاق باور را در اصل دوم و چهارم اخلاق موقت (پایه) می‌توان مشاهده کرد؛ اصل چهارم به این نکته تأکید دارد

که باورها باید با عقل سنجیده شوند تا به یقین حقیقی نائل آمد. همچنین، مطابق با اصل دوم، باید تزلزل به خرج ندهیم و راهی را که از طریق اراده در مورد اختیار و گزینش باورهایمان داشته‌ایم، ادامه دهیم تا به یقین قطعی برسیم. این امر نشان می‌دهد وقتی باوری را می‌پذیریم، لزوماً مستلزم صدق آن نیست. این صدق با مرور و با روش شک و پروردن عقل به بار می‌نشیند. با این حال باید گفت: باور ارادی است و پذیرش آن هم امری ارادی است. اما صدق آن غیرارادی است و مستلزم ادله و دلیل می‌باشد. باید باورهایمان را با شناخت عقلانی و بررسی دریاپییم و سپس با اختیار کردن آنها، فعل اخلاقی را به سرانجام رسانیم. این مرحله نهایی، خود را در مرحله سوم، اخلاق دائم (مستنتج)، که از اخلاق باور به بار نشسته، نمایان و به مرحله عمل می‌رسد.

از پیامدهای اخلاق باور، که اثر آن را هنوز در دوران معاصر شاهد هستیم این است که اگر اصل عقلانی و شکاکیت دستوری دکارت را اجرا کنیم، موجب می‌شود باورهای سخیف و بدون پشتوانه را پذیرا نباشیم. باورها کمک می‌کنند که انسان‌ها به هم ببینند و فعالیت‌های مشترک خود را تقویت و جهت‌دهی کنند. این امر، می‌تواند در اخلاق دائم دکارت رخ نماید و منشأ این شود که دکارت در اخلاق خیر و رفاه عموم، مردم را مدنظر داشته و انسان خود را بسیار بارزتر بداند. همچنین، اعتقاد به این اشتراک که باورهای افراد در دیگر وجوه زندگی جمعی مؤثرند، درمی‌یابیم که با شک و واری و دقت زیاد، می‌توان باور صحیح را شناخت و از خودخواهی به دور ماند و در معرفت و اخلاق عملی از آنها استفاده کرد.

بنا بر این توصیفات، اخلاق باور هم در حوزه اخلاق فردی و هم در اخلاق اجتماعی توصیه و دارای الزام‌هایی است؛ زیرا اگر بنا بر انتخاب و اعتقاد به باوری بخواهیم پیامدهای آن را در نظر داشته باشیم، تنها به خود شخص ضرر نمی‌زنند؛ چون هر باوری و ضرر و نفع آن، وابسته به خود فرد و افراد جامعه خود است. به همین علت، اخلاق باور در قلمرو شک روشی دکارت قرار می‌گیرد. ما باید باورهای خود را با واری موشکافانه‌ای پیش ببریم تا صادق و موجه بودن آنها برای ما محرز گردد. به این دلیل که باورها نسل به نسل می‌توانند تأثیرگذار باشند و آینده بشریت را تضمین کنند. این تضمین را دکارت با روش شک دستوری خود شروع کرد. اما باید گفت: این کار برای عموم مردم کاری وحشتناک است؛ زیرا مردم به باور بیشتر تمایل دارند تا به جست‌وجو در باور، و برای رسیدن به صادق بودن باورهای گزینش کرده در ذهن. اما این شک و جست‌وجو، برای رسیدن به باور صادق، دارای لذتی است؛ زیرا موجب می‌شود انسان اصلی‌ترین کمال انسانیت خود را، که اراده و اختیار است، به خوبی به کار اندازد. از این رو، انسان به این اصل آزادی ارده خود بیشتر واقف می‌شود؛ زیرا این امر موجب می‌شود که اراده خود را تحت هدایت عقل به کار گرفته، از قدرت عقل خود کمال استفاده را ببرد. این خود یک وظیفه عقلانی است که بشر برای خدمت به ممنوع خود باید انجام دهد. دکارت معتقد بود: هر آنچه را به بهترین نحو نسبت به گذشته دریافته‌ام، وظیفه من است که آن را به دیگران بگویم تا شاید بتوان به دیگران کمک کنم تا زندگی بهتری را داشته باشند.



این امر، به خوبی نشان می‌دهد که اخلاق باور، قبل از اخلاق دائم دکارت، به بار می‌نشیند. اخلاق دائم بعد از فرایند اخلاق باور به ثمره می‌نشیند. پس بر اساس اینکه دکارت معتقد بود باید باورهایمان را با دلیل و استدلال دنبال کنیم و از طریق شک دستوری آنها را پالایش کنیم و به آن عمل کنیم، نه اینکه از سر پیش‌داوری و هیجان‌های انفعالات باوری را بپذیریم و به مطابق آن عمل کنیم. چنین عمل و فعلی ارزش ندارد؛ زیرا انتخاب باورهایمان باید جست‌وجوگرانه باشد.

در نقد این کلام باید گفت: دکارت در جای‌جای آثار خود بیان می‌کند که قصد ندارد نظام اخلاقی موردنظر خود را به همگان پیشنهاد کند. وی اظهار می‌دارد: این اصول برای گذران زندگی خودش لازم است اما این کلام، برخلاف ایده پایانی دکارت است که در نهایت، وی برای همگان تجویز می‌کند؛ زیرا دکارت در اخلاق مطلق‌گرا بود همچون *افلاطون* و مطلق‌گرایی این امر را بر نمی‌تابد که قائل به اخلاق شخصی باشد و در پی به دست آوردن اصول اخلاقی یکسانی برای همگان است.

شکل‌گیری تفکر سکولار از پیامدهای فلسفه دکارت است. همان‌طور که اشاره شد، اصل اراده آزاد در دکارت، در شکل‌گیری بنیان اخلاق جدید اهمیت بسزایی داشت به گونه‌ای که از این اصالت اراده آزاد، می‌توان به اومانسیم رسید. خود این اومانسیم یا انسان‌مداری، یکی از اصول و عناصر قوم‌بخش سکولار است. این اندیشه در حوزه‌های مختلف آثار و نتایج متفاوتی دارد که در این مقال مجال بازگویی آنها نیست.

وظیفه‌گرایی، یکی از پیامدهایی است که از ارادی بودن انتخاب باورها به بار می‌نشیند و مربوط به حوزه اخلاق باور است. سودگرایی اخلاقی نیز نتیجه‌ای است که از اخلاق دائم (مستتج) دکارت برمی‌خیزد. این دو حوزه اخلاق، به روشنی با هم تضاد دارند. این اشکال جدی است. مگر می‌توان اخلاق دائم، که نتیجه اخلاق باور است، خروجی کاملاً متفاوتی با اخلاق باور، که مقدم بر اخلاق دائم است، داشته باشد؟

نقدی دیگر که در اندیشه دکارت جای تأمل دارد، همان هدف اصلی فلسفه وی است. وی اصرار داشت که باید با روش صحیح، انسان حاکم و مسلط بر طبیعت شود. این امر، اگرچه سودهایی به دنبال دارد و برای رفاه و آسایش بشریت لازم است، اما از این نکته نباید غافل بود که این هدف در بلندمدت خسارت‌های جبران‌ناپذیری در محیط‌زیست خواهد داشت. همچنین، انسان با تسلط بر طبیعت، اسیر ساخته‌های دست خود گشته، به تبع آن موجب سرگشتگی و ملال انسان مدرن شده است.

هرچند دکارت در نظرات اخلاقی خود بسیار تحت تأثیر رواقیان بود، اما چگونه می‌توان این امر را قابل توجیه دانست؟ با اینکه مبادی اصلی نظام اخلاقی دکارت و رواقیان با هم متفاوت است! دکارت، آزادی اراده را در اخلاق یک اصل اساسی و دارای ارزش می‌دانست و اختیارگرا بود، اما رواقیان جبرگرا بودند و زندگی مطابق با طبیعت را عقلانی می‌دانستند.

## منابع

- اکبری، رضا، ۱۳۸۶، *ایمان گرایی (نظریات کرکگور، ویگنشتاین و پلاتینگا)*، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادیپور، غلامحسین، ۱۳۸۹، «پیش‌زمینه‌های معرفت‌شناختی اخلاق باور»، *آیین حکمت*، سال دوم، ش ۶ ص ۳۵-۶۳.
- دکارت، رنه، ۱۳۴۴، *گفتار در روش راه بردن عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران زوار.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۰، فلسفه دکارت شامل یک مقدمه تحلیلی و ترجمه سه رساله (قواعد- اصول فلسفه- انفعالات نفس)، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۱، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ دهم، تهران، سمت.
- دهاقین، مهدی، ۱۳۸۸، *علم اخلاق در فلسفه دکارت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- شمس، منصور، ۱۳۸۴، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران، طرح نو.
- شهر آیینی، مصطفی، ۱۳۸۹، *تأملاتی در باب تأملات دکارت*، تهران، نشر ققنوس.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۷۷، «دکارت و اخلاق جدید»، *نامه فلسفه*، سال دهم، ش ۳، ص ۱۱۴-۱۲۴.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق و مبانی رفتار*، چ دوم، تهران، سروش.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۱۰، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- کاتینگهام، جان، ۱۳۹۰، *فرهنگ فلسفه دکارت*، ترجمه علی افضلی موسایی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- موحدی، محمدجواد، بی‌تا، «اخلاق دکارت»، *اخلاق*، ش ۲۰، ص ۱۹۲-۲۲۸.
- bagley. Paul j, 1996, On the moral philosophy of rene Descartes:or, how morals are deraiver from method. www.jstor. Org/ stable/40885787, p. 673-696.
- Clifford, William Kingdom, 1901, *Lectures and Essays*, New York, the macmillan company.
- \_\_\_\_, 1877, *The Ethics of Belief*. Contemporary Review.
- Descartes. Rene, 1988, *The philosophical writing of Descartes*, Trans ed j: cottingham. R. stoothoff. D. mordoch. And a Kenny. 3 vols. Cambridge: university press.
- John. Cottingham, 2008, *Cartesian reflectionns, essays on Descartes philosophy*. Oxford university press, new York.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010, *The Ethics of Belief, First published Mon Jun 14*. substantive revision Tue Oct 4, 2016.

## بررسی موانع شناخت از دیدگاه مولانا

fatemetkd@yahoo.com

فاطمه ترکشوند / کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء

ناصرالدین حسن زاده تبریزی / استادیار فلسفه اسلامی دانشگاه ملایر

دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۷

### چکیده

شناخت راز هستی و حقیقت انسان، از جمله اصلی‌ترین تعالیم بسیاری از ادیان و مکاتب فلسفی و عرفانی به‌شمار می‌رود تا او را به هدف اصلی خلقت هدایت نماید. خودشناسی، امکان رسوخ بی‌واسطه بشر به تجلی الهی را میسر می‌سازد. مولانا، با الهام از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، به شیوه‌های گوناگون به اهمیت خودشناسی و تبیین انواع راه‌های ارتباطی آن با خداشناسی پرداخته است. اگرچه شناخت نفس ناطقه موجب شناخت خدا می‌شود، اما برای رسیدن به نور معرفت و حصول کمال، که نتیجه تصفیه باطل و گسیختگی از عالم ظاهر و پیروی از پیران راستین است، باید موانع شناخت را که سد تکامل نفس یا حجاب حق به‌شمار می‌آید، از میان برداشت. در این مقاله، مهم‌ترین موانع حجاب از منظر مولانا مورد توصیف و تحلیل قرار گرفته است. مهم‌ترین موانع شناخت از نظر وی، عبارتند از: شهوت و هوی و هوس، حب دنیا، تقلید کورکورانه و حرص و آز.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت، شناخت، مولانا، خودشناسی، هوی و هوس، حب دنیا، تقلید، حرص.

اندیشمندان غربی و شرقی در مورد موانع معرفت، نظرات مختلفی ابراز کرده‌اند، ولی در فرهنگ اسلامی، عرفا و متصوفه بیش از هر گروه دیگری، به منشأ شرور و بیماری‌های نفسانی توجه کرده، و آن را موشکافی و مورد باز کاوی قرار داده‌اند. در مسیر کرامت ویژه انسانی، موانع، آفات و آسیب‌های جدی وجود دارد که برخی، به رفتار و عمل انسان برمی‌گردد و برخی دیگر، جنبه شناختی و معرفتی دارد. از میان عرفا، کمتر کسی به اندازه مولانا، ریشه‌های اخلاقی، نظر و عمل در وجود انسان و تأثیر متقابل جهل و خطای اخلاقی و معرفتی را مورد دقت و کندوکاو قرار داده است.

از دیدگاه مولانا، دانش پژوه عرفان و ادب، همه اقسام و صورت‌های موانع اخلاقی در یک موضوع مشترکند و آن «جهالت» است. جهالت در صورت‌های مختلفی چون توهم، خیال باطل، غفلت و ظاهرینی موجب می‌شود تا انسان به عمل ناشایست مبادرت ورزد. منظور مولانا از «جهل»، آگاهی ساده و بسطی نیست که عوامل نفسانی در آن مدخلیتی نداشته باشند. عواملی چون شهوت و غضب، هوی و هوس، خودپرستی و حرص و طمع، انسان را از مشاهده حقیقت و واقعیات امور چنان که هست، ناتوان می‌سازند. اما همه این عوامل، در حقیقت اشکال مختلف «شهوت» یا «هوی» محسوب می‌شوند و به آن باز می‌گردند. به این ترتیب، همه زشتی‌های اخلاقی اعم از افعال، خلق و خو ریشه در دو ویژگی جهل و هوا دارند. این دو ویژگی، همان است که در قرآن ذاتی آدمی شمرده شده است. همان‌گونه که خداوند در آیه ۱۹ سوره حشر می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ چون کسانی مباشید که خدا را فراموش کرده‌اند و خدا هم نفوس آنان را از یادشان برد، آنان به حقیقت بدکاران عالم‌اند (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳ و ۱۱۴).

در جهان بینی مولانا، معرفت حسی در مرتبه شهود قادر نیست تجلیات حق را درک کند. فهم تجلیات باطنی، مستلزم بهره‌مندی از حواس باطنی است. شاهد مثال این مسئله را مولوی در داستان معروف مثنوی «فیل در تاریکی» بیان می‌کند. وی معرفت حسی را کاملاً رد می‌کند؛ زیرا کسانی که خود را از پرتو نور الهی محروم کرده‌اند و جهان را در تاریکی درون خود می‌بینند، نمی‌توانند واقعیت آن را درک کنند و با فهم محدود، حقایق را کشف کنند. بنابراین، از منظر مولانا معرفت حسی، نسبی و محدود به حیطة امور مادی است. هر چند علم از تجربه و حس آغاز می‌شود، ولی اگر در محدوده حیطة حس متوقف بماند، از ادراک تجلی مجردات محروم می‌ماند. در حقیقت، به عقیده او معرفت عرفانی با معرفت برهانی و عقلی متحد است و این دو مکمل یکدیگرند و مقام عقل مستفاد ملازم با معرفت و شهود عرفانی است که مرتبه انسان کامل است. در مثنوی اکثر موانع برگرفته از سه عامل اصلی، هوی نفس، شیطان و دنیاست. علاوه بر سه مانع اصلی، مولوی در داستان رومیان و چینیان، نیز دلیل برتری رومیان را صیقل کردن آئینه دل، از حرص و آز می‌داند. مولوی، خودشناسی و سیر درونی انسان را بالاترین نوع دانش می‌داند که انسان را به

وجود حقیقی او می‌رساند. نفس انسان، تجلی خداوند می‌باشد که مجرد از امور مادی است و ماهیت آن را آگاهی و شناخت تشکیل می‌دهد. این عروج نفس، چیزی نیست جز از بین بردن عواملی که این درک حضوری را مانع می‌شود:

جان جمله علم ما این است این      که بدانی من کی‌ام در یوم دین

(مثنوی، ۳/۲۶۵۴)

همان‌گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام پایین‌ترین بهای انسان را بهشت دانسته، رضایت انسان به کمتر از آن را خسارت و فروختن خود به کمتر از قیمت واقعی آن می‌داند: «انه لیس لانفسکم ثمن الا الجنه فلا تتبعوها الا بها» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۴۵۶).

خویشتن را آدمی ارزان فروخت      بود اطلس خویش بر دلّقی بدوخت

(۳/۱۰۰۱)

از آنجاکه دینداران همواره در قرن‌های متمادی، معرفت به خدا را نهایت آمال و آرزوهای خود و سعادت انسان می‌دانند، همواره سعی در کسب چنین معرفتی و رفع موانع دستیابی به آن نموده‌اند. با توجه به این نکته مهم، این پرسش مطرح می‌شود که راه‌های دستیابی به معرفت کدامند؟ و چه موانعی بر سر راه معرفت وجود دارد؟ در این پژوهش، ضمن تبیین راه‌های دستیابی به معرفت، به بررسی تفصیلی موانع معرفت از نظر مولانا می‌پردازیم.

### شناخت از نظر مولانا و راه‌های حصول آن

مولانا، علم را موجب راهیابی به حقیقت و طریق خیر، برای هدایت مردم و تقرب و تشبه به حق تعالی می‌داند (فروزانفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۵۱). از نظر مولانا، حکمت انبیاء و قرآن معرفت الهی است که توسط اولیاء ارث برده می‌شود، اشاره به آیه ۳۲ سوره فاطر دارد: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (همان، ج ۱، ص ۳۰۱).

نیکو آن را هست میراث از خوش آب      آنچه میراث است اورثنا کتاب

(۱/۷۴۷)

بدین ترتیب، مولانا شریعت و طریقت را برای نیل به حقیقت، که غایت مطلوب و اصل و مبدأ وجود است، به منزله وسیله می‌شناسد و حقیقت توحید، واقعیت روح، کیفیت حشر و نشر، حدود جبر و اختیار را حقایقی در شریعت می‌داند (همان، ص ۲۴۰ و ۲۴۱). به اعتقاد مولانا، عقل و ادراک بشری نسبت به حقیقت مطلق، ظرفیتی محدود دارد. بدین سبب، نمی‌تواند حقیقت را آن‌گونه که بایسته است، بشناسد. از این‌رو، اختلاف در تعبیر و تفسیر حقیقت، امری قهری و گریزناپذیر است. چنانچه مولانا، نسبی بودن معرفت و شناخت را در فیه ما فیه اعلام می‌کند که دین یکی نمی‌تواند باشد (زمانی، ۱۳۸۸ الف، دفتر دوم، ص ۷۱۶).

همچنان که هر کسی در معرفت

می‌کند موصوف غیبی را صفت

(۲/۲۹۲۳)

مولانا معتقد است: تا وقتی یک سر مو از خودپرستی متأثر از پندار در وجود انسان باشد، ادارک حقایق میسر نیست (فروزانفر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹). او اخلاص و پاکی نیت در علم و عمل را لازم دانسته، تأکید می‌کند که انسان باید در اعمال خود، جز به خدا به چیز دیگری نظر نداشته باشد (زرین کوب، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱). بالاترین مرتبه فهم، نیازمند بالاترین حد ایمان است. هر چند ایمان بیشتر، نور بیشتر و هر چه نور بیشتر، اشراق و فهم بهتر است (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۱۶). در باور مولانا، علم و معرفت همچون نور مراتب ضعیف و شدید دارد. آغاز و پایان این علم، به خدا منتهی می‌گردد. این معرفت نمونه‌ای از علم لدنی است و به جهت اینکه علم مزبور به یک معرفت عالی وابستگی دارد، می‌توان گفت: دارنده دانش از معرفت الهی بهره‌مند می‌باشد. در واقع، ابدیت از آن کسی است که به آب حیات علم لدنی دست یابد (جعفری، ۱۳۸۷، ج ۱، دفتر اول، ص ۵۸۸).

شیخ خندید و بگفت ای سلیم این درخت علم باشد در علیم

(۲/۳۶۶۵)

مطابق بیان مولانا، همان‌طور که دیدن رنگ خارجی به وسیله وجود نور خارجی است و بر این قیاس دید رنگ و شکل و اندیشه و خیال که رنگ‌های درونی است، مشروط است به انعکاس انوار غیبی که در مرتبه دل یا عقل و روح انسانی است. در واقع، رنگ‌های باطنی به نور بصیرت دیده می‌شوند، خیال و اندیشه باطل را به نور عقل از حق و باطل باز می‌شناسیم و وسوسه و القاء شیطان را به نور دل از ملک و وحی و الهام تمیز می‌دهیم (فروزانفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۳۰). زمانی در شرح مثنوی، مولوی بیان می‌کند که دانش از ذوق و کشف حاصل می‌شود و عاربتی نیست؛ این معرفت معنوی، جوشیدنی است و علم و معرفت را تنها بیان اسرار و حقایق ربانی می‌داند (زمانی، ۱۳۸۸ الف، دفتر دوم، ص ۶۰۶).

هم ز من می‌روید و من می‌خورم

کان قندم، نیستان شکر

این بهایی نیست بهر هر غرض

دانش من، جوهر آمد نه عرض

(۲/ ۲۴۲۷-۲۴۲۸)

مولوی، درباره علم تقلیدی و تحقیقی مکرر در مثنوی بحث کرده است؛ علم تقلیدی را وبال جان انسان می‌داند (همایی، ۱۳۶۲، ص ۴۴۳).

مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد

گرچه عقلت سوی بالا می‌پرد

عاریه ست و ما نشسته کان ماست

علم تقلیدی و بال جان ماست

(۲/۲۳۲۵-۲۳۲۷)

مولانا معتقد است: همه علومى که از طریق برهان و استدلال به دست مى‌آیند، حتى علومى که به بحث اخلاقى و معنوى مى‌پردازد، جزو علوم تقلیدى مى‌باشد که صاحبانش مى‌خواهند شهرتى به دست آورند ولى علم حقیقى صاحبش غم داشتن مشتری را نمى‌خورد. این علم، برای خود انسان است و مشتری آن حق تعالى است (زمانى، ۱۳۸۸ الف، دفتر دوم، ص ۱۸۶۷).

علم گفتاری که آن بی جان بود  
عاشق روی خریداران بود

مشتری من خدای است او مرا  
مى‌کشد بالا که الله اشتری

(۲/ ۲۴۳۶-۲۴۳۸)

از نظر مولانا، میان شخص محقق (صاحب علم باطنى) و مقلد (صاحب علم برهانی و ظاهرى)، تفاوت‌هاى بسيارى وجود دارد. خریدار علم باطنى حضرت حق تعالى است و انسان را به عالم اعلى مى‌برد (زمانى، ۱۳۸۸ ب، ص ۶۰۸)؛ چرا که خداوند مى‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (توبه: ۱۱۱)؛ همانا خداوند، جان و مال مؤمنان را به بهای بهشت خریده است.

از محقق تا مقلد فرق‌هاست  
کین چو داوود است و آن دیگر صداست

(۳/ ۴۹۳)

موضوع عقل، از مسائل مهمى است که مولانا آن را به گونه‌اى تناقض‌آمیز بیان مى‌کند. او از دو نوع عقل ممدوح و مذموم سخن مى‌گوید؛ عقل ممدوح را به عقل جزوى و عقل کلى تقسیم مى‌کند. عقل جزوى، عقلى است نارسا که اکثر مردم از آن بی‌بهره نیستند و این درجه از عقل، برای درک حقایق امور و اشیاء، کافى نیست (زمانى، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۶۷). عقل کلى، عقل کامل و ممدوح، یا همان عقل ایمانى است که همه اشیاء را به شایستگی درک مى‌کند. این نوع عقل، عقل ملکوتى است و مخصوص بندگان مقرب و برگزیدگان حق تعالى است. صاحبان عقل جزوى، اگر در مسیر سعادت دنیا و آخرت خود باشند و در سیر و سلوک طریقت، نزدیک‌ترین و سالم‌ترین راه وصول به حق را بپیمایند، چاره‌اى جز این ندارند که به آن طبقه برگزیده متصل شوند؛ یعنی از طریق اطاعت پیر راهبر بدان درجه برسند (همایى، ۱۳۶۲، ص ۴۶۹).

مولانا معتقد است: هر دو عقل کلى و جزئى، برای کمال آدمى لازم است، اما هر یک در مرتبه خود، کارآمد هستند. مولانا عقل کلى را نیز در رسیدن به مرتبه شهود ناقص مى‌داند (استعلامى، ۱۳۶۹، ص ۱۴۴). از نظر مولوى، انسان در صورتى به آن مرتبه از معرفت و علم مى‌رسد که در تقویت نبیه عقل عملى و عقل نظرى، هر دو به سر حد کمال رسیده باشد (همایى، ۱۳۶۲، ص ۱۳۳).

از دیدگاه مولانا، نیستان روح انسان همان «روحستان خدا» است؛ جایی که فنا و نیستى به آن راه ندارد؛ هر چه هست، هستى و پابندگى است. جان‌هاى آدمیان مانند سپاهى، مدتی از آنجا به این عالم گسیل شده و

به طور موقت در آن اردو زده است. دنیا عرصه مبارزه جان آدمی با نفس، مبارزه با انانیت و خودخواهی، مبارزه با پلیدی و مبارزه با هر آنچه اهریمنی و شیطانی است. وی سرانجام کار را بازگشت به موطن اصلی می‌داند. از نظر او، انسان‌های غیرعارف به جهت اشتغال بیش از حد به امر دنیا، آن را جایگاه همیشگی پنداشته و خاستگاه الهی خود را از یاد برده‌اند؛ همانند کودکان بازیگوشی که شیرینی‌بازی کوی و برزن، آنان را از خانه خود غافل کرده باشد:

نه ز لامکان رسیدی؟ همه چیز از آن کشیدی؟ دل تو چرا نداد به خوشی به لامکان شد، همه روز لعب کردی، غم خانه خود نخوردی سوی خانه باید اکنون دژم و کشان کشان شد (مولوی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۰). مولانا در مقام عارف دل سوخته می‌داند که شرط حصول چنین معرفتی، برخورداری از کیمیای عشق حقیقی است. تنها کشش و جذبۀ الهی می‌تواند پای آدمی را از گل و لای تعلقات مادی بیرون بیاورد: این عالم چون قیر است، پای همه بگرفته چون آتش عشق آید، این قیر همی درد (همان، ص ۲۶۹).

در منظر مولانا، جان در معنای نفس ناطقه به کار رفته است (زرین‌کوب، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۵۶). مولوی، حقیقت نفس و جان آدمی را دانش و بینش می‌داند. به عقیده او، روح و جان چیزی غیر از علم و معرفت و آگاهی نیست. مراد مولانا این است مرتبه جان را میزان معرفت آن مشخص می‌کند و با افزایش مرتبه وجود، کیفیت معرفت نیز افزایش می‌یابد.

در نگاه اول، حقیقت انسان در **مثنوی**، خلاصه شده در بعد کاملاً معرفتی است. مولوی، انسان را «همه اندیشه» و سایر ویژگی‌های او را استخوان و ریشه می‌نامد. شارحان مثنوی، در تفسیر اندیشه برداشت‌های گوناگون از نطق مشائی گرفته تا قصد و همت اخلاقی داشته‌اند. اما در این زمینه، در خود **مثنوی** ابیات دیگری هم وجود دارد که توجه به آنها، تفسیر اندیشه به صرف تعقل و نطق ارسطویی را کم‌رنگ می‌کند (آل‌عصور، ۱۳۸۵).

جان نباشد جز خیر در آزمون هر که را افزون خیر جانش فزون

(۲/۳۵۲۶)

مولانا، موضع دوگانه‌ای نسبت به تعقل و منطق البته از نوع ارسطویی آن دارد و در قبال همه سنت‌های تعقلی چون کلام، فقه، فلسفه و دیگر ابواب شناختی، موضع سختی می‌گیرد و می‌گوید:

این حقیقت دان نه حقد این همه نی به کلی گمراهانند این رمه

(۲/۹۳۷)

مولانا، در ادامه شیوه متداول خود در **مثنوی** را پیش می‌گیرد و موضع قبلی خود را به طور کامل طرد می‌کند که همه اینها اگر با هم در نظر گرفته شود، حق هستند:



آنکه گوید جمله حنقد احمقی است و آنکه گوید جمله باطل او شقی است

(۲/۹۵۳)

واژگان این بیت و بیت پیش از آن، حاکی از حصرند. انسان از یک سو، «همه اندیشه است» و از آن به عنوان «من» یاد کند، فقط اندیشه است. در *مثنوی*، «من» بدن و جسم نیست؛ زیرا انسان، جوهر خود را نمی بیند. از سوی دیگر، *مولوی* باز هم حصرگرایانه، جان و حقیقت انسان را جز خیر نمی داند. از دو مقدمه «انسان اندیشه است» و «انسان خیر است»، حاصل می شود که برخی اندیشه ها خیرند. بنابراین، به دلیل حصر، این اندیشه ها از نطق و تعقل صرف بیرون می آید و منحصر در خبر و آگاهی می شود، هر چه میزان آگاهی افزایش یابد، تحقیق نیز بیشتر می شود (آل عصفور، ۱۳۸۵).

*مولانا*، هم نظر با فلاسفه الهی معتقد است: علاوه بر روح حیوانی بخاری، جان دیگری هست که در اصطلاح فلسفه نفس ناطقه انسانی گفته می شود (همایی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۶ و ۱۸۱).

تن به جان جنبد، نمی بینی تو جان / لیک از جنبیدن تن، جان بدان

(۴/۱۵۵)

*مولوی*، به کرات به این حدیث قدسی اشاره می کند، آسمان ها و زمین گنجایش مرا ندارد؛ فقط دل بنده مؤمن من، گنجایش مرا دارد:

عقل اینجا ساکت آمد یا مضل / زآنکه دل با اوست یا خود اوست دل

(۱/۳۴۸۹)

از نظر *مولانا*، روح آدمی در جایگاه نخستین خود در مقام «بی واسطگی» و برای رسیدن به خواسته های خود، نیازی به توسل به اسباب عالم مادی ندارد. *مولانا* در داستان «پیر جنگی»، ضمن بیان رؤیای پیر، از آن «فرا وطن آدمی» و مقام «بی واسطگی» به «جهان ساده» و «صحرای جان» تعبیر می کند؛ جایی که زمین با همه فراخی خود، در برابر آن تنگنایی بیش نیستند. آنجا دیگر آدمی برای رفتن، دیدن، خوردن، اندیشیدن و امثال آن، از رفتارها و بهره مندی ها، نیازی به قدرت تفکر، بینایی، دست و پا، لب و دندان و سایر اسباب ندارد. به عبارت دیگر، تمام محدودیت ها و تنگنایی که حاصل تعلق روح به قالب مادی است، از بین می رود. انسان از تنگنایی به غایت دلگیر، به فرخنایی بس دلگشا می رسد؛ چنان که *مولوی* در توصیف رؤیای پیر جنگی، در دفتر اول چنین عالم فراخی را به تصویر می کشد:

خواب بردش مرغ جانش از حبس	رست چنگ و چنگی را رها کرده و بجست
گشت آزاد از تن و رنج جهان	در جهان ساده و صحرای جان
جان او آنجا سرایان ماجرا	کاندر اینجا گر بمانی مرا

انسان با این حقارت در صورتی گنجایش وجود خداوند را خواهد داشت که در نتیجه تزکیه نفس و اعتلای روحی، به مقام شامخ معرفت برسد (جعفری، ۱۳۶۲، ص ۲۸۱). به عقیده مولوی، برای شناخت کنه و باطن دل، یعنی شناخت خداوند آدمی باید از ماسوی الله فاصله بگیرد؛ زیرا موجود محصور در نسبیت نمی‌تواند خدای مطلق را بشناسد (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۷۱).

معرفت حقیقی انسان از نظر مولوی، رسیدن به حق سبحانه می‌باشد. ایشان معتقد است: اگر انسان باطن خود را تصفیه کرده و از خود دیدن، به خدا دیدن بار یابد به معرفت حقیقی خود رسیده است. در واقع آنچه در بالا بیان شد، نگاه کلی مولانا به مسئله شناخت است که به اعتقاد وی می‌توان گفت: هر شناختی در پرتو شناخت خدا معنا دارد. البته او این آموزه دینی «سوالله فانسألهم انفسهم» را نصب‌العین خویش قرار داده، آن را امری مبنایی در مکتب خود لحاظ کرده است. شاهد مثال آن، کتاب *مثنوی* است که با نگاهی گذرا، می‌توان این ملاحظات را در آنجا دید. از نظر خود مولانا، حقیقت انسان در *مثنوی* و در بعدی کاملاً معرفتی خلاصه شده است؛ یعنی اثری که مولانا اختصاصاً دیدگاه خود را در آنجا بیان کرده است. در مقام تبیین موانع معرفت‌شناختی، راه‌های رهایی از موانع را هم‌زمان با شرایط شناخت و توأمان بحث می‌کند. از نظر مولوی، در خود آگاهی انسان عوامل فراوان فردی و اجتماعی دخالت دارند. در نظر او، بیشتر رذایل اخلاقی تأثیر معرفتی دارند که موجب سقوط آدمی و مانع معرفت می‌داند. راهکارهای گوناگونی نیز برای رفع و اصلاح موانع پیشنهاد می‌کند. احصای اجمالی مثنوی، با توجه به درد و رنج‌ها و چالش‌های انسانی (فردی و اجتماعی و...) نشان می‌دهد که وی به عوامل متعددی، به‌عنوان مهم‌ترین چالش و درد و رنج بشری توجه کرده است. مهم‌ترین این رنج‌ها، با توجه به میزان ظهور و بروز آن در اندیشه مولوی، دوری و جدایی انسان از خدا، حاکمیت قدرت و شهرت، جاه و مقام، زیاده‌خواهی، فراموشی یا عدم باور به زندگی جاودان، نداشتن معیارهای اخلاقی، فرو رفتن در آرزوهای طولانی، غلبه رذایل اخلاقی همچون حسادت، خشم و شهوت، ریا، تأکید بیش از حد بر حواس خمسسه مادی، نگاه غرض‌ورزانه و جانب‌دارانه و داشتن عینک‌های تیره و... هستند. براین اساس، می‌توان گفت: اگر چه مولوی در بیان عوامل و موانع بشری، نکات فراوانی را برمی‌شمارد، با جهان‌بینی عرفانی او می‌توان این‌گونه تفسیر و قرائت کرد که همه این عوامل، در یک اصل خلاصه می‌شوند و آن، فقدان شناخت در حوزه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی است که خود، حاصل عدم شناخت درست و کامل روابط چهارگانه انسان با خدا، خود، انسان‌ها و طبیعت است.

### تبیین موانع معرفت و شناخت از نظر مولانا

مولانا، جهل را مهم‌ترین عامل در انجام اعمال ناشایست می‌داند. علاوه بر این توهم، بی‌نیازی نیز خطای فاحش معرفتی است؛ چرا که موجب تکبر و خودبینی و به هم خوردن تعادل قوای اوست. بسیاری از امیال و خواسته‌ها،

موانعی در راه شناخت صحیح شده، انسان را از حقیقت دور می‌کنند. برخی از این موانع عبارتند از: هوی و هوس، خودبینی، تقلید و حرص و آز و... (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۹۹ و ۱۰۶). همان‌طور که از نگاه امیرالمؤمنین<sup>علیه السلام</sup>، جاهل به خود، جاهل و نادان محسوب می‌شود، اگر چه عالم به تمامی علوم باشد: «العالم من عرف قدره و کفی بالمرء جهلا الا يعرف قدره» (نهج‌البلاغه، خ ۱۰۳).

در واقع داستان فیل و مکان تاریک مولوی، مثالی روشن از جهل انسان به حقیقت و محدودیت شناخت بشر می‌باشد و بیانگر این است که هر یک از تماشاگران، تنها به اندامی از فیل دسترسی دارند و فیل را به صورت آن توصیف می‌کنند. فیل بر گروهی، به صورت خرطوم یا ناولدان، بر گروهی دیگر، به صورت گوش یا باد بزن در می‌آید. درحالی که فیل واقعی، هیچ یک از آنها نبود (مولوی، ۱۳۸۷، ص ۳۵۳). اینجاست که مولوی می‌گوید:

در کف هر یک اگر شمعی بدی      اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(۳/۱۲۶۸)

در واقع فیل، نمادی از حقیقت مطلق است که هر کسی بهره‌ای از آن برده، درحالی که به این نکته توجه نکرده بودند که محدودیت شناخت بشر، دلیل وجود کثرت معرفت‌های بشری است. پس خداوند نیز برای هر قومی، به صورت و منظری جلوه می‌کند. از نظر مولانا، مطلوب ذاتی همه انسان‌ها حق است و میل انسان به کمال، امر فطری دیگری است (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۹۵). برای مولانا، نیل به هر کمالی برای انسان و همه کائنات فقط با عشق ممکن است تنها راه وصول به حضرت حق فنا است؛ چرا که با فنای صفات و افعال، انسان به اخلاق الهی و متعالی مزین می‌شود. آنچه کمال آدمی را فراهم می‌کند، معیت با حق است (زرین کوب، ۱۳۸۲، ص ۳۷ و ۲۶۴). حال با توجه به عشق ذاتی انسان به حق، چه چیز مانع از حرکت به سوی آن می‌شود؛ موضوعی که مولوی بارها بدان می‌پردازد، این است که نفس حجابی است که انسان را از شناخت کنه و سرشت حقیقی خویش باز می‌دارد (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۶۹).

### متابعت از شهوات و آرزوهای نفس

نفس در نزد مولانا، دست‌کم در دو معنا به کار رفته است: یکی، قوه‌ای است که جامع شهوات و غضب و منشأ همه صفات ناپسند است و اول گامی که برای رسیدن به کمال باید برداشت، گام نهادن بر آن است. نفس در معنای دیگر، لطیف‌ای ربانی است و اصل و حقیقت ذات انسان است (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۵۵). از نظر مولوی، نفس اماره خطرناک‌ترین دشمن آدمی است. اگر زمینه سرکشی برایش فراهم شود، همانند نیرویی ویران‌کننده انسان را در لذت‌های دنیوی فرو می‌برد (استعلامی، ۱۳۶۹، ص ۵۳). مولانا، اصل همه بت‌ها را بت نفسانی می‌داند که انسان در درون خود ساخته، و بت‌های بیرونی را به مار تشبیه کرده است. درحالی که بت درونی را در حکم اژدها می‌داند؛ زیرا غریزه حب ذات خودخواهی می‌باشد که اصل همه آرزوها و هوس‌هاست:

مادر بت‌ها بت نفس شماست      زآنکه آن بت مار و این بت اژدهاست

(۱/۷۷۲)

مولانا، در *مثنوی* تأکید می‌کند که شیطان به واسطهٔ نفس، به تحریک انسان می‌پردازد و گرنه شیطان بر آدمی تسلطی ندارد، آنچه انسان را دلبستهٔ جلوه‌های دنیوی می‌کند، نفس اوست نه شیطان:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند      در دو صورت خویش را بنموده‌اند

(۳/۳۱۵۴)

همان‌طور که در سخن حضرت علی علیه السلام مشاهده می‌شود، هوای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی، از یک جنس‌اند: «مجالسهٔ اهل الهوی منسأه للإیمان و محضره الشیطان» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۶۸)؛ هم‌نشینی پیروان هوی، فراموش کردن ایمان و حاضر شدن شیطان است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در اهمیت پرداختن به خویشتن و خودشناسی فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «معرفة النفس انفع المعارف» شناخت خویشتن، سودمندترین شناخت‌هاست (محمدیان، ۱۳۸۷، ص ۶۴).

بهر آن پیغمبر آن شرح ساخت      هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت

(۵/۲۲۱۴)

مولانا در *فیه ما فیه* می‌گوید:

اکنون علمای اهل زمان در علوم، موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد به غایت دانسته‌اند و بر آنها احاطه کامل گشته‌اند، آنچه مهم است و به او نزدیکتر از همه آنها است که خودی خود را نمی‌داند و همه چیز را به حل و حرمت حکم می‌کند که این جایز است و آن جایز نیست و این حلال است و آن حرام، ولی خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام، یا جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک (مولانا، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

مولوی با اشاره به تمثیلی در *فیه ما فیه*، درصدد بیان این مطلب است که آدمی همچون فیل، به دنبال این مسئله است که صفات ناشایست خود را به دیگران نسبت داده، چنین می‌گوید: «صفات ناشایست و بد از حسد و کبر و کین و ظلم چون در توست نمی‌بینی؛ زیرا آن را در دیگری می‌بینی، می‌رمی و می‌رنجی» (همان، ص ۲۴).

زرین‌کوب، در تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی درباره حرص و شهوت، تمثیل بز کوهی و طرز صید آن را بیان می‌کند. در این تجربه، مستی بز کوهی را از دیدن ماده بز نشان می‌دهد که شهوت و حرص، چشم حیوان را با آن همه زیرکی که در او هست، فرو می‌بندد و اینکه هر کس مست شهوت گردد، فرجام کار این حیوان تمثیل حال اوست. در واقع، حیوان در جست‌وجوی علف می‌چرد و وقتی از بالای کوه، ناگهان ماده بز را مشاهده می‌کند، به جهت غلبه شهوت، به کلی مست می‌شود و هزاران گز را از شور مستی، آنقدر اندک می‌یابد و به سرعت می‌رود که در بین دو کوه به زمین می‌افتد و صید صیادان می‌شود (زرین‌کوب،

۱۳۷۲، ص ۲۱۶). مولانا، در این تمثیل نشان داده است که بز کوهی در طلب شهوت، خود را فدا می‌کند و چاره در مهار کردن آن می‌جوید که باید با توفیق الهی، دریچه عقل گشوده شود و این کار با تقوا صورت‌پذیر است (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۷، ص ۵۸۲).

تا هوی تازه است ایمان تازه نیست      کین هوی، جز قفل آن دروازه نیست

(۱/۱۰۷۹)

به عقیده مولانا، تزکیه نفس و تصفیه باطل و از بین بردن خلق‌های زشت، شرط حصول معرفت است؛ زیرا علم و معرفت از جنس اشراق می‌باشد. بنابراین، درون و ضمیر انسان را به آینه مانند می‌کند، از آن جهت که صور علمی در آن منعکس می‌شود. اگر آینه صاف و پاک نباشد، صورت را چنان که باید نشان نمی‌دهد. این معنی را مولانا در قصه چینیان و رومیان بیان کرده است (فروزانفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴).

آینه ات دانی چرا غماز نیست      زآنکه زنگار از رخس ممتاز نیست

(ب ۳۴)

مولوی، ریاضت را به‌عنوان صیقل‌دهنده دل دانسته، معتقد است: بین آینه جان و واقعیت حق، شماری عیوب و کاستی‌های خاص وجود دارد که مانع انعکاس واقعیت در این آینه می‌شود (نصر، ۱۳۸۸، ص ۲۶۳).

آینه دل چو شود صافی و پاک      نقش‌ها بینی برون از آب و خاک

هم بینی نقش و هم نقاش را      فرس دولت را و هم فراش را

(۲/۷۳-۷۴)

وظیفه و تکلیف همیشگی نیست، بلکه مجاهدت و ریاضت تا وقتی لازم است که آدمی در جهاد نفس چیره و غالب گشته، قوای مادی را مغلوب نکرده باشد (فروزانفر، ۱۳۷۵، ص ۷۴). اجتناب از تعلق، لازمه‌اش قطع شهوت نیست؛ چرا که شهوت لازمه عفت است و بدون آن، نیل به عفت هم که کمال اخلاقی انسانی است، دست نمی‌دهد. از سوی دیگر، این شهوت‌ها و لذت‌ها، وسیله‌ای است که دنیای حسی را قائم و باقی می‌دارد (زرین کوب، ۱۳۷۰، ص ۲۶۶ و ۲۷۹). از نظر مولوی، تا زمانی که سالک به کمال نرسیده است، با استفاده از تقلید می‌تواند تحت هدایت پیری راه‌دان و آگاه، به شناخت خداوند برسد. اما پس از رسیدن به کمال، دیگر تقلید جایز نیست (استعلامی، ۱۳۶۹، ص ۳۴۰). مولوی معتقد است: اگر میل و شهوت از انسان سلب می‌گردید، کوشش و جوشش از او سر نمی‌زد. او طرز تلقی عارفان را نمی‌پذیرد که دنیا و آنچه در آن هست؛ از سیاست، اقتصاد و خوش‌بختی را بازیچه می‌پندارند. مولوی، تحلیل آنها را منطبق با قرآن و سیره معصومین علیهم‌السلام نمی‌داند. تحلیل صحیح این است که در وجود بشر، غرایزی نهاده شده تا او را به سوی هدفی که در متن خلقت است، بکشاند. وجود غرایز عبث نیستند که به معارضه و مبارزه کلی آنها پرداخت (تاج‌دینی، ۱۳۸۰، ص ۲۳).

## دنیا دوستی

یکی دیگر از موانع، حب دنیا و طلب جاه و منزلت است. مولانا، در مواضع زیادی از *مثنوی* شریف، دنیا را نکوهش کرده و بشر را از دنیاپرستی بیم داده، منظور از «دنیا»، همین جاه و تجمل و مال و زن و فرزند نیست، بلکه هدف و مقصد اصلی او از دنیاپرستی غافل بودن از خداست (همایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

چیست دنیا، از خدا غافل شدن  
نی قماش و نقره و فرزند و زن

(۱/۹۸۳)

به عقیده مولانا، انسان اگر بهره‌های دنیوی و ارزاق این جهانی را در راه رسیدن به کمالات والای اخلاقی و وصول به حق به کار برد، این عمل دنیاپرستی نخواهد بود (عبداللهیان، ۱۳۸۶، ص ۲۵). مولانا معتقد است: هر کس از باده حقیقت، جرعه‌ای خورده باشد، به این دنیا دل نمی‌بندد. مولوی در این مورد، تمثیل بچه آهو در آخر الاغ‌ها را می‌آورد. در این داستان، آهو کنایه از اولیاءالله و آخر، تمثیلی برای دنیا و الاغ‌ها، کنایه از مردم دنیاطلب است. در این داستان، صیادی آهوپی را شکار کرد و آن را در طویله گاوان و الاغ‌ها انداخت و جلوی آهو گاه می‌ریخت ولی آهو نمی‌خورد؛ چرا که آزادی او در کنار جویبارها و گلزاران از او گرفته شده بود و سایر حیوانات نیز به خاطر این کار مسخره‌اش می‌کردند. در صورتی که ناه آهو گواه صادق او بود و عادت حیوانات دیگر به بوی بد، مانع از درک حقیقت این موضوع می‌شد:

از مجامت و اشتها هر گاو و خر  
گاه می‌خورد خوشتر از شکر  
گاه آهو می‌رمید از سو به سو  
گه ز دود و گرد که می‌تافت رو  
زین بدان اندر عذابی ای بشر  
مرغ روحت بسته با جنس دگر

(۵/۸۳۳-۸۳۷)

منظور مولانا این است که اولیاء در این دنیا غریب هستند. همچنین اشاراتی دارد به غریب بودن روح و جسم، که روح‌های پاک هر لحظه می‌خواهند خرقه کالبد را بشکافند و در فضای الهی، به طیران درآیند (خیریه، ۱۳۸۴، ص ۷۰ و ۷۱). دنیایی که بدین‌گونه انسان را در بند می‌کشد، چشم او را از شهود آیات حق فرو می‌بندد و او را از اندیشه به تعالی و از امید به تکامل باز می‌دارد (زرین‌کوب، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹). مولانا، در تمثیلی دنیای به ظاهر فراخ و در معنی تنگ را به گرمابه تشبیه می‌کند که هر چند در ظاهر تنگ نیست، ولی انسان از تف گرمای آن احساس خفقان می‌کند. این تنگی دنیای حس، امری است که فقط اهل معنی آن را درک می‌کنند (زرین‌کوب، ۱۳۷۲، ص ۲۶۱).

شهووت و هوی نفسانی، هر یک به نوبه خود، انفعالی در نفس ایجاد می‌کند و اعتدال و بی‌طرفی آن را به هم می‌زند، تا جایی که انسان حقیقت را آنچنان که هست، نمی‌بیند (فرروزانفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۷). در چنین حالتی، حق را به صورت باطل و باطل را در کسوت حق می‌بیند، ولی پس از آنکه سالک بر اثر ریاضت و مجاهدت، هوی و

آرزو را مقهور کرد، سلطان حقیقت بر دل استوار می‌گردد و بدون تمایل، به سوی افراط و تفریط هر چیز را چنان که هست، ادراک می‌کند و ندای فرشته را از تسویل شیطان باز می‌شناسد (همان، ج ۲، ص ۳۹۳).

### تقلید کور کورانه

مولانا، تصفیۀ نفس را تنها در رهایی از علاقه به دنیای حس محدود نمی‌داند. مولانا، رهایی از دنیای حس را هم آنجا که علاقه به آن، توقف در تقلید و تعصب را بر انسان تحمیل کند، لازم می‌شمرد (زرین کوب، ۱۳۸۲، ص ۵۱). مولانا، با شدت هر چه بسیار تقلید و پابندی به اصول پیش ساخته را مورد نکوهش قرار می‌دهد و لزوم جوشش نوگرایی در معرفت را گوشزد می‌کند. با قاطعیت می‌توان گفت: وی در عصیانگری به اصول پیش ساخته بی‌نظیر است. برای مثال، در موارد فراوان از *مثنوی* و *دیوان شمس* می‌گوید: اصول و قوانینی که برای جوهر و عرض ساخته‌اند، تقلیدی و تحت تأثیر عوامل ذهنی از گذشتگان می‌باشد (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۳۸). مولانا، با بیان حکایتی شیرین، تقلید کور کورانه را به استهزاء گرفته است. داستان آن صوفی است که به خانقاه مهمان شد و مرکب خود را در آخور بست. صوفیان دیگر، که فقیر و گرسنه بودند، تصمیم می‌گیرند خرش را بفروشند و مجلس خوشگذرانی فراهم آوردند. صوفیان به سماع پرداختند و می‌خواندند:

زرین حرارت جمله را انباز کرد	خر برفت و خر برفت آغاز کرد
کف زنان، خر برفت، خر برفت ای پسر	زرین حرارت پای کوبان تا سحر
خر برفت آغاز کرد اندر حنین	از ره تقلید آن صوفی همین

(۲/۵۳۹-۵۴۱)

صوفی مسافر هم به همراه و تقلید از آنها، همین را می‌گفت هنگام صبح قصد رفتن کرد، اما خرش را نیافت. صوفی خر خویش را از خادم مطالبه کرد. خادم گفت: من مکرر آمدم تو را از این ماجرا آگاه کنم، اما هر دفعه دیدیم تو از همه پرسورت تر تکرار می‌کردی. صوفی گفت: همه اشعار را صوفیان تکرار می‌کردند و من هم تقلید می‌کردم. اینجاست که صوفی اعتراف می‌کند که:

مر مرا تقلیدشان بر باد داد	که دو صد لعنت بر آن تقلید باد
خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان	خشم ابراهیم با بر آفلان

(۲/۵۶۶)

از این تمثیل مولانا، می‌توان چنین نتیجه گرفت که چنان حرص طعام و طمع ذوق او را فراگرفته بود که معنی آنچه را خودش تکرار می‌کرد، نمی‌یافت. کسی که مدهوش حرص و تقلید است، صدها حکایت

می‌شنود، اما یک نکته از آن را در اندیشه خویش جای نمی‌دهد. در واقع، تقلیدی که مولانا «دو صد لعنت» بر آن می‌کند و انسان را بر باد می‌دهد، اغلب هنگام بزرگ‌پنداری فرهنگ یا شخص و گروهی است که موجب از دست دادن تفکر و تصمیم می‌گردد. همین پندار و خیال، زنجیره‌ای از ردایل اخلاقی چون کبر و عجب و نقص‌های معرفتی همچون تقلید را دارد.

از نظر مولانا، بزرگ‌ترین مصادیق موانع هدایت‌پذیری، تعصب ناشی از نخوت و کبر است که مانع دیدن نقص و ضعف خود می‌شود و با توجه به نیاز ذاتی که ماهیت وجودی انسان دارد، سنخیت ندارد (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵). موانع اخلاقی که در کلام مولانا منعکس شده، این است که راهرو و طالب حقیقت، باید گرفتار تعصب نباشد و مقصود خویش را در میان هر قوم و طایفه‌ای جست‌وجو کند و به یک راه و یک روش پایبند نگردد؛ چرا که حقیقت همه جا هست و محدود به حدود خاصی نیست و آن را همه جا و همه لباسی باید جست (فرروزانفر، ۱۳۷۵، ص ۷۴). حاصل اینکه تعینات وجودی انسان همچون زبان، نژاد و ملیت، که ملاک تمایزها و مرزبندی‌های دنیوی است، در بینش معرفتی که داشته‌های حقیقی انسان را می‌بیند، رنگ می‌بازد. این تعینات، نه تنها چیزی بر توانایی‌های آدمی نمی‌افزاید، بلکه او را محدود و محصور می‌کند. اگر این تعینات برداشته و رنگ مادی برطرف گردد، همه انسان‌ها بلکه همه چیز رنگ خدایی به خود خواهد گرفت:

طوطی جان قند چریدن گرفت	مرغ دل‌م باز پریدن گرفت
من سلسله عقل دریدن گرفت	اشتر دیوانه سرمست
بر سر و بر دیده دویدن گرفت	جرعه آن باده بی زینهار

(مولوی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳)

تفکر عرفانی مولانا از انسان، تعریفی به دست می‌دهد که ناظر به ارتباط او با مبدأ هستی است و به تبع آن، رابطه‌های دیگر تعلق‌های ثانوی و اعتباری تلقی می‌شوند که عارض بر حقیقت وجود آدمی‌اند که ریشه در فطرت او ندارند. از این نظر، در عالم خدایی همه چیز رنگ خدایی دارد و در میان افراد بشر، هیچ اختلاف و دورنگی نیست و عدم ارزش‌گذاری به اعتبار امتیازات قومی و زبانی و اقلیمی، در اندیشه عرفانی مولانا، یک اصل اساسی و خدشه‌ناپذیر به حساب می‌آیند.

ابلیس، در ادبیات عرفانی و نظم و نثر فارسی، غالباً با شیطان و دیو و اهریمن به یک معنی است. مولوی می‌گوید: گاهی مردم را به کار نیک دعوت می‌کند، اما در حقیقت قصد او اغفال و اغوا نمودن است، ولی کوشش او در گمراه کردن انبیاء و فریفتن سالکان کامل بی‌حاصل است؛ زیرا آنها به رموز علم توحید آگاه و از اسرار سلوک معرفت با خبر هستند (ربیع، ۱۳۸۰، ص ۳۱۷). مولوی، معرفت انسان کامل



و تشخیص دادن اولیاء حق، از مدعیان باطل را از مراحل بسیار دشوار و خطرناک سیر و سلوک می‌داند. در این صورت، بسیاری از طالبان راه حق، به لغزش و ضلالت می‌افتند. مولوی از این مدعیان باطل، ابلیس تعبیر کرده است و برای رهایی از این آسیب، چراغ راهنمایی نشان می‌دهد که ترازوی دقیق حق و باطل است (همایی، ۱۳۶۲، ص ۳۹۲).

کار مردان روشنی و گرمی است      کار دونان حيله و بی شرمی است

(۱/۳۲۰)

مولانا می‌گوید: به فرض که مرشد دروغین خود را به شکل و هیبت صاحبان معرفت درآورد، ولی نمی‌تواند از اسرار اهل حقیقت و ضمیر باطن سر درآورد (خیریه، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹).

بانگ هدهد گر بیاموزد فتی      راز هدهد کو و پیغام سبا

(۴/۱۷۰۱)

انسان شیطان صفت، از روی دشمنی با شخصی که از ماهیت او بی‌خبر است، طرح دوستی برقرار می‌کند و با تعریف و توصیف او را اسیر کیف می‌کند. مانند شیطان به ظاهر دوست و در باطن دشمن، پس از گمراه ساختن آدمی، رابطه‌اش را با او قطع می‌کند و انسان تمام عمرش اسیر کیف می‌گردد و از مشرب انسانیت خارج می‌شود (انقروی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۸).

دم دهد تا پوستت بیرون کشد      وای او کز دشمنان افیون چشد

(۲/۲۵۹)

## حرص و آز

«شبهوت» یک عامل درونی است. هنگامی که قوت و شدت یابد، «حرص» نامیده می‌شود. حرص موجب می‌شود انسان مطلوب و عمل خود را هر چه که باشد، خیر و نیکو تلقی کند. مولانا حرص را از جهت اینکه در انسان شور و حرارتی بی‌پایه و گذرا ایجاد می‌کند، به سرخی آتش تشبیه می‌کند که برای مدتی کوتاه، زغال سیاه و ظلمانی را آتشین و نورانی می‌نماید (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸).

حرص تو در کار بد چون آتش است      اخگر از رنگ خوش آتش خوش است

(۴/۱۱۲۱)

حرص، جای پذیرش هیچ دلیلی را باقی نمی‌گذارد. انسان آزمند، به گونه‌ای ذلیل خواسته خود می‌شود که دلیل را از یاد می‌برد. بنابراین، او فقط نفع آتی خود را می‌بیند:

حرص خوردن آنچنان کردش ذلیل      که زبوش گشت با پانصد دلیل

(۵/۲۴۹۵)

مولانا، روح را «جسمانی الحدوث و روحانیه البقاء» تصویر می‌کند؛ به این معنا که روح از همین عالم ماده برمی‌خیزد و سپس، به وسیله دو بال معرفت و عمل رو به تجرد می‌رسد. در این مسیر، هر اندازه که روح به تکامل بیشتری گام می‌گذارد، به جذب ربوبی نزدیک‌تر می‌گردد (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷). با توجه به مقدماتی که گفته شده، مولوی معتقد است: آفرینش انسانی بدین منظور است که استعداد نهفته بروز کند و آنچه در قوه پنهان است، به فعلیت برسد. فعلیت اخیر هر کسی صورت نهایی اوست که با همان صورت در عالم آخرت حشر و نشر خواهد شد:

ای دریده پوستین یوسفان  
گرگ برخیزی از این خواب گران  
گشته گرگان یک به یک خواهی تو  
می‌درانند از غضب اعضای تو

(۳۶۶۳-۴/۳۶۶۳)

از منظر مولانا، پس از مرگ مقامات و مراتب اشخاص مختلف است و مقام و منزلت هر کسی بر حسب حالاتی است که در دوران حیات کسب کرده است (همای، ۱۳۶۲، ص ۱۳۴). بنابراین، در شناختی که مولانا از انسان به دست می‌دهد، اصالت با روح و جان آدمی است. جهان بینی عرفانی، به ویژه بینش عشق‌گرایانه مولوی، بیش از آنکه متوجه مسئله جسمانیت و دگرگونی‌های آن باشد، تکامل روحانی را در نظر دارد. در این بینش، کثرت ارواح مستغرق در وحدت است و یگانگی آن، واقعیت تجربی یا ذهنی نیست، بلکه یک حقیقت ذاتی و ثبوتی «نفحت فیه من روحی» است.

### نتیجه‌گیری

از نظر مولانا، علم و معرفت حقیقی علمی است که از حقیقت اسماء و صفات الهی و از جمله کلام و کتاب الهی پرده برگیرد و بتواند این جهان تاریک و جهان ناپیدای دیگر را روشن کند. او بر علوم و معارف افاضی و کشفی و ذوقی تأکید می‌کند. براین اساس مقصود از واژه «معرفت» در نظر او، همان علم بی‌واسطه نفس است که از آن به معرفت «شهودی» تعبیر می‌شود.

به اعتقاد مولانا، هر انسانی امکان درک حقایق و راهیابی به معرفت الهی را دارد، به شرط اینکه بر موانعی که قرار گرفته، غلبه کند. او معتقد است: اکثر مردم نسبت به این معرفت جاهل‌اند و یا در رسیدن به این معرفت، به تقلید و پیروی از عالمان جاهل می‌پردازند. از نظر مولانا، ایمان و تهذیب و تزکیه نفس، موانعی چون تعلق و توجه به امور دنیوی و خواهش‌های نفسانی و حرص و آز را از مقابل عقل کنار می‌زنند که موجب دریافت نکردن قابلیت لازم برای کسب معرفت می‌شود.

مولانا، معرفت حسی، عقلی و شهودی را در رسیدن به حوزه‌های معرفتی شناسایی می‌کند. به اعتقاد

مولانا، روح انسان به واسطه ذوق و معرفتی که حاصل مکاشفه عالم غیب است، معرفتی متناسب با آن عالم را کسب می‌کند. از نظر او، برای درک معرفت حقیقی، نیازمند شناختی هستیم که از وهم و خیال و براهین عقلی پیراسته باشد. از این رو، شناختی صحیح است که روح را به مرتبه شهود نایل کند. بنابراین، در نگاه مولانا، معرفت فقط از راه یادگیری علم و منطق و بکارگیری تعقل به دست نمی‌آید؛ چرا که عوامل غیرمعرفتی بسیاری بر شناخت تأثیر گذارند. مولانا، در بیان تفاوت میان علم حقیقی یا کشفی و علم تحقیقی، طریق مکاشفه را برتر می‌داند. به نظر مولانا، علم تحقیقی در شناخت حق ناتوان است. در مقابل علم حقیقی، حقایق را آشکار می‌کند و به یقین می‌رسد.

معرفتی که مولانا دغدغه تهدید آن را توسط موانع داشت، معرفتی متعالی و توأم با اخلاق بود که اعتقاد داشته باید با صیقل روح و ریاضت، زنگار خودبینی را از خود دور کرد. این کار جز در سایه هدایت پیروان طریقت امکان‌پذیر نیست. مولانا در این زمینه معتقد است: سالک باید ابتدا موانع و عواملی را که موجب توقف و سد راه معرفت‌اند، بشناسد تا بتواند از آنها دوری کند. اگر انسان وجود خویش را از این موانع اخلاقی و معرفتی پالایش کند، آثار و نتایج این سیر درونی را در وجود خویش خواهد یافت که حضور بی‌واسطه خداوند در درون انسان مهم‌ترین نتیجه آن است.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، هجرت.
- آل عصور، محمد، ۱۳۸۵، «انسان کامل و انسان شناسی مولانا»، کاوش نامه، سال هفتم، ش ۱۲، ص ۲۳.
- استعلامی، محمد، ۱۳۶۹، *مثنوی معنوی*، تهران، زوار.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، ۱۳۷۷، *باغ سبز عشق «گزیده مثنوی»*، تهران، یزدان.
- انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، ۱۳۷۴، *شرح کبیر بر مثنوی معنوی*، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، زرین.
- تاجدینی، علی، ۱۳۸۰، *قدرت در اندیشه سیاسی مولانا*، تهران، روزنامه سلام.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۲، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، تهران، اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *مولوی و جهان بینی ها*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۹۰، *اصول و مبانی عرفان مولوی*، ترجمه جلیل پروین، تهران، بصیرت.
- خیریه، بهروز، ۱۳۸۴، *نقش حیوانات در داستان های مثنوی*، تهران، فرهنگ مکتوب.
- ربیع، شمس الدین، ۱۳۸۰، *شرح مبسوط بر مثنوی حضرت مولانا*، تهران، پردازشگران.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۰، *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران، علمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *بحر در کوزه- نقد و تفسیر قصه ها و تمثیلات مثنوی*، تهران، سخن.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *با کاروان حله، مجموعه نقد ادبی*، تهران، علمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۴، *سرئی*، تهران، علمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *نردبان شکسته*، شرح توصیفی و تحلیلی دفتر اول و دوم، تهران، سخن.
- زمانی، کریم، ۱۳۸۸ الف، *شرح جامع مثنوی شریف*، تهران، اطلاعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ ب، *میناگر عشق*، تهران، نشر نی.
- عبداللهیان، اسدالله، ۱۳۸۶، *حق تعالی در مثنوی*، رشت، دهرسا.
- فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۷۵، *خلاصه مثنوی با انتخاب و انضمام تعلیقات و حواشی*، تهران، امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *احادیث مثنوی*، تهران، امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *شرح مثنوی شریف*، تهران، زوار.
- قانع خوزانی، مهناز، ۱۳۸۸، *اخلاق در نگاه مولانا؛ هستی و چیستی*، تهران، نگاه معاصر.
- محمدیان، عباس، ۱۳۸۷، *گنجینه اسرار (شرح و توضیح ۸۰+ بیت پر کاربرد مثنوی)*، تهران، معین.
- مولانا، جلال الدین بلخی، ۱۳۹۰، *قیه ما قیه*، پیوست های نو یافته، تصحیح و توضیح سبحانی، تهران، نشر پارسه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *مثنوی معنوی*، تصحیح ریچارد ل. نیکلسون، تهران، سعاد.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *مثنوی*، به اهتمام سبحانی، تهران، روزبه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *کلیات شمس تبریزی*، مطابق با نسخه تصحیح شده استاد فروزانفر، تهران، طلایه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *ساختار معنایی مثنوی معنوی*، سیدسلیمان صفوی، ترجمه مهوش السادات علوی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *مولوی نامه «مولوی چه می گوید»*، تهران، آگاه.

## گستره ردیله رفتاری تقلب، و پیامدهای آن

mt.sobhany@gmail.com

محمدتقی سبحانی نیا / استادیار دانشگاه قرآن و حدیث  
دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۳

### چکیده

«تقلب» یکی از ردایل رفتاری است که رواج آن در یک محیط انسانی، اعم از محیط کار، تحصیل یا در سطح کلان جامعه، تبعات بسیار سنگین و جبران‌ناپذیری به دنبال دارد. آگاهی از پیامدهای این ردیله رفتاری، یکی از راهکارهای منع رواج این ردیله در جامعه به‌شمار می‌رود؛ ردیله‌ای رفتاری که ممکن است در صورت استمرار آن، به ردیله اخلاقی تبدیل شود. مهم‌ترین انواع تقلب در تحصیل، امور اقتصادی، مالی و تقلب در امور حاکمیتی و پست و مقام متجلی می‌شود. پیامدهای ناگوار آن، در دو بخش فردی و اجتماعی آشکار می‌گردد، به گونه‌ای که فرد متقلب بیش از هر کسی متحمل آن خواهد شد. در این مقاله، با روشی کتابخانه‌ای تلاش شد تا پیامدهای فردی و اجتماعی آن به تفکیک شناسایی و تبیین شود. در مسیر دستیابی به این مهم، از منابع قرآنی و روایی در حد امکان بهره‌گیری شده است.

**کلیدواژه‌ها:** تقلب، دروغ، ردایل اخلاقی، آسیب‌های اجتماعی، پیامدهای تقلب.

## مقدمه

تقلب رفتار ناخوشایندی است که در جامعه امروز، به اشکال و در حوزه‌های رفتاری گوناگون قابل مشاهده است. انگیزه ارتکاب رفتار متقلبانانه از آنجا است که در اغلب موارد می‌تواند فرد متقلب را به اهداف نامبارک خود در زمانی کوتاه برساند و او را از منافع ظاهری مورد نظرش بهره‌مند سازد؛ غافل از اینکه زیان تقلب، پنهان است. در حقیقت، آن کسی که بیش از همه زیان خواهد دید، شخص یا گروهی است که مرتکب تقلب شده است. البته به نظر می‌رسد، پیامدهای خطرناک اجتماعی رواج چنین رفتاری بسیار سهمگین‌تر از پیامدهای فردی آن است؛ زیرا نتایج و پیامدهای آن را ملت باید متحمل شده، در صورت رواج حداکثری، حاکمیت را نیز تهدید خواهد کرد. به نظر می‌رسد، یکی از راهکارهای مقابله با رواج تقلب در عرصه‌های رفتاری، آگاه ساختن جامعه از پیامدهای ناگوار آن است. این مقاله، با روش کتابخانه‌ای تلاش دارد تا مجموعه پیامدهای تقلب را در سه بخش فردی، اجتماعی و اخروی، با اتکا به آموزه‌های قرآنی و حدیثی تبیین نماید. روشن است در آغاز نیازمند کشف مفاهیم و معانی مفردات بحث مورد نظر هستیم.

## مفهوم تقلب

در آغاز، لازم است با معانی لغوی و اصطلاحی واژه «تقلب» آشنا شویم. این واژه از ریشه «قلب» است. یکی از معانی قلب، برگرداندن و برگردیدن چیزی را به گونه دیگری در آوردن، زیر و رو کردن و نوعی چرخش و مخفی ساختن چهره است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، واژه‌القب (ق-ل-ب)). به همین دلیل، تغییر یا دگرگونی زمان را «تقلب زمانی» و دگرگونی احوال را «تقلب احوال» دانسته‌اند. دهخدا در کتاب لغت خود، در بیان معنی این واژه به نقل از لغوین می‌نویسد:

تقلب «ت ق ل ل ب» (ع مص) دست انداختن در امور به خواست خود. (منتهی الارب) (ناظم الاطباء). تصرف در کارها به خواهش خود. (آندراج) (اقرّب الموارد). || برگشتن. (ترجمان جرجانی ترتیب عادل بن علی) (منتهی الارب) (ناظم الاطباء). برگردیدن. (زوزنی). و برگردیدن (تاج المصادر بیهقی). واکردیدن و برگردیدن. (مجمّل اللغه). بسیار گردیدن و گردش. (غیاث اللغات) (آندراج) (از اقرّب الموارد). غلطیدن در فراش از جانبی به جانب دیگر و يقال: الحیة تتقلب علی الرضاء. (اقرّب الموارد). انقلاب و تحول و برگشت (ناظم الاطباء). تغییر و تبدیل: و مزاج او به تقلب احوال تفاوتی کم پذیرفت (کلیله و دمنه). و هر بنا که بر قاعده عدل و احسان قرار گیرد... اگر از تقلب احوال در وی اثری ظاهر نگردد و دست‌زمانه از ساحت سعادت آن قاصر ماند بدیع ننماید (کلیله و دمنه). همیشه تا که فلک را بود تقلب دور همیشه تا که زمین را بود ثبات و قرار (سعدی، مواعظ «قطعات» ش ۱۲۹؛ دهخدا، ۱۳۷۷، واژه تقلب).

در دعای آغاز سال نیز می‌خوانیم: «یا مقلب القلوب و الاحوال»؛ ای دگرگون‌کننده قلب‌ها و حال افراد. این دگرگونی و زیر و رو شدن و تغییر کردن در حقیقت، همان معنای قلب یا تقلب احوال است.

البته دگرگونی و برگرداندن انواعی دارد. برای مثال، تبدیل شدن از حال بد به حال خوب یا بعکس، یکی از انواع قلب شدن است. از این‌رو، در ادامه دعای تحویل سال، تبدیل شدن حال بد به بهترین حال‌ها خواسته ماست؛ آن هنگام که می‌خوانیم: «حوّل حالنا الی احسن الحال». همچنین، گاهی مراد از «قلب»، یعنی آشکار شدن باطن شیء است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، واژه‌القب (ق-ل-ب)). اما گاهی در تبدیل و قلب، پنهان شدن چهره واقعی یک امر و آشکار کردن

چیزی که واقعیت ندارد، انجام می‌شود. به این نوع تغییر، که چهره نامطلوبی دارد و واقعیت را می‌پوشاند و چهره زیبایی، که عدم مطابقت با واقعیت را می‌نمایاند، تقلب از نوع منفی گفته می‌شود. معنایی از تقلب که در این پژوهش مراد ماست و در اصطلاح ادبیات فارسی محاوره‌ای معاصر نیز از واژه «تقلب» است، همین معنا اراده می‌شود. از این‌رو، هرگونه پنهان کردن واقعیت چیزی و نمایان ساختن چهره غیرواقعی، می‌تواند مصداقی برای تقلب به‌شمار آید. بنابراین، در تقلب به مفهومی که در این پژوهش اراده شده است، چهره واقعی یک پدیده‌ای پنهان شده و چهره غیرواقعی متفاوت و مطلوبی از آن پدیده آشکار می‌شود. از این‌رو، تقلب معنای وسیعی یافته، مصادیق بی‌شماری پیدا می‌کند. بر اساس این معنا، مکر، نیرنگ یا خدعه نیز نوعی تقلب است؛ زیرا در این امور، واقعیت پنهان شده و حقیقت به صورت وارونه نمایش داده می‌شود تا مخاطب فریب خورده، فرد مکار و نیرنگ باز به هدف خود نائل شود. همچنین، نفاق نیز نوعی تقلب است؛ زیرا فرد منافق در رفتار خود آن را که در دل دارد، آشکار نمی‌کند و در رفتار خود ظاهرسازی کرده، درصدد فریب مخاطب است.

### ماهیت رفتار متقلبان

به‌طور کلی، رفتاری که با نوعی تقلب همراه است، اجتماعی است. یعنی صرفاً فردی و درون شخصی نیست که به کسی ارتباط نداشته باشد و نهی از آن، دخالت در امور دیگران شمرده شود. اگر چه ممکن است در زمان صدور آن رفتار، صرفاً شخصی به نظر آید. به عبارت دیگر، رفتارهایی که ظرفیت ارتباط یافتن به دیگران داشته باشند، اگرچه در زمان صدور فردی باشند نیز می‌توانند به صفت «تقلب» متصف شوند. فرض کنید فردی برای خود خانه‌ای می‌سازد. او اگر در ساخت این خانه، از مصالح بسیار نامرغوب و غیرمتعارف استفاده می‌کند، ولی به هنگام روی کار یا همان نازک‌کاری، از مصالح مرغوب استفاده کرده، آن را به ظاهر شیک و با کیفیت بنمایاند؛ چنین فردی مرتکب رفتاری متقلبانه شده است. این اقدام، اگر چه ممکن است از یک نظر، مربوط به صاحب کار بوده، فردی تلقی شود، اما از دو جهت اجتماعی است: نخست آنکه، به هر حال در آن خانه خانواده او نیز ساکن خواهند شد و نیز گاهی میهمان وارد می‌شود. دوم اینکه، ممکن است روزی تصمیم به فروش منزل گرفته شود. در این صورت، انتفاع از آن منزل، فردی نخواهد بود و دیگری نیز از آن انتفاع خواهد برد. اینک رفتاری که روزی فردی به‌شمار می‌آید، تبدیل شده به رفتاری که آسیب آن متوجه دیگران شده، به رفتاری اجتماعی تبدیل شده است. بنابراین، رفتار متقلبانه رفتاری است که فرد برای رسیدن به منفعتی که استحقاق آن را ندارد، انجام می‌دهد تا از طریق فریب مخاطب، به آن منفعت نائل آید.

### رابطه تقلب با دروغ

همان‌گونه که گذشت، در تقلب واقعیت آن‌گونه که هست، نشان داده نمی‌شود و حقیقت وارونه انعکاس می‌یابد. این معنا با آنچه در دروغ اتفاق می‌افتد، یکی است؛ با این تفاوت که در دروغ خلاف واقع در سخن اتفاق می‌افتد؛ یعنی

دروغ در گفتار است، اما تقلب در رفتار (زیبیدی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۱). بنابراین، می‌توان تقلب را نوعی دروغ رفتاری نامید. فرد متقلب تلاش می‌کند با رفتار خویش، امری را که واقعی نیست، واقعیت جلوه دهد. مثلاً، کالای خود را واقعی و اصل بنمایاند و اصیل نبودن آن را پنهان کند، اگر چه به زبان سخنی نگفته باشد. براین اساس، اگر چنین فردی اهل دروغ دانسته و کذاب خوانده شود، دور از واقعیت نخواهد بود.

اما اگر چه در لغت و نیز در لسان آیات و روایات، دروغ بر کلام غیرصادق تطبیق یافته، اما از آیه‌ای در قرآن کریم می‌توان به دست آورد که تقلب در رفتار نیز دروغ دانسته شده است. «وَجَاءُوا عَلَيَّ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ، قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَيَّ مَا تَصِفُونَ» (یوسف: ۱۲-۱۸)؛ و پیراهن یوسف را آلوده به خون دروغ نمودند (و نزد پدر آوردند). یعقوب گفت: بلکه امری (زشت قبیح) را نفس مکار در نظر شما بسیار زیبا جلوه داده، در هر صورت صبر جمیل کنم که بر رفع این بلیه، که شما اظهار می‌دارید بس خداست که مرا یاری تواند کرد.

اتصاف خون روی پیراهن یوسف به خون دروغین، حاکی از این است که این رفتار برادران یوسف دروغ بوده، خون هم خون دروغین خواهد بود. همچنین، خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: «أَنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَيَّ أَنْفُسِهِمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (انعام: ۲۴)؛ ببین چگونه به خودشان (نیز) دروغ می‌گویند، و آنچه را به دروغ همتای خدا می‌پنداشتند، از دست می‌دهند!

به نظر می‌رسد، مقصود از «دروغ گفتن به خود»، باور دروغین و غیرواقعی است، نه اینکه فرد واقعاً با خود سخن بگوید و با سخن خود را فریب دهد؛ زیرا آنچه موجب فریب این دسته از انسان‌ها شده، کلام دروغ نبوده است، بلکه اعتقاد غیرواقع و دروغین بوده است. نتیجه اینکه از این آیات و برخی آیات مشابه (نجم: ۱۱) استفاده می‌شود که دروغ به دو نوع گفتاری و رفتاری قابل تقسیم است. رفتار متقلبان یا رفتاری که واقعیت را آن‌گونه که هست آشکار نمی‌کند، مصداقی از دروغ است؛ می‌توان آن را دروغ عملی نامید.

## واژگان مترادف

علاوه بر ارتباط نزدیک معنایی بین تقلب و کذب، واژگان دیگری را نیز در زبان عربی می‌توان یافت که با واژه «تقلب» قرابت معنایی دارند. این کلمات، عبارت است از: «المکر»، «الخدعة» و «الخبیانة». در این کلمات، نوعی فریب مخاطب وجود داشته، واقعیت از نظرش مخفی می‌شود تا به مقصودش نرسد. در حقیقت، فردی که فاعل خدعه و مکر و یا خیانت بوده است، به مقصودش نائل آید. به هر حال، در همه این رفتارها قلب واقعیت اتفاق افتاده، با وارونه جلوه دادن واقعیت، مخاطب فریب خورده و فرد فریبکار به مقصود خویش می‌رسد. وجه اشتراک دیگر این واژه‌ها، با واژه کذب و تقلب این است که این رفتارها نیز از سوی خدا و اولیای الهی مورد نهی قرار گرفته، فاعل آن جایگاهی بهتر از جهنم نخواهد داشت (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۳، ح ۱۹۰۳۴-۱۹۰۴۱).



## انواع تقلب و گستردگی آن

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد تقلب می‌تواند بسیار گسترده و فراگیر و متنوع باشد و به همه رفتارهای آدمی سرایت کند. به‌طور کلی، جوامع بشری هیچ‌گاه از ابتدای به فراگیر شدن تقلب، در امان نیست. همواره زمینه قلب واقعیت و آشکار ساختن چیزی که واقعیت ندارد، وجود دارد. از این‌رو، در رفتارهایی چون خدعه و مکر نیز خلاف واقع نمایان شده و در حقیقت، نوعی تقلب صورت می‌گیرد. اینک به چند نمونه از انواع تقلب، که در ابعاد و عرصه‌های گوناگون زندگی رخ می‌دهد و از گستردگی زیادی برخوردار است، اشاره می‌کنیم:

### الف. تقلب در امر تحصیل

شاید نخستین جایی که فرد با حضور در جامعه، به صورت جدی و فراگیر با مفهوم تقلب و رفتار متناسب با آن آشنا می‌شود، دوران تحصیل در مدرسه است. تقلب در رفتارهای تحصیلی، مصادیق فراوان دارد. به‌طور کلی، زمینه بسیاری برای رفتار متقلبانه در این دوران فراهم می‌شود. برخی از شایع‌ترین اشکال تقلب در تحصیل، تقلب به هنگام آزمون و امتحان است. کوتاهی در تقبیح یا بیان زشتی این رفتار ناشیست توسط نظام آموزشی، به اندازه‌ای است که دانش‌آموزان، موفقیت در تقلب را نوعی زرنگی برای خود قلمداد کرده، از بیان آن احساس شرم نمی‌کنند. نوع دیگر تقلب در دوران تحصیل، تقلب در تدوین تحقیقات و پایان‌نامه‌های دانشجویی است. در اصطلاح، به این نوع تقلب، انتحال یا «سرقت علمی» گفته می‌شود. در این مرحله، افراد متقلب هرگز رفتار ناپسند خود را افشا نمی‌کنند؛ زیرا غالب دانشجویان نسبت به زشتی این رفتار و نیز از اینکه آشکار شدن تقلب، می‌تواند موجب بی‌آبرویی شود و یا حتی اعتبار مدرک تحصیلی آنان را مخدوش سازد، آگاهند. بنابراین، تلاش می‌کنند عمل خود را مخفی نگاه داشته، آن را بیان نکنند و یا منکر آن شوند.

### ب. تقلب در امور مالی و اقتصادی

شایع‌ترین نوع تقلب در امور مالی و اقتصادی، واقع می‌شود. همان‌گونه که در تعریف تقلب گذشت، دستیابی به منفعت عامل اصلی تقلب است. از آنجاکه منافع مادی و مالی، از ملموس‌ترین منافع برای عموم افراد است، تقلب در این حوزه نیز شایع و بسیار متنوع است. جعل مدرک، سند و ارائه مدرک دروغین، برای دستیابی به نفع اقتصادی و یا برای جلوگیری از یک زیان مالی، به اندازه‌ای فراوان و گوناگون است که شناسایی همهٔ انواع و اشکال آن امکان‌پذیر نیست. ارائه دفاتر دروغین به مأموران مالیاتی، دستکاری، جعل یا تغییر اسناد و مدارک حسابداری، یا سایر مدارک، ارائه نادرست آثار مالی معاملات یا حذف آنها از اسناد و مدارک برای به دست آوردن مزایای مالی غیرقانونی، تنها برخی از انواع بی‌شمار تقلب در عرصه امور مالی و اقتصادی است.

همچنین، تقلب در امر صادرات و واردات، تقلب در امور گمرکی و تقلب در امور بانکداری، به‌ویژه در بخش تخصیص اعتبارات، از انواع تقلب‌هایی است که گاهی به سوءاستفاده‌های کلان مالی و پدیده شوم اختلاس می‌انجامد.

تقلب در خرید و فروش نیز از جمله انواع تقلب‌هایی است که فراگیری آن، به شکل خُرد و کلان بسیار زیاد

است. از تقلب در فروش محصولات کشاورزی، که در ادبیات دینی از آن به «غش در معامله» یاد می‌شود، تا تقلب در درج مارک کالای مرغوب، برای کالای نامرغوب.

به هر حال، در تقلب مالی، جرمی اقتصادی صورت می‌گیرد که در آن نوعی کلاهبرداری، فریب یا دروغ تحقق خارجی می‌یابد. افرادی که خریدار و استفاده‌کننده از کالا هستند، فریب خورده در دام متقلبان گرفتار می‌آیند. گاهی تقلب به شکل دستکاری یا ایجاد اختلال در اطلاعات، حقیق و امور کارشناسی صورت می‌گیرد. این رفتار، همواره از سوی افرادی انجام می‌شود که در پی نفع خصوصی خویش هستند. در موارد بی‌شمار، این رفتار غیراخلاقی و غیرشرعی، زمانی روی می‌دهد که یک فرد در حالی که مسئولیت اجرای دستور یا انجام وظایف محوله بر اساس آیین‌نامه‌ها و شرح وظایف داخلی سازمان را دارد، جریان اطلاعات را برای منافع شخصی خود، یا فرد مورد نظرش تغییر دهد. با ذکر این موارد و برشمردن انواع و اشکال گوناگون تقلب، به خوبی روشن است که دامنه تقلب از رشوه و اختلاس بسیار بیشتر است.

البته شکل دیگری از تقلب متصور است که از آن به «تقلب سازمان‌یافته» یاد می‌شود. برای مثال، هنگامی که نهادهای دولتی و نمایندگان و ملت در شبکه‌های تجاری غیرقانونی کلاهبرداری و اخاذی وارد می‌شوند. یا به جعل اسناد، قاچاق و دیگر جرایم اقتصادی سازمان‌یافته، که مجازات رسمی برای آنها تعیین شده - دست می‌زنند، تقلبی سازمان یافته روی داده است. چنانچه سیاستمداران و نمایندگان حکومتی، سهمی بگیرند تا چشمان خود را بر جرایم اقتصادی ببندند، آنها نیز در انجام این نوع تقلب دست داشته‌اند.

### ج. تقلب در امور مربوط به حاکمیت برای احراز پست و مقام

نوع دیگری از تقلب، برای نائل شدن به منفعتی غیرمالی است؛ اگر چه معمولاً منافع مالی نیز به دنبال دارد. این نوع منفعت، در مورد نیل به منصب‌های مدیریتی و دست یافتن به پُست و مقام قابل تعریف است. چه بسیار متقلبان که برای رسیدن به جایگاه مدیریتی و یا نگهداری آن، مرتکب تقلب‌های کوچک و بزرگ می‌شوند. تقلب در ارائه رزومه و بیان کاری، تقلب در نفی صلاحیت دیگران و نیز زدوبندهای پنهانی و لابی با افراد ذی‌نفوذ، از جمله اشکال گوناگون تقلب در این عرصه است. در این میان، تقلب در امر انتخابات و نیز زدوبند و لابی برای اخذ رأی اعتماد، از بارزترین نوع تقلب در این حوزه است؛ با این تفاوت که در تقلبات انتخاباتی غالباً این پدیده شوم، به تنهایی انجام نمی‌شود، بلکه به صورت فراگیر، سیستمی و نظام یافته انجام می‌گیرد؛ گاهی بسیار وسیع بوده، افراد بی‌شماری برای نتیجه بخش بودن تقلب، در آن دخیل می‌شوند.

خلاصه اینکه، موارد مذکور فقط چند نمونه از شایع‌ترین انواع تقلب است که در برخی جوامع رایج است و هر جامعه‌ای که صداقت، راستی و درستکاری را به کناری نهاده باشد، لاجرم از ارتکاب هرگونه تخلف و از جمله تقلب ابایی ندارد و از این طریق، هزینه‌های بسیاری بر آن جامعه تحمیل می‌کند. در نتیجه، اکثریت افراد آن جامعه، زیر فشارهای گوناگون ناشی از رفتار متقلبان، که غالباً از افراد ذی‌نفوذ نیز هستند، آسیب جدی می‌بینند و حقوقشان پایمال می‌گردد.

## پیامدهای تقلب

همان‌گونه که اشاره شد، تقلب رفتاری است که همواره جنبه اجتماعی پیدا می‌کند و اصولاً برای اینکه دیگری فریب داده شود، صورت می‌گیرد. با این حال، برای تقلب فقط پیامد اجتماعی متصور نیست، بلکه پیامدهای آن را باید در دو حوزه فردی و اجتماعی رصد کرد.

### الف. پیامدهای فردی (مربوط به فرد متقلب)

یکی از مهم‌ترین راه‌های ممانعت از رفتارهای ناپسند، آگاهی‌بخشی نسبت به پیامدهای ناگوار آن است. بی‌شک آگاهی از پیامد تقلب، می‌تواند برای جلوگیری از صدور چنین رفتاری، نقش مؤثر داشته باشد.

تقلب برای نیل به سود و منفعت انجام می‌شود. اما حقیقت این است که فرد متقلب، ممکن است فقط در یک مقطع زمانی کوتاه، از منفعت ظاهری آن بهره‌مند شود. درحالی‌که بر اساس تفکر دینی، انسان متقلب در همه احوال زیانکار است و در مقابل سود کمی که در ازای تقلب به دست می‌آورد، زبانی بسیار بزرگتر برای خود رقم زده است.

پیش‌تر گفته شد، تقلب یکی از شکل‌های دروغ و از نوع دروغ رفتاری است. بنابراین، اگر تبعات آن فراتر از دروغ‌گفتاری نباشد، کمتر نخواهد بود. اما از آنجاکه واقعیت را برای همیشه نمی‌توان پنهان کرد و سرانجام واقعیت خود را نمایان خواهد ساخت و فرد متقلب رسوا خواهد شد. این امر به اندازه‌ای در نزد جوامع پذیرفته شده و تجربه شده است که در زبان‌های مختلف، برای آن مثل‌های زیبایی رواج یافته است. برای مثال، در زبان فارسی ضرب‌المثل‌هایی چون «خورشید پشت ابر نمی‌ماند» و «زمستان رفت رو سیاهی به زغال ماند»، از این جمله است. در ادامه برخی از پیامدهای تقلب عبارت است از:

#### ۱. آلودگی نفس

از مهم‌ترین پیامدهای تقلب، هزینه‌گزافی است که فرد متقلب برای این رفتار زشت خود می‌پردازد. انسان متقلب، برای عمل خود پاکی خود را فدا می‌کند و وجود خویش را به پلیدی آلوده می‌سازد. انسان متقلب، از انسانیت و شرافت خود، برای رسیدن به مقصود خویش هزینه می‌کند. این تنها یکی از هزینه‌هایی است که برای رسیدن به هدف ناصواب خود پرداخته است. براین اساس، هیچ تقلبی با هیچ منفعتی ارزش پرداخت چنین هزینه‌ای را ندارد؛ زیرا موجب زیان متقلب خواهد شد. اگر چه در ظاهر به نظر آید که او از عمل خویش بهره برده است. امام حسن عسکری علیه السلام می‌فرماید: «همه پلیدی‌ها در یک خانه‌ای نهاده شده و کلید آن دروغ قرار داده شده است» (شهید اول، ۱۳۶۵، ص ۴۳؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۳، ح ۱۷۵۲۸). بنابراین، کسی که به نوعی به دروغ متوسل می‌شود، خود را به پلیدی آلوده ساخته است. درحالی‌که اگر آدمی، برای نفس خویش ارزش و احترام لازم را قائل باشد، خویشتن را به بدی آلوده نمی‌کند. این حقیقت در کلام امام علی علیه السلام این‌گونه انعکاس یافته است: «آن کس که بزرگی و کرامت نفس خود را باور داشته باشد، آن را با گناه، پست و خوار نخواهد کرد» (لیثی الواسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۳۹). آن

حضرت در سخن زیبای دیگری، می‌فرماید: «کسی که نفس خود را گرامی بدارد، شهوات و خواست‌های نفسانی در پیش او حقیر و بی‌ارزش خواهد بود» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ح ۴۴۹). همچنین، در سخن نورانی دیگری فرموده است: «هر کس کرامت و بزرگواری نفس داشته باشد، دنیا را پست می‌انگارد» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷۸). پس آنکه دنیا را پست و ناچیز شمارد و یا خود را ارزشمندتر از امور دنیوی و فانی بداند، هرگز خود را به امور دنیوی و پست، آن هم از راه ناصواب آوده نمی‌کند و آنکه آلوده کرد، کرامت و شرافتش بر باد است.

## ۲. خواری و ذلت در دنیا

یکی دیگر از پیامدهای تقلب، خواری و حقارت و ذلت است. چگونه است که فرد دروغگو، حقیر و خوار باشد و ذلت در انتظار او باشد، اما فرد دروغکار چنین نباشد؟! بی‌شک چنین فردی، هم در درون خویش و در نزد خویش خوار و زبون است و هم در نزد پروردگارش و هم خواری ذلت در نزد دیگران در انتظار اوست؛ یعنی فرد متقلب و دروغ گفتار و کردار، نزد هم‌نوعان خفیف است و حرمتش زایل می‌شود. آن‌گونه که از پیامبر خدا روایت شده است که فرد دروغگو دروغ نمی‌گوید، مگر به سبب حقارتی که در درون اوست (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۳، ح ۱۷۵۳۱). همچنین امیرمؤمنان علیه السلام، نتیجه دروغگویی را خواری در دنیا دانسته است (آمدی، ۱۳۶۰، ح ۴۶۴۰).

براین اساس، کسانی که به آینده می‌اندیشند و عواقب کار را در نظر می‌گیرند، غالباً از دروغ و تقلب پرهیز می‌کنند؛ زیرا این عمل با عقل سلیم و خرد کامل سازگاری ندارد. از این رو، امام کاظم علیه السلام فرموده است: «خرمند دروغ نمی‌گوید اگرچه منافع او در آن باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸، ص ۳۰۵، ح ۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۳، ح ۱۷۵۰۷).

## ۳. زوال ایمان

در بسیاری از متون وحیانی، نشانه ایمان به زیادی نماز و روزه نیست. همچنین، نشانه ایمان در ظاهر آراسته داشتن نیست، آنچه از دینداری و کمال ایمان فرد حکایت می‌کند امانتداری، وفای به عهد و راستگویی و درستکاری است. پس آنکه مرتکب تقلب می‌شود و در رفتارش خلاف واقع را نمایان می‌سازد و واقعیت را می‌پوشاند، ایمان خود را هزینه می‌کند و در ازای پرداخت ایمان، منفعتی کوتاه‌مدت و بی‌ارزش به دست می‌آورد. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از سازگار نبودن ایمان با دروغ این‌گونه پرده برمی‌دارد: «مؤمن بر هر خصلتی سرشته می‌شود مگر خیانت و دروغ» (المنذری، ۱۴۳۵ق، ج ۳، ص ۵۹۵، ح ۲۲؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۳، ح ۱۷۵۱۶) و امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «دروغ ویران‌کننده ایمان است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۴۷، ح ۸؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۳، ح ۱۷۵۲۳).

## ۴. زوال مروت و جوانمردی

متقلب و دروغگو، در حقیقت با عمل خود دیگری را فریب می‌دهد. چه بسا حق دیگری را ضایع و خود به جای او بنشیند. این امر، خلاف مروت و جوانمردی است. از این رو، یکی از پیامدهای تقلب این است که فرد متقلب مروت و

جوانمردی را برای نیل به هدف غیرمشروع خود هزینه کرده است. نکته قابل توجه در این پیامد، این است که فرد متقلب تا زمانی که از منافع تقلب خود بهره‌مند است، ناجوانمردی او ادامه دارد. به همین دلیل، امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرمایند: «دروغ با جوانمردی جمع نمی‌شود» (آمدی، ۱۳۶۰، ج ۱، ۵۸۲؛ محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۷۵۶۸). همچنین فرموده است: «هرکس دروغ بگوید، مروت خویش را تباه ساخته است» (آمدی، ۱۳۶۰، ج ۱، ۷۹۴؛ محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۷۵۶۷). به عبارت دیگر، ممکن است فرد چنین تصور کند که یک تقلب در امتحان، یا در یک معامله و یا در انتخابات چندان گناه بزرگی نیست، به ویژه اگر پس از آن به توبه و استغفار بیانجامد. اما این تصور، خیال باطلی است؛ زیرا فرد با تقلب خود، به منفعتی نائل می‌آید که استحقاق آن را نداشته است. به ویژه اگر تقلب او به تضييع حق دیگری منجر شده باشد. پس تا زمانی که از آن منفعت بهره‌مند است، آن آثار و پیامدها پا برجاست و رهایی از نتایج شوم تقلب، امکان‌پذیر نخواهد بود. پس انسان متقلب، همواره ناجوانمرد است، مگر آنکه علاوه بر توبه، منافعی که به واسطه تقلب به آن دست یافته است را به اهلیش بازگرداند و حق را به حقدارش برساند.

#### ۵. پشیمانی

پشیمانی، سرانجام ناخوشایند هر دروغ و تقلبی است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۱۱، ح ۱). در بسیاری از موارد، این پشیمانی در دنیا برای دروغگو و متقلب حاصل می‌شود. در برخی موارد، ممکن است پشیمانی این رفتار به روز قیامت و در پیشگاه محکمه عدل الهی کشیده شود. البته پشیمانی در آنجا، بسیار دردناک‌تر و سهمگین‌تر خواهد بود؛ زیرا جبران آن نیز بسیار دشوار یا ناممکن است. اینجاست که این پرسش مطرح شود: چرا سرانجام دروغ و تقلب پشیمانی است؟ آیا این به معنی آن است که دروغگویان و متقلبان در آینده هدایت می‌شوند و از کرده خود پشیمان خواهند شد، یا برای پشیمانی دلیل دیگری وجود دارد؟

در پاسخ باید گفت: دروغگو و متقلب، تا زمانی که بر دروغ خود اصرار دارد، از سوی خداوند هدایت نخواهد شد. بنابراین، پشیمانی اینان دلیل دیگری دارد. به نظر می‌رسد، همان‌گونه که در آغاز اشاره کردیم، دروغ و تقلب در حقیقت پوشاندن حقیقت است. حال آنکه حقیقت همواره پنهان نخواهد ماند و سرانجام آشکار می‌گردد و خورشید نورانی، پرده‌های ظلمت را به کناری خواهد زد. از این رو، آشکار شدن واقعیت برای دروغگو و متقلب، بهره‌ای جز رسوایی و شرمندگی به ارمغان نخواهد آورد. اینجاست که نتیجه آن، پشیمانی و سرافکندی است. پس اگر در روایات، برای دروغ و تقلب نتایجی چون سرافکندی و خواری و پشیمانی (ر.ک: محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۷۵۵۵ و ۱۷۵۵۹ و ۱۷۵۶۴ و ۱۷۵۴۴ و ۱۷۵۴۵) برشمرده شده است، همگی بدان جهت است که حقیقت سرانجام نمایان خواهد شد؛ آنگاه است که انسان بدکار سرافکننده و پشیمان می‌گردد. اما اینکه چه زمانی حقیقت آشکار خواهد شد، در متن روایت بدان اشاره نشده است؛ زیرا ممکن است تحقق آن در ظرف زمانی دنیا نباشد و به جهان آخرت موکول شود. با این حال، حقیقت سرانجام آشکار خواهد شد.

## ۶. ناراحتی وجدان

اگر انسان متقلب از وجدان سالمی برخوردار باشد، همواره از ناراحتی وجدان خود در رنج است. گرچه با گذشت زمان، ممکن است تقلب و حق‌کشی خود را به فراموشی بسپارد، اما دست‌کم هر گاه رفتار ناپسند خود را به یاد آورد، از درون ناراحتی او را فرا گرفته، همواره از گذشته خود در آن خصوص فراری خواهد بود، به ویژه اگر تقلب او موجب تضییع حق دیگری شده باشد. البته این افراد، همواره سعی می‌کنند توجیهی برای رفتار خود بتراشند تا بتوانند با استناد به آن، خود را تسلی دهند. در حقیقت با فریب خود از رنج و الم درونی خویش بکاهند و یا آن را به فراموشی بسپارند؛ غافل از آنکه فراموشی آن چیزی را تغییر نخواهد داد و حقیقت را از بین نمی‌برد.

## ب. پیامدهای اجتماعی

تقلب، پیامدهای اجتماعی ناگواری به دنبال خواهد داشت؛ چه بسیارند که با تقلب در زندگی خود، به منافع زودگذر مادی و دنیوی دست می‌یازند و اطرافیان آنان از این تقلب آگاه می‌شوند. در این صورت، تبعات سنگینی برای جامعه به بار خواهد آورد که برخی از تبعات، به تدریج و در فرایند زمانی نسبتاً طولانی خود را نمایان می‌سازد. البته، به هر میزان تقلب در جامعه بیشتر رواج یابد، تبعات آن نیز برای جامعه سنگین‌تر و جبران‌ناپذیرتر خواهد بود. برخی از مهم‌ترین پیامدهای اجتماعی تقلب عبارت است از:

### ۱. تضییع حقوق دیگران

در تقلب، غالباً فرد متقلب به منفعتی دست می‌یابد که استحقاق آن را ندارد. نتیجه این عمل در کوتاه‌مدت یا بلندمدت، به تضییع حقوق فرد یا گروه دیگر خواهد انجامید. برای روشن شدن بحث، چند مثال در قالب پرسش مطرح می‌شود:

- کدام‌یک از ما حاضر هستیم برای درمان بیماری خود، به پزشکی مراجعه کنیم که مدرک پزشکی‌اش را با تقلب گرفته است؟

- کدام‌یک از ما آمادگی دارد بدن خود را به هنگام نیاز به جراحی، به تیغ پزشکی بسپارد که با تقلب تخصص خود را گرفته است؟

- به راستی اگر بدانیم، مهندسی در دوران تحصیل با تقلب واحدهای درسی خود را سپری کرده، حاضر می‌شویم ساخت منزل مسکونی خود را به او بسپاریم؟ آیا آمادگی داریم از روی پلی که او ساخته، عبور کنیم؟

البته باید دانست که بیمار به دست پزشک متقلب لزوماً نمی‌میرد، اما به یقین آن‌گونه که باید، مداوا یا جراحی نمی‌شود. همچنین، خانه و پلی که مهندس متقلب ساخته، لزوماً خراب نمی‌شود، اما به یقین از استحکام و اتقان لازم برخوردار نخواهد بود؛ زیرا دانشجویی که نسبت به تحصیل خود اهتمام نداشته و خود را فریفته است، بی‌شک دیگری را نیز فریب خواهد داد و در انجام دقیق و صحیح وظیفه طبابت یا مهندسی ساختمان و پل نیز آن‌گونه که باید، متعهد نیست. براین اساس، تقلب منجر به تضییع حق یا حقوق افراد زیادی می‌شود.

نوع دیگر تضییع حقوق، این است که افراد متقلب یقیناً جای افراد شایسته دیگری را اشغال کرده و در حقیقت، حقوق آنان را نیز پایمال کرده‌اند. متأسفانه امروزه بارزترین نوع تقلب در تصدی منصبی که استحقاق آن وجود ندارد، در انتخابات‌های گوناگون تحقق می‌یابد. به‌طور کلی در پدیده انتخابات، بستر انواع تقلب‌ها اعم از خلاف واقع‌گویی‌ها و رفتارهای خلاف واقع و پنهان ساختن واقعیت، فراهم است و تنها از طریق نظارت‌های دقیق، می‌توان از ورود افراد متقلب به عرصه انتخابات و یا رفتارهای هواداران، دست‌اندر کاران متقلب جلوگیری کرد.

سرانجام، نوع دیگر تضییع حقوق دیگران، تقلب در عرضه جنس نامرغوب، به جای جنس مرغوب به مشتریان است. چه بسیار محصولاتی که به نام محصول مرغوب و با برند آن، به مشتری عرضه می‌شود. درحالی‌که مشتری فریب نام برند معتبر آن کالا را خورده است. چه بسیار محصولی که ظاهر آن با باطنش ناهمخوان است و خریدار با خرید آن، مغبون می‌شود. اینها همگی انواعی از تقلب است که موجب تضییع حقوق هموعان شده، به واسطه آن فروشنده به خریدار مدیون و ضامن زیان او خواهد شد.

## ۲. سلب اعتماد عمومی

یکی دیگر از پیامدهای اجتماعی تقلب، از بین رفتن اعتماد عمومی است. هر سازمان و یا نهادی که تقلب در آن سازمان رواج یابد، اعتماد عمومی از آن رخت بر خواهد بست. تفاوتی هم نمی‌کند که سازمان اقتصادی و تولیدی باشد، یا خدماتی و یا حتی اطلاع‌رسانی. روشن است که در بلندمدت آسیب و زیان بی‌اعتمادی عمومی، متوجه همان سازمان خواهد شد؛ چه بسا منجر به شکست و ازهم پاشیدگی آن سازمان گردد. به همین دلیل، بسیاری از کارخانه‌های تولیدی با برندهای مشهور برای پاسداری و حفظ اعتماد مشتریان خود، هزینه‌های سنگینی را بر خود هموار می‌سازند تا کالای تولیدی خود را به هنگام نقص جمع‌آوری کنند و کالای سالم به مشتری تحویل دهند. بی‌شک این اقدام هزینه‌بر، برای اعتمادسازی و پاسداری از اعتماد حاصل شده پیشین است؛ چراکه می‌دانند بقاء آنان در گرو اعتماد حداکثری جامعه است. چه بسیار دستگاه‌ها و نهادهای تولیدی و خدماتی و اطلاع‌رسانی، که به واسطه برخی رفتارهای متقلبان، اعتماد عمومی را از دست داده‌اند و نگران آینده خود هستند.

دولت‌ها و حکومت‌ها نیز همواره درصدد افزایش رضایت و جلب حمایت عموم ملت خود هستند و همه تلاش خود را در جهت حضور حداکثری مردم در امور اجتماعی، مانند انتخابات مصروف می‌دارند. حال تصور کنید تقلب انتخاباتی در کشوری رواج یابد و عموم مردم از این اقدام ناپسند، بلکه خیانت‌آمیز آگاه شوند. در این صورت، آیا حضور حداکثری اتفاق خواهد افتاد؟! به یقین عموم جامعه به انتخابات پشت کرده، مشارکت نخواهند کرد. این امر رضایتمندی عمومی را نسبت به حاکمیت پایین آورده، از اقتدار آن کشور در ابعاد بین‌المللی به شدت خواهد کاست و زمینه را برای بیگانگان برای نفوذ و ابراز دشمنی و توطئه فراهم خواهد آورد. در نهایت، همگان زیان خواهند کرد، حتی کسانی که اهل تقلب و خیانت بوده‌اند.

## ۳. فساد و تباهی

از پیامدهای دیگر تقلب، می‌توان به فساد و تباهی در ساختار نهادی که تقلب در آن انجام شده، اشاره کرد. برخی تقلب‌ها یا به صورت گروهی و با مشارکت اطرافیان انجام می‌شود و یا بعداً توسط برخی کشف می‌شود؛ اگرچه افرادی که از تقلب آگاه بوده‌اند، آن را فاش نسازند. اما آنچه در دوره پسا تقلب اتفاق خواهد افتاد، سهم خواهی همراهان و آگاهان از ذی‌نفع اصلی در تقلب است. سهم خواهی‌هایی که به‌عنوان حق‌السکوت مطالبه می‌شود، نقطه شروع فساد و تباهی است. این مطالبات، به صورت مستمر ادامه خواهد داشت و همچون ویروسی خطرناک، روزه‌روز به میزان شیوع آن افزوده خواهد شد. سرانجام سراسر آن نهاد، سازمان و یا حتی حاکمیت را فرا خواهد گرفت. زیباترین متن ادبی را در این موضوع، صائب تبریزی سروده است:

چون گذارد خشت اول بر زمین معمار کج  
گر رساند بر فلک باشد همان دیوار کج

اما این را نیز باید به خاطر سپرد که تقلب و خیانت، سرانجام خوشایندی نخواهد داشت. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، موجبات پشیمانی را فراهم خواهد آورد؛ زیرا بار کج به منزل نمی‌رسد.

## ۴. یأس و ناامیدی عمومی

یکی از پیامدهای رواج تقلب، به ویژه در سطوح مدیریتی در نهادها و حکومت‌ها، ایجاد روحیه ناامیدی در آن تشکیلات است. وقتی ساختار یک تشکیلات، بر اساس تقلب شکل گرفت و زدوبندها جانشین شایسته‌سالاری گردید، به گونه‌ای که راه هرگونه اصلاح‌طلبی در ساختار و تأکید بر اصول اخلاقی مسدود گردید، یأس و ناامیدی سایه سنگین خود را در جامعه خواهد گستراند و نشاط و انگیزه فعالیت رخت خواهد بست. البته روحیه یأس و ناامیدی استمرار نخواهد داشت؛ کم‌کم آتشی در زیر خاکستر خواهد شد و نارضایتی عمومی گسترش خواهد یافت.

## ۵. کینه و دشمنی

یکی دیگر از پیامدهای تقلب، بروز نارضایتی از سوی مخالفان، به ویژه کسانی است که حقوقشان پایمال شده است. کمترین اثر نارضایتی، ایجاد کینه در دل این افراد است. کینه اگر شدید باشد، به دشمنی خواهد انجامید. البته دشمنی از سوی افرادی که به حق از تقلب صورت گرفته زبان دیده‌اند. پس افراد متقلب، همواره نگران بروز نوعی دشمنی و اقدام تلافی‌جویانه خواهند بود و با رفتار خود، جامعه و محیطی که تقلب در آن صورت گرفته، دچار نوعی آشوب و ناآرامی می‌شود.

## ج. پیامدهای اخروی

## عذاب آخرت

علاوه بر پیامدهای مهم در دنیا در دو بخش فردی و اجتماعی، نمی‌توان پیامد اخروی تقلب یا همان دروغ رفتاری را از نظر دور داشت؛ زیرا عذاب آخرت، به‌عنوان سنگین‌ترین نتیجه تقلب برای فرد است. بی‌شک وقتی انسان



متقلب با عمل خود، نفس خویش را آلوده به زشتی و پستی کند و ایمان خود را از دست دهد و سایر تبعات چنین عملی را بر خود هموار سازد و به پایمال ساختن حقوق دیگران راضی شود، در حقیقت استحقاق عذاب الهی را برای خود رقم خواهد زد. از این رو، در کلام زیبایی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «پیامد دروغ پستی در دنیا عذاب در آخرت است» (آمدی، ۱۳۶۰، ح ۱۷۰۸؛ محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۳، ح ۱۷۵۵۹ و ۱۷۵۶۴). همان‌گونه که بیان شد، اگر پیامد خلاف واقع نمای گفتاری - دروغ - عذاب آخرت باشد، پیامد خلاف واقع‌نمایی رفتاری - تقلب - به طریق اولی عذاب آخرت خواهد بود؛ زیرا پیامدهای سنگین‌تر و ناگوارتری برای فرد و جامعه به دنبال خواهد داشت. در پایان، بیان یک نکته بسیار مهم ضروری است و آن اینکه تبعات افشای تقلب، به اندازه‌ای سنگین است که افشای آن می‌تواند به قیام و آشوب جامعه بینجامد. در نتیجه، موجب شود حرکت مردمی، همچون سونامی غیرقابل کنترل طومار متقلبان را برچیند. این بدان جهت است که در خمیرمایه تقلب، خیانت نهفته است. خیانت رفتاری است که جامعه آن را بر نمی‌تابد.

اما جامعه و ملتی که دشمن دارد، باید بداند که ممکن است دشمنان با ایجاد توهم تقلب، در سطح عموم جامعه، مردم را به حرکت اعتراضی بر علیه حاکمیت تحریک سازند. از این طریق، اهداف شوم خود را پیاده ساخته، آن جامعه را به سوی آنچه خود می‌خواهند، با شتاب هر چه تمام‌تر به حرکت درآورند. بنابراین، برای اینکه جامعه‌ای از خطرات مصون بماند، باید در درجه اول، مسئولان و مدیران امین و متقی بر آن سرپرستی کنند و با شفاف‌سازی امور، جای شک و ابهامی برای جامعه باقی نگذارند تا از این طریق، دشمنان را خلع سلاح نموده، اجازه طرح چنین شبهاتی را از آنان بگیرند.

## نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، یافته‌های زیر به دست می‌آید:

بررسی معنای لغوی و اصطلاحی تقلب به مفهوم منفی آن، رفتاری ناپسند است که واقعیت را وارونه نمایان می‌سازد. این معنا، تقلب را با دروغ، که وارونه نمایان کردن واقعیت از طریق گفتار است، قرین می‌سازد. تقلب در رفتار در صورت تکرار و استمرار، به رذیله اخلاقی تبدیل می‌شود و صاحب خود را به انسانی متقلب مبدل می‌کند.

پیامدهای تقلب را در دو بخش فردی و اجتماعی می‌توان چنین خلاصه کرد.

گاهی پیامدهای تقلب، به‌ویژه در ابعاد اجتماعی، چنان گران و سنگین است که به آشوب و اعتراض‌های اجتماعی می‌انجامد.

ملتها و جوامعی که دشمنان آشکار و نهان دارند، باید مراقب باشند تا فریب توهم تقلب که از سوی دشمنانشان مطرح می‌شود، را نخورند.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، هجرت.
- آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۰، غررالحکم، تهران، دانشگاه تهران.
- حرانی، ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغتنامه، تهران، دانشگاه تهران.
- زبیدی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
- شهید اول، محمد برمکی، ۱۳۶۵، الدرّة الباهرة، مشهد، آستان قدس رضوی.
- لیثی الواسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، عیون الحکم والمواعظ، تحقیق: حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، تصحیح سیدابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۳، میزان الحکمة، قم، دارالحديث.
- المنذری، عبدالعظیم، ۱۴۳۵ق، الترغیب والترهیب، دارابن کثیر.

## ورزش و رشد اخلاقی: مروری بر تأثیر ورزش‌ها بر تحول اخلاقی

alikalamal2002@gmail.com

علیرضا کمال‌الدین / دانشجوی دکتری مدرسی معارف گرایش اخلاق اسلامی، دانشگاه شاهرود

دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۷

### چکیده

امروزه این ایده که ورزش‌ها در اشکال گوناگون خود، می‌توانند به تحول منش‌های اخلاقی و تربیت اخلاقی افراد یاری رسانند، مقبولیتی عام دارد. نگاهی به مباحث اخیر در این زمینه، نشان می‌دهد که این دیدگاه، مخالفان جدی دارد. برخی روان‌شناسان ورزش، با اتکاء به یافته‌های تجربی در دهه‌های اخیر، درباره کارکرد اخلاقی ورزش‌ها، دست‌کم در برخی اشکال آن، تردیدهایی جدی دارند. هدف این مقاله، مروری اجمالی بر اهم یافته‌های تجربی در حوزه تأثیر ورزش بر تربیت اخلاقی است. مقاله با روش توصیفی و مروری، به مهم‌ترین تحقیقات تجربی در این حوزه می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مطالعات تجربی، که عمدتاً در سطح ورزش‌های قهرمانی و رقابتی انجام شده است، تصویری روشن و مؤثر از تأثیر این‌گونه ورزش‌ها بر تحول و تربیت اخلاقی ارائه نمی‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** ورزش، شخصیت ورزشی، ارزش‌های ورزشی، استدلال اخلاقی، تربیت اخلاقی، پرخاشگری.

برخی آمارها نشان می‌دهد که امروزه بیش از ۴۵ میلیون کودک و نوجوان، در ورزش‌های سازمان‌یافته و باشگاهی، مشغول فعالیت‌های ورزشی هستند. این حجم نسبتاً بالا از مشارکت نوجوانان در ورزش‌های قهرمانی، این پرسش جدی را مطرح می‌سازد که شرکت در فعالیت‌های ورزشی در سطوح رقابتی و قهرمانی، چه تأثیری بر تربیت و تحول اخلاقی کودکان و نوجوانان دارد؟ بی‌تردید می‌توان گفت: نگاه کلی والدین و مربیان نسبت به تأثیرات ورزش بر اخلاق، نگاهی خوش‌بینانه و مثبت است. به‌طور کلی، می‌توان گفت: امروزه این ایده که ورزش‌ها می‌توانند یکی از عوامل اصلی سازنده شخصیت افراد باشند، دیدگاهی قوی و پرتطرفدار است (کاواسنیو و رابرتز، ۲۰۰۱، ص ۳۷). با این حال، باید پرسید آیا واقعاً چنین است؟ آیا ورزش‌ها می‌توانند شخصیت افراد را شکل داده، به تربیت اخلاقی آنان کمک کند؟ این پرسشی است که پاسخ به آن تأثیراتی حیاتی دارد. در کنار این دیدگاه مثبت و خوش‌بینانه به تأثیر ورزش بر اخلاق و تحول منش انسان، برخی معتقدند: این مسئله به سادگی قابل پذیرش نیست. نگاهی به پدیده‌های غیراخلاقی، که کم و بیش خود ما به‌عنوان افراد جامعه با آن مواجه می‌شویم، یا در رسانه‌ها مشاهده می‌کنیم تا حد زیادی تردیدهایی را درباره حداقل برخی از لایه‌های ورزش، نظیر ورزش‌های رقابتی در حد بالا و قهرمانی ایجاد می‌کند. از گلی که مارادونا دور از چشم داور با دست به دروازه حریف وارد کرد گرفته، تا ترور یکی از بازیکنان تیم ملی فوتبال کلمبیا، مسئله غیراخلاقی در بازی پرسپولیس و داماش گیلان، پدیده دوپینگ، تقلب، رشوه و هزاران مشکل دیگر، که در ورزش‌های گوناگون به چشم می‌خورد، تردیدهایی جدی‌ای در زمینه کارکرد اخلاقی ورزش، دست‌کم در برخی از سطوح آن در میان محققان ایجاد کرده است.

بررسی مطالعات تجربی در حوزه روان‌شناسی ورزش، برخی معضلات اخلاقی جدی را در زمینه ورزش و مشارکت در فعالیت‌های ورزشی نشان می‌دهد (شیلدز و همکاران، ۲۰۰۵، ص ۴۳). هدف اصلی این مقاله، مرور مهم‌ترین مطالعات تجربی صورت گرفته در زمینه تأثیر ورزش بر تحول اخلاقی، در دو دهه اخیر است. برای دستیابی به این هدف، ابتدا به سه دیدگاه رایج در زمینه ورزش و تربیت اخلاقی می‌پردازیم. در ادامه، به مهم‌ترین یافته‌های روان‌شناسان ورزش، درباره تأثیر ورزش بر رشد و تربیت اخلاقی می‌پردازیم.

### سه دیدگاه درباره پیوند ورزش و تربیت اخلاقی

به‌طور کلی، درباره رابطه ورزش‌ها با تحول و تربیت اخلاقی افراد، سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول که می‌توان از آن به دیدگاه «خوش‌بینانه و مثبت» یاد کرد، معتقد است: ورزش‌ها یا به طور عام فعالیت‌های جسمانی، به شکل جدی بر تربیت اخلاقی و تحول منش‌های اخلاقی در انسان مؤثر است. ورزش به‌طور کلی، مشتمل بر مؤلفه‌ها و فعالیت‌هایی است که می‌تواند در ابعاد گوناگون، به رشد اخلاقی انسان

کمک کند. سابقه این دیدگاه، به *افلاطون* بازمی‌گردد. او در کتاب *جمهور*، بحثی را درباره محافظان و نگهبانان جمهوری مطرح می‌کند. وی در آنجا به این نکته اشاره می‌کند که نگاهبانان جمهوری، باید به ژیمناستیک اهمیت دهند. برخی محققان گفته‌اند: این نکته *افلاطون* به پیوند میان ژیمناستیک به معنای تقویت قوای جسمانی و فضیلت‌مندی انسان مربوط است (رید، ۲۰۰۷، ص ۱۶۰). از این رو، این دیدگاه مطرح شده است که ورزش‌ها، به مثابه فعالیت‌های جسمانی به فضیلت‌مندی انسان یاری می‌رسانند. البته برخی دیگر معتقدند: مبحث ژیمناستیک *افلاطون*، هیچ ربطی به فضیلت و اخلاق ندارد و صرفاً به زیبایی و قوی‌سازی اندام جسمانی مربوط است. دیدگاه دوم که به دیدگاه «خنثی» معروف است معتقد است: ورزش‌ها نسبت به تأثیرات اخلاقی و غیراخلاقی، کاملاً خنثی و بی‌ارتباط است. این دیدگاه بر آن است که ورزش در طبقه‌بندی دانشی، در رسته بازی و سرگرمی‌ها قرار دارد و به همان اندازه که بازی‌های کودکانه و سرگرمی‌ها به اخلاق مرتبطاند، ورزش‌ها نیز به اخلاق پیوند دارند. این دیدگاه می‌گوید: ورزش اصالتاً با امور کلانی مانند جنگ، فقر و خونریزی، که حاوی ملاحظات جدی اخلاقی است، متفاوت است. بنابراین، ارتباط مستقیمی با اخلاق ندارد.

اما دیدگاه سوم معتقد است: ورزش‌ها عموماً حاوی نکات منفی و غیراخلاقی هستند. این دیدگاه به طور عمده برآمده از یافته‌های تجربی در حوزه روان‌شناسی ورزش است. این یافته‌ها که غالباً در حوزه ورزش‌های حرفه‌ای و قهرمانی و در سطوح بالا انجام شده است، بر این واقعیت تأکید دارند که در این ورزش‌ها نه تنها تقلب، فریبکاری و بازی خطاکارانه پدید آمده و رشد می‌کند، بلکه این تلقی نیز القاء می‌شود که شخص اگر بخواهد فرد موفق‌تری باشد، باید واجد این خصوصیات باشد: نظیر تسلط داشتن، جسارت، اعتماد به نفس، و تحت تأثیر جمع نبودن. افزون بر اینکه، برخی از کیفیاتی که غالباً مرتبط با شخصیت ورزشی است، مانند گذشت و بزرگواری، به احتمال فراوان به وسیله مشارکت‌کنندگان در سطوح بالا نادیده گرفته می‌شود. به دلیل برخی تمایلات نامطلوب در ارتباط با برخی اشکال و سطوح ورزش قهرمانی، برخی از تربیت‌کاران مدعی شده‌اند که ورزش قهرمانی، نسبت به تربیت اخلاقی، متناقض و متضاد است و بیشتر موجب کاهش و فروکاهش رشد اخلاقی می‌شود تا افزایش آن (آرنولد، ۱۹۹۴، ص ۷۶).

### تأثیر ورزش بر تحول منش اخلاقی از منظر مطالعات تجربی

چنانچه اشاره شد، یکی از عمده‌ترین دستاویزهای مخالفان کارکردهای اخلاقی ورزش‌های قهرمانی، یافته‌های تجربی روان‌شناسان ورزش است. این یافته، که در اثر مطالعات دقیق و نسبتاً گسترده در ابعاد گوناگون انجام شده است، تلقی خوش‌بینانه‌ای از رابطه ورزش‌های در سطوح بالا، با تربیت اخلاقی را در انسان ایجاد نمی‌کند. آنچه در ادامه خواهد آمد، مروری اجمالی بر اهم یافته‌های تجربی در این عرصه است.

## ورزش و رشد ارزش‌های اخلاقی

ارزش‌ها به معنای ترجیحات و رجحان‌های افراد است. بخشی از مطالعات تجربی در ورزش، بر این نکته تأکید دارند که کسانی که در یک فعالیت ورزشی مشارکت می‌کنند، از این فعالیت‌ها چه هدفی دارند و چه چیزی از این فعالیت برای آنان ارزشمند است که به خاطر آن، به ادامه فعالیت می‌پردازند. یکی از مطالعات معروف در این زمینه، توسط روان‌شناسی به نام وب، در سال ۱۹۶۹ انجام شد. او ابزاری بسیار ساده برای ارزیابی رجحان‌های ارزشی شرکت‌کنندگان در فعالیت‌های ورزشی طراحی کرد (وب، ۱۹۶۹). در این تحقیق بسیار تأثیرگذار، وب از پاسخ‌دهندگان دربارهٔ مرتبه و جایگاه ارزش‌هایی مانند برنده شدن، بازی منصفانه، و بازی خوب سؤال کرد. نتایج این تحقیق، حاکی از این است که بچه‌ها غالباً تمایل دارند تا از جهت‌گیری اولیه بازی ابتدایی، که در آن بی‌طرفی یا سرگرمی ارزشمندی بالاتری دارد، به مرور به سمت یک جهت‌گیری حرفه‌ای، که در آن برد ارزش بالاتری دارد و بی‌طرفی ارزش بسیار پایین‌تری دارد، حرکت کرده و تغییر جهت بدهند (شیلدز و بردمایر، ۲۰۰۸، ص ۵۰۲).

این تحقیق بدان معنا بود که کودکان هر چه بزرگ‌تر می‌شوند، اموری مانند انصاف و بی‌طرفی ارزشمندی خود را به طور طبیعی نزد کودک از دست می‌دهند و مؤلفه‌هایی نظیر برد و برتری ارزش بالاتری می‌یابند. بعدتر، روان‌شناسی به نام لی به بازبینی در مطالعات روان‌شناسان ورزش در ارزش‌های ورزشی پرداخت. وی به طراحی پرسش‌نامه ارزش‌های ورزشی نوجوانان پرداخت. متغیرهای ورزشی که او طراحی کرد، برآمده از تحلیل داده‌هایی بود که از طریق مصاحبه‌های معمای اخلاقی به دست آمده بود. نتایج این تحقیق، چندان دلگرم‌کننده نبود. این تحقیقات نشان داد که آنچه به شکل جدی برای عموم پاسخ‌دهندگان در ورزش بسیار ارزشمند تلقی می‌شد، لذت و موفقیت شخصی ناشی از برد بود نه چیز دیگر (همان).

## ورزش، رشد استدلال اخلاقی و استدلال بازی

استدلال اخلاقی، سازه‌ای روان‌شناختی است که توسط پیائزه مطرح شد. پس از او، کلبرگ در مطالعات اخلاقی آن را ادامه داد. رویکرد این دو، که به رویکرد ساختاری تحولی مشهور است، راه‌های جدیدی برای تحقیق در زمینه تفکر اخلاقی کودکان باز گشود. بخش عمده‌ای از مطالعات تجربی در زمینه ورزش، بر رابطه فعالیت‌های ورزشی و تأثیر آن بر رشد استدلال اخلاقی متمرکز بوده است. در میان اشکال گوناگون نظریاتی که در رویکرد ساختاری تحولی پدید آمده، نظریه تحولی کلبرگ و هان، تأثیرگذارترین نظریات در مطالعات تجربی ورزش بوده است. مطالعات اولیه در این حوزه، برای کسانی که معتقد بودند ورزش‌ها می‌توانند به بهبود رشد و تربیت اخلاقی منجر شوند، خیلی دلگرم‌کننده نبود (همان، ص ۵۰۳). در یک مطالعه اولیه در این زمینه، هنگامی که مصاحبه کلبرگ، در بازیکنان بستکنتبال دانشگاهی به کار برده شد، این نتیجه به دست آمد که این بازیکنان در استدلال اخلاقی نمره ضعیف‌تری، در زمینهٔ هنجارهای گزارش شده دریافت می‌کنند (هال، ۱۹۸۶). همین نتیجه، زمانی که آزمون رست برای سنجش رشد استدلال اخلاقی به کار برده شد، تأیید شد. به هر حال، در مطالعات گسترده‌ای که در میان

دانش‌آموزان دبیرستانی در زمینه استدلال اخلاقی صورت گرفته است، تفاوت‌های جدی میان ورزشکاران و غیرورزشکاران یافت شده است و عموماً ورزشکاران ضعف معناداری در بعد استدلال اخلاقی، در مقایسه با غیرورزشکاران داشته‌اند.

البته باید توجه داشت که مطالعه کلبِرگ یک مطالعه اصطلاحاً انتزاعی بود؛ به این معنا که به سطح استدلال اخلاقی افراد، در یک موقعیت فرضی که توسط یک کارشناس طراحی شده بود، می‌پرداخت و آن را اندازه‌گیری می‌کرد. یکی، خط تحقیقی دیگر که به استدلال اخلاقی ورزشکاران توجه داشت، دیدگاه کلبِرگ را در موقعیت‌های فرضی نپذیرفت. این دست مطالعات تجربی که توسط هان انجام شد، بر این باور بود که اگر بخواهیم شناخت و استدلال اخلاقی افراد را اندازه‌گیری کنیم، نباید به موقعیت‌های انتزاعی و فرضی توجه کنیم، بلکه لازم است به سراغ بافت‌های تصمیم‌گیری روزمره به طور مستقیم توجه کنیم و آن را کانون مطالعه قرار دهیم. بنابراین، هان به سراغ درگیری‌ها و اشتغالات واقعی اخلاقی میان فردی در صحنه زندگی روزمره رفت و برای آن یک آزمون طراحی کرد. زمانی که این آزمون، برای ارزیابی ۱۰۰ نفر از بسکتبالیست‌های مقطع دبیرستان و دانشگاه و غیرورزشکاران این دو مقطع به کار رفت نتایج به طور تعجب‌انگیزی نشان داد که در نمونه‌های دانشگاهی ورزشکاران، نسبت به همسالان غیرورزشکارانشان، به طور معناداری ریش کمتری در استدلال اخلاقی از خود بروز می‌دهند (شیلدز و بردمایر، ۲۰۰۸، ص ۵۰۳). در مطالعه‌ای دیگر، که روی کودکان کلاس چهار تا هفتم انجام شد، مصاحبه‌های هان روی ۱۰۶ نفر از دختر و پسرهای این مقطع انجام شد. پژوهشگران، با انجام این مطالعه دریافتند پسرانی که در ورزش‌هایی با برخورد بالا و دخترانی که در ورزش‌هایی با برخورد متوسط شرکت داشتند، به طور معناداری ریش پایین‌تری در استدلال اخلاقیشان، از کودکانی که در ورزش‌های دیگر شرکت داشتند، یا در هیچ برنامه ورزشی سازمان‌دهی شده‌ای شرکت نداشتند، از خود نشان می‌دادند. این مطالعه، به یک متغیر بسیار مهم و حیاتی در سطح استدلال اخلاقی اشاره داشت؛ یعنی سطح برخورد فیزیکی. این مطالعه حاکی از این بود که سطح برخورد فیزیکی در ورزش، ممکن است متغیر مهمی باشد؛ زیرا کودکان ممکن است به سختی میان خشونت ورزشی و بازی‌های به لحاظ جسمی باقوت، ولی غیرخشن تمایز قائل شوند (بردمایر و همکاران، ۱۹۸۶).

پرسش اساسی دیگری که تحقیقات دامنه‌داری را در زمینه استدلال اخلاقی در بافت ورزشی ایجاد کرد، این بود که آیا تمایل افراد به اخلاقی عمل کردن در ورزش‌ها، با تمایل آنها در غیرزمینه‌های ورزشی و در بافت روابط روزمره متفاوت است؟ این پرسش، به این نکته بازمی‌گردد که افراد، همین که وارد میدان ورزشی و رقابت می‌شوند، رفاقت‌ها را فراموش می‌کنند. محققان بر محور این دست مسائل، به بررسی پاسخ این پرسش اساسی پرداختند که آیا افراد در بافت ورزش و رقابت، همان ساختار استدلالی و تفکرات اخلاقی را که در بافت‌های دیگر دارند، حفظ

می‌کنند؟ حدس اولیه آنها این بود که شاید ورزش‌ها، به دلیل بافت رقابتی که دارد موجب می‌شود افراد درگیر در آن، به لحاظ اخلاقی طور دیگری ببینند، درحالی‌که در زندگی روزمره خیلی خوب و اخلاقی‌اند. یک دیدگاه اولیه که در میان نظریه‌پردازان ساختاری رشدی مانند کلبگ و و همراهان‌ش به شدت بر آن پافشاری می‌شد، این بود که سطح استدلال اخلاقی موقعیت‌بردار و بافتاری نیست و به طور کاملاً منصفانه، در تمام موقعیت‌ها کاملاً ثابت است. با این حال، در بررسی‌های اولیه، بردمایر و شیلدز این فرضیه را مطرح کردند که مردم وقتی درباره موضوعات اخلاقی در ورزش استدلال می‌کنند، از یک مدل اخلاقی بسیار خودمحور استفاده می‌کنند تا زمانی که در موضوعات اخلاقی بافت‌های غیرورزشی استدلال می‌کنند (بردمایر و شیلدز، ۱۹۹۴). این فرضیه، در اثر دو دسته از مشاهدات نظری و تجربی پدید آمده است.

مشاهدات نظری مبتنی بر یک دیدگاه در علوم اجتماعی بر این بود که سرگرمی، بازی‌ها و ورزش‌ها، غالباً در زمانی که مشاهده می‌شوند و یا زمانی که در آنها مشارکت می‌شود، نوعی کنده شدن، جدا شدن و متمایز شدن از زندگی روزمره است. همانند آنچه امروزه از آن به زندگی مجازی و سبک زندگی دوم یاد می‌شود. این دیدگاه معتقد است: بچه‌ها وقتی وارد بازی و ورزش می‌شوند، گویا وارد یک فضای مجزا و متمایز شده‌اند که تحت سیطره و قواعد ساختگی و نقش‌های خاصی است که فعالیت‌های ورزشی را به سوی اهدافی، با معانی یا ارزش‌های غیردرونی فرد هدایت می‌کند. فعالیت‌های ورزشی تحت تأثیر مکان، زمان و محدودیت‌ها و تعینات داخل گود و خارج گود خودش است. هاندلمن، نظریه‌پرداز این ایده معتقد است: ورود در این قلمرو، مستلزم یک دگرگونی افراطی در شناخت و ادراک است (هاندلمن، ۱۹۷۷، ص ۱۶۸). بر اساس این دیدگاه، می‌توان فرض کرد که به محض درگیر شدن شخص در یک فعالیت ورزشی، استدلال اخلاقی او تغییر مسیر جدی پیدا کند.

از سوی دیگر، مشاهدات تجربی در این زمینه، برآمده از مصاحبه‌هایی است که تعارض‌های زندگی و تعارض‌های ورزشی افراد را به طور موازی مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهد. در این تحقیقات، نمرات زندگی به طرز معناداری بالاتر از نمرات در تعارض‌های ورزشی بود. این یافته‌ها، بسیار قوی بودند و طیف گسترده‌ای از آزمودنی‌ها را دربر می‌گرفتند که مشتمل بر قهرمانان، غیرقهرمانان، شناگران، بسکتبالیست‌ها، دانش‌آموزان دبیرستانی و دانشگاہیان، زنان و مردان بود. آنچه در این مطالعات، به طرز مشهودی برجسته بود، این بود که شکاف میان استدلال ورزشی و زندگی، در سال‌های پس از سال‌های اولیه زندگی در افراد به طرز معناداری قابل مشاهده است (بردمایر، ۱۹۹۵).

### شخصیت ورزشی و رشد اخلاقی

این واژه که یکی از واژه‌های نسبتاً جدید در عرصه اخلاق ورزشی است، عمدتاً در زبان متداول فارسی به جوانمردی و مردانگی شناخته می‌شود. البته این دو تعبیر، فارغ از نگاه‌های جنسیتی مورد توجه است. شخصیت ورزشی را می‌توان هم به معنای دارا بودن برخی گرایش‌ها و ارزش‌های اخلاقی و هم به معنای برخی رفتارهای اخلاقی، که



ناشی از نگرش‌ها و ارزش‌های اخلاقی می‌توان لحاظ کرد. موضوع شخصیت ورزشی در سال‌های اخیر، تا حدودی مورد توجه روان‌شناسان ورزش بوده است. در برخی از مطالعات در این زمینه، بر قدرت پیش‌بینی‌کنندگی این متغیر در زمینه مصرف یا عدم مصرف مواد نیروزا تأکید شده است. این مطالعات، نشان می‌دهد که میزان گرایش ورزشکاران به شخصیت ورزش، با میزان مصرف مواد نیروزا همبستگی منفی دارد (همتی‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۹).

حقیقت این است که تحقیقات صورت گرفته در زمینه شخصیت ورزشی، نتایج کاملاً متفاوتی را به لحاظ تجربی دربر داشته است. در یکی از تحقیقات که اخیراً توسط پنج تن از محققان در کشورمان انجام شده است، میزان گرایش به شخصیت ورزشی در میان ورزشکاران نخبه رشته‌های انفرادی و تیمی بررسی شده است (همان). در این مطالعه، که صرفاً روی ورزشکاران نخبه مرد انجام شد، ۸۴ نفر از ورزشکاران در رشته‌های انفرادی نظیر کشتی، تکواندو، کاراته، وزنه‌برداری، دو و میدانی، دوچرخه‌سواری و... و ۷۸ نفر از ورزشکاران مرد در رشته‌های تیمی نظیر، بسکتبال، والیبال، هندبال، و فوتبال، پرسش‌نامه مقیاس گرایش به منش ورزشی را تکمیل کردند. نتایج این تحقیق نشان داد که ورزشکاران رشته انفرادی، سطح بالاتری از منش ورزشی را در مقایسه با ورزشکاران رشته‌های تیمی نشان می‌دهند. همچنین، نتایج این تحقیق نشان داد که بین ورزشکاران دارای تحصیلات، در رشته تربیت‌بدنی و غیرتربیت‌بدنی از نظر میزان گرایش به شخصیت ورزشی تفاوت معناداری وجود ندارد.

برخی مطالعات نظری و یافته‌های تجربی، بر این واقعیت تأکید دارند که در این ورزش‌ها نه تنها تقلب، فریبکاری و بازی خطاکارانه پدید آمده و رشد می‌کند، بلکه این تلقی نیز لائق می‌شود که شخص اگر بخواهد فرد موفق باشد، باید واجد این خصوصیات باشد: نظیر تسلط داشتن، جسارت، اعتماد به نفس، و تحت تأثیر جمع نبودن. افزون بر اینکه، مشاهده شده برخی از کیفیاتی که غالباً مرتبط با شخصیت ورزشی است، مانند گذشت و بزرگواری به احتمال فراوان به وسیله مشارکت‌کنندگان در سطوح بالا نادیده گرفته می‌شود. به دلیل وجود برخی تمایلات نامطلوب، در ارتباط با برخی اشکال و سطوح ورزش قهرمانی، برخی از تربیت‌کاران مدعی شده‌اند که ورزش قهرمانی، نسبت به تربیت اخلاقی، متناقض و متضاد است و بیشتر موجب کاهش و فروکاهش رشد اخلاقی می‌شود تا افزایش آن (آرنولد، ۱۹۹۴، ص ۷۵). در برخی دیگر از تحقیقات که با تمرکز بر خصوصیت تیمی بودن و انفرادی بودن ورزش‌ها صورت گرفت، محققان به این نتیجه رسیدند که شاخص‌های شخصیت ورزشی در رشته‌های تیمی مانند بسکتبال نسبت به ورزش‌های انفرادی، مانند شنا به دلیل نوع تعاملاتی که در این ورزش‌ها وجود دارد بسیار پایین‌تر است (همتی‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۹).

برخی دیگر از مطالعات در زمینه شخصیت ورزشی، بر محور متغیر جنسیت صورت گرفته است. این تحقیقات نیز نتایج متفاوتی را دربر داشت. مثلاً بردمایر در تحقیقی که روی کودکان ۹ تا ۱۲ ساله صورت داد، تفاوت معناداری را در گرایش‌های اخلاق‌گرایانه میان دختران و پسران مشاهده نکرد (بردمایر، ۱۹۹۵). از سوی دیگر، برخی دیگر از روان‌شناسان، در تحقیقات خود در این زمینه، سطح بالاتری از عملکرد اخلاقی را در میان زنان نسبت به مردان مشاهده کردند (دیودا و همکاران، ۱۹۹۱؛ کوااسنیو و رابرتز، ۲۰۰۱).

## ورزش، پرخاشگری و رفتارهای جامعه‌گرایانه

خشونت و پرخاشگری، یکی از معضلات مهمی است که امروزه در عرصه ورزش‌ها، دغدغه‌های جدی ایجاد کرده است. بر اساس همین دل‌مشغولی‌ها، مطالعات تجربی زیادی در این زمینه صورت گرفته است. ایده اساسی که شاید بتوان آن را اجتماعی دانست این است که ورزش‌ها، به ویژه ورزش‌های قهرمانی و رقابتی شدید، زمینه‌های خشونت و پرخاشگری در اشکال مختلف زبانی و رفتاری را ایجاد خواهد کرد. برخی این احتجاج را مطرح کرده‌اند که ورزش‌ها، به ویژه ورزش‌های رقابتی خشونت و پرخاشگری را رسمیت بخشیده، به افراد اجازه می‌دهد از آن به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به برد استفاده کنند (بیالی، ۱۹۷۵، ص ۴۵). از این‌رو، تحقیقات تجربی تلاش‌های جدی را برای درک فرایندهای زیربنایی این دست خشونت‌ها و پرخاشگری‌ها صورت داده‌اند. یکی از مطالعات مهم تجربی، که اخیراً در این زمینه انجام شده، نشان می‌دهد که عشق افراطی و وسواس‌گونه به ورزش، با رفتارهای پرخاشگرانه مرتبط است. بنابراین، عشق به ورزش برخی، به برخی ناسازگاری‌های رفتاری میان فردی منجر خواهد شد، بخصوص آنکه این عشق، ریشه در احساس هویت داشته باشد، به گونه‌ای که هویت حرفه‌ای و اجتماعی، وابسته به انجام درست و خوب ورزش از سوی شخص باشد، به گونه‌ای که اگر فرد در آن ورزش خوب عمل نکند، هویتش زیر سؤال برود (داناہیو و همکاران، ۲۰۰۹). این یافته نشان می‌دهد که هرچه ورزش حرفه‌ای‌تر باشد و این عملکرد حرفه‌ای پیش‌تر هویت شخص را به خطر بیندازد، احتمال رفتارهای پرخاشگرانه و ناسازگارانه میان فردی افزایش خواهد یافت. در تحقیق دیگری، که در زمینه پرخاشگری و ورزش انجام شد، دو گروه از ورزشکاران در دو ورزش هاکی روی یخ و بستکتبال به روش تحلیل کامپیوتری و روش مکمل پرسش‌نامه، مورد مطالعه قرار گرفتند. برجسته‌ترین یافته این مطالعه این بود که حدود ۷۵ درصد موارد پرخاشگری و خشونت‌ها در این ورزش، از نوع خشونت ابزاری و برنامه‌ریزی شده برای دستیابی به موفقیت و برد بود (کرکر و همکاران، ۲۰۰۰، ص ۳۷۳).

برخی دیگر از مطالعات در این زمینه، بر رابطه ورزش و رفتارهای یاریگرانه و جامعه‌گرایانه متمرکز بوده است. مطالعات این حوزه نشان داده‌اند که رقابت و مسابقه، به‌طور کلی رفتارهای جامعه‌گرایانه را کاهش می‌دهد (کلایپر و رابرتز، ۱۹۸۱). از سوی دیگر، موجب تسهیل و افزایش رفتارهای ضداجتماعی می‌شود.

## نتیجه‌گیری

در نتیجه باید به این نکته بسیار مهم اشاره کرد که هدف این مقاله، به هیچ وجه منع کودکان، نوجوانان و بزرگسالان از ورزش کردن نیست، یا اینکه بخواهیم نگرشی منفی راجع به ورزش و فعالیت‌های ورزشی در

اذهان جامعه ایجاد کنیم، بلکه توجه به این نکته اساسی است که میان ورزش و فعالیت ورزشی، به هدف و غرض سلامتی جسمانی و تندرستی، رقابت سالم و بازی جوانمردانه و ورزش‌های قهرمانی و ورزش به مثابه روشی برای دستیابی به پیروزی و مدال‌های ورزشی، از لحاظ آثار اخلاقی تفاوت جدی قائل شویم. همچنین دیدگاه ما این نیست که ورزش قهرمانی و رقابتی نباید صورت گیرد، بلکه باید به این نکته اساسی توجه کرد که ورزش در برخی اشکال، از قالب یک رقابت سالم خارج شده، زمینه‌های امور غیراخلاقی را فراهم می‌کند. ورزشی که در آن وجهه رقابت و برد و باخت در حد بالایی غالب شده، به هیچ وجه کارکرد اخلاقی نخواهد داشت؛ چه بسا خود زمینه امور غیراخلاقی را فراهم خواهد آورد. بنابراین، مهم‌ترین پیام مقاله این است که مربیان، مسئولان و والدین، باید به کارکردهای اخلاقی ورزش توجه داشته باشند و با طراحی دستورالعمل‌ها، موازین و توصیه‌های اخلاقی، ورزش را از قالب ورزشی آن، به زمینه‌ای برای رقابت ناسالم و ترویج خشونت تبدیل نکنند. تبلیغ ابعاد غیرورزشی و رقابتی ورزش، به شکل افراطی مشکلات جدی‌ای برای ورزش، به‌عنوان یک خرده نهاد اجتماعی فراهم خواهد آورد.

آنچه در مقاله ارائه شد، مروری بر اهم یافته‌های تجربی در حوزه ورزش بود که در مجموع، نگاه مبهمی را در زمینه کارکرد اخلاقی ورزش‌های قهرمانی و رقابتی در حد بالا ترسیم می‌کند. گام بعدی در این تحقیقات، آن است که با یک فراتحلیل دقیق از مجموعه آخرین مطالعات تجربی در این زمینه، ریشه‌های این ضدکارکرد اخلاقی استخراج شده، با بررسی دقیق این ریشه‌ها، نقاط ضعف و آسیب‌ها شناسایی شده و راهکارهای تربیتی مناسب و الگوهای پیشنهادی برای بهبود کارکرد اخلاقی ورزش‌ها فراهم شده و در دسترس مربیان و دست‌اندرکاران ورزش‌ها قرار گیرد.

- همتی‌نژاد، مهرعلی و همکاران، ۱۳۸۹، «منش ورزشی ورزشکاران نخبه مرد ورزش‌های تیمی و انفرادی»، *المیگ*، ش ۵۲، ص ۳۹-۳۹.
- Arnold, P. J, 1994, "Sport and moral education", *Journal of moral education*, v. 23, n. 1, P. 75-89.
- Bailey, C, 1975, "Games, winning and education", *Cambridge Journal of Education*, v. 5, n. 1, P. 40-50.
- Bredemeier, B, & Shields, D, 1994, *Applied ethics and moral reasoning in sport*. In J. Rest (Ed.), *Moral development in the professions* (pp. 173-187). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Bredemeier, B, 1995, "Divergence in children's moral reasoning about issues in daily life and sport specific contexts", *International Journal of Sport Psychology*, n. 26, P. 453-463.
- Bredemeier, B, et al, 1986, "The relationship of sport involvement with children's moral reasoning and aggression tendencies", *Journal of Sport Psychology*, n. 8, p. 304-318.
- Bredemeier, B.L, 1995, "Divergence in children's moral reasoning about issues in daily life and sport specific contexts", *International Journal of Sport Psychology*, n. 26, p. 453-463.
- Donahue, E. G, et al, 2009, "When winning is everything: On passion, identity, and aggression in sport", *Psychology of Sport and Exercise*, v. 10, n. 5, p. 526-534.
- Duda, J.L, et al, 1991, "The relationship of task and ego orientation to sportsmanship attitudes and the perceived legitimacy of injurious acts", *Research Quarterly for Exercise and Sport*, n. 62, p. 79-87.
- Hall, E. R, 1986, *Moral development levels of athletes in sport-specific and general social situations*, In L. Vander Velden & J. H. Humphrey (Eds.), *Psychology and sociology of sport: Current selected research*.
- Handelman, D, 1977, *Play and ritual: Complementary frames of metacommunication*, In A. J. Chapman & H. C. Foot (Eds.), *It's a funny thing, humour*. Oxford: Pergamon Press.
- Kavussanu, M, & Roberts, G.C, 2001, "Moral functioning in sport: an achievement goal perspective", *Journal of Sport and Exercise Psychology*, v. 23, p. 1, p. 37-54.
- Kirker, B, et al, 2000, "An investigation of the dynamics of aggression: Direct observations in ice hockey and basketball", *Research Quarterly for Exercise and Sport*, v. 71, n. 4, p. 373-386.
- Kleiber, D. A, & Roberts, G. G, 1981, The effects of sport experience in the development of social character: An exploratory investigation, *Journal of Sport Psychology*, v. 3, n. 2, p. 114-122.
- Reid, H. L, 2007, Sport and moral education in Plato's Republic, *Journal of the Philosophy of Sport*, v. 34, n. 2, p. 160-175.
- Shields, D, & Bredemeier, B, 2008, *Sport and the development of character*, *Handbook of moral and character education*, 500-519.
- Shields, D, et al, 2005, "The sport behavior of youth, parents, and coaches: The good, the bad, and the ugly", *Journal of Research in Character Education*, n. 3, p. 43-59.
- Tenenbaum, G, et al, 1997, "Aggression and violence in sport: An ISSP position stand", *The sport psychologist*, v. 11, n. 1, p. 1-7.
- Webb, H, 1969, *Professionalization of attitudes toward play among adolescents*, In G. Kenyon (Ed.), *Aspects of contemporary sport sociology* (pp. 161-179). Chicago: The Athletic Institute.

## ملخص المقالات

### مبدأ الفضائل والرذائل من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

tmohader@gmail.com

تقى محدر / طالب دكتوراه في فلسفة الأخلاق - مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ١ ذى الحجة ١٤٣٨ - القبول: ٢٤ جمادى الأولى ١٤٣٩

#### الملخص

أحد الهواجس التي راودت أذهان البشرية على مرّ العصور يتمثل في أهمية الأخلاق وتهذيب النفس، إذ إنّ الحياة لا معنى لها دون الفضائل الأخلاقية، فهي التي تعين الكمالات الإنسانية وتضفي معنى إلى حياة بنى آدم، ولكن لا يمكن تحقيق هذا الهدف الرفيع دون معرفة المبدأ الواقعي للفضائل، فبدونه لا يمكن الحديث عن الفضائل المطلقة وبيان مدى تأثيرها على سعادة الإنسان؛ وعلى هذا الأساس نجد الكثير من المدارس الأخلاقية تسعى باستمرار لطرح مبدأ حقيقي لها بغية تحقيق الهدف المذكور وتمكين الإنسان من نيل السعادة. ولأجل التعرّف على المبدأ الحقيقي للفضائل الأخلاقية، لا بدّ من تعيين الكمال الحقيقي للإنسان بدقّة، وحسب رؤية العلامة الطباطبائي فهذا الكمال يتجلّى على ضوء بلوغ مرتبة التوحيد في مختلف مستوياتها. تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ وصفي بهدف إثبات أنّ التوحيد يعتبر أمّ الفضائل ومبدأً لجميع المكارم الأخلاقية من وجهة نظر العلامة الطباطبائي.

كلمات مفتاحية: العلامة الطباطبائي، الفضائل، الرذائل، التوحيد، الإدراكات الاعتبارية، الكمال

## دراسة مقارنة حول الحرية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

على أحمدى أمين / طالب دكتوراه فى فلسفة الأخلاق المقارنة - مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

ali\_20750@yahoo.com

الوصول: ٨ محرم ١٤٣٩ - القبول: ٤ جمادى الثاني ١٤٣٩

### الملخص

يمكن تقسيم الليبراليين بنظرة واحدة إلى فئتين، فمنهم مؤيدون للحرية الإيجابية وآخرون مؤيدون للحرية السلبية؛ وأصل الحرية الأخلاقية فى الفكر الليبرالى لا ينسجم مع بعض الأصول الأخلاقية الموجودة فى الإسلام، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن هذا المنطلق فمقارنتها مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تثار حولها الكثير من النقاشات. تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ تحليليٍّ مقارن، حيث تطرّق الباحث فيها إلى إجراء دراسة مقارنة بين المبدئين المذكورين، وقد دلت النتائج على أن الاعتقاد بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرجح على مبدأ الحرية ليس فقط لكونه متقوماً على أصول عقلية متقنة وبما فيها الواقعية الأخلاقية، وإنما يضاف إلى ذلك أنه عارٍ من كلِّ مؤاخذهٍ ترد على الحرية، لذا فهو يفوقها.

كلمات مفتاحية: الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، الحرية الإيجابية، الحرية السلبية، الليبرالية

## التعابير الأخلاقية الثلاثة في الإحداثيات الفكرية لديكارت

tdehghanian@yahoo.com

كـ طاهره دهقانيان / حائزة على شهادة ماجستير في الفلسفة - جامعة العلامة الطباطبائي

madibehnai@gmail.com

مهدي بهنباير / أستاذ مساعد في فرع الفلسفة - جامعة العلامة الطباطبائي

الوصول: ١٩ ذى الحجة ١٤٣٨ - القبول: ٢٥ جمادى الأولى ١٤٣٩

### الملخص

ديكارت هو رائد الفلسفة الجديدة، وقد أطلق عليه هذا اللقب لأنه طرح منهجه المعرفي بغية تأسيس أنموذج يستمولوجي جديد، وهذا المنهج واضح في جميع جوانب آرائه الفلسفية لدرجة أن النظام الأخلاقي الذي تبناه قد تقوّم عليه أيضاً؛ وخلافاً للشهرة التي اكتسبها على أساس هذا المنهج، فهو لم يتمكن بتاتاً من كسب تأييد عام بذلك المستوى على صعيد هواجسه الأخلاقية لكونه عجز عن تقديم مشروع شامل ومنسجم في الأخلاق.

تطرق الباحثان في هذه المقالة إلى تعريف الأخلاق على ضوء الإحداثيات الفكرية لرئيسه ديكارت، والهدف منها هو بيان الأخلاق الديكارتية ضمن ثلاثة محاور هي الأخلاق المؤقتة وأخلاق العقيدة والأخلاق الدائمة، وقد تمّ تحليل النتائج التي تمّ تحصيلها على أساس هذه المحاور بأسلوب بحثٍ وصفي تحليلي، حيث توصل الباحثان إلى أن الأخلاق المؤقتة لا تنسجم مع عنوانها، فهي تعدّ الأساس لمبدأين أخلاقيين من وجهة نظرنا؛ والأخلاق الدائمة ينبغي أن تسمى "مستتجة"، ولدى بيان واقع العلاقة بينها بشكل متدرج يجب الإذعان إلى عدم إمكانية بلوغ الأخلاق الدائمة من بوابة الأخلاق المؤقتة. ومن جملة النتائج الأخرى التي تمّ التوصل إليها أن الأخلاق المؤقتة مقدمة على المنهج الديكارتى في حين أن أخلاق العقيدة متواكبة معه، وأما الأخلاق الدائمة فهي مؤخّرة عنه؛ وقد طرح نقلاً ضمن هذه المحاور.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، الأخلاق المؤقتة، أخلاق العقيدة، الأخلاق الدائمة، المنهج

## دراسة تحليلية حول عقبات المعرفة من وجهة نظر الشاعر جلال الدين الرومي "مولانا"

فاطمة تركاشوند / حائزة على شهادة ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلاميين من جامعة الزهراء ع fatemetkd@yahoo.com

ناصر الدين حسن زاده / أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية - جامعة ملاير.

الوصول: ٢٤ ذي الحجة ١٤٣٨ - القبول: ١٨ جمادى الأولى ١٤٣٩

### الملخص

معرفة سرّ الوجود وحقبة الإنسان، تعدّ واحدة من أهمّ التعاليم في الكثير من الأديان والمدارس الفلسفية والعرفانية، فهي تهدي البشرية نحو الهدف الأصلي من خلقها؛ ومعرفة النفس تيسّر إمكانية بلوغ البشر مرحلة التجلّي الإلهي دون واسطة. الشاعر جلال الدين الرومي "مولانا" استلهم من الحديث (من عرف نفسه فقد عرف ربّه) لي طرح أساليب متنوّعة بغية بيان أهمية معرفة النفس وتوضيح مختلف سبلها الارتباطية بمعرفة الله عزّ وجلّ. رغم أنّ معرفة النفس الناطقة تؤدّي إلى معرفة الله عزّ وجلّ، ولكن لأجل بلوغ نور المعرفة والحصول على الكمال الذي ينشأ نتيجةً للصفاء من الباطل والجموح من عالم الظاهر وإثر أتباع الرواد الصلحاء؛ لا بدّ من إزالة عقبات المعرفة التي تقطع الطريق على تكامل النفس أو تحجب الحقّ. تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى شرح وتحليل أهمّ العقبات الحائلة من وجهة نظر هذا الشاعر، وأكدّا على أنّ أهمّ هذه العقبات عبارة عمّا يلي: الشهوة، الهوى، النزوة، حبّ الدنيا، التقليد الأعمى، الطمع.

كلمات مفتاحية: المعرفة، الوعي، مولانا، معرفة النفس، الهوى والهوس، حبّ الدنيا، التقليد، الحرص



## نطاق رذيلة الاحتيال والعواقب التي تترتب عليها

mt.sobhany@gmail.com

محمد تقى سبحانى نيا / أستاذ مساعد فى جامعة القرآن والحديث

الوصول: ٤ محرم ١٤٣٩ - القبول: ٢٤ جمادى الاول ١٤٣٩

### الملخص

"الاحتيال" يعتبر واحداً من الرذائل السلوكية التي تترتب على رواجها فى البيئة التي يعيش فيها الإنسان عواقب وخيمة لا تحمد عقباه، وهذه البيئة لا فرق فى كونها محيط عمله أو دراسته أو مجتمعه بشكل عام، ولا شك فى أن التعرف على هذه العواقب يعتبر واحداً من السبل التي تحول دون رواجها الرذيلة المذكورة فى المجتمع، فهى عبارة عن سلوكٍ إن استمرّ سوف يتحوّل إلى رذيلة أخلاقية. يمكن القول إن أبرز أنواع الاحتيال تتبلور فى المجالات التالية: الدراسة، الاقتصاد، المالية، الحكومة، المنصب. وأما نتائجها الوخيمة فهى تتجلى فى المجالين الفردى والاجتماعى بحيث إن الاحتمال يتحمل تبعاتها أكثر من أى شخصٍ آخر.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ مكثبى بهدف بيان العواقب الفردية والاجتماعية للاحتيال وتفكيكها وبيانها، حيث اعتمد الباحث فيها على المصادر القرآنية والحديثية بشكلٍ أساسى.

**كلمات مفتاحية:** الاحتيال، الكذب، الرذائل الأخلاقية، الأضرار الاجتماعية، عواقب الاحتيال

## الرياضة والتنمية الأخلاقية: استعراض لأهمّ النتائج التجريبية في مجال تأثير الرياضة على التحوّل الأخلاقي

على رضا كمال الدين / طالب دكتوراه في تدريس المعارف التخصصية في الأخلاق الإسلامية - جامعة شاهرود  
alikalamal2002@gmail.com

الوصول: ٢٤ ذي الحجة ١٤٣٨ - القبول: ١٩ جمادى الثاني ١٤٣٩

### الملخص

فكرة أنّ الرياضة بأشكالها المختلفة لها القابلية على إيجاد تحوّل في السلوكيات والتربية الأخلاقية، باتت اليوم تحظى بتأييد عام، ولو ألقينا نظرة على النقاشات التي جرت مؤخراً حول هذا الموضوع، سنجد بعض الآراء المعارضة لما ذكر، فبعض علماء النفس يشكّون بالفاعلية الأخلاقية للرياضة، حيث اعتمدوا في ذلك على النتائج التجريبية التي تمّ التوصل إليها في العقود الماضية.

استعرض الباحث في هذه المقالة بشكلٍ إجماليّ أهمّ النتائج التجريبية التي تمّ التوصل إليها في مجال تأثير الرياضة على التربية الأخلاقية، وقد اعتمد على أسلوب بحثٍ وصفي وألقى نظرةً على أهمّ البحوث التجريبية التي تمّ تدوينها في هذا المضمار؛ وأمّا النتائج التي توصل إليها فقد دلت على أنّ هذه البحوث التي تمحورت بشكلٍ عام حول الممارسات الرياضية التنافسية الهادفة إلى تحقيق بطولاتٍ، لا يمكنها طرح صورة واضحةٍ ومقنعةٍ بالنسبة إلى تأثير هذه الممارسات على التحوّل والتربية الأخلاقية.

كلمات مفتاحية: الرياضة، الشخصية الرياضية، القيم الرياضية، الاستدلال الأخلاقي، التربية الأخلاقية، العداية

## **Sport and Moral Development: A Review of the Most Important Empirical Findings on the Impact of Sports on Moral Development**

Alireza Kamalaldin / P.h.D. Student of Education Teaching Islamic Ethic sub-discipline, Shahrud University

alikalama2002@gmail.com

**Received:** 2017/09/17 - **Accepted:** 2018/03/08

### **Abstract**

Today, the idea that sport in its various forms can contribute to the evolution of the moral and ethical education of individuals is universally accepted. A look at some recent debates indicates that this idea also has serious opponents. Relying on empirical findings in recent decades, some sports psychologists have serious doubts about the ethical functioning of sports, at least in some forms. The purpose of this paper is to provide a brief overview of the most important empirical findings in the field of the impact of sport on moral education. Using a descriptive method this research studies the most important empirical findings in this field. The findings show that empirical studies which mostly conducted at championship and competitive levels, do not provide a clear picture of the impact of these sports on moral education and development.

**Key words:** sports, athletic figure, athletic values, moral reasoning, moral education, aggression.

## The Scope of the Behavioral Vice of Fraud and Its Consequences

Muhammad Taqi Subhaninia / Assistant Professor of Quran and Hadith University    sobhany@gmail.com

**Received:** 2017/09/27 - **Accepted:** 2018/02/12

### Abstract

The fraud is one of the behavioral vices that have very grave and irreversible consequences if it spreads in the human being's environments, such as workplace, educational place or at the macro level of society. One of the ways to prevent the spread of this vicious behavior in society is awareness about the consequences of this behavior. This behavioral vice may turn into vicious morale by continuation. The most important types of fraud manifest in education, economic affairs, financial affairs, governance affairs and position. The devastating consequences of this behavior are evident in both individual and social, so that the dishonest person will suffer more than anyone else. Using the library method this paper identifies the individual and social consequences of fraud through the Holy Quran and the narrations.

**Key words:** fraud, lie, behavioral vices, social harm, consequences of fraud.

## The Study of Barriers to Recognition from the Viewpoint of Rumi

✉ Fatemeh Torkashvand / M.A student of philosophy and Islamic ethic, Alzahra University

fatemetkd@yahoo.com

Naseradin Hasanzadeh / Assistant Professor of Islamic Philosophy, Malayer University

**Received:** 2017/09/17 – **Accepted:** 2018/02/06

### Abstract

Recognizing the secret of the universe and the truth of the human being is one of the main teachings of many religions and philosophical and mystical schools to guide man to the main purpose of creation. Self-knowledge provides the possibility of immediate penetration of mankind into the divine manifestation. Inspiring by the tradition of "Whoever recognizes his self, recognizes his Lord" Rumi has focused on the importance of self-knowledge and its connection with theology in various ways. Although the knowledge of the intellective soul leads to the knowledge of God, obtaining the light of knowledge and perfection is based on the elimination of the obstacles of knowing, which are barriers to self-development or veil of truth, because the light of knowledge and perfection is the result of purifying from false, separating from the material world and following the true elders. This paper analyzes the most important barriers and veils of knowledge from the point of view of Rumi. The most important obstacles of knowing in his view are: lust, whims, love of the world, blind imitation and greed.

**Key words:** Knowledge, cognition, Mawlānā, Self-knowledge, sensual passion, love of world, Taqlid ("imitation"), greed.

## Triple Constructions of Morals in Descarte's Intellectual Coordinates

✉ Tahereh Dehghanian / M.A student of philosophy, Allamah Tabatabaai University [dehghanian@yahoo.com](mailto:dehghanian@yahoo.com)  
Mahdi Behniafar / Assistant Professor of philosophy department, Allamah Tabatabaai University,  
[madibehnai@gmail.com](mailto:madibehnai@gmail.com)

**Received:** 2017/09/12 – **Accepted:** 2018/02/13

### Abstract

Descartes is called the father of modern philosophy; because he was trying to establish a new pattern of epistemology by explaining his own way in Method. This method is manifested in all aspects of his philosophy in such a way that his moral system is based on this method. Contrary to the reputation he gained in method, he was never able to attain the same degree of general acceptance in the ethics that he was concerned about, because he failed to establish a comprehensive and coherent pattern in ethics. This research introduces ethics in his intellectual coordinates. The purpose of this research is to study the ethics of Descartes in three areas of "the provisional moral, the ethics of belief, and the constant moral." The result of the descriptive-analytic study of these domains is that unlike its name, the provisional moral is the basis of ethics for two other ethical explanations. The constant morals must also be called the derived one. Explaining the relationship of these staggering ethics, it must be acknowledged that it is not possible to have a mutation from the provisional moral to the constant morals. The provisional moral is prior to the method, the ethics of belief is alongside the method and ultimately, the constant moral is posterior the Cartesian method. In each of these arenas, criticisms have been discussed.

**Key words:** morality, the provisional moral, the ethics of belief, the constant moral, method.

## **A Comparative Study on Freedom and Enjoining Good and Forbidding Evil**

Ali Ahmadi Amin / PhD student of comparative philosophy of ethic, IKI

ali\_20750@yahoo.com

**Received:** 2017/10/01 – **Accepted:** 2018/02/21

### **Abstract**

At a glance, the liberals are divided into two groups of supporters of positive freedom and advocates of negative liberty. The principle of moral liberty, in the view of liberalism, is incompatible with some of the ethical principles of Islam such as enjoining good and forbidding evil. Therefore, the comparison between these two principles is controversial. Using an analytical method, this research seeks to study the principle of freedom with the principle of the enjoining good and forbidding evil with a comparative approach. The findings show that accepting the enjoining good and forbidding evil is preferable to the principle of freedom, not only because of the foundation of rational basis, including ethical realism, but also because it exempts from the expressed critical views on freedom.

**Key words:** The enjoining good and forbidding evil, positive freedom, negative liberty, liberalism.

## Abstracts

### The Origin of Virtues and Vices in the View of Allamah Tabataba'i

Taghi Muhader / PhD student of philosophy of ethic, IKI

tmohader@gmail.com

**Received:** 2017/08/25 - **Accepted:** 2018/02/12

#### Abstract

The ethics and self-purification have always been one of the concerns of human beings. Life is meaningless without moral virtues. In fact, moral virtues determine the human perfections and give meaning to human life. But the realization of this ambitious goal will not be possible without finding the true source for virtues. Because, discussing the absolute and effective virtues on human happiness is only based on the existence of a real origin for virtues. Hence, the most ethical schools have always been struggling to provide a real source for virtues to realize the human happiness. To find the true source for moral virtues, we must carefully determine the true perfection of mankind. According to Allameh Tabataba'i's point of view, the true perfection of mankind is the attainment to monotheism in its various stages. Using a descriptive method this research seeks to demonstrate that the mother and the source of all moral virtues is monotheism from the point of view of Allamah Tabataba'i.

**Key words:** Allamah Tabataba'i, virtues, vices, monotheism, relative perceptions, perfection.



# Table of Contents

<b>The Origin of Virtues and Vices in the View of Allamah Tabataba'i/ Taghi Muhader</b> .....	5
<b>A Comparative Study on Freedom and Enjoining Good and Forbidding Evil/ Ali Ahmadi Amin</b> .....	23
<b>Triple Constructions of Morals in Descarte's Intellectual Coordinates/ Tahereh Dehghanian/ Mahdi Behniafar</b> .....	39
<b>The Study of Barriers to Recognition from the Viewpoint of Rumi/ Fatemeh Torkashvand/ Naseradin Hasanzadeh</b> .....	59
<b>The Scope of the Behavioral Vice of Fraud and Its Consequences/ Muhammad Taqi Subhaninia</b> .....	77
<b>Sport and Moral Development: A Review of the Most Important Empirical Findings on the Impact of Sports on Moral Development/ Alireza Kamalaldin</b> .....	91

*In the Name of Allah*

**Ma'rifat-i Ākhlaqī**

*An Academic Semiannual on Ehtical Inquiry*

Vol.8, No. 2

Fall & Winter 2017-18

**Concessionary:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Manager:** *Mahmud Fathali*

**Editor in chief:** *Ahmad Hossein Sharifi*

**Translation of Abstracts:** *Language Department of IKI.*

**Editorial Board:**

- ▣ **Dr.Hamid Parsania:** *Assistant Professor, Bagher AlAulum University*
- ▣ **Dr. Mohssen Javadi:** *Professor, Qom University*
- ▣ **Dr. Mohammad Saidi Mehr:** *Associate Professor Tarbiyat Mudarris University*
- ▣ **Dr. Ahmad Hossein Sharifi:** *Assistant Professor IKI*
- ▣ **Dr. Mahmud Fathali:** *Assistant Professor IKI*
- ▣ **Mojtaba Mesbah:** *Assistant Professor, IKI*
- ▣ **Dr. Ahmad Vaezi:** *Associate Professor, Bagher AlAulum University*

---

**Address:**

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +98-25-32113480

**Fax:** +98-25-32934483

**<http://nashriyat.ir/SendArticle>**

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) & [www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)