

# معرفت اخلاقی

دوفصلنامه علمی - ترویجی ۳۵

ISSN: 2008-7160

سال پانزدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳ قیمت: ۵۰۰۰۰ تومان

- ✓ بررسی اخلاقی ابعاد آسیب‌زا در ورزش حرفه‌ای / ۷  
رضا شاه‌منصوری / محمدجواد فلاح
- ✓ مقایسه دو مکتب اخلاقی «لذت‌گرای حسی» و «قدرت‌گرایی» / ۲۷  
حسین امیری / محمدحسن مطیعی
- ✓ پدیدارشناسی فضیلت اخلاقی «توبه» نزد غزالی / ۳۹  
علیرضا ضمیری
- ✓ رابطه اخلاق و ورزش و مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی اخلاق ورزش / ۵۷  
علیرضا صانعی / ستار محمدی رزینی
- ✓ سازوکار تأثیرگذاری توحید افعالی بر اخلاق و رفتار / ۷۳  
سعید حیدری
- ✓ اعترافات شیطان از منظر قرآن / ۸۹  
سیدعابدین بزرگی

دوفصل نامه علمی - ترویجی

# معرفت اخلاق

سال پانزدهم، شماره اول، پیاپی ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳



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

هادی حسین‌خانی

## مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

## صفحه‌آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

ززم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

شاپا الکترونیکی: ۰۸۶۳۴ - ۲۹۸۰

## اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

استاد دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

استاد 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 ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

سندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

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

نمایه در:

[sid.ir](http://sid.ir) & [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir) & [magiran.com](http://magiran.com) & [noormags.ir](http://noormags.ir)

## اهداف و رویکرد نشریه معرفت اخلاقی

**معرفت اخلاقی**، نشریه‌ای علمی - ترویجی در حوزه اخلاق است که به صورت دو فصل نامه و برای نیل به اهداف زیر انتشار می‌یابد:

۱. معرفی بنیان‌های معرفتی اخلاق اسلامی؛
۲. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌ها در حوزه اخلاق؛
۳. اصلاح و بازسازی نظریه‌های اخلاقی با رویکرد تهذیبی؛
۴. ارائه تبیین‌های اخلاقی از مسائل و آسیب‌های فردی و اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های اخلاقی از آموزه‌های اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط احکام و نظریه‌های اخلاقی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اخلاقی اندیشمندان مسلمان؛
۸. تبیین کاستی‌های موجود در مطالعات اخلاقی و تلاش در جهت یافتن راه‌کارهای مناسب.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهی، پیشنهادهای و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیرایییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir>

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۵۰۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۰۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## 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 تارنمای 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 مقتضیات 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 شعاری 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

---

### ۷ / بررسی اخلاقی ابعاد آسیب‌زا در ورزش حرفه‌ای

کھ رضا شاه‌منصوری / محمدجواد فلاح

### ۲۷ / مقایسه دو مکتب اخلاقی «لذت‌گرایی حسی» و «قدرت‌گرایی»

کھ حسین امیری / محمدحسن مطیعی

### ۳۹ / پدیدارشناسی فضیلت اخلاقی «توبه» نزد غزالی

علیرضا ضمیری

### ۵۷ / رابطه اخلاق و ورزش و مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی اخلاق ورزش

کھ علیرضا صانعی / ستار محمدی رزینی

### ۷۳ / سازوکار تأثیر‌گذاری توحید افعالی بر اخلاق و رفتار

سعید حیدری

### ۸۹ / اعترافات شیطان از منظر قرآن

سیدعابدین بزرگی

### ۱۰۸ / Abstracts




## بررسی اخلاقی ابعاد آسیب‌زا در ورزش حرفه‌ای

ک. رضا شاه‌منصوری / دکتری تربیت مدرس «اخلاق اسلامی» دانشگاه معارف قم

rez.mansoor@yahoo.com

jvabekhoob@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-8113-1576

محمدجواد فلاح / دانشیار گروه اخلاق دانشگاه معارف اسلامی قم

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۸

### چکیده

ورزش حرفه‌ای به‌واسطه گسترش و مقبولیتی که در جهان دارد، توسط دولت‌ها و شرکت‌ها مورد حمایت‌های سیاسی، اجرایی و اقتصادی قرار گرفته است. ورزش حرفه‌ای ابعاد و آثار مفیدی در عرصه‌های گوناگون دارد و برای حکم نهایی درباره ورزش حرفه‌ای باید نخست ابعاد مثبت و منفی آن بررسی شود و سپس این دو با هم مقایسه گردد. هدف از این تحقیق صرفاً تبیین ابعاد آسیب‌زا در ورزش حرفه‌ای (همچون آسیب‌های جسمی، روحی - عاطفی، رفتاری - اجتماعی) و بررسی اخلاقی آنهاست. این پژوهش به شیوه «توصیفی - تحلیلی» با استفاده از استدلال‌ات عقلی و اخلاقی و همچنین استفاده از نتایج پژوهش‌های میدانی دیگر صورت گرفته و به این نتیجه رسیده است که ماهیت و اساس ورزش حرفه‌ای با رویکرد کنونی در جهان در بعد جسمی بالقوه منشأ آسیب‌هایی همچون ضررهای جسمانی؛ در بعد روحی و عاطفی منشأ رذایل اخلاقی (همچون برتری‌طلبی، تکبر و تفاخر)؛ و در بعد رفتاری - اجتماعی منشأ آسیب‌هایی (همچون ارزش‌گذاری غلط در اجتماع، دعوت به رذایل اخلاقی با مرجع‌سازی غلط و بها ندادن و کم‌رنگ شدن ورزش همگانی) است. از این نظر، ترویج و حمایت از آن با چالش اخلاقی مواجه است. بنابراین ضروری است دولت‌ها یا نهادهای حامی ورزش حرفه‌ای این ابعاد آسیب‌زا و چالش‌زا را مد نظر قرار دهند و در اصلاح آنها بکوشند.

**کلیدواژه‌ها:** ورزش حرفه‌ای، آسیب اخلاقی، رذایل اخلاقی، ارزش‌گذاری غلط، مرجع‌سازی غلط.



## مقدمه

یکی از عوامل تأثیرگذار در سلامت روح و جسم انسان «ورزش» است. از این رو جوامع بشری در سبک زندگی خود توجه ویژه‌ای به ورزش دارند. اما با توجه به انواع گوناگون ورزش، می‌توان دریافت میان ورزش حرفه‌ای و ورزش غیرحرفه‌ای باید تفاوت‌هایی قابل شد. با توجه به تعاریف بیان شده برای ورزش حرفه‌ای، باید گفت: «سازمان‌یافته بودن» یکی از ارکان ماهیت ورزش حرفه‌ای است (اکبرپورینی، ۱۳۹۳، ص ۵۱-۵۲). همچنین ورزش حرفه‌ای یک شغل و وسیله‌ای برای کسب درآمد است و به بیان دیگر، امروزه به‌عنوان یک صنعت با درآمد بالا مطرح است (فلاحی و همت، ۱۳۹۸). برخی افراد اساساً ورزش حرفه‌ای را یک صنعت می‌دانند و آن را ابزاری برای رشد اقتصادی کشورها به شمار می‌آورند (سعیدی، ۱۳۸۷).

نکته دیگر اینکه در ورزش حرفه‌ای هدف غایی کسب درآمد از راه قهرمانی است و ورزشکار برای رسیدن به این هدف، تمام تلاش خود را باید کند و تا حد ممکن بر قوای جسمی و مهارت‌های ورزشی خود بیفزاید. در بازی، هدف اصلی کسب طراوت و نشاط است؛ اما در ورزش حرفه‌ای تنها به نتیجه آن توجه می‌شود و نشاط و طراوت را در نظر قرار نمی‌گیرند (اکبرپورینی، ۱۳۹۳، ص ۵۰-۵۲). بنابراین باید گفت: ماهیت ورزش حرفه‌ای با ورزش‌های دیگر، حتی بازی و تربیت بدنی متفاوت است.

ورزش حرفه‌ای به واسطه ماهیت و اساسی که بر آن نهاده شده، به صورت بالقوه منشأ برخی آسیب‌ها در ساحت فردی و اجتماعی است. منظور از «منشأ بالقوه برای آسیب» آن است که ماهیت ورزش حرفه‌ای اقتضای این آسیب را دارد. البته ممکن است گاهی به دلایل دیگر این اقتضا با مانع مواجه شود و به فعلیت نرسد. به تبع آن، هر چه بدون توجیه منطقی منجر به آسیب‌های قابل اعتنا در این زمینه‌ها شود، از لحاظ اخلاقی نیز قبیح است.

نکته مهم اینکه وقتی منشأ آسیب ماهیت و اساسی است که ورزش حرفه‌ای بر آن نهاده شده، دیگر برخی امور جنبی و عرضی (همچون رعایت انصاف، اجتناب از زورافزایی، و نفی خشونت) نمی‌تواند تمام ابعاد آسیب‌های اخلاقی در این گونه ورزش‌ها را برطرف کند. این نکته بسیار قابل توجه است؛ زیرا در غالب پژوهش‌ها از این مسئله (یعنی توجه به آسیب‌های ناشی از ماهیت و بنیان ورزش حرفه‌ای) غفلت شده است.

از سوی دیگر گرایش به ورزش حرفه‌ای، امروزه سراسر جهان را درنوردیده است. همچنین در اثر علاقه‌مندی روزافزون مردم به مشاهده و شرکت در مبادین ورزش حرفه‌ای، این نوع ورزش همه ابعاد زندگی انسان را تحت تأثیر قرار داده است. در حقیقت، در قرن اخیر از ورزش حرفه‌ای به‌مثابه ابزاری در حوزه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی استفاده شده است (فلاحی و همت، ۱۳۹۸).

با توجه به این نکات، ضرورت بررسی اخلاقی در ابعاد گوناگون این نوع ورزش بیش از پیش مشهود است؛ زیرا در صورتی که این نوع ورزش - برای مثال - منشأ فساد یا انحرافی اخلاقی باشد منجر به انحراف و آسیبی در مقیاس جهانی می‌شود.

به این نکته مهم نیز باید اشاره کرد که این تحقیق در پی قضاوت نهایی درباره ورزش حرفه‌ای نیست؛ زیرا این ورزش در ابعاد فردی، اجتماعی، ملی، تربیتی و غیر آن می‌تواند اثرات مثبت زیادی داشته باشد. بنابراین تنها زمانی می‌توان درباره ورزش حرفه‌ای قضاوت نهایی کرد که نخست همه ابعاد مثبت و منفی آن بررسی و سپس با هم مقایسه شوند.

بنابراین تحقیق حاضر صرفاً یک طرف قضیه (یعنی ابعاد منفی اخلاقی ورزش حرفه‌ای) را با توجه به آسیب‌های آن بررسی می‌کند. طبیعی است که دولت‌ها یا نهادهای متصدی امر ورزش باید به این ابعاد آسیب‌زا توجه نموده و سعی بر کم کردن آسیب‌های این نوع ورزش و عبور از این چالش‌ها را داشته باشند.

### پیشینه

پژوهش‌های بسیاری در قالب کتاب و مقاله درباره تربیت بدنی، ورزش و اخلاق در این عرصه تألیف شده است. برخی کتب صرفاً به تبیین مبانی تربیت بدنی و ورزش پرداخته و به ابعاد اخلاقی آنها توجهی نکرده‌اند (نمازی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۳۳-۶۷؛ فراهانی، ۱۳۹۹، ص ۱۸-۹۵).

دسته‌ای دیگر از تألیفات بعد اخلاقی در ورزش را بررسی کرده‌اند، اما منحصر در ورزش حرفه‌ای نبوده و به طور کلی برخی مسائل اخلاقی را در ورزش به معنای عام آن بررسی نموده‌اند (رزاقی، ۱۳۹۶، ص ۴۷).

دسته دیگر از آثار به نحو خاص به بررسی اخلاقی در ورزش حرفه‌ای همت گمارده‌اند، اما به نکته مهم ماهیت و بنیانی که ورزش حرفه‌ای بر آن بنا نهاده شده اشکالی وارد نکرده‌اند (محمدی قهساره، ۱۳۹۲؛ ملانوروزی، ۱۴۰۰). در این آثار به برخی آسیب‌های اخلاقی در ورزش حرفه‌ای (همچون تقلب، زورافزایی، خشونت، و تبانی) اشاره شده است.

بنا بر این آثار، در صورتی که کسی به این تخلفات آلوده نشود، می‌تواند بی‌هیچ‌گونه آسیب اخلاقی در ورزش حرفه‌ای و در عرصه‌های جهانی شرکت کند. پس اشکالی به ماهیت و اساس ورزش حرفه‌ای وارد نیست.

با توجه به تألیفات انجام شده در این عرصه باید گفت: وجه امتیاز این پژوهش با تألیفات گذشته در این است که به نحو خاص بسترهای آسیب‌زا را که منشأ آنها ماهیت و اساس ورزش حرفه‌ای است، از حیث بررسی اخلاقی مد نظر قرار داده است. هرچند اموری همچون خشونت، زورافزایی، آسیب رساندن، و تبانی به خودی خود قبیح هستند، اما در حقیقت رها کردن ماهیت و اساس ورزش حرفه‌ای و تلاش در رعایت اخلاق اموری جنبی مانند موارد مذکور همچون ساختمانی است که بنیان آن اقتضای خرابی دارد و باید مراقب آسیب ندیدن این بنیان بود، اما صاحبخانه توجهی نمی‌کند و در مقابل، ظاهر آن را می‌آراید.

این پژوهش با بررسی منابع مرتبط با حوزه ورزش، به روش «توصیفی-تحلیلی» به بررسی و تحلیل اخلاقی مسائل مربوط به ماهیت ورزش پرداخته در پی پاسخ به این سوالات است که ماهیت و اساس ورزش حرفه‌ای می‌تواند

منشأ چه آسیب‌هایی باشد؟ آسیب‌های ورزش حرفه‌ای در ساحت‌های جسمی، روحی-عاطفی، و رفتاری کدام‌هاست و حکم اخلاقی درباره آنها چیست؟

ورزش حرفه‌ای دارای ماهیت و ارکانی است که با بررسی آنها می‌توان دریافت ماهیت این ورزش به صورت بالقوه منشأ برخی آسیب‌ها در حوزه آسیب‌های جسمی، آسیب‌های روحی-عاطفی (همچون تقویت برخی ردایل اخلاقی) و آسیب‌های رفتاری (مانند هدف‌گذاری غلط در فرهنگ اجتماعی، مرجع‌سازی برخی افراد بر اساسی غیر از فضایل انسانی، و کم‌رنگ شدن ورزش‌های همگانی) است. در نتیجه، هر امری که منشأ چنین آسیب‌هایی است با چالشی اخلاقی مواجه است.

هرچند ممکن است ورزش حرفه‌ای ابعاد و آثار مثبتی نیز داشته باشد، اما روش کلی استدلال‌های این پژوهش اثبات وجود آسیب‌های گوناگون ناشی از ماهیت ورزش حرفه‌ای و استنتاج غیر اخلاقی بودن و مواجهه با چالش اخلاقی ورزش حرفه‌ای از این بُعد و به واسطه این آسیب‌هاست.

## ۱. بررسی مفاهیم

### ۱-۱. رفتار ورزشی

در تعریف «رفتار ورزشی» باید گفت: هر فعالیتی که موجود زنده انجام می‌دهد و متضمن کارهای بدنی آشکار و پنهان، اعمال تنکردی (فیزیولوژیک)، عاطفی و فعالیت عقلی باشد، به مفهوم «رفتار ورزشی» اشاره دارد (رزاقی، ۱۳۹۶، ص ۴۷).

### ۱-۲. تربیت بدنی

برای روشن شدن بهتر معنای «ورزش» باید معانی همسو با آن (همچون «تربیت بدنی» و «بازی») نیز بیان گردد: تربیت بدنی فرایندی است آموزشی-تربیتی که کمال و رشد انسان را از طریق فعالیت‌های جسمانی بهبود می‌بخشد و برای زندگی بهینه و مطلوب به افراد کمک می‌کند.

### ۱-۳. ورزش و بازی

اما «ورزش» بازی هدفمند، مستمر و همراه با قوانین مشخصی است که موجب تقویت جسمی و روحی می‌شود. در تبیین «بازی» نیز باید گفت: اگر هر کدام از این قیود در تعریف «ورزش» (یعنی هدفمند بودن، مستمر بودن، همراه با قوانین مشخص و موجب تقویت جسمی و روحی) نباشد، آن فعالیت «بازی» نامیده می‌شود (اکبرپورنبی، ۱۳۹۳، ص ۵۰).

### ۱-۳-۱. انواع ورزش

اما درباره انواع ورزش باید گفت: ورزش‌ها صور گوناگونی دارند و به صورت‌های متفاوتی می‌توان آنها را تقسیم نمود. برای مثال، تقسیم بر اساس ابزار مورد استفاده در ورزش؛ تقسیم بر اساس چگونگی رابطه در روند فعالیت ورزشی؛ تقسیم بر اساس زمان و منابع انرژی مورد استفاده و تقسیم‌هایی دیگر (خلجی، ۱۳۹۴، ص ۱۳).

هرچند انواع گوناگونی برای ورزش بیان شده است، اما در یک تقسیم‌بندی می‌توان آن را این صورت تقسیم کرد:

۱. ورزش پرورشی با رویکرد تربیت و تندرستی؛ ۲. ورزش همگانی با رویکرد سلامت و نشاط اجتماعی؛ ۳. ورزش قهرمانی با رویکرد کسب مدال؛ ۴. ورزش حرفه‌ای با رویکرد اقتصادی (اکبرپورینی، ۱۳۹۳، ص ۵۱-۵۲).

در «ورزش پرورشی» و «ورزش همگانی»، اخلاق نقش اساسی و زیربنایی ایفا می‌کند، به‌ویژه در «ورزش پرورشی» که توجه و تمسک به ویژگی‌های اخلاقی به‌مثابه یکی از اصول تعلیم و تربیت مورد توجه خاص است.

در «ورزش قهرمانی» با توجه به حاکم بودن فلسفه برد و باخت که ورزشکار و تیم برنده تشویق می‌شود، هدف اصلی برنده شدن، قهرمان شدن و به‌دست آوردن مدال قهرمانی است.

#### ۴-۱. ورزش حرفه‌ای

در دنیای امروز، «ورزش حرفه‌ای» به رقابت‌های سازمان‌یافته‌ای اطلاق می‌شود که توسط افراد ماهر در سطح بالا و با هدف دستیابی به قهرمانی، مدال و به‌ویژه کسب درآمد انجام می‌شود. بنابراین افرادی که به ورزش می‌پردازند - در واقع - شاغل در این رشته هستند و ورزش برای آنها شغل قلمداد می‌شود (همان).

#### ۲. تحلیل اخلاقی بر اساس ماهیت ورزش حرفه‌ای

بنا بر تعاریف ذکر شده، وجه مشترک «ورزش قهرمانی» و «ورزش حرفه‌ای» اهمیت داشتن پیروزی و کسب مدال قهرمانی است؛ اما یکی از وجوه افتراق این دو ورزش در این است که برخلاف «ورزش قهرمانی»، هدف اصلی و غایت در ورزش حرفه‌ای کسب درآمد است و قهرمانی با همه اهمیتی که دارد، مقدمه و وسیله رسیدن به درآمد به حساب می‌آید.

از دیگر وجوه افتراق، سازمان‌یافته بودن و شغل اصلی بودن ورزش حرفه‌ای است؛ زیرا ممکن است در ورزش قهرمانی کسی به صورت فردی قدم در این عرصه بگذارد و قهرمانی منفعت مالی هم برای او نداشته باشد و شغل او به شمار حاج آقا گروسی نیاید.

البته شاید در بدو امر گمان شود ورزش حرفه‌ای با ورزش قهرمانی تفاوتی ندارد؛ اما علاوه بر وجوه افتراق قبلی که بیان شد، باید این نکته را نیز خاطر نشان کرد که معمولاً در کتب تخصصی در حوزه ورزش و تربیت بدنی، بین این دو ورزش تفاوت قایل می‌شوند. همچنین با مراجعه به اسناد «وزارت ورزش و جوانان» و قوانین مجلس شورای اسلامی می‌توان دریافت مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۲۱ خرداد ۱۳۹۸ در لایحه اهداف و اختیارات «وزارت ورزش و جوانان» انواع ورزش را به صورت تخصصی تعریف کرده که در آنجا بین ورزش حرفه‌ای و ورزش قهرمانی تفاوت قایل شده است.

مطابق تعریف مجلس شورای اسلامی و «وزارت ورزش و جوانان»، «ورزش قهرمانی» ورزشی است رقابتی که با هدف ارتقای رکوردهای ورزشی و کسب رتبه یا نشان انجام می‌شود؛ اما «ورزش حرفه‌ای» ورزشی است

سازمان یافته که با رعایت مقررات خاص هر رشته، با هدف کسب انتفاع مالی ورزشکار و سایر ذی‌نفعان در جهت توسعه اقتصادی و اجتماعی انجام می‌شود (خبرگزاری ایسنا، ۱۳۹۸).

درباره تفاوت بین «ورزش حرفه‌ای» و «تربیت بدنی» نیز باید گفت: در هر دو فرایند آموزش و استفاده از ابزارهای ورزشی وجود دارد؛ اما در تربیت بدنی هدف از آموزش، ساخت الگوی انسان مطلوب فارغ از تمرکز بر یک رشته تخصصی است و در ورزش حرفه‌ای هدف از آموزش، ساخت الگوی انسان مطلوب نیست، بلکه تمرکز بر حداکثر شدن عملکرد در یک رشته تخصصی ورزشی است (کوستاس، ۱۳۸۲)؛ زیرا مقدمه‌ای برای کسب درآمد از این راه است.

با توجه به نکات ذکر شده باید گفت: ورزش حرفه‌ای یک فعالیت سازمان یافته و با برنامه‌ریزی توسط نهادهای ذی‌ربط است و آنچه در آن اصالت دارد سودآوری است و از مقوله آموزش نیست (همان)، بلکه از مقوله صنعت است. البته باید دقت نمود که ممکن است گاهی شخصی انگیزه‌های بالاتر از مسائل اقتصادی یا انگیزه قوی دیگری داشته باشد، اما قاعده‌تاً آنچه در تعاریف حوزه علوم انسانی و از جمله ورزش و تربیت بدنی مد نظر قرار می‌گیرد فضای غالب یک مسئله ورزشی، اجتماعی یا مانند آن است. از این رو در تعاریف، موارد استثنا یا اقلیت محض مد نظر قرار نمی‌گیرد.

اولین بار در سال ۱۹۸۳ برنارد هیمنز مولین ورزش را به‌مثابه یک صنعت مطرح کرد. وی عقیده داشت: هرگونه فعالیت ورزشی مبتدی و حرفه‌ای که موجب افزایش ارزش افزوده کالاها و خدمات ورزشی شود «صنعت ورزش» به شمار می‌آید. با گذشت ۳۲ سال از معرفی ورزش به‌عنوان یک صنعت، از نقش رویدادهای ورزشی در جذب گردشگر، پوشش رسانه‌ای، نقل و انتقال بازیکنان، صدور مربی، فروش بلیت، تبلیغات میداین ورزشی، ایجاد امکانات و تأسیسات ورزشی و جذب حامیان مالی به‌عنوان اصلی‌ترین محصولات این صنعت یاد می‌شود.

بر اساس آمارهای منتشر شده از گروه‌های اقتصاد ورزشی، امروزه ورزش یکی از بزرگ‌ترین صنعت‌های جهان است و درآمد سالانه آن قریب ۳۵۰-۴۵۰ میلیارد دلار است. در دنیای صنعتی ورزش، ورزشکاران مشتری و ابزاری برای درآمدزایی به شمار می‌آیند و انتظارات از ورزش متفاوت است. بنابراین در ورزش حرفه‌ای آنچه مقصود بالذات است «سودآوری» است (فلاحی و همت، ۱۳۹۸).

شرکت‌های خصوصی با هدف کسب درآمد و سودآوری، و دولت‌ها و نهادهای حکومتی در کنار سودآوری از ورزش حرفه‌ای به‌مثابه ابزاری برای کارآفرینی و تولید اشتغال استفاده می‌کنند (سعیدی، ۱۳۸۷).

با توجه به تعاریف بیان شده، (۱) سازمان یافته بودن، (۲) پیروزی و برتری‌طلبی، (۳) و اصالت کسب درآمد از ارکان اصلی ورزش حرفه‌ای است که این نوع ورزش بر آن بنا شده است.

### ۳. تبیین گونه‌های آسیب در ورزش حرفه‌ای

بعد از روشن شدن تعریف و ماهیت «ورزش حرفه‌ای» در این قسمت به هدف اصلی پژوهش (یعنی بررسی اخلاقی ابعاد آسیب‌زا در ورزش حرفه‌ای) اشاره می‌شود. نکته مهم و قابل توجه اینکه در این پژوهش به آسیب‌هایی اشاره

می‌شود که منشأ آنها ماهیت ورزش حرفه‌ای است. به بیان دیگر، اساساً ورزش حرفه‌ای به هر شکلی برپا شود، این ابعاد آسیب‌زا را به صورت بالقوه در پی خواهد داشت. بنابراین رعایت امور جنبی (همچون زورافزایی نکردن و رعایت انصاف در مسابقه) تأثیری در رفع این آسیب‌ها ندارند.

می‌توان برای چنین استدلالی علیه ورزش حرفه‌ای این قیاس منطقی را سامان داد:

- ورزش‌های حرفه‌ای بالقوه بستری برای آسیب‌های جسمی، روحی، عاطفی و رفتاری هستند.
- هرچه منجر به آسیب‌های مذکور شود غیر اخلاقی است.
- پس ورزش حرفه‌ای در جهات آسیب‌زا با چالش اخلاقی مواجه است.

با توجه به اینکه ورزش حرفه‌ای دارای ابعاد مثبت و مفیدی نیز در عرصه فردی و اجتماعی هست، پس وجود این بسترهای آسیب‌زا موجب مواجهه دولت‌ها و نهادهای حامی و مروج ورزش حرفه‌ای با چالش اخلاقی می‌گردد که باید آن را حل کرد.

تیبیین مقدمه اول می‌تواند ما را در پذیرفتن یا نپذیرفتن چنین استدلالی مدد رساند. از این نظر آسیب‌های ذکر شده با سه محور یا به عبارتی سه نوع استدلال تیبیین می‌شوند: ۱. استدلال مبتنی بر آسیب‌های جسمی؛ ۲. استدلال مبتنی بر آسیب‌های روحی-عاطفی؛ ۳. استدلال‌های مبتنی بر آسیب‌های رفتاری و اجتماعی.

### ۱-۳. استدلال مبتنی بر آسیب‌های جسمی

هرگاه از ورزش و آثار مثبت آن سخن به میان می‌آید اولین اثر مثبت و هدفی که از ورزش مطرح می‌شود «سلامت جسمی» است. برخی فراتر از سلامت جسم، حتی حالات مثبت روحی و روانی را نیز از آثار مثبت ورزش می‌دانند. برای نمونه، دیوید/تکنیسون معتقد است: ورزش نه تنها موجب تقویت و سلامت جسم می‌شود، بلکه به عملکرد صحیح مغز نیز کمک می‌کند (هیلز و دایان، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰). برخی محققان بعد از پژوهش‌های میدانی به این نتیجه رسیده‌اند که میزان سلامت روانی در بین دانش‌آموزان ورزشکار- اعم از پسر و دختر- نسبت به افراد غیر ورزشکار به نحو معناداری از وضعیت بهتری برخوردار است (هادوی کاشمر، ۱۳۹۵).

به‌طور قطع می‌توان گفت: ورزش‌های پرورشی و همگانی موجب سلامتی جسم می‌شوند، اما این سؤال به وجود می‌آید که آیا ورزش حرفه‌ای نیز این آثار مثبت جسمی را در پی دارد و عاملی برای سلامتی جسمانی است؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: چون در ورزش حرفه‌ای هدف کسب درآمد است و این مهم متوقف بر قهرمانی و برد در عرصه‌های ملی و بین‌المللی است، بنابراین بقا در ورزش حرفه‌ای مستلزم تلاش، تمرین و فشار جسمانی بیش از حد معمول است.

طبیعی است کسی که می‌خواهد در یک رشته ورزشی در عرصه ملی یا بین‌المللی به قهرمانی و رتبه‌های برتر برسد باید بیش از حد معمول تلاش کند تا به این موفقیت نایل آید. البته درست است که ممکن است کسی به صورت

ژنتیکی و ویژگی‌هایی داشته باشد که بتواند با اندک تمرین یا آمادگی، در سطح ملی یا بین‌المللی موفقیتی کسب کند، اما قریب به اتفاق افراد برای موفقیت در عرصه ملی یا بین‌المللی باید سال‌های متمادی تمرین‌های سختی انجام دهند. این مسئله به‌گونه‌ای است که شاید یافتن استثنا برای آن نیز کاری بسیار دشوار باشد.

از سوی دیگر مشخص است که نمی‌توان در این علوم به موارد استثنا استناد و بر اساس آنها حکمی صادر کرد. این افراط در ورزش و تحمل سختی‌ها و فشارهای حاصل از تمرین‌های سنگین آثار منفی متعددی برای ورزشکار در پی دارد.

در همین زمینه باید اضافه کرد بر اساس تحقیقات جان لتر (Jan leter)، یکی از برجسته‌ترین محققان حوزه ورزش، مهم‌ترین متغیر برای تبدیل شدن به یک ورزشکار حرفه‌ای، صرف ساعات زیادی از هفته برای تمرین در مدت زمانی قریب هشت سال است. همچنین بنا بر نظر محققان، رسیدن به سطح جهانی در ورزش حرفه‌ای آن قدر سخت است که تنها یک درصد از ورزشکاران موفق به آن می‌شوند. رسیدن به حد مطلوب در ورزش حرفه‌ای به حدی دشوار است که با استناد به تحقیقات انجام شده، بر اساس میانگین جهانی، میزان تمرین ورزشکاران حرفه‌ای ۲۳ ساعت در هفته است. میزان فشار در ورزش حرفه‌ای تا حدی بالاست که تنها در سنین خاصی در جوانی که نیرو و توانایی بدنی بالاست امکان پرداختن به آن وجود دارد. بنا بر نظر محققان به‌طور میانگین سن بازنشستگی از ورزش حرفه‌ای ۳۳ سالگی است (خبرنامه علم ورزش، ۱۴۰۰).

برخی از محققان در پژوهش‌های خود برای ورزش‌های سنگین و افراط در ورزش که لازمه ورزش حرفه‌ای است، با استناد به نظر برخی متخصصین سه نوع آسیب بیان کرده‌اند (حسینی‌هرندی، ۱۳۹۲، ص ۲۶-۲۷):

### ۱-۳-۱. اختلال در یادگیری

دکتر گورنابورگ، روان‌شناس سوئدی معتقد است:

ورزش‌های سنگین اگر در فاصله کوتاهی بعد از شنیدن، خواندن یا دیدن مطلبی علمی باشد، در یادگیری، اثر معکوس می‌گذارد (همان).

### ۲-۳-۱. توقف رشد روانی

دکتر الکسیس کارل معتقد است:

زیاده‌روی در تغذیه و ورزش، از رشد روانی بدن جلوگیری می‌کند و با حذف تلاش‌های عضلانی در زندگی روزانه، بدون آنکه خود متوجه باشیم، سیستم‌های عصبی انسان را از تمرین‌هایی که برای حفظ تعادل محیط داخلی لازم است، بی‌بهره ساخته‌ایم. (همان)

### ۳-۳-۱. بیماری‌های جسمی

اگر ورزش و حرکات بدنی از حد خود بگذرد، مواد زایدی زیر پوست جمع می‌شود که پس از مدتی پوست را می‌ترکاند

و سبب پدید آمدن زخم و عفونت در پوست می‌شود. زیاده‌روی در ورزش، ورزش بی‌هنگام یا ورزش با شکم پُر، سبب سردرد و اختلال در کبد نیز می‌شود (همان).

درباره آسیب‌های جسمانی در ورزش‌های حرفه‌ای تحقیقات بسیاری صورت گرفته است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

«برونکواسپاسم» یک عارضه تنفسی است که یکی از علل آن فعالیت فیزیکی تشخیص داده شده است، به‌گونه‌ای که درصد قابل توجهی از ورزشکاران بی آنکه هیچ سابقه‌ای از آسم داشته باشند، در حین فعالیت ورزشی و یا پس از آن دچار این عارضه می‌شوند که درصدی از این افراد دارای علامت هستند. این عارضه حتی در بسیاری از ورزشکاران حرفه‌ای نیز دیده شده است. برای مثال، ۱۱ درصد از اعضای تیم ملی آمریکا (۶۷ تن از ۵۹۷ تن) در المپیک سال ۱۹۸۴ و ۲۳ درصد از ورزشکاران آمریکایی شرکت‌کننده در المپیک زمستانی ۱۹۸۴ دچار آسم تنفسی یا آسم ورزشی بودند (ضیائی و همکاران، ۱۳۸۵).

آسیب‌ها و مصدومیت‌های گسترده و مکرر در عرصه ورزش حرفه‌ای که گریبان بسیاری از ورزشکاران در عرصه ملی و بین‌المللی را می‌گیرد نیز خود نشانه‌ای بارز بر میزان آسیب‌رسانی ورزش حرفه‌ای بر سلامت جسمانی ورزشکاران است. این حجم از آسیب‌ها به اندازه‌ای گوناگون و گسترده است که برخی متخصصان پژوهش‌هایی را به نحو خاص به بررسی برخی از این آسیب‌ها در ورزش حرفه‌ای (همچون پارگی رباط متقاطع) و روش درمانی آنها اختصاص داده‌اند (بدیع‌زاده، ۱۳۸۳).

یکی دیگر از مسائلی که هم مربوط به ماهیت ورزش حرفه‌ای است و هم منشا آسیب جسمی می‌شود استفاده از داروها، نیروزا و مواد مکمل است. هرچند همه ورزشکاران حرفه‌ای از داروهای نیروزا استفاده نمی‌کنند، اما آنچه مسلم است کشتش برخی از ورزشکاران به سمت این امور ریشه در ماهیت متمرکز بر قهرمانی این نوع ورزش دارد.

به جرئت می‌توان گفت: هم‌اکنون ورزش حرفه‌ای برخلاف گذشته به‌عنوان یک صنعت با درآمدهای میلیارد دلاری مطرح است. زمانی که تنها نتیجه و قهرمانی به هر قیمتی مورد توجه باشد ناگزیر ورزشکاران از هرگونه روش و فناوری برای بهبود اجرا و عملکرد ورزشی خود استفاده می‌کنند. از جمله این روش‌ها که دامنه گوناگونی دارد، استفاده از مواد نیروزا و مکمل‌هاست. با توجه به استفاده رو به گسترش ورزشکاران از مکمل‌ها و داروها، صنایع درگیر در ساخت این‌گونه مواد نیز از رونق قابل توجهی برخوردار شده‌اند، به‌گونه‌ای که در آمریکا درآمد حاصل از فروش مکمل‌ها در سال، به رقمی بیش از ۱۷ میلیارد دلار می‌رسد.

با توجه به تحقیقاتی که نشان داده استروئیدهای آنابولیک می‌توانند رشد عضلات اسکلتی را در حیوانات آزمایشگاهی تقویت کنند، استفاده از ترکیبات استروئیدی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به‌طور چشمگیر بین ورزشکاران رواج پیدا کرده است.

نخستین بار در وزنه‌برداری و پرورش اندام و سپس در سایر رشته‌های ورزشی، از این ترکیبات استفاده شد. شرایط در سطوح بالا بدتر است. برای مثال، در تحقیق معروفی از عنوان داران المپیک بیش از ۸۰ درصد ورزشکاران به این



سؤال پاسخ مثبت دادند که حاضرند دارویی را مصرف کنند که موجب شود پنج سال در اوج قهرمانی باشند و بعد از آن بمیرند. اما آنچه موجب شد تا مصرف این نوع ترکیبات با نوعی چالش مواجه شود، به سال ۱۸۸۶ بازمی‌گردد که یک دوچرخه‌سوار به نام لیتون به دنبال مصرف یکی از همین ترکیبات، جان خود را از دست داد و آن زمان بود که محققان و به تبع آن ورزشکاران به اثرات سوء این نوع ترکیبات بیشتر و به صورت عملی پی بردند.

آمار مرگ ناشی از مواد نیروزا به همین جا ختم نشد و سال‌های بعد نیز ورزشکارانی بودند که یکی پس از دیگری به علت ناآگاهی از پیامدهای مصرف این مواد دچار مرگ‌های دلخراش شدند (فلاحی و همت، ۱۳۹۸).

بنابراین استفاده از داروهای نیروزا که عموماً مضر هستند و روش‌های گوناگون احیا و درمان بدن، برای رسیدن به پیروزی و قهرمانی خود نشانه بارز دیگری است که آنچه در ورزش حرفه‌ای مد نظر قرار نمی‌گیرد سلامت جسمانی است. از این رو برای رسیدن به هدف اصلی در ورزش حرفه‌ای (یعنی قهرمانی و کسب درآمد) به راحتی به سلامتی جسم بی‌توجهی می‌شود.

آسیب رساندن به جسم آن هم در سطحی که ممکن است تا پایان عمر ورزشکار با تبعات آن آسیب درگیر باشد یا منجر به مرگ ورزشکار شود، قطعاً کاری غیر اخلاقی است؛ زیرا هرگونه آسیب جدی و قابل اعتنا به جسم در این سطح، آن هم بدون دلیل منطقی اخلاقاً قبیح است. این مسئله یکی از ابعاد آسیب‌زا در ورزش حرفه‌ای است که با ماهیت آن ارتباط مستقیم دارد. نمی‌توان در عرصه ورزش حرفه‌ای که بر قهرمانی و کسب درآمد بنا شده است، تلاش و فشار غیر معمول جسمانی را متحمل نشد. از سوی دیگر هر چه این‌گونه آسیب‌های جسمانی در این سطح را در پی داشته باشد از این نظر با چالش اخلاقی مواجه است.

البته باید: گفت ورزش قهرمانی نیز در این آسیب با ورزش حرفه‌ای مشترک است.

## ۲-۳. استدلال مبتنی بر آسیب‌های روحی و عاطفی

اخلاق و مسائل اخلاقی منحصر در افعال نیست؛ صفات و ملکات باطنی یا همان فضایل یا رذایل باطنی که به روح و نفس انسان مربوطند نیز جزو مسائل اخلاقی هستند و ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شوند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۴). بنا بر دیدگاه «فضیلت‌گرایی» در اخلاق، معیار ارزش اخلاقی اساساً فضایل و رذایل اخلاقی است. بنابراین فعل اخلاقی فعلی است که منشا فضایل اخلاقی شود و فعلی که منجر به رذایل اخلاقی گردد فعلی قبیح و غیر اخلاقی است (جیمز و ریچلز، ۱۳۹۶، ص ۲۸۳).

بنابراین در این قسمت باید بررسی نمود که آیا ماهیت ورزش حرفه‌ای می‌تواند در بعد روحی و عاطفی منشا آسیب باشد؟ در این صورت قطعاً می‌توان از لحاظ اخلاقی آن را با چالش مواجه دانست.

با توجه به نکات بیان شده می‌توان گفت: یکی از آسیب‌های روحی-عاطفی در ورزش حرفه‌ای برانگیختن روحیه برتری طلبی است. هدف اصلی در ورزش حرفه‌ای کسب درآمد است و چون این مسئله بر متوقف قهرمانی

و غلبه بر رقیب‌است، پس ماهیت و اساس ورزش حرفه‌ای با مسئله غلبه بر دیگران و پیروزی و قهرمانی آمیخته شده و غلبه و قهرمانی از ارکان آن به شمار می‌آید. پس باید گفت: این آسیب شامل هر دو ورزش حرفه‌ای و قهرمانی می‌شود. البته با این تفاوت که در ورزش حرفه‌ای، قهرمانی هدف میانی است و در ورزش قهرمانی هدف نهایی. در چنین شرایطی آنچه ورزشکار بر آن تمرکز کرده تنها برتری بر رقیب است. این مسئله منشأ رذیله اخلاقی برتری‌طلبی و رذایل دیگر است.

برای بررسی دقیق‌تر باید گفت: میل به قدرت در انسان، فطری است. جهتش نامحدود است و تعین خاصی ندارد، ولی با توسعه معلومات و معارف انسان جهت و تشخیص می‌یابد. به کارگیری ابزار برای تسلط بر طبیعت یکی از جهات قدرت‌طلبی است. جهت دیگری از این میل فطری، برخورداری از قدرت اجتماعی است که بستگی به نظام ارزشی و فرهنگی حاکم بر جامعه دارد. هر جامعه چیزهایی را وسیله قدرت و تسلط بر دیگران و مهار رفتارشان قرار می‌دهد تا از این رهگذر در درجه اول، اراده دیگران را تابع اراده خود کند و حتی بالاتر اینکه بر دل‌های دیگران تسلط یابد (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۱).

بنابراین انسان به واسطه میل قدرت‌طلبی که در فطرتش وجود دارد، گرایش پیدا می‌کند بر دیگران غلبه نماید و این‌گونه میل قدرت‌طلبی خود را ظاهر سازد. علامه طباطبائی از این حالت و گرایش انسان به «میل به استخدام» تعبیر کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۵).

قدرت‌طلبی از آن جهت که یک میل فطری است، در حوزه ارزش‌های اخلاقی قرار نمی‌گیرد؛ اما در جایی با اخلاق ارتباط پیدا می‌کند که منشأ انجام نوعی رفتار اختیاری شود. انسان باید این گرایش را جهت‌دهی کند؛ باید به این حقیقت توجه کند که قدرت او، مانند همه چیزهای دیگری که به دست آورده، مال خودش نیست، بلکه مالک اصلی آن و قادر حقیقی خداست و او این قدرت را به عاریه در اختیار انسان قرار داده و به او فرصتی داده است تا از این قدرت برای تکامل حقیقی خود استفاده کند. پس اگر این میل به قدرت در راه رسیدن به کمال حقیقی، یعنی قرب الهی جهت‌دهی شود، از لحاظ اخلاقی خوب است؛ اما اگر این گرایش در مسیری بر خلاف کمال حقیقی و ابدی انسان جهت‌دهی شود قطعاً از لحاظ اخلاقی قبیح است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۱).

اکنون درباره ورزش حرفه‌ای باید گفت: هرچند فطرتاً انسان قدرت‌طلب است، اما اگر این گرایش صرفاً در راه غلبه بر دیگران، آن هم در عرصه رقابت جسمانی باشد و نگاهی استقلالی به این غلبه صورت گیرد و تنها هدف انسان به حساب آید استفاده‌ای برخلاف هدف و کمال حقیقی انسان خواهد بود و از لحاظ اخلاقی قبیح است.

اینکه انسان برای نمایش قدرت و برتری خود بکوشد تبلور روحیه برتری‌طلبی است و ریشه در منیت و نگاه غیرتوحیدی دارد. این مسئله، هم یک آسیب در حوزه روحی است و هم با ماهیت و اساس ورزش حرفه‌ای ارتباط دارد؛ زیرا در این نوع ورزش، ورزشکار بر غلبه تمرکز دارد و یکی از اهداف قطعی میانی او غلبه و برتری است. در

نتیجه باید گفت: هر چه بالقوه چنین آسیبی را در حوزه روحی-عاطفی در پی داشته باشد از لحاظ اخلاقی با اشکال جدی مواجه است.

نکته قابل توجه اینکه برتری طلبی، خود می‌تواند منشأ برخی رذایل دیگر (همچون کبر و تفاخر) نیز گردد. اگر انسان این قدرت را از خود بداند و نگاهی غیر توحیدی و توجه استقلالی به آن داشته باشد، رذایلی همچون کبر و خودبرتربینی و حس تفاخر را به وجود می‌آورد.

### ۱-۲-۳. بررسی روان‌شناختی روحیه برتری طلبی

این آسیب روحی از دیدگاه روان‌شناختی نیز قابل بررسی است. روحیه برتری طلبی یا به تعبیر دقیق‌تر، شخصیت برتری طلبی و افراط در این زمینه متضاد با سلامت روانی است. یکی از روان‌شناسان برجسته به نام کارن هورنای در کتاب **عصیت و رشد آدمی**، به خشم، به‌مثابه یکی از ویژگی‌های روان‌شناختی انسان و اینکه فرایند خشمگین شدن مغایر با سلامت روانی است، می‌پردازد. وی تیپ‌های افراد عصبی را به سه دسته «برتری‌طلب»، «مهرطلب» و «نزواطلب» تقسیم می‌کند.

در ادامه، او در تبیین ویژگی شخصیت «برتری‌طلب» خصوصیات مهمی همچون خودبزرگ‌بینی و خودآیدیه‌آل‌بینی، متمایز دانستن خود از دیگران، تلاش برای تسلط بر دیگران، تلاش برای برتری جاه‌طلبانه، تلاش برای کسب برتری و ارضای جاه با هوش و اراده را ذکر می‌کند. به‌طور خلاصه این روحیه یکی از عوامل ایجاد خشم و به تبع آن، عوامل برهم زنده سلامت روان‌شناختی انسان معرفی می‌شود (هورنای، ۱۳۶۱، ص ۱۷۱).

برخی محققان در زمینه تأثیر ورزش در بعضی خصوصیات روانی و شخصیتی گروهی از دانش‌آموزان ورزشکار و غیر ورزشکار، پژوهش میدانی به عمل آوردند و یکی از نتایجی که به دست آوردند این بود که دختران ورزشکار نسبت به پسران از روحیه برتری طلبی بیشتری برخوردارند (اکرامی، ۱۳۸۶).

بنابراین باید گفت: هر عاملی که موجب تشدید و افراط در روحیه برتری طلبی انسان شود عاملی برای برهم زدن سلامت روانی و نوعی آسیب روحی به حساب می‌آید. ورزش حرفه‌ای با توجه به ماهیت برتری‌جویانه خود و تمرکز بر این مسئله، تأثیر قابل توجهی بر این روحیه انسان دارد.

پس باید گفت: هرچند قدرت‌طلبی میلی فطری در انسان است، اما اگر نگاه به قدرت، شخصی، استقلالی و غیر توحیدی باشد و به روحیه برتری‌جویی در امور مادی تبدیل شود، نوعی آسیب در حوزه روحی-عاطفی است و هر امری که چنین آسیبی را در پی داشته باشد از این نظر غیر اخلاقی و با چالش اخلاقی مواجه است.

### ۳-۳. استدلال‌های مبتنی بر آسیب‌های رفتاری-اجتماعی

آسیب‌های اخلاقی که ریشه در ماهیت ورزش حرفه‌ای دارند، منحصر در بعد جسمانی و روحی-عاطفی نیستند، بلکه ترویج و گسترش روزافزون ورزش حرفه‌ای در جامعه جهانی و اهمیت و جایگاه آن، آسیب‌های رفتاری قابل توجه

دیگری نیز در پی دارد. بنا بر استدلال گذشته، اینجا نیز باید گفت: هر چه این‌گونه آسیب‌های رفتاری را در عرصه اجتماعی در پی داشته باشد از لحاظ اخلاقی نیز غیر اخلاقی بوده و با چالش مواجه است. در این قسمت به برخی از این آسیب‌ها در حوزه رفتاری - اجتماعی اشاره می‌شود:

### ۱-۳-۳. ارزش‌گذاری غلط در اجتماع

همان‌گونه که بیان شد، ورود به عرصه ورزش حرفه‌ای بالقوه بستری برای حرکت در مسیری خلاف کمال حقیقی انسان است. نکته قابل توجه این است که اگر چنین ورزشی با این ماهیت در عرصه اجتماعی برجسته و تبلیغ شود و از حیث اقتصادی، رسانه‌ای و سیاسی از آن حمایت گردد آسیب‌هایی بالقوه در عرصه اجتماع نیز دارد.

قبل از ورود به این بحث، باید قدری درباره حقیقت انسان، کمال انسان و معیار ارزش اخلاقی سخن گفت. انسان موجودی است دارای دو بُعد جسمانی و روحانی. بُعد جسمانی و مادی انسان با حیوانات مشترک است. اما بُعد روحانی یا همان نفس ناطقه ویژگی خاص انسان است و او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند. بنابراین حقیقت انسان همان بعد روحانی و نفس ناطقه انسان است، نه جسم او (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۲۲).

اما درباره کمال موجودات باید گفت: هر موجودی دارای برخی خصوصیات مشترک با دیگر موجودات است. از سوی دیگر، خصوصیتی دارد که مختص اوست و موجب تمایز او از دیگر موجودات می‌شود. اگر موجودی تلاش کند تا در خصوصیتی که مختص اوست به درجات بالا برسد، به کمال مختص خود رسیده است. انسان نیز در بسیاری از کارها (مانند خوردن و آشامیدن و تولید مثل و به صورت خلاصه در بعد مادی و جسمانی) با دیگر حیوانات مشترک است. اما در خصوصیت داشتن نفس ناطقه (یا همان عقل نظری و عملی) از دیگر موجودات متمایز است. بنابراین تکامل و پیشرفت در خصوصیات مشترک، موجب رسیدن انسان به کمال انسانی نیست، بلکه موجب رسیدن انسان به اعلا درجه حیوانیت یا نباتیت است و آنچه موجب رسیدن به کمال انسانی می‌شود رسیدن به اعلا درجه مختص خود، یعنی کمال عقل نظری و عملی و نفس ناطقه است (قزوینی، ۱۳۸۰، ص ۲۷).

با مراجعه به ورزش حرفه‌ای رایج در جهان می‌توان دریافت آنچه برای شکوفایی و تکامل آن تلاش می‌شود هرگز بعد روحانی انسان نیست، بلکه منحصراً بعد جسمانی اوست. می‌توان تصور کرد شخصی دارای بسیاری از رذایل اخلاقی (همچون حسد و بخل) باشد و همسر او در اثر اخلاق بد و عصبانیت بیجای او مجبور به طلاق شده باشد، اما همین شخص شناگری ماهر باشد، یا فوتبالیستی بی‌نظیر باشد، یا وزنه‌برداری اسطوره‌ای باشد و در عرصه ورزش حرفه‌ای به‌عنوان یک فرد موفق و یک شخصیت برجسته و الگو معرفی شود. این واقعیت غیر قابل انکار است که امروزه ماهیت ورزش حرفه‌ای صرفاً بر کسب درآمد و قهرمانی و موفقیت در مسابقات ورزشی بنا نهاده شده است و در بنیان ورزش حرفه‌ای چیزی خارج از بعد جسمانی وجود ندارد.

بنابراین امروزه در ورزش حرفه‌ای کمالی که ورزشکار در ورزش حرفه‌ای به دنبال آن است صرفاً تکامل در بعد جسمانی است و نگاهی به بعد حقیقی انسان (یعنی بعد روحانی و کمال نفس ناطقه) ندارد. در نتیجه یکی

از آسیب‌های اخلاقی جدی در ورزش حرفه‌ای فروکاستن مقام انسان به مقام حیوان است؛ زیرا یک دهنده هرقدر سریع باشد سرعتش از یوزپلنگ بیشتر نیست؛ یک شناگر هرقدر ماهر باشد شنای او از دلفین بهتر نیست؛ یک پرش‌کننده هرقدر پرش بلندی داشته باشد از آهو بلندتر نمی‌پرد؛ یک وزنه‌بردار هرقدر قوی باشد همچون فیل توان برداشتن وزنه‌های سنگین را ندارد و... اگر ملاک موفقیت و کمال این امور باشد، پس حیوانات قهرمانان واقعی در این عرصه‌ها هستند.

آسیب بزرگی که این ساختار با وجود تبلیغات گسترده و حمایت‌های سرشار اقتصادی و سیاسی، در بُعد رفتاری و در عرصه اجتماعی بر اخلاق جامعه جهانی وارد می‌کند، تعریف مفهوم جدیدی برای «ارزش» و «کمال» برای انسان است. انسان تکامل‌یافته و باارزش و موفق کسی است که قهرمان ورزشی در عرصه بین‌المللی است و دیگر مهم نیست از لحاظ روحی و صفات نفسانی اخلاقی در چه حال و وضعیتی است و ارزش‌های حقیقی انسانی در ارزش‌های پوچ مادی و حیوانی منحصر می‌شود. این یکی از بزرگ‌ترین آسیب‌های رفتاری در سطح جامعه جهانی است و منجر به انحراف مسیر تکامل اخلاقی در جامعه می‌شود و البته منشأ آن ماهیت «ورزش حرفه‌ای»، یعنی ورزشی صرفاً برای پیروزی در بعد مادی و کسب درآمد از آن است. با توجه به این آسیب بزرگ، باید گفت: هر چیزی این‌گونه آسیب‌های رفتاری-اجتماعی را در پی داشته باشد قطعاً از این نظر با چالش اخلاقی مواجه است.

## ۲-۳-۳. دعوت به ردایل اخلاقی با مرجع‌سازی غلط

بررسی ابعاد آسیب‌زا در ورزش حرفه‌ای در قسمت قبل مبتنی بی‌توجهی به فضایل و کمال انسانی بود، اما در این قسمت باید گفت: امروزه در ورزش حرفه‌ای نه تنها نسبت به فضایل و کمالات حقیقی انسان بی‌توجهی می‌شود، بلکه این رویه می‌تواند غیرمستقیم عاملی برای ترویج ردایل و فساد اخلاقی در جامعه باشد. این آسیب با الگوسازی اشخاص، بدون ضوابط و معیارهای اخلاقی و صرفاً با تکیه بر قابلیت‌های ورزشی صورت می‌گیرد.

برای تبیین دقیق این آسیب، باید مسئله گروه‌های مرجع از منظر جامعه‌شناختی بررسی قرار گردد. در جامعه‌شناسی، تاموتسو شیبوتانی (Tamotsu Shibutani) به‌عنوان صاحب‌نظر در این عرصه، به مفهوم «گروه مرجع» پرداخته است. وی سه کاربرد برای این مفهوم بیان کرده است:

(۱) گروهی که به‌عنوان مبنای مقایسه و ارزیابی قرار می‌گیرند.

(۲) گروهی که میل به عضویت و مشارکت در آن دارند.

(۳) گروهی که رویکردهای آن مقبول‌کنشگران قرار می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۸۱).

صاحب‌نظران دیگری نیز درباره گروه‌های مرجع و کارکردهای آنها و مفاهیم مشابه مباحثی ارائه داده‌اند. اما مهم‌ترین نظریه جامعه‌شناختی در این زمینه، «نظریه گروه مرجع» است که توسط رابرت کی. مرتن در سال ۱۹۴۹ تدوین شد و در کتاب *تنوری و ساخت اجتماعی* به چاپ رسیده است. بنا بر دیدگاه او، «گروه‌های مرجع» متولی انتقال برخی هنجارها (گروه‌های مرجع هنجاری) و تأمین معیارهای لازم برای ارزیابی رفتارها و باورهای افراد هستند

(گروه‌های مرجع تطبیقی). انسان‌ها برای ارزیابی و داوری رفتار و نگرش خود، به گروه‌هایی مراجعه می‌کنند که چه بسا عضو آن هم نیستند. اما به علت کارکردهایی که برای افراد و ساختار اجتماعی دارند، الگوی ذهنی و عملی آنان قرار می‌گیرند. نظریه «گروه مرجع» اذعان دارد که از نظر اجتماعی، افراد تحت تأثیر گروه‌هایی قرار می‌گیرند که به گمان آنها اهمیت زیادی دارند (همان، ص ۱۷).

بنابراین باید گفت: در هر اجتماع گروه‌های مرجع و الگوها می‌توانند ارزش‌ها و معیارهای اخلاقی را تعیین یا تغییر بدهند.

نکته مهم در تأثیرپذیری انسان‌ها از الگوها آن است که برای دعوت یک شخص به یک کار یا بیان یک ارزش برای او، دو روش را می‌توان در پیش گرفت: هم می‌توان به صورت مستقیم او را به کار یا ارزشی دعوت کرد و هم به صورت غیرمستقیم الگویی با آن ویژگی به او معرفی کرد تا در اثر الگوپذیری به صورت غیرمستقیم به آن کار یا ارزش اخلاقی دعوت شود.

امروزه در سطح بین‌المللی یکی از مهم‌ترین راهکارهای الگوسازی، «ورزش حرفه‌ای» است. قهرمانان و چهره‌های مطرح در ورزش‌های حرفه‌ای در بازه زمانی کمی با چنان شهرت و محبوبیتی مواجه می‌شوند که کمتر بستری چنین قابلیت‌هایی در خود دارد. اما همچنان این سؤال باقی است که ورزش حرفه‌ای چه معیاری برای برجسته کردن و ارائه الگو به جامعه دارد؟

امروزه تنها معیاری که در ورزش حرفه‌ای مد نظر قرار می‌گیرد توانایی‌های جسمانی و مهارت‌های ورزشی است و به‌هیچ‌وجه به ابعاد حقیقی انسان و ارزش‌های اخلاقی توجهی نمی‌شود.

بنابراین یکی از آسیب‌های مهم رفتاری- اجتماعی در ورزش حرفه‌ای ارائه الگو به جامعه بدون در نظر گرفتن ارزش‌های اخلاقی و بی‌هیچ‌گزینش اخلاقی است. در چنین شرایطی امکان مطرح کردن و الگوسازی افرادی با انواع ردای اخلاقی وجود دارد و این - در واقع - به معنای آن است که به صورت غیر مستقیم جامعه به سمت ردای اخلاقی و آسیب‌های رفتاری دعوت می‌شود.

اگر واقع‌بینانه به این مسئله نگاه شود با مراجعه به فسادهای اخلاقی بی‌شماری که طی سال‌ها توسط قهرمانان و الگوهای ورزشی در سطح جهانی رخ داده است، می‌توان به این نتیجه رسید که وقتی ماهیت و بنیان ورزش حرفه‌ای تنها بر برتری و قدرت جسمانی و کسب درآمد بنا نهاده شده است، نقش مؤثری در ارائه الگوهای غلط و سوق دادن جوامع به سمت ردای و ضد ارزش‌های اخلاقی دارد.

برای نمونه، بنا بر نقل خبرگزاری تسنیم از پایگاه خبری *اینساید دگیمز* انگلیس، در کشور کانادا از سال ۱۹۹۸ تا کنون قریب ۲۲۲ مربی در رشته‌های گوناگون ورزشی، قریب ۶۰۰ تن از افراد زیر سن قانونی (۱۸ سال) را قربانی آزار جنسی خود قرار داده‌اند (خبرگزاری تسنیم، ۱۳۹۷). این تنها یک گزارش از صدها گزارشی است که تقریباً در همه کشورها طی سال‌های گذشته مطرح شده است.

بنابراین الگوسازی از قشری که ممکن است مبتلا به انواع ردایل اخلاقی باشد و بدون گزینش در حوزه ارزش‌های اخلاقی مقبول واقع می‌شود یعنی: دعوت غیر مستقیم مردم جامعه به ردایل اخلاقی - که این خود آسیب بزرگ رفتاری در عرصه اجتماعی به شمار می‌رود. از سوی دیگر هر امری که موجب این گونه آسیب‌های مهم رفتاری در عرصه اجتماع باشد قطعاً از این نظر با چالش جدی اخلاقی مواجه است.

### ۳-۳-۳. کم‌رنگ شدن ورزش‌های همگانی

همان‌گونه که بیان شد، یکی از مهم‌ترین دلایل طرفداران ورزش تأثیر آن در سلامت جسمی و نشاط و سلامتی روحی است.

در اقدامی فراگیر، «سازمان بهداشت جهانی» سه شاخص برای سنجش سلامت و تندرستی بین‌المللی ارائه کرده است: ۱. بیماری‌ها؛ ۲. مرگ و میر؛ ۳. کامیابی. بدین‌روی کشورهای جهان می‌کوشند با اقدام‌های مناسب به هنجارهای مطلوبی در سه شاخص یادشده دست یابند. در این زمینه «ورزش همگانی» به‌مثابه بخشی از اقدام‌های مناسب در دستور کار دولت‌ها قرار گرفته است (گائینی، ۱۳۸۷).

«وزارت بهداشت و درمان» انگلستان در سال ۲۰۰۴ مطالعه جامعی درباره تحقق سند چشم‌انداز ورزش همگانی در آن کشور انجام داد و اعلام کرد: ورزش همگانی نه‌تنها باعث کامیابی می‌شود، بلکه برای ارتقای بهداشت عمومی نیز ضروری است. این وزارتخانه تأکید می‌کند: با گسترش ورزش همگانی، خطر گسترش بیماری‌های مزمن اصلی تا ۵۰ درصد و خطر مرگ و میر زودرس بین ۲۰ تا ۳۰ درصد کاهش می‌یابد (همان).

«سازمان بهداشت جهانی» نیز در سال ۲۰۰۵ طی بیانیه‌ای رسمی اعلام کرد: کاهش فعالیت بدنی گسترش چاقی را در پی دارد که پیامد اصلی آن شیوع دیابت است و به‌صراحت اعلام کرد: در دهه آینده دیابت علت ۲۵ درصد مرگ و میرهاست. در این بیانیه آمده است: تعداد مبتلایان به دیابت از ۵۵ میلیون تن در سال ۱۹۵۵ به ۱۵۰ میلیون تن در سال ۲۰۰۵ رسیده است که سالانه ۵ میلیون تن از آنها می‌میرند. در همین بیانیه تعداد مبتلایان به دیابت تا سال ۲۰۲۵، تعداد ۳۰۰ میلیون تن ذکر شده که علت اصلی آن چاقی و کم‌تحرکی است (همان).

بنابراین برای حفظ سلامت جامعه ترویج و گسترش ورزش پرورشی با رویکرد تربیت و تندرستی، و ورزش همگانی با رویکرد سلامت و نشاط اجتماعی، امری ضروری است.

از سوی دیگر گفته شد که ورزش حرفه‌ای نه‌تنها در بسیاری از مواقع چنین تأثیری را در پی ندارد، بلکه بسیاری اوقات به عکس، اثرات تخریبی بر سلامت جسم و روح انسان می‌گذارد.

مشکل زمانی به وجود می‌آید که ورزش پرورشی و ورزش همگانی در عین حال که ثمرات زیادی برای سلامتی اجتماع دارند، درآمدزا نیستند و از سوی دیگر دولت‌ها باید در ازای آن هزینه‌هایی را نیز برعهده بگیرند.

ماهیت ورزش حرفه‌ای بر کسب درآمد بنا نهاده شده است. از این‌رو دولت‌ها و شرکت‌ها انگیزه بیشتری دارند تا در این نوع ورزش سرمایه‌گذاری کنند. به همین سبب همواره به ورزش پرورشی و ورزش همگانی - با وجود ثمرات

بسیار مفید خود برای اجتماع - کم‌توجهی شده است و حجم عظیم سرمایه‌ها و بودجه‌ها به سمت ورزش حرفه‌ای سرازیر می‌شود.

برای نمونه، در لایحه بودجه سال ۱۴۰۱ در مجلس شورای اسلامی، میزان هزینه‌های باشگاه پرسپولیس معادل ۲۴۴ میلیارد و ۶۰۰ میلیون تومان و میزان هزینه‌های باشگاه استقلال ۶۹ میلیارد و ۵۰۰ میلیون تومان برآورد شده است (خبرگزاری ایسنا، ۱۴۰۰).

اگر میزان هزینه‌های چهارده تیم فوتبال دیگر لیگ برتر در کشور نیز به آن اضافه شود، روشن است که عددی سرسام‌آور به دست می‌آید که نشان از هزینه‌های کلانی است که در عرصه ورزش فوتبال حرفه‌ای کشور توسط دولت و شرکت‌ها پرداخت می‌شود.

اما از سوی دیگر، در کمال تعجب معاون فرهنگی و توسعه ورزش همگانی «وزارت ورزش و جوانان» می‌گوید: بودجه مناسب و مورد نیاز ورزش همگانی در کشور اعتباری معادل ۱۰ هزار میلیارد تومان است. این در حالی است که به گفته وی، بودجه کنونی ورزش همگانی در سراسر کشور به عددی معادل ۲۰۰ میلیارد تومان می‌رسد؛ یعنی فاصله پنجاه برابری با نقطه مطلوب (خبرگزاری ایسنا، ۱۴۰۱).

این اختلاف فاحش بیانگر نبود توازن و نبود نگاه مساوی به «ورزش حرفه‌ای» و «ورزش همگانی» است. با توجه به محدود بودن بودجه «وزارت ورزش و جوانان» و سرازیر شدن حجم زیادی از آن به بخشی از فعالیت‌های ورزشی (مانند ورزش حرفه‌ای) طبیعتاً برای بخش‌های دیگر حوزه فعالیت‌های «وزارت ورزش و جوانان» (مانند ورزش همگانی) حجم کمتری از بودجه را می‌توان اختصاص داد. بر این موضوع در بعضی تحقیقات که در ادامه می‌آید نیز تأیید شده است.

برخی پژوهشگران به نحو خاص به بررسی موانع اصلی ورزش همگانی در ایران پرداخته‌اند. هرچند این موانع متعدد هستند، اما یکی از مهم‌ترین موانع گسترش ورزش همگانی در کشور، نبود منابع مالی و بودجه است. در مقابل، یکی از راهکارهای رفع این موانع حمایت دولت‌ها از ورزش همگانی است. در کشورهای گوناگون سالانه میلیون‌ها دلار صرف گسترش ورزش همگانی و ارتقای فعالیت‌های بدنی می‌شود. با این حال برای دستیابی به این هدف مهم، باید تمام بخش‌های بین‌سازمانی و بین‌وزارتخانه‌ای در تمام سطوح ملی، منطقه‌ای و محلی و همچنین بخش خصوصی با یکدیگر همکاری کنند و به‌کارگیری توان مالی بخش خصوصی از جمله راهکارهای توسعه ورزش همگانی است (شهبازی و همکاران، ۱۳۹۲).

بنابراین با وجود تأثیرات مهم ورزش پرورشی و ورزش همگانی در سلامت جسمی و نشاط روحی در جامعه، یکی از آسیب‌های رفتاری در عرصه اجتماعی که متوجه ورزش حرفه‌ای است، کنار گذاردن ورزش‌هایی همچون ورزش همگانی است که ضامن سلامتی و نشاط اجتماع است. همانند استدلال‌های قبل، باید گفت: هر اقدامی موجب چنین آسیبی در عرصه اجتماعی گردد قطعاً از لحاظ اخلاقی با اشکال مواجه است.



## نتیجه‌گیری

«ورزش حرفه‌ای» دارای ماهیت و بنیانی مبتنی بر کسب درآمد از راه برتری و قهرمانی است. «قهرمانی» و «سودآوری» ارکان اصلی ورزش حرفه‌ای هستند. فارغ از مباحث جنبی (مانند رعایت انصاف و اجتناب از زورافزایی) ماهیت و بنیان ورزش حرفه‌ای بالقوه منشأ آسیب‌هایی در حوزه جسمی، روحی- عاطفی و رفتاری است. بررسی اخلاقی ابعاد گوناگون آسیب‌زا در ورزش حرفه‌ای در حوزه جسم با استدلال مبتنی بر آسیب جسمانی؛ در حوزه روحی- عاطفی با استدلال مبتنی بر آسیب‌هایی مانند رویش ردایل اخلاقی در ورزشکار؛ و در حوزه رفتاری با استدلال مبتنی بر آسیب‌هایی همچون ارزش‌گذاری غلط در اجتماع، دعوت غیر مستقیم به ردایل اخلاقی و بی‌توجهی به انواع سودمند ورزش (همچون ورزش همگانی) به این نکته رهنمون می‌شویم که ورزش حرفه‌ای بالقوه بستری برای ابعاد متعدد آسیب‌های غیر اخلاقی است.

البته ماهیت ورزش حرفه‌ای بالقوه اقتضای چنین آسیب‌هایی را دارد، نه بالفعل. بنابراین همیشه بستر و زمینه برای این آسیب‌ها در ورزش حرفه‌ای وجود دارد، هرچند ورزشکار و مسئولان ورزشی می‌توانند با در نظر گرفتن تمهیداتی از بالفعل شدن این آسیب‌های بالقوه جلوگیری کنند.

در پایان، باید گفت: این تحقیق تنها درصد بررسی اخلاقی ابعاد آسیب‌زا در ورزش حرفه‌ای بود، نه حکم و قضاوت کلی درباره آن. بنابراین برای رسیدن به حکم نهایی درباره ورزش حرفه‌ای باید ابعاد مفید ورزش حرفه‌ای نیز بررسی و در مرحله پایانی بین ابعاد مثبت و منفی مقایسه و قضاوت شود. اما در مجموع، دولت‌ها و نهادهایی که متولی یا حامی ورزش حرفه‌ای هستند باید این چالش‌های اخلاقی را حل کنند و از بالفعل شدن و تحقق یافتن آسیب‌های بیان شده جلوگیری کنند.

- اکبرپورینی، محسن و دیگران، ۱۳۹۳، *تربیت بدنی و سلامت جسمانی*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- اکرامی، محمود و سرور دزفولی، ۱۳۸۶، «مقایسه نیمرخ روانی دانش‌آموزان ورزشکار و غیرورزشکار دختر و پسر در مقطع متوسطه»، *پژوهش در نظام‌های آموزشی*، ش ۲، ص ۱۹-۳۰.
- بدیع‌زاده، کامران، ۱۳۸۳، «آیا ورزشکاران بعد از ترمیم جراحی رباط متقاطع قدامی قادر به ادامه ورزش حرفه‌ای می‌باشند؟»، *جراحی استخوان و مفاصل ایران*، ش ۷، ص ۶۱-۶۴.
- جیمز، ریچلز، ۱۳۹۶، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی علیرضا آل بوبه، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی‌هرندی، سیدمحسن، ۱۳۹۲، *اخلاق ورزشی در رسانه*، تهران، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- خلجی، حسن، ۱۳۹۴، *اصول و مبانی تربیت بدنی*، چ هشتم، تهران، پیام نور.
- رزاقی، محمدابراهیم و قاسم مهربابی، ۱۳۹۶، *اخلاق در ورزش (مفاهیم، چالش‌ها، راه‌حلهای)*، تهران، ندای کارآفرین.
- سعیدی، کیکاووس، ۱۳۸۷، «سپه‌بند شدن در اقتصاد کشور با توسعه ورزش حرفه‌ای»، *کارآفرینان/امیرکبیر*، ش ۴۲، ص ۲۷-۲۸.
- شهبازی، مهدی و همکاران، ۱۳۹۲، «ورزش همگانی (ضرورت، موانع، راهکارها)»، *مجلس و راهبرد*، ش ۷۶، ص ۶۹-۹۷.
- ضیائی، وحید و همکاران، ۱۳۸۵، «مقایسه تست‌های عملکرد ریوی قبل و بعد از ورزش بسکتبال در بسکتبالیست‌های حرفه‌ای و نیمه حرفه‌ای»، *علوم پایه پزشکی ایران*، ش ۳، ص ۱۷۲-۱۷۷.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- فلاحی، علی اصغر و ابراهیم همت، ۱۳۹۸، «پیامدهای اخلاقی تجارت داروها و مواد نیروزا در ورزش حرفه‌ای»، *اخلاق در علوم و فناوری*، ش ۴۹، ص ۷-۱۴.
- قزوینی، محمدحسین بن محمد، ۱۳۸۰، *کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهداء*، قم، کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی و ملاحمد نراقی.
- کوستاس، مونتاکیس، ۱۳۸۲، «تفاوت تربیت بدنی و ورزش حرفه‌ای»، ترجمه محمدرضا حامدی و مجتبی احمدی، *رشد آموزش تربیت بدنی*، ش ۱۰، ص ۱۲-۱۹.
- گائینی، عباسعلی، ۱۳۸۷، «چشم‌انداز ورزش همگانی»، *رشد آموزش تربیت بدنی*، ش ۲۸، ص ۱۱-۱۳.
- محمدی قهساره، محدثه، ۱۳۹۲، «جایگاه ارزش‌های اخلاقی در ورزش حرفه‌ای»، در: *چهارمین کنگره پیشگامان پیشرفت*.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ملانوروزی، کیوان، ۱۴۰۰، «شناسایی و اولویت‌بندی معیارهای اخلاق در ورزش حرفه‌ای کشتی»، *مطالعات فرهنگی اجتماعی المپیک*، ش ۶، ص ۱۰۹-۱۳۶.
- نراقی، احمد، ۱۳۷۸، *معراج السعاده*، قم، هجرت.
- نمازی‌زاده، مهدی و بهمن سلحشور، ۱۳۹۲، *تربیت بدنی عمومی*، تهران، سازمان سمت.
- هادوی کاشمر، اکرم و همکاران، ۱۳۹۵، «مقایسه وضعیت سلامت روانی دانش‌آموزان ورزشکار و غیر ورزشکار»، در: *اولین همایش ملی تحولات علوم ورزشی در حوزه سلامت، پیشگیری و قهرمانی*، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین.
- هاشمی، سیدضیاء و رحمت‌الله صدیق سروسستانی، ۱۳۸۱، «گروه‌های مرجع در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی با تأکید بر نظریه‌های مرتن و فوسینگر»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۲۰، ص ۱۴۹-۱۶۷.
- هورنای، کارن، ۱۳۶۱، *عصیبت و رشد آدمی*، ترجمه محمدجعفر صفا، چ سوم، تهران، بهجت.
- هبلز، دایان، ۱۳۸۱، *ورزش، تغذیه، تناسب‌اندام*، ترجمه محمدرضا شگرف نخعی و مرتضی کاشی‌زاده، زیر نظر رضا رادگودری، تهران، ریحان.

<https://www.isna.ir/news/98032109093>.

<https://www.isna.ir/news/1400092116208>

<https://www.isna.ir/news/1401011406269>

<https://www.tasnimnews.com/fa/news/1397/11/23/1945389>


<https://www.elmehvarzesh.com/12-facts-in-professional-sports>



## مقایسه دو مکتب اخلاقی «لذت‌گرایی حسی» و «قدرت‌گرایی»

ک. حسین امیری / دانشجوی دکتری جامعه‌المصطفی

amirhossein61@gmail.com

 orcid.org/0009-0008-9831-8733

motiei@anjomedu.ir

محمدحسن مطیعی / استادیار جامعه‌المصطفی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹

### چکیده

پژوهش حاضر کوشیده است با روش «توصیفی - تحلیلی» پیامدهای معیار ارزش‌گذاری اخلاقی در دو مکتب «لذت‌گرایی حسی» و «قدرت‌گرایی» را با هم مقایسه کند. این مقایسه بر آسیب‌های اجتماعی این دو مکتب تأکید دارد. یافته‌ها حاکی از آن است که هر دو مکتب می‌توانند آسیب‌های اجتماعی بسیاری داشته باشند؛ از جمله: (۱) افزایش احتمال روابط زناشویی خارج از خانواده؛ (۲) کاهش انگیزه نگهداری از فرزندان معلول؛ (۳) کاهش انگیزه نگهداری افراد ناتوان و سالمند؛ (۴) نبرد برای کسب قدرت و مدیریت در خانواده؛ (۵) افزایش احتمال طلاق؛ (۶) اختلال در جامعه از طریق افزایش هرج و مرج؛ (۷) ایجاد پیامدهای خطرناک سیاسی و حکومتی. با توجه به نتایج به دست آمده، به نظر می‌رسد این مکاتب دو روی یک سکه هستند و هر دو پیامدهای مشابهی دارند و می‌توانند آسیب‌های جدی در سطح اجتماع ایجاد کنند. علت مهمی که برای بروز این مشکلات می‌توان بر شمرد این است که مکاتب مذکور شناخت ناقصی از هویت حقیقی انسان دارند. با شناخت هویت راستین انسان می‌توان معیارهای ارزش‌گذاری دقیق‌تری طراحی کرد. علاوه بر این به نظر می‌رسد قدرت‌گرایی به لذت‌گرایی بازگشت دارد؛ زیرا قدرت‌طلبی و احساس قدرت نیز نوعی لذت است، منتها این لذت مربوط به قوه غضب انسان است.

**کلیدواژه‌ها:** لذت‌گرایی حسی، آریستوییوس، قدرت‌گرایی، نیچه، اخلاق، فلسفه اخلاق.

## مقدمه

«معیار تشخیص خوب و بد» از جمله مسائلی است که سابقه‌ای دیرینه دارد. در طول تاریخ، مکاتب و دیدگاه‌های مختلف معیارهایی برای ارزش‌گذاری مطرح کرده‌اند. نظام‌های ارزشی در دنیا تحت تأثیر همین معیارها قرار دارند. با توجه به این معیارها، جهت‌گیری افراد در مسائل فردی و اجتماعی مشخص می‌شود.

برای مثال، اگر کسی مکتبی را بپذیرد که سود شخصی را ملاک ارزش‌گذاری قرار داده است، نظام ارزشی او نیز بر مبنای سود خواهد بود. این نظام ارزش‌گذاری تمام ابعاد زندگی او، اعم از شادی‌ها و ناراحتی‌های فردی، روابط خانوادگی و اجتماعی، جهت‌گیری‌های سیاسی و اقتصادی و مانند آن را تحت تأثیر قرار خواهد داد. این تغییرات، نه تنها در سطح فردی، بلکه در سطح اجتماعی نیز بروز می‌کند. به طور کلی اساس همه عملکردهای انسان همین معیارهاست.

مکاتب اخلاقی را با توجه به معیاری که برای تعیین خوب و بد و تشخیص درست از نادرست ارائه داده‌اند به دو دسته کلی «غایت‌گرایانه» و «وظیفه‌گرایانه» تقسیم کرده‌اند. غایت‌گرایان برای تشخیص صواب از خطا و درست از نادرست، نتیجه حاصل از کار اختیاری را لحاظ می‌کنند. البته غایت‌گرایان درباره اینکه غایت مطلوب از فعل اخلاقی چیست، دیدگاه‌های مختلفی دارند. برخی از آنان «لذت» را غایت فعل اخلاقی معرفی کرده‌اند و برخی دیگر «قدرت» را و گروهی نیز «کمال» را و به همین نحو، دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح شده است. از جمله مکاتب غایت‌گرا می‌توان «لذت‌گرایی حسی» و «قدرت‌گرایی» را نام برد. در «وظیفه‌گرایی» معیار فعل اخلاقی هماهنگی یا ناهماهنگی با وظیفه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۴-۲۶).

به نظر می‌رسد بسیاری از افراد - هرچند ناخودآگاه- تحت تأثیر معیارهای لذت‌گرایی و قدرت‌گرایی در ارزش‌گذاری و انتخاب رفتارهایشان قرار دارند؛ تمایل دارند رفتاری را انجام دهند که لذت بیشتر یا احساس قدرت بیشتری برایشان داشته باشد.

این نوشتار درصدد است معیار ارزش‌گذاری را در مکتب «لذت‌گرایی حسی»/آریستینپوس و مکتب «قدرت‌گرایی» با یکدیگر مقایسه کند. بدین‌روی در پی پاسخ به این سؤال است که این دو مکتب در سطح فردی و اجتماعی چه پیامدهای مشابهی دارند؟ همچنین علت بروز چنین پیامدهایی در این دو مکتب چیست؟

## پیشینه

به نظر می‌رسد مکتب «لذت‌گرای حسی» مطمح نظر پژوهشگران کمتری (در مقایسه با مکتب «قدرت‌گرایی» نیچه) قرار گرفته است. در این زمینه برای مثال، می‌توان از آیت‌الله مصباح نام برد که در کتاب *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، این مکتب را به اختصار معرفی کرده و نقدهایی را بر آن مطرح نموده است؛ از قبیل: نقص در معرفت‌شناسی، نادیده گرفتن لذت‌های اخروی، و عدم ارائه راه‌حل برای موارد متزاحم (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰-۱۱۳).

آیت‌الله جعفر سبحانی نیز در ضمن مقاله‌ای با عنوان «مکتب لذت‌گرایی در چهره‌های گوناگون» به معرفی مختصری از لذت‌گرایی شخصی همت گمارده و سپس اشکالات متعددی را برای آن بیان کرده است. نکاتی از قبیل

نادیده گرفته شدن جنبه ملکوتی انسان، بروز مشکلاتی در نظام زندگی و اکتفا به لذت‌های زمان حال بدون در نظر گرفتن لذت‌های آینده، از جمله اشکالاتی است که ایشان مطرح کرده است (سبحانی، ۱۳۷۹).

علی‌احمدپور نیز در مقاله «بررسی لذت و لذت‌طلبی از منظر قرآن و مادی‌گرایان» به لذت حسی توجه کرده و بیان داشته که از ویژگی‌های مکاتب مادی‌گرا درباره لذت، غفلت از بعد ملکوتی انسان، اصالت دادن به لذت آنی، غفلت از لذات اخروی و انسان‌محوری است (احمدپور، ۱۳۹۹، ص ۱۱-۴۱).

مکتب «قدرت‌گرایی» نیچه نیز مد نظر پژوهشگران زیادی قرار گرفته است. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی در کتاب *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* پس از معرفی مبانی نیچه، نقدهایی بر این مکتب وارد ساخته است؛ از جمله اینکه ایشان این مکتب را منجر به فروکاستن انسان تا حد حیوانات می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۱-۲۱۹).

سیده‌آزاده امامی و هدایت علوی‌تبار نیز در پژوهشی با عنوان «طلوع ایرانسان در سپهر اندیشه نیچه» به یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های فلسفی نیچه، یعنی «ایرانسان» پرداخته‌اند. آنها بیان می‌دارند: طرح درخشانی که نیچه برای گذر دادن انسان از بحران «نیست‌انگاری» در سر داشت، ویرانی همه باورها و هنجارهای مرسوم و «باز ارزش‌گذاری ارزش‌ها» با رویکردی اشراف‌سالارانه و والاتبارانانه و میرا از انحطاط برده‌صفتانه است. آنها در مجموع، کوشیده‌اند تا ویژگی‌های «ایرانسان» در دیدگاه نیچه را تبیین کنند (امامی و علوی‌تبار، ۱۳۹۲، ص ۷۷).

در پژوهشی دیگر، حسن رضازاده و محمدرضا رحمانی اصل به مقایسه معنای «زندگی» از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری تبریزی و فردریش نیچه پرداخته‌اند. آنان یکی از مفاهیم مهم در دیدگاه نیچه را «اراده قدرت» ذکر می‌کنند. نیچه انسانی را که با توجه به نظریه «اراده معطوف به قدرت» و بنا بر توانمندی‌ها و استعدادهای درونی خود و بدون تبعیت از آرمان‌های از پیش طراحی شده رفتار کند، «فرانسان» می‌نامد. «اراده قدرت» در اندیشه نیچه، انسان را به نهایت توان خواهی می‌رساند (رضازاده و رحمانی اصل، ۱۳۹۲، ص ۱۳۴).

محمد خاکپور نیز در پژوهش خود، دیدگاه نیچه را خردستیز معرفی می‌کند. وی با بررسی آثار نیچه و صائب به این نتیجه رسیده که این دو متفکر در کنار هم، یک‌صدا با زبان شاعرانه و هنرمندانه خویش علیه عقل شورش کرده‌اند، هرچند گاهی زبان و قلم و استعاره‌های بیانی آنها اندکی با هم متفاوت است (خاکپور، ۱۳۹۹، ص ۴۱۹).

اما مقایسه بین «لذت‌گرایی حسی» و «قدرت‌گرایی» نیچه چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. آیت‌الله مصباح در کتاب *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* به اختصار به این موضوع اشاره کرده و بیان داشته است که مکتب آریستوتلیوس بُعد شهوانی آدمی را تقویت می‌کرد و مکتب نیچه بُعد سعیت و درنده‌خویی او را، و هر دو مکتب -در حقیقت- به یکسان اساس ارزش اخلاقی را نشانه گرفته، آن را نابود می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۸-۲۱۹).

به‌طور کلی با مرور پژوهش‌های متعدد، اثری یافت نشد که به مقایسه تطبیقی نسبتاً جامعی بین «لذت‌گرایی حسی» و «قدرت‌گرایی» پرداخته باشد.

این نوشتار ابتدا این دو مکتب را به اختصار معرفی کرده، سپس پیامدهای این دو دیدگاه را با تأکید بر آسیب‌های اجتماعی مقایسه و تبیین نموده است.

## ۱. مکتب اخلاقی لذت‌گرایی

یکی از مکاتبی که برای تشخیص خوب و بد معیار ارائه کرده «لذت‌گرایی» است. این مکتب لذت را خوب می‌داند (فریدیک، ۲۰۰۰، ص ۳۳۶). به عبارت دقیق‌تر، رفتاری خوب است که موجب لذت شود. مطابق این دیدگاه، آنچه در نهایت، به هر چیزی ارزش می‌دهد لذت است. از سوی دیگر «درد» بد است. هر قدر زندگی بیشتر دارای درد باشد بدتر خواهد بود (فیلدمن، ۱۹۹۷، ص ۱۰۹).

### ۱-۱. مکتب کورنایی (لذت‌گرایی حسی)

یکی از مکاتب و نظریه‌های لذت‌گرا مکتب «لذت‌گرایی حسی» (کورنایی) است. این نظریه منتسب به آریستیپوس است. با توجه به دیدگاه وی لذت هدف نهایی زندگی و بالاترین خوبی است. این لذت همان احساس لذت جسمی فوری است (اسکوینگر، ۱۸۸۶، ص ۸۲).

وی لذات را به دو دسته تقسیم می‌کرد: (۱) لذات مثبت و محصل؛ (۲) لذات ساکن و آرام؛ یعنی لذاتی که از فقدان درد و الم حاصل می‌شود. از این میان، لذات مثبت و محصل دارای ارزش اصیل است (ژکس، ۱۳۶۲، ص ۴۲). در بین لذات مثبت نیز لذات جسمی مهم‌تر است. به نظر می‌رسد کورناییان لذت جسمانی را بیش از لذت عقلانی ارزش نهاده‌اند؛ زیرا چنین لذتی شدیدتر و قوی‌تر است. همچنین برای شناسایی این لذت، کیفیت را هم لحاظ نکرده‌اند - مهم کمیت آن است. البته این نکته را هم باید افزود که کورناییان اعلام نموده‌اند: مرد خردمند در انتخاب خود از لذت، آگاهی و شناخت آینده را در نظر می‌گیرد. بنابراین وی از افراط و زیاده‌روی مطلق که به درد و رنج منجر می‌شود و نیز ولنگاری که موجب مجازات دولت یا محکومیت عمومی خواهد شد، خودداری خواهد کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۵).

با توجه دیدگاه آریستیپوس احساس‌های شخصی باید پایه و اساس رفتارهای عملی باشند. نتیجه این معیار آن است که غایت رفتار باید به دست آوردن احساس‌های لذت‌بخش باشد (همان، ص ۱۴۴-۱۴۵). به بیان دیگر، مطابق این نظریه، معیار تشخیص خوب و بد و معیار رفتار احساس لذت شخصی و جسمانی است.

### ۱-۲. مکتب قدرت‌گرایی

مکتب «قدرت‌گرایی» نیز مانند «لذت‌گرایی» یکی از مکاتب اخلاقی غایت‌گراست. در این مکتب معیار ارزش‌گذاری «احساس قدرت» است؛ یعنی عملی خوب است که به افزایش احساس قدرت در انسان کمک کند. این مکتب منتسب به فردریش نیچه است. برای آشنایی بیشتر با این مکتب، در ادامه برخی از مبانی مهم نیچه بیان می‌شود:

### ۱-۲-۱. تنفر از مسیحیت و یهودیت

نیچه درباره دین مسیحیت و یهودیت (و حتی آیین بودا) مطالب زیادی بیان کرده که حاکی از نفرت او از چنین دین‌هایی است. وی در کتاب *دجال* می‌نویسد: دین بودا و مسیحیت هر دو دین نیست‌گرایانه‌اند و از دین‌های منحط به شمار می‌روند (نیچه، ۱۳۵۵، ص ۴۷).

او در کتاب *فراسوی نیک و بد*، در بخش «سرشت دینی» نکات متعددی علیه دین، به‌ویژه مسیحیت بیان کرده است. عبارتهایی که وی به کار برده از قبیل «روان‌نژندی دینی» و «عقونت مسیحیت»، به خوبی حکایت از احساس بد او نسبت به مسیحیت دارد (نیچه، ۱۳۷۵، ص ۹۲-۹۴). او در این کتاب ادعا می‌کند: دین‌های فرمانفرما از جمله علت‌های اصلی فروماندن نوع انسان در مرتبه‌ای پست بوده‌اند؛ زیرا بسیاری از آنچه را باید نابود شود، نگاه داشته‌اند. نیچه در ادامه، از مردان روحانی مسیحیت با بدی بسیار یاد کرده و آنها را مایه خراب کردن نژاد اروپایی و وارونه کردن ارزش‌ها دانسته است (نیچه، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷-۱۵۸).

نیچه در کتاب *تبارشناسی* نیز از نفرت خود نسبت به دین پرده برداشته، می‌نویسد:

دین‌یاران بدترین دشمنان‌اند، چرا؟ چون کم‌زورترین مردمان‌اند و به دلیل کم‌زوری‌شان است که نفرت در ایشان به هیولای‌وارترین و ترسناک‌ترین و معنوی‌ترین و زهرآگین‌ترین اندازه‌ها می‌بالد. بزرگ‌ترین نفرت‌ورزان در تاریخ جهان همواره دین‌یاران بوده‌اند، همچنین زیرک‌ترین‌شان (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۳۸).

در ادامه، یهودیان را نیز از انتقاد خود بی‌نصیب نمی‌کند و آنان را مایه واژگونی ارزش‌های می‌داند:

این یهودیان بودند که با پیگیری ترس‌آوری به خود جسارت دادند تا معادله‌های ارزشی مهمان‌سالارانه (نیک= والا= توانا) را واژگون کنند و با دندان‌های مگاک‌ترین نفرت، نفرت کم‌زوران به آن بچسبند؛ یعنی اینکه {بگویند} «نیکان همان ننگون‌بختان‌اند؛ نیکان همان تهی‌دستان‌اند و ناتوانان و فرودستان؛ اهل ایمان همانا رنج‌برندگان‌اند و محرومان و بیماران و زشتان؛ آموزیدگان همانا اینانند و آموزیدگی ایشان راست و بس. و اما شما والاتباران و قدرتمندان تا ابد شیربران‌اید و ستمگران و شهوت‌پرستان و چشم و دل گرسنگان و بی‌خدایان و دوزخیان و نفرینیان و لعنتیان!» و می‌دانیم چه کسی این واژگونی ارزش‌ها به‌دست یهودیان را به ارث برد (همان، ص ۳۹).

## ۲-۱. اخلاق سروران

نیچه در کتاب *فراسوی نیک و بد* درباره اخلاق والا بحث مفصلی کرده است. او از دو نوع اخلاق نام برده است: «اخلاق سروران» و «اخلاق بردگان» (نیچه، ۱۳۷۵، ص ۲۵۶). برای اخلاق والا (والاتباران و سروران) خصوصیتی مطرح کرده است؛ از جمله اینکه افراد والا خود را تابع محسوب نمی‌کنند، بلکه خود را تعیین‌کننده ارزش‌ها می‌دانند. وی می‌نویسد:

اصل اساسی در یک مهمان‌سالاری خوب و درست، آن است که خود را نه تابع، بلکه همچون معنا و عالی‌ترین توجیه آن احساس می‌کند - تا بدان‌جا که با وجدان آسوده قربانی کردن آدمیان بی‌شماری را می‌پذیرد که بهر او سرکوب شوند و به صورت انسان ناقص، به صورت بردگان، به صورت ابزار درآیند (همان، ص ۲۵۴).

ایشان در ادامه، انسان والا را تعیین‌کننده ارزش‌ها می‌داند و به نوعی خودخواهی و خودبزرگ‌بینی را برای او فضیلت به حساب می‌آورد:

انسانی که از نوع والا است، خویش‌تن را تعیین‌کننده ارزش‌ها احساس می‌کند. او نیاز به آن ندارد که دیگران او را تأیید کنند. او حکم می‌کند که «هر چه مرا زبان رساند، بذات زبانبار است... او ارزش‌آفرین است. او هر آنچه را که پاره‌ای از وجود خویش بداند، شرف می‌نهد. چنین اخلاقی خودبزرگ داشتن است. در پیش‌نمای چنین اخلاقی، احساسی از پری و قدرت ایستاده است که خواهان سرریز شدن است... انسان والا نیز ننگون‌بختان را دستگیری می‌کند، اما نه از سر دلسوزی، بلکه از سر زوری که فزونی قدرت به او می‌آورد (نیچه، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷).



نیچه همچنین از خودگذشتگی را منافی با اخلاق والا می‌دانست. وی تصریح می‌کند: ایمان به خویشستن، به خویشستن بالیدن و از بیخ و بن دشمن از خودگذشتگی بودن و به ریش آن خندیدن، بی‌چون و چرا به اخلاق والا تعلق دارد (همان، ص ۲۵۸).

### ۳-۲-۱. معیار اخلاق

معیار خوب و بد در این دیدگاه «احساس قدرت» است. نیچه درباره نیک و بد چنین بیان می‌کند: «نیک چیست؟ آنچه حس قدرت را تشدید می‌کند؛ اراده به قدرت و خود قدرت در انسان. بد چیست؟ آنچه ناتوانی می‌زاید. نیک‌بختی چیست؟ احساس اینکه قدرت افزایش می‌یابد. احساس چیره شدن بر ماعی. نه خرسندی، بل قدرت بیشتر. ناتوانان و ناتوانرستان باید نابود شوند. این است نخستین اصل بشردوستی ما (نیچه، ۱۳۵۵، ص ۲۶-۲۷). نکته دیگر در تشخیص ارزش‌ها این است که نیچه خود انسان را تعیین‌کننده ارزش‌های می‌داند. ایشان چنین توضیح می‌دهد:

انسانی که از نوع والاست، خویشستن را تعیین‌کننده ارزش‌ها احساس می‌کند. او نیاز به آن ندارد که دیگران او را تأیید کنند. او حکم می‌کند که هر چه مرا زیان رساند، بذات زیانبار است... او ارزش‌آفرین است (نیچه، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷). به‌طور خلاصه نتیجه چنین معیارهایی آن است اگر فرد با توجه نظر شخصی خود، تشخیص دهد که فلان رفتار باعث افزایش احساس قدرت است، آن رفتار خوب خواهد بود!

### ۲. مقایسه بین «لذت‌گرایی حسی» و «قدرت‌گرایی» با تأکید بر آسیب‌های اجتماعی

در ادامه، این دو مکتب با توجه به معیارهایی که برای ارزش‌گذاری و تشخیص خوب و بد ارائه کرده‌اند، مقایسه می‌شوند و پیامدهایشان بررسی می‌گردد. البته در بررسی پیامدها، بر آسیب‌های اجتماعی تأکید خواهد شد.

#### ۱-۲. ارتباط خارج از روابط زناشویی

از پیامدهای پایبندی به این دو مکتب آن است که برای بسیاری از زوجین ارتباط خارج از روابط زناشویی به کاری موجه تبدیل می‌شود. با توجه به «لذت‌گرایی حسی»، مرد یا زن استدلال می‌کند که ارتباط با افراد متعدد و زیباتر، لذت حسی بیشتری برایم دارد. بنابراین انجام این کار خوب است. مطابق «قدرت‌گرایی»، مرد استدلال می‌کند که ارتباط با زنان متعدد و جذب آنها، حس قدرت برایم ایجاد می‌کند. پس این کار خوب است.

لازم است در اینجا این نکته را نیز اضافه کنیم که ظاهراً نیچه برای کسی که پدرانش با زنان متعدد ارتباط داشته‌اند، نه تنها چشم‌پاکی را توصیه نمی‌کند، بلکه معنای بدی هم برای آن بیان می‌کند. وی می‌نویسد: آنکه پدرانش روزگار را با زنان و باده مردافکن و گوشت‌گراز به سر برده، اگر از خود پارسایی چشم داشته باشد، چه معنا دارد؟ معنایش حماقت است! به گمان من، به راستی چنین کسی سزاوار آن نیست که سوی یک یا دو یا سه زن باشد! (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۳۱۱).

#### ۲-۲. کاهش انگیزه در نگهداری از فرزندان معلول

با توجه به «لذت‌گرایی حسی»، فرد استدلال می‌کند که نگهداری از فرزند معلول رنج حسی و جسمی زیادی برایم

دارد. بنابراین نگهداری از چنین فرزندی خوب نیست. بر مبنای «قدرت‌گرایی»، فرد استدلال می‌کند که وجود نسل معلول احساس ضعف برایم ایجاد می‌کند - و حتی برخی از پژوهشگران (با بررسی میدانی در برخی از خانواده‌های دارای فرزند معلول) به این نتیجه رسیدند که خانواده‌های دارای فرزند معلول از نظر عملکردی و سازگاری نسبت به خانواده‌های فاقد فرزند معلول دچار ضعف و نارسایی هستند (احمدی و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۵۲). از این رو برای آنکه حس قدرت بیشتری در جامعه داشته باشیم، فرزند سالم و باهوش را نگهداری می‌کنم و فرزند معلول را از خود دور می‌کنم. از سوی دیگر، بر مبنای دیدگاه نیچه، همدردی فعال نسبت به افراد ناتوان و ناسالم کاری زیان‌بخش است (نیچه، ۱۳۵۵، ص ۲۷). از این رو انگیزه فرد برای مراقبت از چنین فرزندی بیش از پیش کاهش خواهد یافت.

### ۳-۲. کاهش انگیزه در نگهداری از افراد از کار افتاده و سالمند

نگهداری از افراد سالمند و از کار افتاده نه تنها لذت جسمی و حسی چندانی ندارد، بلکه باعث سختی‌هایی برای سایر اعضای خانواده خواهد بود. از این رو با توجه به معیار «لذت‌گرایی حسی» این کار مطلوب نیست. با توجه به مکتب «قدرت‌گرایی» نیچه هم این کار مطلوب نیست؛ زیرا انسان والا و بزرگ به خاطر دلسوزی نسبت به دیگران کاری نمی‌کند.

نیچه در کتاب *چنین گفت زرتشت* توصیه می‌کند:

این «به خاطر» را از خاطر بزداید، ای آفرینندگان! فضیلت شما خودخواهان آن است که شما را با «برای»، «به خاطر» و «چرا که» کاری نباشد. گوش خود را بر این واژه‌های کوچک دروغین فروبندید. «به خاطر همسایه» تنها فضیلت مردم کوچک است (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۳۱۱).

همچنین وی در کتاب *دجال* همدردی فعال نسبت به ناتوانان را کاری زیان‌بخش معرفی می‌کند (نیچه، ۱۳۵۵، ص ۲۷).

### ۴-۲. نبرد برای کسب قدرت و مدیریت در خانواده

زنان و مردانی که معیار زندگی مطلوب را لذت حسی یا احساس قدرت قرار داده‌اند در روابط بین خود نیز دچار مشکل خواهند شد. طبیعتاً در بسیاری از موارد، لذت شخصی زن و شوهر با هم قابل جمع نخواهد بود. در چنین مواردی کسی که مدیر خانواده است، برگ برنده دارد؛ می‌تواند از مدیریت خود استفاده کند و به لذت شخصی خود اولویت دهد. پس مقام «مدیریت» در خانواده یک امتیاز محسوب می‌شود؛ زیرا آزادی بیشتری در کسب لذت دارد. طبیعی است که زن و شوهر لذت‌گرا انگیزه بالایی برای کسب مدیریت در خانواده داشته باشند. از سوی دیگر مدیریت در خانواده با احساس قدرت همراه است. بنابراین اگر زن و شوهر کسب قدرت برایشان هدف اصلی باشد، تلاش بیشتری برای کسب مدیریت در خانواده خواهند داشت.

### ۵-۲. افزایش طلاق

از دید صاحب‌نظران، خوشگذرانی‌های نامشروع، خیانت، زورمداری و اصالت زور از جمله عواملی است که برای طلاق

برشمرده شده‌اند (کاملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). «لذت‌گرایی حسی» انگیزه خوشگذرانی‌های نامشروع و «قدرت‌گرایی» نیز زورمداری و اصالت زور را افزایش می‌دهد. از این‌رو این دو منجر به افزایش طلاق می‌شوند.

از سوی دیگر می‌توان این نکته را هم باید افزود: چون «لذت‌گرایی حسی» می‌تواند منجر به افزایش روابط جنسی نامشروع شود، پس غیر مستقیم می‌تواند به افزایش طلاق نیز کمک کند. نعیمی در پژوهش خود بیان می‌کند: روابط جنسی نامشروع از سوی شوهران و محرومیت جنسی از سوی زنان بالاترین اولویت‌های مؤثر بر بروز پدیده طلاق محسوب می‌شوند (نعیمی، ۱۳۹۱، ص ۷۹-۹۴).

## ۶-۲. افزایش هرج و مرج و بی‌نظمی در ارتباطات و تعاملات اجتماعی

پذیرش و ترویج معیار ارزش‌گذاری بر مبنای «لذت حسی» یا «قدرت»، منجر به هرج و مرج در اجتماع می‌شود. اگر در جامعه، لذت حسی معیار خوب بودن باشد و همه افراد دنبال لذت حسی باشند، طبیعتاً تعارض و تنش‌هایی به‌وجود خواهد آمد؛ زیرا در بسیاری از موارد، لذت حسی یک فرد با لذت حسی فرد دیگر قابل جمع نیست. وجود این تعارض‌ها منجر به درگیری و هرج و مرج خواهد شد. ترویج معیار قدرت‌طلبی هم پیامد نسبتاً مشابهی دارد.

جامعه‌ای را فرض کنید که افراد آن «قدرت» را معیار ارزش می‌دانند و به دنبال کسب آن هستند. عواقب این مسئله چه خواهد بود؟ آیا در این دنیا همه با هم می‌توانند قدرت برتر شوند؟ طبیعتاً قدرت‌طلبی افراد قابل جمع نیست. به ناچار هر کس برای کسب قدرت تلاش خواهد کرد تا دیگری را مغلوب خود کند. ادامه چنین فرایندی جنگ مداوم و هرج و مرج خواهد بود. چنین هرج و مرجی در اموری از قبیل راندگی و تعاملات اداری به خوبی خود را نشان خواهد داد.

علت بروز هرج و مرج در جامعه را می‌توان ناشی از نسبیّت‌گرایی دانست. هر دو مکتب منجر به نسبیّت‌گرایی اخلاقی می‌شوند. با توجه به «لذت‌گرایی حسی» ممکن است یک عمل برای شخصی لذت‌آور باشد و برای دیگری دردآور و نسبت به سومی بی‌تفاوت. در این صورت، برای شخص اول خوب، برای دومی بد، و برای سومی نه خوب است و نه بد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۹).

به نظر می‌رسد بر مبنای قدرت‌گرایی نیز نسبیّت‌گرایی رخ خواهد داد؛ زیرا یک رفتار ممکن است برای شخص اول احساس قدرت ایجاد کند و برای دومی احساس ضعف. از این‌رو این رفتار از نظر شخص اول خوب و از نظر شخص دوم بد خواهد بود. اگر معیار ارزش‌گذاری اراده قدرت باشد، هر دو صاحب حق تلقی خواهند شد و از این‌رو نمی‌توان رفع تنازع کرد.

## ۷-۲. پیامدهای خطرناک سیاسی و حکومتی

«لذت‌گرایی حسی» و «قدرت‌گرایی» در عرصه سیاست و حکومت پیامدهای ناخوشایندی در پی خواهند داشت. از جمله می‌توان به نادیده گرفتن منافع افراد ضعیف اشاره کرد. صاحب‌منصبان و بزرگان حکومتی بر مبنای لذت‌گرایی از سرمایه‌داران حمایت بیشتری خواهند کرد؛ زیرا آنان مالیات بیشتری می‌توانند بدهند و این لذت بیشتری دارد؛ ولی

فقرا توان دادن مالیات ندارند و حتی نیاز به حمایت مالی حکومت دارند و این برای حکومت نوعی رنج محسوب می‌شود. از این رو انگیزه چندانی برای حمایت افراد ضعیف نخواهند داشت.

این صاحب‌منصبان بر مبنای قدرت‌گرایی برای اینکه ریاستشان بر حکومت باقی بماند و از کرسی قدرت سقوط نکنند، ممکن است به دولت‌های قوی‌تر باج دهند تا حکومتشان ساقط نشود. حتی گاهی منافع مردم عادی را فدا می‌کنند تا رضایت سرمایه‌داران و دولت‌های بزرگ‌تر را کسب کنند و از این طریق قدرت سیاسی‌شان را بیشتر تثبیت نمایند. با توجه به دیدگاه نیچه اشکالی ندارد که عده‌ای را به ابزار تبدیل و به نفع خود قربانی کنند. وی می‌نویسد:

اصل اساسی در یک مهبان سالاری خوب و درست آن است که خود را نه تابع، بلکه همچون معنا و عالی‌ترین توجیه آن احساس می‌کند، تا بدان‌جا که با وجدان آسوده، قربانی کردن آدمیان بی‌شماری را می‌پذیرد که بهر او سرکوب شوند و به صورت انسان ناقص، به صورت بردگان، به صورت ابزار درآیند (نیچه، ۱۳۷۵، ص ۲۵۴).

طبیعتاً چنین نگرشی می‌تواند توجیه‌کننده بسیاری از ظلم‌ها باشد.

پیامد دیگری که در عرصه حکومت بروز پیدا می‌کند، مسئله جنایت در جنگ است. حکومت‌ها گاهی دچار درگیری با قدرت‌های دیگر می‌شوند. در چنین شرایطی اگر معیار ارزش‌گذاری اخلاقی رهبران، فرماندهان و سربازان قدرت‌گرایی باشد، رفتارهایی مانند تجاوز، تخریب و انفجار را خوب و جایز خواهند دانست؛ زیرا تخریب و نابودی بیشتر، آنها را نیرومندتر و رقیبان را ضعیف‌تر می‌کند. با این منطق، بسیاری از شرارت‌ها و آسیب دیدن مردم عادی هم توجیه خواهد شد. نیچه به صراحت بیان می‌کند: «شر بهترین نیروی انسان است. به شیرانه‌ترین چیز برای بهترین چیز در ابرانسان نیاز است» (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۳۰۸).

از سوی دیگر انجام این امور لذت حسی و هیجانی بالایی برای فرماندهان و سربازان دارد. از این رو بر مبنای «لذت‌گرایی حسی» نیز این رفتارها موجه خواهند شد.

### ۳. بحث و نتیجه‌گیری

این نوشتار با تأکید بر معیار ارزش‌گذاری کوشید تا «لذت‌گرایی حسی» و «قدرت‌گرایی» را با یکدیگر مقایسه کند. پابندی به این دو مکتب می‌تواند آسیب‌های اجتماعی فراوانی به بار آورد. به نظر می‌رسد هر دو مکتب دو روی یک سکه‌اند. هر دو به‌گونه‌ای بنیان خانواده و اجتماع را تهدید می‌کنند.

سوآلی که ایجاد می‌شود این است که چرا باید چنین معیارهایی تأسیس شود و به‌عنوان نظریه بیان گردد؟ به نظر می‌رسد یکی از علل اصلی که موجب می‌شود چنین معیارهایی (آسیب‌زا) ملاک ارزش‌گذاری به حساب آید، شناخت ناقص از هستی و هویت حقیقی انسان است.

در دیدگاه نیچه برای هستی هدف غایی واقعی در نظر گرفته نشده است. به باور او انسان از روی نیازهای روانی خود، به صورتی دروغین و خودفریبانه جعل معنا کرده است. وی برای هستی معنایی غایی و مطلق در نظر گرفته و از این طریق سعی داشته است تا همواره با معنادار جلوه دادن عالم به آرامش برسد (رضازاده و رحمانی اصل، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲).

او ارزیابی و معنادگی را مایه ارزشمندی هستی می‌داند، و گرنه بدون ارزیابی انسان، هستی را شبیه گردویی پوک می‌داند. وی می‌نویسد: «با ارزیابی است که ارزشی هست. بی‌ارزیابی هستی گردویی پوک است» (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۷۲). وی نظر مساعدی نسبت خدا و دین هم ندارد. او ادعا می‌کند: «خدا مرده است. اکنون ما می‌خواهیم که ابرانسان بزید!» (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۳۰۵) و این یعنی: بی‌توجهی به نقش خدا در زندگی اخلاقی انسان.

از سوی دیگر، او دین را مایه پست شدن انسان می‌داند و می‌نویسد: دین‌های فرمانفرما از جمله علت‌های اصلی فروماندن نوع انسان در مرتبه‌ای پست بوده‌اند؛ زیرا هرآنچه را که می‌بایست نابود شود، نگاه داشته‌اند (نیچه، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷).  
درباره انسان هم قایل به نوعی اصالت است. مطابق نظر وی:

انسانی که از نوع والاست، خویشتن را تعیین‌کننده ارزش‌ها احساس می‌کند. او نیاز به آن ندارد که دیگران او را تأیید کند. او حکم می‌کند که «هر چه مرا زبان رساند، بذات زبانبار است»... او ارزش‌آفرین است. او هر آنچه را که پاره‌ای از وجود خویش بداند، شرف می‌نهد. چنین اخلاقی، خودبزرگ داشتن است (نیچه، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷).

در مجموع، چنین نگاهی به هستی و انسان مستلزم انسان‌محوری است. لازمه این دیدگاه آن است که خواست انسان معیار تشخیص خوب و بد باشد. به عبارت واضح‌تر، اگر در زندگی (۱) اصالت از خدا گرفته شود، (۲) دین مایه تباهی تلقی گردد، (۳) هستی بدون ارزش‌گذاری انسان پوک باشد و (۴) انسان همراه با اصالت‌بخشی به خود، دنبال کسب قدرت باشد، نتیجه این خواهد شد که بسیاری از شرارت‌ها جایز شمرده شود.

به بیان دیگر، نتیجه همان می‌شود که نیچه اظهار کرده است: «شر بهترین نیروی انسان است. به شریانه‌ترین چیز برای بهترین چیز در ابرانسان نیاز است» (همان، ۱۳۸۷، ص ۳۰۸).

در «لذت‌گرایی حسی» نیز به نوعی می‌توان انسان‌محوری را مشاهده کرد. با توجه دیدگاه آریستینوس احساس‌های شخصی باید اساس رفتارهای عملی باشند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵) و این نیز می‌تواند در بسیاری از موارد، نتایجی مشابه قدرت‌گرایی ایجاد کند.

نکته دیگری که می‌توان بیان کرد این است که هرچند این دو دیدگاه بر خود انسان تأکید کرده‌اند، ولی با تأسف، بیشتر به غرایز او توجه کرده‌اند، نه عقلانیت او. این دو مکتب با چنین رویکردی بیشتر موجب تنزل انسان در حد حیوانات می‌شوند. مکتب آریستینوس بُعد شهوانی آدمی را تقویت می‌کند و مکتب نیچه بُعد سعیت و درنده‌خویی او را. و هر دو مکتب در حقیقت به یکسان، اساس ارزش اخلاقی را نشانه گرفته، آن را نابود می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۹-۲۱۸).

انسان علاوه بر قوه غضب و شهوت، قوه عقل نیز دارد. او علاوه بر جسم، دارای روح مجرد است. توجه به لذت‌های جسمی و غریزی یا محور قرار دادن احساس قدرت، موجب حاشیه رفتن عقل و غافل شدن از لذت‌های آن است. در «لذت‌گرایی حسی» بر لذت جسمی تأکید می‌شود، در حالی که لذات برتری هم برای انسان‌ها قابل دسترسی است. اندیشمندان اسلامی لذت‌های بالاتری برای انسان قایلند:

از نظر ابن‌سینا لذت فقط لذت‌های حیوانی نیست و مرتبه عقل بالاتر و قوی‌تر از سایر مراتب است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۸۱-۸۲).

سهروردی نیز لذت نور مجرد را بالاتر سایر لذت‌ها می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۳، ص ۴۷۵-۴۸۳).

آیت‌الله جوادی آملی لذت بدنی را لذت مرحله نازله نفس و لذت عقلی را لذت مرحله بالا و عالیه نفس ذکر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۴۷۰).

آیت‌الله مصباح نیز بیان می‌کند که لذت تنها به خوردن، آشامیدن و اعمال غریز و در مجموع، به امور مادی منحصر نمی‌گردد، بلکه لذت‌های معنوی و از جمله رسیدن به لذت‌های مادی و حیوانی شریف‌تر و پایدارترند (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۸۲).

در «قدرت‌گرایی» نیز بعد عقلی انسان چندان مد نظر قرار نمی‌گیرد. نیچه نظر مثبتی نسبت به عقل ندارد. او در کتاب *عروب بتان*، عقل را به پیرزنی حلیه‌گر تشبیه می‌کند (نیچه، ۱۹۹۷، ص ۲۱). نیچه به جای عقل، بر غریزه تأکید ویژه می‌کند. او می‌نویسد:

من خود زندگانی را غریزه‌ای برای بالیدن، برای مداومت و اثبات‌نگی نیروها، برای قدرت می‌دانم. آنجا که اراده به قدرت وجود ندارد، انحطاط است (نیچه، ۱۳۵۵، ص ۲۹-۳۰).

نیچه می‌کوشد نشان دهد که این غرایز طبیعی و بدنی ما هستند که در مواجهه با طبیعت یا با انسان دیگر شکل دیگر به خود می‌گیرند که گاهی از آن به «عقل و خرد» و «آگاهی» و غیر آن یاد می‌کنیم (خاکپور، ۱۳۹۹، ص ۴۰۱). به نظر این فیلسوف، افکار و اندیشه‌های ما چیزی جز سایه‌هایی تیره از احساسات ما نیستند. به دیگر سخن، افکار ما سایه‌هایی از احساسات ما و همیشه سایه‌هایی تیره‌تر، تهی‌تر و ساده‌تر از احساسات ما هستند (همان). در مجموع، به نظر می‌رسد نیچه جایگاه خاصی برای عقل (به معنای قوه‌ای که غیر از غرایز حیوانی است و می‌تواند حقیقت را تشخیص دهد و لذت‌هایی فراتر از قوای حیوانی و نباتی داشته باشد) قابل نیست.

در نگاه اسلامی هویت حقیقی انسان در ارتباط‌گیری با خدا معنا پیدا می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌کند: قرآن انسان را «حی متاله»، یعنی موجود زنده‌ای دانسته است که حیات او در تآله وی تجلی دارد و «تآله» همان ذوب شدن در ظهور الیهیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۱).

به بیان دیگر، ارتباط با خدا و نزدیک شدن به او از لوازم هویت اصیل ماست و قطع ارتباط با او و تمرکز بر خواسته‌های درونی موجب از خودبیگانگی است. طبیعتاً اگر ساختار حقیقی انسان را شناسیم، از بسیاری لذت‌ها و قدرت‌های حقیقی و اصیل او غافل خواهیم ماند. شناخت حقیقت انسان می‌تواند معیارهای ارزش‌گذاری را اصلاح کند و معیارهایی در دسترس ما قرار دهد که نه تنها منجر به آسیب‌های فردی و اجتماعی نمی‌شود، بلکه عامل رشد و ترقی انسان در همه ابعاد خواهد شد.

نکته پایانی که در اینجا می‌توان بیان کرد این است که «قدرت‌گرایی» به نوعی مستلزم لذت‌گرایی است، منتها این لذت مربوط به قوه غضب انسان است. مرحوم نراقی لذت قوه غضب را غلبه و تسلط می‌داند (نراقی، ۱۳۸۴، ص ۵۶). با این اعتبار شاید بتوان گفت: «قدرت‌گرایی» نیز گونه‌ای از «لذت‌گرایی» است، لیکن مراد از «لذت» لذتی است که از ارضای قوه غضب حاصل می‌شود.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- احمدپور، علی، ۱۳۹۹، «بررسی لذت و لذت طلبی از منظر قرآن و مادی گرایان»، *اخلاق*، ش ۱۰، ص ۱۱-۴۱.
- احمدی، خدابخش و همکاران، ۱۳۹۰، «مشکلات خانواده‌های دارای فرزند معلول»، *طب نظامی*، ش ۱، ص ۴۹-۵۲.
- امامی، سیده آزاده و هدایت علوی تبار، ۱۳۹۲، «طلوع «بر انسان» در سپهر اندیشه نیچه»، *متافیزیک*، سال پنجم، ش ۱۵، ص ۷۷-۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *انتظار بشر از دین*، چ سوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، *دروس خارج تفسیر آیت‌الله جوادی آملی*، مدرسه فقهات.
- خاکپور، محمد، ۱۳۹۹، «نیچه و صائب دو متفکر خردستیز»، *تاملات فلسفی*، ش ۲۴، ص ۳۹۵-۴۲۲.
- رضازاده، حسن و محمدرضا رحمانی اصل، ۱۳۹۲، «مقایسه معنای زندگی از دیدگاه محمدتقی جعفری تبریزی و فردریش نیچه»، *انسان پژوهشی*، ش ۳۰، ص ۱۱۵-۱۳۴.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۹، «مکتب لذت‌گرایی در چهره‌های گوناگون»، *کلامی اسلامی*، ش ۳۴، ص ۴-۱۷.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۳، *حکمة الاشراف*، تهران، دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش.
- کاملی، محمدرضا، ۱۳۸۶، «بررسی توصیفی علل و عوامل موثر در بروز آسیب اجتماعی طلاق در جامعه ایران با توجه به آمار و اسناد موجود»، *دانش انتظامی*، ش ۹، ص ۱۸۰-۱۷۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، بین‌الملل.
- نراقی، احمد، ۱۳۸۴، *معراج السعاده*، قم، هجرت.
- نعیمی، محمدرضا، ۱۳۹۱، «مشکلات جنسی و طلاق (مورد مطالعه استان گلستان)»، *مطالعات جامعه‌شناختی*، ش ۱، ص ۷۹-۹۴.
- نیچه، فردریش، ۱۳۷۵، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۵، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دست‌غیب، تهران، آگه.

Feldman, Fred, 1997, *Utilitarianism, Hedonism, and Desert Essays in Moral, Philosophy*, New York, Cambridge University Press

Frederick, M. Smith, 2000, *Hedonism, Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, London and New York, Routledge.

Nietzsche, Friedrich, 1997, *Twilight of the Idols Or, How to Philosophize with the Hammer*, Translated by Richard Polt Introduction by Tracy Strong Hackett, USA, Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge

Schwegler, Albert, 1886, *History of Philosophy in Epitome*, New York, D. Appleton & Company

<https://www.howzeh.net>


<https://www.mesbahyazdi.ir>

<https://www.sid.ir>

## پدیدارشناسی فضیلت اخلاقی «توبه» نزد غزالی

علیرضا ضمیری / دکتری «فلسفه اخلاق» دانشگاه قم

alireza.zamiri@yahoo.com

 [orcid.org/0000-0002-8150-6227](https://orcid.org/0000-0002-8150-6227)

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰

### چکیده

فضایل دینی در کنار فضایل عقلانی و اخلاقی، در زبان دینی نقش برجسته‌ای در سعادت و کمال بشر ایفا می‌کنند. فضیلت‌هایی از جمله توبه، صبر، شکر، توکل و مانند آن نظامی از ارزش‌ها را می‌سازند که اگرچه در طول فضایل عقلانی و اخلاقی است، اما ساختار معناشناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناسی آن برگرفته از متون مقدس و مستقل از اصطلاحات رایج فضایل در عرف فلسفه اخلاق است. در عین حال تهی از تحلیل مفاهیم اخلاقی هم نیست. مفهوم «توبه» در زبان و ادبیات دینی نیز از این قاعده مستثنا نیست و می‌تواند به لحاظ هنجاری، روان‌شناختی و پدیدارشناسی بررسی گردد. فاعل اخلاقی به‌مثابه اول‌شخص، خود را در موقعیتی دینی می‌یابد که به لحاظ رفتار و موقعیت، همسو با موقعیت اخلاقی است. علاوه بر این، به لحاظ بیرونی خود را در برابر فشار وظیفه‌ای احساس می‌کند که از بیرون وی سرچشمه گرفته و نماینده هنجار صرف اخلاقی نیست، بلکه ناشی از معرفت دینی نیز هست. این نگاه که ویژگی بارز آن روش «اول‌شخص» است، به واسطه رویکرد «پدیدارشناختی» مطرح نظر قرار می‌گیرد. در میان اندیشمندان مسلمان، امام محمد غزالی روش‌های درون‌دینی متفاوتی برای پژوهش در قلمرو فضایل ارائه داده است. فضیلت «توبه» در دین و اخلاق و هم‌نشینی آن با پدیدارشناسی تجربه اخلاقی، افقی است که غزالی در برابر ما می‌گشاید.

**کلیدواژه‌ها:** توبه، غزالی، پدیدارشناسی، فضیلت اخلاقی.



## مقدمه

«توبه» فضیلتی دینی است که امکانات خاص و ابزارهای دمدستی جهان را برای بازگشت به انسانیت مد نظر قرار می‌دهد؛ امکان بازگشت به آنچه پیش از آن فضیلت بوده است. انسانی که در اثر تعامل با هستی تنزل یافته است و در اثر عادت‌های نادرست، مسیر بازگشت به فضیلت را نمی‌یابد این امکان را می‌یابد که از عادات نادرست به عادات درست و در نهایت، به بازگشت فضایل نایل شود.

توبه در این دیدگاه سوبه‌ای فلسفی دارد که در ترکیب و امتزاج با مفهوم دینی، فضیلت‌های دینی را نیز بازمی‌یابد. چنین امکانی مستلزم درون‌نگری، همراهی نفس، انگیزه تغییر، و استقامت در جهت تغییر رذایل و جایگزینی فضایل توسط فاعل اخلاقی است.

فاعل اخلاقی، هم در مسئولیت اخلاقی و هم در معرفت‌شناسی اخلاقی تعیین‌کننده نسبت و ارتباطی است که همواره میان او و واقعیت خارجی برقرار است؛ نسبتی که به حکم اخلاقی (Moral judgement) رهنمون می‌شود. رویکردهای گوناگون فاعل محور و فعل محور تبیین‌کننده اوصاف اخلاقی است از آن جهتی که دربردارنده باور و حکم اخلاقی است. از این رو دیدگاه‌های روان‌شناختی و پدیدارشناختی با تأکید مضاعف بر فاعل اخلاقی، انگیزه‌هایی که منجر به حکم اخلاقی می‌شود و چگونگی بازنمایی تجربه اخلاقی فاعل را ظاهر می‌سازند (میلر، ۲۰۰۳، ص ۲).

اینکه احکام اخلاقی ما تا چه اندازه وابسته به کنش و تجربه‌های مستقیم فاعل است و به چه میزان متأثر از واقعیات بیرونی، نقطه افتراق دیدگاهی است که از آن به رویکرد «اول‌شخص» در مقابل رویکرد «سوم‌شخص» تعبیر می‌کنیم. ضعف نگاه سوم‌شخص این است که روش‌های سوم‌شخص و عینی فقط می‌تواند اموری را درباره جنبه‌های مکانیکی آگاهی بگوید و نه جنبه‌های تجربی آن.... برای فهم چستی آگاهی باید از نوعی روش دستیابی اول‌شخص و ذهنی سخن بگوییم. از این رو «پدیدارشناسی اخلاق» به بررسی جنبه تجربی و حالات و فرایندهای ذهنی دارای بار اخلاقی می‌پردازد (کریگل، ۲۰۰۸، ص ۷).

رویکردهای رایج به نظریه‌های فرااخلاقی و هنجاری غالباً بر اساس مبانی معرفت‌شناسی سوم‌شخص تبیین شده است. خروج از این تبیین و جایگزینی مبانی معرفتی اول‌شخص آغاز روشی است که می‌توان آن را «پدیدارشناسی اخلاق» خواند.

نکته اساسی در نوشتار حاضر و بسط مسائل و موضوعات در بستر سنتی خاص و توسعه آن به سنتی دیگر مستلزم تمایزات و فصولی است که رویکردهای گوناگون اخلاقی به یکدیگر تجویز می‌کنند. آیا احکام اخلاقی بازتولید شده به واسطه تجربه پدیدارشناسانه مبتنی بر تجربه دینی می‌توانند به‌عنوان احکام عینی اخلاقی به‌مثابه ویژگی اخلاقی فضیلت و رذیلت بازنمایی شوند؟

با این مقدمه هر رویکرد اخلاقی که «الف» بر نقش فاعل در احکام اخلاقی و «ب» بر نقش فاعل به‌عنوان اول‌شخص اخلاقی صحنه بگذارد، می‌تواند ذیل محور تجربه پدیدارشناسی قرار گیرد. از این رو تفکر غزالی به سبب توجه به قلب و نقش ادراکی و معرفتی آن در بازتولید احکام اخلاقی و همچنین نقش فاعل در این نوع ادراک، پیشگام روشی است که تجربه دینی را در قالب پدیدارشناسانه بازنمایی می‌کند.

## ۱. رویکردهای اخلاقی در اخلاق اسلامی

به طور کلی چهار رویکرد به اخلاق اسلامی وجود دارد: رویکرد فلسفی، رویکرد عرفانی، رویکرد نقلی، رویکرد تلفیقی (تلفیقی از سه رویکرد پیش).

فارابی نخستین فیلسوفی بود که رویکرد فلسفی را در کتاب *فصول منتزعه* به کار برد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۳۶). برخی آثار اخلاقی مانند *تهذیب الاخلاق و تطهیر و الاعراق*، اثر ابن مسکویه و *اخلاق ناصری* اثر خواجه نصیرالدین طوسی مطابق با نظریه «حد وسط» ارسطویی نگاشته شده و نمونه‌ای از اخلاق فلسفی محسوب می‌شوند. در عین حال نظریه‌هایی هم هستند که در جهت رویکرد فلسفی، دلایل نقلی نیز به کار برده‌اند. از جمله غزالی نخستین کسی است که در تأیید نظریه «اعتدال» ارسطو، دلایل نقلی ذکر کرده است (اترک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳).

رویکرد فلسفی به اخلاق در سنت اسلامی تحت سیطره نظریه «حد وسط» ارسطویی و نظریه «فضیلت» وی و تحت تأثیر پدیدارهای نفس و همچنین تقسیم قوای نفس *افلاطون* شکل گرفته است؛ پدیدارهایی که عبارتند از: عواطف عاری از خرد، استعدادها و ملکات استوار. ارسطو عواطف و استعدادها را جزو فضایل نمی‌داند. در نتیجه تنها ملکات هستند که جزو فضایل محسوب می‌شوند. این ملکات حد وسطی را انتخاب می‌کنند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است؛ با موازینی که انسان دارای حکمت عملی حد وسط را با توجه به آنها معین می‌کند. این حد وسط میان دو عیب، یعنی افراط و تفریط قرار دارد (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۶۲-۶۶).

فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه، خواجه نصیر طوسی و غزالی هم تحت تأثیر فرهنگ یونانی، نظریه «نفس‌شناسی» *افلاطون* و نظریه «فضیلت» ارسطو را با نوآوری‌هایی در برخی زمینه‌ها پذیرفتند. برای نمونه، کندی در بیان خلق محمود انسانی، آن را معطوف به قسمی بدن و قسمی نفس می‌داند و فضایل نفسانی را نیز به حکمت، شجاعت و عفت قسمت می‌کند (کندی، ۱۳۶۹، ص ۱۷۷).

ابن مسکویه نیز نفس انسانی را دارای قوای نطق، شهوت و غضب می‌داند که متناظر با آنها فضایل حکمت، شجاعت و عفت قرار دارد و از نظر تقسیم‌بندی همان نفس‌شناسی افلاطونی است. وی نفس‌شناسی افلاطونی را با قاعده «اعتدال» و «حد وسط» ارسطویی درهم می‌آمیزد، به گونه‌ای که نفس انسان را دارای قوای عقل، شهوت و غضب می‌داند و سپس برای هریک از فضایل دو سوی افراط و تفریط قرار می‌دهد که حد وسط آن عمل درست است. نوآوری دیگر ابن مسکویه این است که فضایل را به انواع و اجناس تقسیم می‌کند. سپس برای هریک از ردایل و فضایل اجناس متعددی برمی‌شمارد (ابن مسکویه، ۱۳۸۴، ص ۴۲-۴۶).

شیخ‌الرئیس در کتاب *نفس* تقسیمات متعددی از نفس ارائه داده و نفس را به «نباتی» و «حیوانی» و «انسانی» تقسیم کرده، سپس هریک از آنها را به تقسیمات دیگر منشعب ساخته است. اخلاق بخش عامل قوای نفس است که متکفل خلیات است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱).

خواجه نصیر نیز در *اخلاق ناصری* همانند ابن مسکویه عمل کرده، چهار جنس عالی فضیلت و هشت جنس عالی ردیلت برای فضیلت و ردیلت قرار داده است (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۸۳).

در بیان این فیلسوفان سخنی از فضیلت توبه به میان نیامده و عنوان مستقلی برای آن در نظر گرفته نشده است. از این رو به نظر می‌رسد نخستین عالمی که از هم از منظر فضیلت دینی و هم از منظر پدیدارشناسی (یعنی از منظر فضایل اول شخص و فاعل اخلاقی) به توبه پرداخته، غزالی در *احیاء علوم الدین* است.

## ۲. نظریه اخلاقی غزالی

اگرچه تفکر اخلاقی غزالی مانند سایر فیلسوفان مسلمان، برگرفته از نفس‌شناسی و فضیلت‌گرایی ارسطویی است، اما منبع معرفت‌شناختی وی برای تأیید این مبانی کاملاً درون‌دینی است. همچنین علاوه بر این فضایل عقلانی، از فضایل دینی نیز (از جمله توبه، صبر، شکر، زهد و مانند آن) نام می‌برد (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۱۰۲-۱۰۳). در عین حال شالوده کلی نظریه اخلاقی وی همچنان بر پایه نظریه «اعتدال» ارسطویی باقی می‌ماند.

نکته حایز اهمیت در تفکر اخلاقی غزالی رویکرد ویژه‌ای است که به رابطه علم، ادراک و قلب دارد. همان‌گونه که خواهد آمد، از نظر غزالی آنچه انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند جنبه نطق و عقلانیت او نیست، بلکه عنصر «دل» در هماهنگی رفتار انسان با غیر خود است که نقش اساسی دارد (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۸۷۶). از همین رو چون ویژگی متافیزیکی انسان محسوب می‌شود، پیشینی است.

در سنت غرب، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی پاسکال نیز معتقد است: دل دارای نظم منطقی همانند منطق محض است و کسی که منطق دل را به‌طور کامل می‌شناخت، عیسی مسیح ﷺ بود (ذاکرزاده، ۱۳۷۸، ص ۵۵). این اخلاق از یک سو نخبه‌گرایانه و از سوی دیگر برآمده از یک مفهوم الهیاتی است. هرچند در اینکه به لحاظ هنجاری برخاسته از اخلاق دینی محض باشد محل تشکیک است، اما به هر صورت با اخلاقی که مترتب بر عقلانیت است تفاوت جدی دارد. در واقع چنین برداشت می‌شود که در معرفت‌شناسی دل، ارزش معرفت‌شناسی وابسته به دین است و حتی گزاره‌های غیر دینی (مانند گزاره‌های ریاضیاتی و اخلاقی) با منطق دل بنا می‌شوند، نه با منطق عقل (همان، ص ۶۰). شناخت هریک از افراد بشر به‌مثابه فاعل، محدود و ناقص است. تنها کسی که به شناخت کامل نایل آمده شخص مقدس، یعنی عیسی مسیح ﷺ است. به تعبیر دیگر پشتوانه معرفتی صدق گزاره‌ها با دین تأمین می‌گردد.

تعبیر دیگری از «عقل» در سنت پدیدارشناسی وجود دارد. از نظر پدیدارشناسان اخلاق، به‌ویژه در سنت قاره‌ای، احساسات و عواطفی نظیر عشق در کنار عقل، دارای قدرت تمییز میان فضایل و ردایل هستند. ارزش‌هایی نظیر عشق به‌طور موازی در کنار عقل، منشأ ادراک مفاهیم اخلاقی هستند. برای نمونه، هوسرل میان دو نوع ارزش تفکیک قایل می‌شود: ارزش عینی و ارزش عشق. ارزش عینی به‌مثابه ویژگی عینی شیء ارائه می‌شود و ارزش عشق از طریق عشق موضوع ارائه می‌گردد. هوسرل عمل عشق را «یک تصمیم شخصی از یک قلب فعال» می‌نامد، اگرچه عشق یک احساس صرف نیست، بلکه عنصری از انتخاب است (مله، ۲۰۰۲، ص ۲۴۵). بنابراین توجه به نقش ادراکی دل فراتر و یا موازی با عقل دیدگاه مهبجوری بین فلاسفه نیست.

از نظر *غزالی* قوه‌ای که مدرک شناخت قرار می‌گیرد دل است و سایر جوارح از آن فرمان می‌برند. از این رو در عقلانیت عملی نیز دل مدرک درستی و نادرستی اخلاقی است. هنگامی که از انسان، فاعل اخلاقی و مسئولیت اخلاقی سخن می‌گوییم و فاعل را با اوصاف مدح و ذم توصیف می‌کنیم، از نظر *غزالی* چنین توصیفاتی مترتب بر قلب است. وصف تجربه‌های خود از طریق درون‌نگری و با توجه به تجربه‌های اول شخص، عملی پدیدارشناسانه است؛ کیفیاتی است که فرد از سر می‌گذراند تا پاسخی به امیال قوای ارادی ناشی از درک موقعیت خاص داده باشد. این قلب انسان است که در اثر برخورداری از فضایل و رذایل، به اوصاف خوبی و بدی توصف می‌شود. *غزالی* در «ربع مهلکات»/ *احیاء علوم الدین* عجایب قلب، معانی نفس، روح، قلب و عقل را بیان می‌کند، سپس در تعریف «قلب» می‌نویسد:

هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق. و تلك اللطيفة هي حقيقة الانسان، و المدرک العارف من الانسان و هو مخاطب و المعاقب و المعاتب و المطالب.... (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۸۷۶).

در این بیان، حقیقت انسان قلب به شمار آمده؛ آنچه به لحاظ خطاب قرار گرفتن، عقوبت شدن و به‌طور کلی مسئول اخلاقی شمرده شده است. انسان خوب بودن یا انسان بد بودن، فعالیتی ناشی از عملکرد قلب انسان است که در اثر عادات خوب یا بد به وجود می‌آیند، تا زمانی که به صورت ملکه درآیند. همواره جنگ درونی میان خواست‌های خیر و شر در انسان وجود دارد و لشکریان مختلف هریک انسان را به سوی می‌کشند. این لشکرها، یا ظاهری هستند و یا درونی که برای دفع مهلکات به لشکر باطن - که خشم باشد- و لشکر ظاهر - که دست و پا و سایر جوارح ظاهری باشد- نیاز است (همان، ص ۸۸۰). تفاوت دو لشکر در این است که لشکر ظاهر تابع اراده است؛ اما لشکر باطن تابع غریزه و غیرارادی است.

*غزالی* شرح دقیقی از امیال و خواسته‌ها که از آن به «لشکر» تعبیر می‌کند، ارائه می‌دهد که تبعیت از هریک انسان را به سوی سعادت یا شقاوت رهنمون می‌شود. در *کیمیای سعادت*، دل شهریار تن، و عمل آن طلب سعادت دانسته شده است. برای تن ارزش‌هایی نیز وجود دارد که برای حفاظت از آن به دو لشکر ظاهر و باطن - که همان دست و پا و سلاح است- و برای حفاظت از لشکر باطن، خشم و شهوت به کار آید که خادم تن هستند. سپس دل آفریده شد تا این لشکران را هدایت کند (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۱۸-۲۱).

از نکات جالب توجه و بدیع *غزالی* عنایت به صفتهای دل و انتزاع فضایل و رذایل از آنهاست. علاوه بر سنت اخلاق اسلامی نزد فیلسوفان مسلمان که فضایل و رذایل را بر قوای نفسانی مترتب می‌ساختند، وی آن را بر چهار نوع از صفات دل مترتب می‌سازد که صفات «سبعی»، «بهیمی»، «شیطانی» و «ربانی» است و مجموعه این صفات در همه انسان‌ها وجود دارد (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۸۸۵).

باری، قلب از این‌رو مرکز ادراکات قرار گرفته است که شعب مختلفی از خواطر از آن گذر می‌کند و محل نفوذ یا طرد ادراکات و علل انگیزشی و ارادی اعمال درست و نادرست اخلاقی است که از آن به «خواطر» تعبیر می‌شود. صوفیه خواطر را بر چهار نوع دانسته‌اند:

خاطر حقانی: علمی است که حق تعالی بی واسطه در دل اهل قرب افکند.

خاطر ملکی: آدمی را بر خیرات و طاعات انگیزد و از معاصی دور دارد.

خاطر نفسانی: آن است که آدمی را بر شهوات و اغراض باطل ترغیب کند.

خاطر شیطانی: باعث زشتی‌ها و مکاره گردد.

فرق خاطر حقانی و ملکی آن است که هیچ خاطر دیگری با خاطر حقانی معارض نمی‌شود؛ اما با وجود خاطر ملکی، معارضه نفسانی ممکن است. ولی فرق میان خاطر نفسانی و خاطر شیطانی آن است که خاطر نفسانی به نور ذکر منقطع نمی‌شود و همچنان اصرار می‌کند تا به غرض رسد، ولی خاطر شیطانی به نور ذکر منقطع شود، اگرچه ممکن است به نوعی دیگر درآید و خواهد که بنده را اغوا کند (کاشانی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۳-۱۰۷؛ ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۳۵۱-۳۶۶).

اما *غزالی* به معنای وسیع، بر هر ادراک و علمی «خواطر» اطلاق می‌کند؛ زیرا از میل آغاز می‌شود و سپس اراده را تحریک می‌کند و نیت و عمل اندام‌ها در پی آن می‌آید. اوصاف اخلاقی مترتب بر خواطر نیک و بد از دیگر نوآوری‌هایی است که *غزالی* به آن اشاره می‌کند (*غزالی*، ۱۴۲۶، ص ۸۹۴). از یک سو خواطر شر و از سوی دیگر خواطر خیر به منزله داعی و تحریک اراده قرار دارند که خاطر شر «وسوسه» و خاطر خیر «الهام» نامیده می‌شود (همان).

اگر این تعریف از «قلب» را وجه فرااخلاقی تفکر اخلاقی *غزالی* بدانیم آن گاه این توصیف از عقل می‌تواند وجه هنجاری آن قلمداد گردد و طرق پدیدارشناسانه و راه‌های ورود خیر و شر به آن را تبیین می‌کند.

بدان که مثال دل مثال حصنی است و دیو خصمی خواهد که آن حصن بستاند و بر آن مستولی شود. و حصن را نتوان داشت، مگر بدانچه درهای او نگاه‌داشته شود و رخنه‌های او بسته آید... و دفع دیو میسر نگردد، مگر به دانستن مدخل او. و مداخل دیو و درهای او صفت‌های بنده است (همان، ص ۹۰۹).

این تأکید بر وجه درونی انسان و شأن معرفت‌شناسانه قلب، نقش فاعل اخلاقی را به لحاظ تأثیر موضوع اخلاقی در حکم اخلاقی برجسته می‌سازد. محوریت فعل در این رویکرد به حداقل می‌رسد و آن گاه انسان خوب و فضیلت‌مند کسی است که دارای ملکات و درونیات نیک است.

### ۳. پدیدارشناسی فضیلت (ارزش‌ها)

به طور کلی پدیدارشناسی به «بررسی ساختار آگاهی آنچنان که از منظر اول شخص تجربه می‌شود» تعریف شده است (اسمیت، ۲۰۰۳). در واقع «تجربه اول شخص» بنیاد این تعریف است که در پدیدارشناسی اخلاق نیز مبنا قرار می‌گیرد.

پدیدارشناسی اخلاق بررسی ویژگی‌هایی از حالات ذهنی بالفعل است که اهمیت اخلاقی دارند و از طریق درون‌نگری مستقیم دسترس‌پذیر هستند، چه این حالت واجد ویژگی‌های پدیداری باشند، چه نباشند (تری هرگن و مارک تیمنس، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸). در عین حال تمام رویکردهای فلسفی پدیدارشناسانه اخلاقی به یک معنا و منظور به کار نرفته است، بلکه به دو کاربرد وسیع می‌توانیم از آنها بهره ببریم، به گونه‌ای که یا آنها را در فلسفه اخلاق در سنت پدیدارشناسانه به کار ببریم و یا به بررسی اول شخص جنبه تجربی حیات اخلاقی بپردازیم (کریگل، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸).

همچنین پدیدارشناسی اخلاقی در معنای موسّع خود، به بررسی همه ویژگی‌های تفکر و گفتمان اخلاقی می‌پردازد که شامل موارد ذیل است:

۱. قواعد و منطوق تفکر یا گفتمان اخلاقی؛ مثلاً، گزاره «دروغگویی نادرست است» همان ساختار منطقی را دارد که گزاره «آب مرطوب است»؛ یعنی گزاره اول از لحاظ ساختاری به اندازه گزاره دوم عینی است یا از لحاظ مفهومی چنین است.

۲. منطوق نظرات غیرجزمی (انتقادی) مردم عادی درباره تفکر یا گفتمان اخلاقی؛ مثلاً، اینکه مردم درباره موقعیت اخلاقی «الف» با هم اختلاف نظر دارند.

۳. کیفیت تجربه‌های اخلاقی متفاوت؛ مانند چگونگی به نظر رسیدن تجربه‌های اخلاقی. برای مثال، تجربه‌های انضمامی بالفعل احکام اخلاقی درباره متعلق ارزش‌گذاری اخلاقی (هرگن و تیمنس، ۱۳۹۲، ص ۴۶-۴۷).  
با توجه به این چشم‌انداز از پدیدارشناسی اخلاق، نخستین فیلسوفی که می‌توان به خوبی وی را «پدیدارشناس تجربه اخلاقی» نامید/رسطو بوده است. وی با مطرح ساختن «سعادت» و «فضیلت»، مدعی شد فهم مشترکی از آنها وجود دارد (دراموند، ۲۰۰۲، ص ۱۵).

در رویکرد کمال‌گرایانه سعادت‌محور ارسطویی، فهم مشترک انسان‌ها دلیل وجود تجربه مشترکی است که می‌توان آن را «پدیدارشناسی اخلاقی» نامید. از نظر/رسطو احساسات در اخلاق نقش فرعی ندارند، بلکه نقش معرفتی نیز دارند و احساسات و عواطف در کنار منابع معرفتی نظیر عقل، جزئی از عناصر شناخت خوبی و بدی اخلاقی است. بر اساس پدیدارشناسی/رسطو، احساسات، هم محتوای شناختی دارند و هم اهمیت اخلاقی. در حوزه اخلاقی واکنش‌های احساسی ما به موقعیت‌ها و به اعمال ما در باره این موقعیت‌ها و اعمال، آگاهی می‌دهد. احساسات به ما کمک می‌کند معرفت اخلاقی را در موقعیت‌های مختلف تشخیص دهیم (همان، ص ۱۵).

یکی از حوزه‌هایی که به‌طور نظام‌مند به پدیدارشناسی اخلاق پرداخته بررسی پدیدارشناسی تجربه اخلاقی در سنت فلسفه تحلیلی است. بررسی تحلیلی حکم اخلاقی در بعد احکام مستقیم و احکام دور اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی، همچنین حل معضلات اخلاقی از طریق پدیدارشناسی، رویکرد جدیدی به اخلاق ارائه می‌دهد.

بررسی حکمی اخلاقی مبتنی بر ویژگی‌های شخصی و منشی که به صورت یک خصیصه شخصیتی ظاهر می‌شود - در واقع - پژوهشی پدیدارشناسانه است؛ همچنان که بررسی صدور احکام اخلاقی مبتنی بر فعل نیز نوعی بررسی پدیدارشناسانه اوصاف اخلاقی است. علاوه بر این، کیفیت احکامی که ناظر اخلاقی درباره عملکرد اخلاقی سوم‌شخص صادر می‌کند به لحاظ درون‌نگری و درک مشابهت موقعیت اخلاقی، بررسی پدیدارشناسانه است. پدیدارشناسی «احکام ارزش‌های اخلاقی»، «احکام مستقیم اخلاقی» و «احکام دور اخلاقی» عنوان‌های مناسبی برای این سبک پدیدارشناسی است.

«احکام اخلاقی مستقیم» احکامی است که از سوی عاملی که مستقیماً با موقعیت درگیر است، صادر می‌شوند؛ موقعیتی که به باور عامل، دربردارنده‌گزینشی اخلاقی از جانب اوست.

«احکام دور اخلاقی» احکامی است که از سوی کسی که ناظر بر رفتار شخص دیگری است، صادر می‌شوند. احکام مربوط به ارزش‌های اخلاقی نیز احکام ستایش و نکوهش‌اند؛ احکامی هستند که یا مستقیماً معطوف به خصایصی از شخصیت هستند یا به کل شخصیت یک فرد از این حیث که موجودی اخلاقی است، مربوط‌اند (ماندلباوم، ۱۳۹۲، ص ۸۴).

احکامی که درباره فضایل اخلاقی صادر می‌شوند بر خلاف احکامی است که درباره درستی و نادرستی، باید و نباید و به‌طور کلی درباره سایر محمولات و اوصاف اخلاقی صادر می‌شوند. در احکام مربوط به فضایل، خوبی و بدی بر صفات شخصیتی یک فرد یا کل شخصیت وی حمل می‌شوند. «فاعل محوری» در مقابل محوریت فعل از ویژگی‌های بارز فضایل است. فاعل اخلاقی به لحاظ زمانی در سه زمان به افعال خود می‌نگرد. فضایل و رذایلی که در زمان گذشته متصف به آن بوده یا در زمان فعلی متلبس به آن است و یا قصد دارد در زمان آینده به فضایی دست یابد یا رذایلی را مرتکب شود. اگر درباره افعالی که در گذشته آنها را انجام داده‌ایم تأمل کنیم، درمی‌یابیم که آنها افعالی نیستند که فاعل اخلاقی مستقیماً با آن سروکار دارد و در زمان فعلی در موقعیت اخلاقی قرار ندارد؛ زیرا در این حالت ناظر اخلاقی هستیم و علاوه بر آن در حالت انفعال قرار داریم. بنابراین چنین احکامی را باید هم در احکام مربوط به ارزش‌های اخلاقی و هم در احکام دور اخلاقی بررسی کرد.

فضایی نظیر توبه از نظر آنچه در گذشته اتفاق افتاده و در زمان کنونی گسیخته از موقعیت است، می‌تواند متعلق احکام دور باشد و از این لحاظ که می‌تواند ناشی از خصوصیات شخصیتی باشد، در قلمرو ارزش‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. عمل نادرستی که در گذشته صورت گرفته اکنون موضوع (بزه) قرار می‌گیرد و در حالی که گسیخته از آن موقعیت هستیم و در عین حال متأملانه به آن می‌اندیشیم، به ساختارهای ارزش‌های اخلاقی نزدیک می‌شود و اگر به سوی فضیلت سوق داده شود «توبه» نامیده می‌شود.

شکاف میان عملی که در گذشته انجام داده‌ایم و ثمره درگیری مستقیم و متأملانه با موقعیت اخلاقی و میان عملی که اکنون انجام می‌گیرد، محصول نتایجی است که بر عمل گذشته مترتب است. در بسیاری از مواردی که در گذشته عملی از ما صادر شده، ممکن است به هر علتی در قضاوت ابتدایی که با احکام مستقیم اخلاقی سروکار داشته‌ایم، در قضاوت میان خود دچار تردیدهایی شده باشیم و با این وصف، با ارزیابی‌های مختلفی نیز سروکار داشته باشیم و در هر زمانی معیارهای اخلاقی ما مورد نقض و ابرام قرار گرفته باشد؛ اما در قضاوت نهایی خود با توجه به ارزیابی‌های صورت داده در نهایت، به درستی و نادرستی عمل گذشته از روی ارزیابی نتایج آنها حکم کنیم.

#### ۴. پدیدارشناسی فضیلت توبه

نخستین بخش از «ربع منجیات» *احیاء علوم الدین* مختص توبه است و در کنار سایر منجیات، از جمله صبر، شکر، و زهد قرار دارد. وی علاوه بر این، در کتاب *کیمیای سعادت* نیز به اختصار به بحث از توبه پرداخته است. فضیلت توبه به‌عنوان یکی از منجیات، در چهار رکن (حقیقت و حد توبه، متعلق توبه، توبه و شرط‌ها و دوام آن، و در نهایت، راه‌های علاج استمرار بر عصیان و داروی توبه) موضوع بحث قرار گرفته است.

حقیقت توبه نزد غزالی مبتنی بر پیش فرض انسان شناسانه‌ای است که حقیقت فرشته را خیر محض بودن، حقیقت دیو را شر محض بودن، و حقیقت انسان را به این می‌داند که می‌تواند به وسیله خیر، شر را جبران کند. مطابق این دیدگاه، انسان‌ها نه خیر مطلق هستند و نه شر مطلق - که اگر چنین باشد تغییر حالات وجودی و ملکات به یکدیگر ممکن نبود و در نتیجه حالات درونی قابلیت دارند تا از ردایل به فضایل منتقل شوند. اما این حقیقت اما به نسبت افراد، متفاوت است. توبه آغاز کار سالکان است، اگرچه در تمایز میان فضیلت‌مندان به یک نحو مترتب نمی‌شود، به گونه‌ای که برای سالکان آغاز راه سلوک، برای رستگاران سرمایه و برای انبیا و مقربان کلید استقامت است (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۳۵).

اگرچه «گناه» به معنای رایج آن درباره پیامبران و پیشوایان الهی بدون مصداق است و آنان نمونه‌ها و الگوهای والا و قدیس اخلاقی محسوب می‌شوند، اما در ترتب درجات والایر برای ایشان معنایی است که تنها شامل پیشوایان الهی می‌شود. اما سالکان با توبه، طریق وصول به حقیقت را می‌یابند و طریقه صحیح سلوک را نیز باید از ایشان آموخت. وی در اثر *المقصد من الغلال* پس از بیان شرح حال طبقه‌های فیلسوفان و متکلمان، جملگی طرق کسب حقیقت از جانب ایشان را باطل شمرده و تنها صوفیان را واجد طریق حقیقت دانسته و ویژگی‌های آنها را چنین بیان کرده است:

خلاصه مذهب این فرقه قطع علاقه‌های شهوانی، تزکیه نفس و تخلیه آن از صفات پست و در نهایت، تقوا و فضیلت بردن از غیر خداست.... به حقیقت دریافتم که صوفیه ارباب احوالند، نه اصحاب قیل و قال و برای وصول به این مقام، تعلیم و تعلم کافی نیست، عشق و شوق و سیر و سلوک لازم است (غزالی، ۱۳۴۹، ص ۷۳).

از این جهت تربیت و آموزش اخلاقی (Moral education) و طرق کسب فضیلت در اثر توبه در میان فضیلت‌مندان متفاوت است. علاوه بر این، بر نقش الگوهای اخلاقی در اخلاق فضیلت نیز تأکید می‌کند، اما تأکید وی بر الگوهای درجه نخست بیش از آموزش و تربیت اخلاقی است. پس از ذکر مختصری از درجات تعریف توبه، لازم است متعلق مفهوم توبه (یعنی گناه) آشکار شود.

## ۵. چیستی، منشأ و انواع گناه

بازگشت از ملکات پیشین و جایگزینی فضایل به جای ردایل دینی، مستلزم شناخت ردایلی است که در زبان دین به «گناه» شناخته می‌شود و در عرف غیر دینی به‌مثابه ردیلت مطلق و یا رفتار ضد اخلاقی آن تعبیر می‌شود. در بیان فلاسفه، از جمله *سقراط* و *افلاطون* منشأ انجام عمل ضد اخلاقی، نبود علم نسبت به شناخت خوب و بد اخلاقی است. در نتیجه اگر کسی نسبت به عمل خوب و بد شناخت داشته باشد مرتکب عمل بد نمی‌شود (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۶).

در مقابل، *ارسطو* رفتار بد را نتیجه ضعف اراده می‌داند که علی‌رغم علم به خوب و بد اخلاقی، در مرحله عمل از تقابل با عمل بد ناتوان است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷).



تفسیر غزالی از گناه مبتنی بر اسبابی است که خیر و شر در پی دارند. برای هر چیزی سببی است و سبب گناه شیطان است؛ همان گونه که سبب خیر فرشته است (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۹۰۴). چون قلب انسان مستعد خوبی و بدی و جایگاه فرشتگان و شیاطین است، هرگاه از تربیت نادرست، عوامل بیرونی و همچنین عادات نادرست متأثر گردد تحت سیطره و غلبه شیطان محاصره می‌شود و برون‌رفت از این وضعیت درونی اخلاقی محتاج تغییر در عوامل بیرونی است. از این رو شیطان به‌مثابه فرمانده شر، تحت عنوان «سواس» خود را نمایان می‌سازد.

همان گونه که پیش از این بیان شد، یکی از نوآوری‌های غزالی طبقه‌بندی گناهان با توجه به صفات دل است: نخستین صفت از صفات چهارگانه دل صفت «ربانی» است که مقتضی کبر، فخر، جباریت، حب مدح و ثنا و غنا و حب دوام همیشگی و طلب استعلا بر دیگران است.

دوم صفت «شیطانی» است که شامل بدخواهی، حيله، ستمگری، نفاق، بغی، بدعت و گمراهی و غیر آن است. سوم صفت «بهیمی» است که گناهانی همچون زنا، لواط، خوردن مال یتیم و جمع مال حرام برای شهوت‌ها را شامل می‌شود.

چهارم صفت «سبعی» است که از آن خشم و کینه و اقدام بر کشتن و زدن و دشنام دادن مردمان و هلاک کردن مال است که به‌عنوان گناه شناخته می‌شود (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۵۰).

ارتکاب ردایل مزبور در معرفت‌شناسی گناه و سیر نزول انسان در کسب سعادت از انتها به ابتداست، به این صورت که ابتدا صفات سبعی ظاهر می‌شود و از گناهانی همچون خشم و کینه آغاز می‌گردد تا به زنا و لواط و نفاق می‌رسد و در نهایت، با کبر و فخر به اوج خود می‌رسد و اینجاست که انسان ادعای استیلا بر همه خلق را می‌کند. از این رو طلب استیلا بر خلق، همچون خودرایی، استبداد و زورگویی ریشه در گناهانی دارند که به لحاظ معرفتی مجموعه‌ای از گناهان را در خود گنجانده است.

علاوه بر این، تائبان نیز طبقات گوناگونی دارند:

نخست گروهی که صاحبان توبه نصح‌اند که تا پایان عمر بر وعده توبه خود می‌مانند.

دوم گروهی که ایشان نیز استقامت دارند، اما از گناهان غیر عمد مصون نیستند.

سوم آنان که مدتی توبه کنند و بر آن استقامت ورزند، اما سرانجام آرزوی برخی گناهان بر آنها غلبه کند و آن را مرتکب شوند.

در نهایت، گروهی که مدتی استقامت کنند و سپس برخی گناهان را مرتکب شوند، بی‌آنکه قصد توبه و احساس پشیمانی کنند.

غزالی نفس این چهار طبقه را «مطمئن»، «لوامه»، «مسوئه» و «اماره بالسوء» می‌نامد (همان، ص ۱۳۸۱-۱۳۸۲). بنابراین غزالی از یک سو به متعلق فعل، یعنی گناه و از سوی دیگر به فاعل گناه نظر می‌کند و طبقاتی از هر یک ارائه می‌دهد. در نتیجه پرسش محض از فعل اخلاقی و یا فاعل اخلاقی در اخلاق وظایف و اخلاق فضیلت در اندیشه

غزالی انکار می‌شود و هر یک از فعل و فاعل در روند شکل‌گیری حکم اخلاقی ایفای نقش می‌کند. از یک سو فاعل به‌مثابه صادرکننده احکام اخلاقی مستقیم قرار دارد که مستقیماً با موقعیت اخلاقی روبه‌روست؛ موقعیتی که وی را فرا می‌خواند تا وسوسه‌های شیطانی را از خارج درونی کند. از سوی دیگر گناه به‌منزله یک موقعیت عینی (ابژکتیو) نسبت به همه عامل‌های اخلاقی یکسان است و فهم عینی از متعلق توبه (یعنی گناه) وجود دارد.

## ۶. وسواس دهلیز ورود گناه

همان‌گونه که گذشت، ادراکات و خواطر به سوی امور خیر «الهام» و خواطر امور شر «وسواس» خوانده می‌شود. وسواس نیز بر دو وجه است: یکی آنکه تنها بر دل گذر کند و ادراکات و خواطر گذشته، حال و آینده را تنها از سر بگذرانند، بی‌آنکه منتهی به عملی از سوی فاعل گردد.

دوم آنکه وسواس بر دل افکنده شود و در نهایت، به عمل منتهی گردد.

شکی نیست که وسواس قلبی که به عمل منتهی می‌شود منشأ گناه است، اما وسواسی که تنها از دل می‌گذرد محل اختلاف است. بنابراین کیفیت پدیداری تجربه گناه محدود‌ه‌ای است که از خاطر (حدیث نفس) آغاز می‌شود و سپس در مقاصد بعدی به میل، اعتقاد و در نهایت، به فعل هم می‌رسد. تجربه وظیفه عمل پس از طی این مراحل تحت فشار و نیروی فرمان‌های درون‌بنیاد به عمل درست یا نادرست منتهی می‌شود.

در سیر این مراحل، برخی اختیاری و برخی دیگر غیراختیاری است و تنها اعمال اختیاری می‌تواند متعلق حکم اخلاقی قرار گیرد. در مقابل آن، هر نوع عملی است که واکنشی و به‌عبارت دیگر، خود به خود و - به اصطلاح - خودانگیخته است. اعمال ارادی، خود به اعمال «ارادی اختیاری»، «اکراهی» و «اضطراری» تقسیم می‌شوند و اگر به این نوع تفکیک قایل باشیم، می‌توانیم تنها اعمال ارادی اختیاری را متعلق احکام اخلاقی بنامیم. از این رو عامل اخلاقی تنها نسبت به افعالی که اختیاری هستند، احساس مسئولیت می‌کند و ملاک اخلاقی بودن، اختیاری بودن است که مسئولیت در پی آن می‌آید. این در حالی است که در افعال اکراهی و اضطراری چنین مسئولیتی متوجه فاعل اخلاقی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲).

پس خصوصیت این نوع اعمال احساس مسئولیت است که معطوف به غایتی است که وقتی به وقوع می‌پیوندد که شخص میان دو گزینه قرار داشته باشد. همچنین اعمال ارادی اختیاری با اعمالی که از روی عادت یا مبتنی بر بازتاب هستند، متفاوت است. نوع غیر ارادی اعمال، «خودانگیخته» است و شامل هر نوع عملی می‌شود که احساس مسئولیت در لحظه انجام دادن غایب است. این بدان معنا نیست که هنگام مرور این عمل نمی‌توانیم آن را معطوف به غایتی بباییم. آشکارا این عمل غایتمند بوده است، اما غایتی که این عمل در جهت آن انجام گرفته، آگاهانه لحاظ نشده است. در اینجا از واکنش‌ها و پاسخ‌ها سخن می‌گوییم؛ زیرا در آنها به هیچ معنایی، ابتکار عمل یا احساس مسئولیت وجود ندارد (ماندلباوم، ۱۳۹۲، ص ۸۸).

غزالی خواطر و میل را تحت اختیار فاعل اخلاقی داخل نمی‌کند و با ذکر روایت «عفی عن امتی ما حدثت به نفوسها» (غزالی، ۱۴۲۶ق، ص ۹۲۰-۹۲۱) از پیامبر اکرم ﷺ دلیل خود بر اختیاری نبودن خواطر را ذکر می‌کند. اعتقاد و حکم دل نیز، یا اختیاری است و یا اضطراری. فاعل اخلاقی تنها در برابر اعتقادات اختیاری مواخذه خواهد شد. او تنها در برابر فعل، آن هم در صورتی که قصد عزیمت از گناه نداشته باشد مواخذه خواهد شد (غزالی، ۱۴۲۶ق، ص ۹۲۰-۹۲۱). بنابراین دلیل فرااخلاقی غزالی بر عدم مواخذه بر فعل، به لحاظ دلایل برون‌گرایانه و مبتنی بر واقعیات و دلایل دینی است.

## ۷. مقومات و مبانی تصویری توبه

آیا توبه با شناخت ما از خوب و بد، درست و نادرست، و گناه و ثواب ارتباط دارد؟ همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، گناه و صواب و در پی آن توبه، جملگی به واسطه شناخت حاصل خواهد شد و ترک گناه وابسته به شناخت است. در این باب معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) غزالی بر نوعی هستی‌شناسی استوار است که پیش از این در تلقی وی از دل و نقش معرفتی آن بیان شد. در ادامه، کیفیت علم و شناخت موضوع توبه به تفصیل ذکر خواهد شد.

در عین حال با توجه به نقش عینی علم در شناخت، این نکته به ذهن متبادر می‌شود که آیا مفاهیمی همچون «توبه» و «گناه» منشأ درونی دارند یا وابسته به عالم خارج نیز هستند؟ تفسیر غزالی از نقش شیطان، دیوها و لشکریان فرشته و شیطان کاملاً درونی و پیش فرض علمی آن نیز مبتنی بر مکاشفه است که با تفسیر عینیت‌گرایانه علم به معنای رایج متفاوت است. بنابراین با تمثیل لشکریان شیطان و در مقابل، لشکر فرشتگان در جنگ درون آدمی، به نظر می‌رسد وسواس از سوی شیطان و الهام از سوی فرشتگان کاملاً جنبه درونی دارد و بالتبع فاعل‌های مختلف اخلاقی نسبت به امور درونی خود، رفتارهای متمایزی بروز می‌دهند و همه اصناف دین‌ورزی به یک شکل دچار گناه و انجام توبه نمی‌شوند.

پیش از این بیان شد که توبه برای سالکان اول طریق سلوک، اما برای انبیا کلید استقامت است. بنابراین در طریق با یکدیگر متفاوتند و هر فاعل اخلاقی با توجه به صنف ایمانی خود در یکی از گروه‌های مشمول توبه قرار می‌گیرد. در خبری از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است که می‌فرمایند: «ما منکم من احد الا و له الشيطان. الا ان الله تعالی اعاننی علیه فأسلم و لا یأمرنی الا بخیر» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰ ص ۳۳۰)؛ کسی نیست جز اینکه شیطانی با او همراه است، اما خداوند مرا یاری کرده و شیطان را تسلیم نموده و مرا جز به خیر امر نمی‌کند.

بنابراین «توبه» به معنای «بازگشت از گناهان» درباره پیامبران مصداق ندارد، بلکه به معنای «استقامت در مسیر حقیقت» تعبیر می‌شود. در عین حال آنچه متفقاً علیه است زایل شدن ملکات رذیله و جانشینی ملکات فضیله در اثر توبه است. اما آیا پس از توبه امکان بازگشت به گناه وجود دارد؟ نسبت توبه با ملکات چیست؟

اگرچه به نظر می‌رسد با کسب شرایط و محقق شدن توبه، به تدریج رذایل به محاق رفته، چشمه‌های جوشان فضیلت خود را بازمی‌یابند و زنگار رذالت را از نفس می‌زدایند، اما با این وجود، همه گناهان در سیر کمال و راه نجات به سوی توبه یکسان عمل نمی‌کنند و اگر زمان توبه به تأخیر افتد به زنگارهایی در دل تبدیل می‌گردد که رهایی از آن دشوار و یا ناممکن است.

از این رو غزالی شهوات را به بخاری تشبیه می‌کند که رفته‌رفته بر آینه نشیند و انسان صورت خود را در چنین تصویری ببیند و اگر این شهوات ماندگار شود و فرصت توبه فراهم نیاید تبدیل به زنگارهایی می‌شود که زدودن آن ممکن نیست بنابراین چنین نیست که توبه از همه گناهان شرایط بازگشت به سوی فضایل را فراهم آورد، بلکه تنها شامل گناهانی می‌شود که به ملکه تبدیل نشده باشد؛ زیرا مطابق تشبیه، اگر لشکریان شیطان بتمامه بر لشکر فرشتگان غلبه یابند شکست لشکر فرشتگان قطعی است.

از این رو وجوب توبه نیز فوری است که گناهکار باید هرچه سریع‌تر مقدمات آن را فراهم آورد تا در این کارزار مغلوب نگردد و گناهان او به ملکات رذیله تبدیل نشوند. خداوند نیز می‌فرماید: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِنَّ» (نساء: ۱۸)؛ و کسانی که (تمام عمر) به اعمال زشت اشتغال ورزند تا آن‌گاه که یکی از آنها مرگ را مشاهده کند، در آن ساعت پشیمان شود و گوید: اکنون توبه کردم. توبه چنین کسی پذیرفته نخواهد شد.

علت چنین فوریتی از نظر غزالی دو خطر عظیم است: یکی آنکه تاریکی معصیت‌ها بر دل او متراکم شود و قابل محو نباشد و دوم بیماری یا مرگ فرصت توبه را از ایشان سلب نماید (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۴۶). در اثر این دو، فرصت درونی ایجاد و تغییر ملکات و فرصت بیرونی امکان حیات از انسان سلب می‌شود.

از این رو برای توبه شروطی است:

نخست آنکه با اختیار گناه را ترک کند و عزم جزم نماید که به دنبال گناه نرود. اما اگر گناه کند و نیت ترک آن نداشته باشد و یا مردد باشد تائب نخواهد بود، بلکه صرفاً به‌منزله کسی است که از گناه دست کشیده است. بنابراین به لحاظ معنایی تمایز دقیقی است میان تائب و کسی که فعلاً از گناه دست کشیده، اما ملکه ترک گناه در نفس وی رسوخ نکرده است. علاوه بر این، تفکیکی نیز میان نیت و عمل صورت گرفته است. حتی اگر کسی اتفاقی ترک گناه کند، اما از ابتدا نیتی برای ترک گناه نداشته باشد، تائب محسوب نمی‌شود.

دوم آنکه از گناهی که مرتکب شده است توبه کند، نه گناهی که تاکنون از وی سر نزده است. سوم آنکه گناه متناسب با وضع و حال فرد باشد و قدرت و اختیار بر ترک گناهی داشته باشد که از وی سرزده است. بنابراین ترک زنا از پیرمردی که توان انجام آن را ندارد توبه محسوب نمی‌گردد.

چهارم آنکه توبه به نیت رضای خدا و ترک از عقوبت وی باشد و نه از روی مسائل دنیوی و مانند آن (غزالی، ۱۳۵۹، ص ۲۲).

از چهار شرط ذکر شده، شرط نخست و آخر مربوط به نیت فاعل اخلاقی و دو شرط میانی مربوط به عمل و فعل اخلاقی است.

## ۸. حدود توبه

یکی از رایج‌ترین مباحث مربوط به اخلاق به لحاظ معرفت‌شناسی، کیفیت ارتباط معرفت و فضیلت، و به لحاظ انگیزشی ارتباط معرفت و انگیزش در حکم اخلاقی است. آیا صرف معرفت به عمل نادرست، بازدارنده از انجام عمل

هست؟ و یا به لحاظ انگیزشی، تنها دانش به یک حکم اخلاقی خاص، ما را بر عمل اخلاقی خاص برمی‌انگیزاند؟ به نظر می‌رسد غزالی در بحث «توبه» از نظریه «کثرت‌گرایانه» دفاع می‌کند و تنها علم و معرفت را یگانه عامل و عنصر عمل اخلاقی برنمی‌شمارد.

«توبه» عبارت است از: سه عمل که به‌طور منظم پدید می‌آیند: علم و حال و فعل. اول علم است و دوم حال و سوم فعل.

علم مقتضی باور به زیانبار بودن گناه است و به دنبال آن، این باور بر چارچوب حیات ذهنی و روانی غلبه پیدا می‌کند که بر حال فاعل مسلط می‌شود و از انجام عملی (فعل) که موجب دردمندی دوری از محبوب گردیده است، پشیمان می‌گردد.

اولی موجب دومی است، و دومی موجب سومی است. این ایجاب مقتضی شیوع سنت الهی در ملک و ملکوت است. اما علم این است که زیان گناه بزرگ است، و میان بنده و محبوب او حجاب است. چون این را شناخت، شناختی محقق به یقین که بر دل او غالب باشد، از این شناخت، به سبب فوت محبوب، درد دل خیزد؛ زیرا دل هرگاه دریابد که محبوب او فوت شده، دردمند شود. و اگر فوت آن به فعل باشد از آن فعل پشیمان گردد، و دردمندی او را به سبب فعل او که محبوب او فوت شده، «پشیمانی» خوانند. حال اگر این درد بر دل غالب گردد، در دل از این حالتی دیگر به وجود آید که آن را «ارادت و قصد» گویند و به فعلی از حال و ماضی و مستقبل متعلق باشد (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۳۶).

اساس شناخت افعال درست از نادرست و طریقه عمل به آن از سوی فاعل اخلاقی، جملگی مبتنی بر علم است. مراد از «علم» نیز هر نوع علمی نیست، بلکه غزالی با تفکیک علم «مکاشفه» از علم «معامله»، فهم خاصی از علم و عمل به آن ارائه می‌دهد. از این رو علم دو قسم است: علم مکاشفه و علم معامله.

«علم مکاشفه» علم باطن است و آن علم صدیقان و مقربان است و عبارت از نوری است که در دل پدید آید زمانی که از صفات نکوهیده پاک شود. با چنین علمی هرچه را سعادت دنیا و آخرت و تمایز پیامبران و فرشتگان و شیاطین است، درمی‌یابد (همان، ص ۲۸). در نتیجه، چنین علمی اکتساب نیست. بنابراین اخلاق و عمل اخلاقی در زمره عقل عملی و فعالیت‌های عملی انسان قرار می‌گیرد.

با این‌گونه فعالیت‌ها قلب آدمی پس از مبارزه با نفوذهای شیطانی و سیطره و غلبه شهوات، آماده پذیرش نور و تجربه شناختی (از جمله شناخت امور درست و نادرست) می‌شود. این علم با اضافه به قلب مؤمن، در اثر ایمان مؤثر واقع می‌شود و چنان وی را دردمند می‌سازد که از اعمال خود پشیمان می‌گردد و قصد می‌کند تا از فعل حال بگذرد و از نیت انجام عمل در آینده درگذرد و به جبران گذشته بپردازد. چه بسا نفس پشیمانی مطابق برخی از روایات، «توبه» نامیده شده باشد، یا صرف قصد اصلاح گذشته و ترک حال و مستقبل «توبه» نام نهاده شده باشد. اما مطابق نظر غزالی علم و پشیمانی و قصد به‌طور متوالی و در مجموع، «توبه» نامیده می‌شود (همان، ص ۱۳۳۷).

اما آیا با صرف پشیمانی از گناه و ترک ردآیل، بازگشت به سوی فضایل هم ممکن است. *ارسطو* در *اخلاق نیکوماخوس* پس از تفصیل میان لذت و درد و اشتغال افراد و کیفیت اتصاف از روی ضعف نفس و در سوی مقابل، پایداری نفس، میان پرهیزگار و ناپرهیزگار تفکیک قایل می‌شود. از نظر وی ناپرهیزگار به سبب لجام‌گسیختگی فاقد قدرت تفکر و در نتیجه، فاقد ابراز پشیمانی و علاج‌ناپذیر است (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۲۶۹). اگرچه نوع دیگری از ناپرهیزگاری وجود دارد که لجام‌گسیخته نیست، بلکه دارای ضعف نفس است و ممکن است بتواند ابراز پشیمانی کند؛ زیرا قدرت تأمل و تفکر در وی به‌طور کامل از میان نرفته است.

بنابراین *ارسطو* اساساً انکار می‌کند که ناپرهیزگار بتواند احساس پشیمانی نماید. به لحاظ معناشناسی نیز حالات گوناگونی وجود دارند که مرزهای مشترکی با پشیمانی دارند. از جمله این احساسات، «تأسف» (Regret) است. هر وظیفه در نگاه نخست، دارای الزام است که اگر با اقتضای سرسخت‌تر دیگری فسخ شود همچنان به الزام‌گرایش دارد. در این موارد (یعنی: عدم تحقق وظیفه در نگاه نخست و در سوی دیگر، تحقق وظیفه واقعی یا مطلق) تأسف اخلاقی ایجاد می‌شود (راس، ۲۰۰۲، ص ۲۸).

موقعیتی را در نظر بگیرید که همکار من در گذشته در شرایطی که موقعیت شغلی من به خطر افتاده بود، از روی دشمنی با مدیر من که قصد داشت مرا از کار برکنار کند، وارد عمل شد و موجب گردید من شغلم را حفظ کنم. سال‌ها بعد در یک موقعیت دیگر، به نحوی چنین مشکلی برای همکارم پیش آمد و در حالی که وی واقعاً صلاحیت آن پست را نداشت، مدیر ارشد از من برای ابقای آن شخص نظرخواهی کرد. من در نگاه نخست با دو وظیفه مواجه هستم: عمل صادقانه و حق‌شناسی.

دو وظیفه در نگاه نخست با یکدیگر معارض شده است و من باید در مقام عمل، یکی از آنها را انتخاب کنم. در این مثال، مطابق نظر *راس* عمل صادقانه متعلق الزام است. اما در عین حال عمل نکردن به حق‌شناسی نوعی تأسف به دنبال دارد که در اثر عمل صادقانه به وجود آمده و بر آن مترتب شده است. این در حالی است که مرز باریکی میان احساس ندامت و تأسف وجود دارد. «احساس ندامت» حسی است که هنگام ترک یا فعل وظیفه اخلاقی با آن مواجه می‌شویم و «تأسف اخلاقی» زمانی است که پس از ترک یا فعلی که در واقع وظیفه تلقی نمی‌شود با آن روبه‌رو می‌گردیم.

باری، در پدیدارشناسی توبه، علم و پشیمانی دو وجه نظری و عملی محسوب می‌شوند. علم سبب پشیمانی است و شناخت نیز متعلق به سبب است؛ زیرا بدون شناخت اسباب توبه، علم محقق نمی‌شود و در نتیجه تأثر و پشیمانی حاصل نمی‌آید. برای پشیمانی نیز حالتی است که در اثر تألمات نفس پدید می‌آید و از نشانه‌های پشیمانی، حسرت و اندوه و گریه است که ناشی از دردی است که بر نفس عارض می‌شود.

## ۹. راه‌های کسب و علاج توبه

پس از ذکر مبانی و حدود و کیفیت تجربی توبه، *غزالی* به راه‌هایی اشاره می‌کند که تائب را به سوی فضیلت بازمی‌گرداند، به گونه‌ای که در واجبات - که بنده کیفیت اخلاقی ارتباط با خدا را لحاظ می‌کند- در توبه، نمازی را که

از وی فوت شده و در روزه و زکات و حج نیز به همین صورت، اعمال فوت شده را قضا نماید. همچنین در محرمات شرعی نیز اگر در حوزه حق الله باشد، نخست اظهار پشیمانی و تأسف کند و در مرحله بعد به انجام اعمال صالح روی آورد. علاوه بر این غزالی برای تک تک گناهان راههایی برای توبه قرار داده و آن «عمل به ضد» است، به صورتی که برای ترک سخنان باطل و سبک، تلاوت قرآن و برای ترک شرب خمر، صدقه دادن مشروبات حلال را پیشنهاد می‌دهد (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۷۲).

تمثیل «نور به جای ظلمت» و کاربرد استعاره‌های اینچینی برای اتصاف دل به رذایل و فضایل، منطقی است که غزالی برای عمل به ضدین در گناهان پیشنهاد می‌دهد. درباره گناهی هم که منشأ آنها به درستی روشن نشده و عملی نیز بر ضد آن انجام نگردیده باشد، غزالی با تمسک به روایتی از پیامبر اکرم ﷺ «ان من الذنوب ذنوباً لا یکفرها الا الهموم» (غزالی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۳۷۲) غم را کفاره آن گناهان می‌داند.

در حق الناس باید از کسانی که به آنها آسیب رسانده‌ایم دلجویی کنیم و به آنها نیکی نماییم. درباره غضب نیز باید از اموال خود به نیت آنها صدقه داد و در خصوص غیبت و بدگویی باید به ضد عمل نمود و از خوبی‌های ایشان سخن گفت و در نهایت، در مورد قتل خطایی باید دیه پرداخت و در قتل عمد، به وسیله قصاص توبه حاصل می‌آید. (همان، ص ۱۳۷۳) در تمام موارد مزبور، گناهی در زمان گذشته اتفاق افتاده است که راه خلاصی از آن با قصد و نیت درونی صورت می‌پذیرد، اما نسبت به گناهان مستقبل عزم و اراده حاکم است.

در اثر پشیمانی و تأسف، حالتی بر وی نمودار می‌شود که از انجام گناهان در آینده می‌پرهیزد و فکر گناه نیز بر وی غالب نمی‌آید. در عین حال راه‌حلی برای ضعف اراده ارائه نشده است.

مقسم دیگری نیز برای توبه به لحاظ عمل جوارحی و جوانحی وجود دارد که هر یک شامل چهار عمل است: نماز گزاردن، استغفار، صدقه، و روزه داشتن. از ویژگی‌های عمل جوارحی، عزم توبه، حب درآمدن از گناه، بیم عقوبت و امید مغفرت است. بنابراین دو دسته راه‌حل به‌طور جزئی نسبت به انواع گناهان و دسته‌ای نیز به صورت کلی برای انواع گناهان فراهم آمده است.

از نکات قابل توجه در علاج توبه، ذکر فضایل پایه‌ای‌تر برای کسب توبه است و فضایی همچون علم و صبر داروی آن دانسته شده است. به عبارت دیگر، نوع بالاتر جنس خود را حفظ می‌کند. بنابراین در مثل شهوات راه علاج، در صبر و در یادآوری پدیدار روانی ترس است که با خوف از عواقب عمل خویش، از عذاب روز قیامت ترسان شود. اما آنچه سبب می‌گردد در صبر و ترس سست شود چند عامل است که از جمله آنها این است که زمان عقوبت مشخص نیست، در حالی که لذت‌های شهوانی حاضر است و یا امید به توبه دارد، به رحمت خدا نیز امیدوار است. به سبب اهمیت صبر به‌مثابه یکی از عناصر توبه، غزالی بخش مستقلی را نیز به صبر اختصاص داده است. بنابراین شرح دقیق غزالی مبتنی بر رهیافت‌های پدیدارشناسانه (همچون، ترس، امید، صبر، علم و ایمان) است، در عین حالی که تفسیر آن نیز مبتنی بر دلایل دینی و نقلی است.

همچنین غزالی کوشیده است تا انواع گناهان را دسته‌بندی کند و تائبان را نیز در چند طبقه قرار دهد. علاوه بر این، راه‌های علاجی را نیز برای هر طبقه از تائبان به لحاظ فاعل اخلاقی و همچنین انواع گناهان و روش‌های دوری از آنها به لحاظ فعل اخلاقی ذکر کرده است. روش وی نیز، چه جداسازی هریک از طبقات و چه راه‌های علاج کاملاً مبتنی بر پدیدارشناسی است؛ زیرا با روش «اول شخص» به توصیف حالات و تجربیات و تأملات درونی خود می‌پردازد.

### نتیجه‌گیری

تجربه پدیدارشناسانه غزالی از توبه با توجه به دو اثر *احیاء علوم الدین* و *کیمیای سعادت* در کنار پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه غزالی درباره نقش عقل و دل در اخلاق، همچنین نگاه درون‌دینی و توقیفی نسبت به گزاره‌های دینی، به این نکات رهنمون می‌شود که حالتی نظیر اندوه‌گینی، پشیمانی و ایمان در مؤمن، منجر به بروز وضعیتی می‌شود که نوعی فشار وظیفه‌ای بر وی حمل گردد که از آن به «توبه» یاد می‌کنیم.

فاعل یا «سوژه اخلاقی» خود را مستقیماً درگیر موقعیتی می‌یابد که کاملاً ذهنی است و تجاربی از سر می‌گذراند که نحوه بروز پشیمانی را بر وی پدیدار می‌کند، به گونه‌ای که از سر گذراندن این عواطف و احساسات در منافع، مشرک و دیگر اصناف دین‌ورز به شکل دیگری بروز پیدا می‌کند. علاوه بر این، حکم اخلاقی نیز منوط به درک این تجربه اخلاقی است.

متناظر با توبه در زمان گذشته، حال و آینده، احکام مستقیم و دور اخلاقی، و متناظر با ردایلی اخلاقی احکام مربوط به ارزش قرار دارد. در فرایند احکام مستقیم اخلاقی، فاعل اخلاقی به واسطه مفاهیمی همچون فرمان، تناسب یا سختی، فشار وظیفه‌ای را احساس می‌کند که مطابق شهودات دینی و عقلی، فرمان به بازگشت به سوی فضایل می‌دهد و احکام دور، گذشته و اعمال خود را به صورت ناظر اخلاقی بررسی می‌کند. سایر فضایل و ردایلی را نیز از جمله فضایل و ردایلی دینی به‌مثابه ارزش‌های دینی لحاظ می‌کند.

از دیگر ویژگی‌های اخلاق غزالی شرح دقیق مفاهیم و حدود آنهاست؛ از جمله تقسیم‌بندی انواع گناهان، تمایز آنها از یکدیگر و سنخ‌های فاعل اخلاقی در موضوع توبه و بیان متعلقات اصناف تائبان. علاوه بر این، ارائه راه‌حل و طرق بازگشت تائبان از ردایلی نیز برررسی شده است. تلفیق مبانی معرفت‌شناسانه عقلی و قلبی و ارزش ویژه برای دل و قلب در معرفت‌شناسی ادراک اخلاق از دیگر ویژگی‌های اخلاق غزالی است.



## منابع

- ابن سینا، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، تهران، بوعلی سینا.
- اترک، حسین، ۱۳۹۳، «سیر تطور نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۴، ص ۱۳۱-۱۴۷.
- ارسطو، ۱۳۷۷، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، نشر نی.
- افلاطون، ۱۳۶۶، *مجموعه آثار افلاطون*، چ دوم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم، ۱۳۷۸، *فلسفه ماکس تسلر*، تهران، الهام.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۳، *مفاتیح الغیب*، چ ششم، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامیة.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۴۹، *اعترافات غزالی*، ترجمه زین الدین کیایی نژاد، تهران، عطایی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۹، *منهاج العابدین*، ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی ساوی، تصحیح احمد شریعتی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *کیمیای سعادت*، چ نهم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۹، *میزان العمل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۶ق، *احیاء علوم دین*، بیروت، طبع دار ابن حزم.
- فرابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، الزهراء.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۹۴، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، چ دوازدهم، ترجمه جلال الدین همایی، تهران، سخن.
- کندی، یعقوب ابن اسحاق، ۱۳۶۹ق، *فی حدود اسیا و رومها، در الرسائل الکندی، الفلسفیه*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریثه، بیروت، دار الفكر العربی.
- ماندلباوم، موریس، ۱۳۹۲، *پدیدارشناسی تجربه اخلاقی*، ترجمه مریم خدادادی، تهران، ققنوس.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مسکویه، احمدبن محمد، ۱۳۸۴، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، چ هفتم، قم، زاهدی.
- هرگن، تری و تیمنس، مارک، ۱۳۹۲، *تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق آینده، در تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق*، ترجمه مریم خدادادی، تهران، ققنوس.
- یوریا، کریگل، ۱۳۹۲، *پدیدارشناسی اخلاق: موضوعات بنیادی، در تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق*، ترجمه مریم خدادادی، تهران، ققنوس.
- Drummond, John J, 2002, "The phenomenological Tradition and Moral Philosophy", in: *Phenomenological Approaches To Moral Philosophy*, John J Drummond, Fordham University, Bronx.
- Kriegel, U, 2008, "Moral phenomenology: Foundational Issue", in: *Phenomenology and Cognitive science*.
- Melle, Ullrich, 2002, "Edmund Husserl: From Reason To Love", in: *Phenomenological Approaches To Moral Philosophy*, John J. Drummond, Fordham University, Florida Atlantic University.
- Miller, A, 2003, *An Introduction to Contemporary Meta Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Ross, W.D, 2002, *The Right and The Good*, Oxford University Press.
- smith, David Woodroff, 2003, plato.stanford.edu/entries/phenomenology.

## رابطه اخلاق و ورزش و مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی اخلاق ورزش

کلیه علیرضا صانعی / دکترای «حکمت متعالیه» مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

alirezasanei52@yahoo.com

sattar1362@yahoo.com

 orcid.org/0000-0001-6225-2156

ستار محمدی رزینی / استادیار «فقه و حقوق قضایی» دانشگاه بین‌المللی جامعه المصطفی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۷

### چکیده

«اخلاق ورزش» همان قواعد و موازین اخلاقی در عرصه ورزش است که باید رعایت شود. در این تعریف رابطه اخلاق و ورزش یک رابطه حداکثری است، به گونه‌ای که تفکیک این دو از یکدیگر امکان ندارد؛ به این معنی که فعالیت‌های ورزشی به علت اختیاری بودن، همیشه موضوع ارزش اخلاقی قرار می‌گیرند. ترکیب انسان از روح و بدن، تأثیرپذیری آنها از یکدیگر، داشتن سرشت مشترک، و هدفمند بودن خلقت انسان از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی به شمار می‌روند و ذاتی بودن ارزش نهایی، مطلق‌گرایی، واقع‌گرایی و توجه همزمان به حُسن فعلی و حُسن فاعلی نیز از کلیدی‌ترین مبانی ارزش‌شناختی اخلاق ورزش هستند. نوشتار پیش‌رو از سنخ پژوهش‌های نظری و توسعه‌ای است و اطلاعات و مواد اولیه تحقیق به روش «کتابخانه‌ای» گردآوری شده و با روش «استدلال» - نه روش آماری - تجزیه و تحلیل عقلانی گردیده است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، ورزش، اخلاق ورزش، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی.

## مقدمه

توجه به مسائل اخلاقی در ورزش، از قدیم مطمح نظر برگزارکنندگان رویدادهای ورزشی بوده است. برای مثال در یونان باستان که مسابقات المپیک باستان برگزار می‌شد، ورزشکاران مجبور بودند به زئوس (مهم‌ترین خدای یونان باستان) قسم بخورند که منصفانه بازی خواهند کرد (مچیکف، ۲۰۱۴، ص ۶۹). یا اینکه ورزشکاری از کشور میزبان در مراسم افتتاحیه هر المپیک با صدای موزون می‌گفت:

به نام تمامی هموردان سوگند می‌خورم که ما باید در این بازی‌های المپیک شرکت کنیم، به قوانینی که بر این بازی‌ها حاکم است احترام بگذاریم و به آنها وفادار باشیم، و در جوهره ورزشکاری، برای شکوه ورزش و پاسداری تیم‌مان، خود را به یک ورزش بدون دوپینگ و بدون دارو ملزم کنیم (کارل، ۱۹۹۵، ص ۴-۵).

همچنین پیر دو کوپرتن (۱۸۶۳-۱۹۳۷) که بنیانگذار کمیته بین‌المللی المپیک و دوره جدید المپیا است، ترویج و پرورش ویژگی‌های اخلاقی و جسمانی را که اساس کار ورزش است، جزو اهداف، و اصل «مسابقه صادقانه و درست» را جزو اصول اساسی جنبش المپیک به شمار می‌آورد (سجادی، ۱۳۸۵، ص ۲۷ و ۳۲).

اما با توجه به همه این تأکیدها و ملاحظات، شاهد آن هستیم که در ورزش قهرمانی و حرفه‌ای، روزه‌روز اخلاق کم‌رنگ‌تر از گذشته می‌شود و مسابقات ورزشی به میدانی برای خودخواهی و خودپرستی و حرکات و فعالیت‌های ضداخلاقی تبدیل شده و مرام و منش پهلوانی و جوانمردی در آن رنگ باخته است.

این افول اخلاق در ورزش، به نوع نگاه ورزشکاران، مربیان و دست‌اندرکاران ورزشی برمی‌گردد؛ زیرا آنان اولاً، رابطه بین ورزش و اخلاق را رابطه حدقلی در نظر می‌گیرند. ثانیاً، درک درستی از مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی ندارند. از این‌رو غالباً در انتخاب‌های خود اشتباه می‌کنند و در حل تزاخمت اخلاقی نیز ناکام می‌مانند.

این نوشتار کوشیده است ابتدا رابطه مطلوبی را که میان ورزش و اخلاق وجود دارد با بیان فلسفی تبیین کند و در نهایت، با بیان مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی اخلاق ورزش، راه را برای حل تزاخمت‌های اخلاقی در ورزش هموار گرداند و با الزام ورزشکاران به رعایت اخلاق، محیط‌های ورزشی را به لحاظ اخلاقی ایمن سازد.

## ۱. بررسی مفاهیم

## ۱-۱. اخلاق

«اخلاق» در اصل، واژه‌ای عربی و مفرد آن «خُلُق» و «خُلُقٌ» است و در لغت به معنای «خوی، طبع، سنجیه و عادت» به‌کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۹۴؛ جوهری، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۱۴۷۱). اما در اصطلاح، مراد از «اخلاق» صفات نفسانی راسخ و پایداری است که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تأمل از آدمی صادر شوند (مسکویه، بی‌تا، ص ۵۱).

## ۱-۲. ورزش

«ورزش» از نظر لغوی به معنای اجرای مرتب تمرین‌های بدنی به منظور تکمیل قوای جسمی و روحی است (معین،

۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۱؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۲۳۱۶۱). در **برهان قاطع** «ورزش» به معنای «ملکه کردن و ورزیدن» آمده است (برهان، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۲۶۹).

اما در اصطلاح، فعالیتی مشتمل بر به‌کارگیری قوای جسمانی، فکری و مهارت‌های حرکتی است که در انواع تربیتی، همگانی، قهرمانی و حرفه‌ای با اهدافی معین اجرا می‌شود (قانون اهداف، وظایف و اختیارات وزارت ورزش و جوانان، ماده ۲).

### ۳-۱. اخلاق ورزش

با توجه به تعریفی که از «اخلاق» و «ورزش» ارائه شد، «اخلاق ورزش» نقطه تلاقی علم اخلاق با حوزه ورزش است. مجموع بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های اخلاقی را که ورزشکاران، مربیان، داوران و تمام دست‌اندرکاران عرصه ورزش ملزم به رعایت آنها هستند، «اخلاق ورزش» گویند.

در اخلاق ورزش چارچوبی نظری معرفی می‌شود که ورزشکاران، مربیان، تماشاگران، داوران و همه دست‌اندرکاران حوزه ورزش ملزم به رعایت آن هستند. چه بسا شگردها و فعالیت‌های ورزشی به ظاهر با هیچ اصل، بند و تبصره‌ای از حقوق و قانون تنافی نداشته باشد، ولی با قواعد اخلاق منافات داشته باشد. به‌طور خلاصه مراد از «اخلاق ورزش» همان قواعد و موازین اخلاقی در عرصه ورزش است که باید رعایت شود.

### ۲. دیدگاه‌ها درباره رابطه اخلاق و ورزش

در رابطه ورزش و اخلاق - دست کم - چهار دیدگاه را می‌توان مطرح کرد که برخی از آنها مد نظر محققان این رشته است و برخی دیگر را می‌توان فرض کرد:

#### ۱-۲. غیر اخلاقی بودن ورزش

یک دیدگاه این است که بین ورزش و اخلاق رابطه مثبتی برقرار نیست و ورزش به‌طور کلی غیر اخلاقی است. این دیدگاه به‌طور عمده برآمده از یافته‌های تجربی در حوزه روان‌شناسی ورزش است. البته این یافته‌ها غالباً از حوزه ورزش‌های حرفه‌ای و قهرمانی و در سطوح بالا به دست آمده است (پاکدل احمدآبادی، ۱۳۹۷، ص ۳۷).

طرفداران این دیدگاه معتقدند: ورزش به سبب رقابتی بودن، ذاتاً غیر اخلاقی است؛ زیرا موجب خودپرستی و خودخواهی افراد می‌گردد و به حریفان به چشم دشمن می‌نگرد. اینها موانعی بر سر راه رسیدن به پیروزی هستند و همچنین در مسابقات ورزشی، چون هدف رسیدن به پیروزی است و حریفان به‌مثابه دشمن تلقی می‌شوند، فریب دادن آنها، استفاده از داروها و زورافزایی (دوپینگ) مجاز پنداشته می‌شود. نتیجه چنین رقابتی که به‌دست آوردن پیروزی به هر قیمتی است، آسیب دیدن بدن و روح و شخصیت انسان است.

آنچه ذکر شد، بیماری شایعی است که بر بسیاری از سطوح مسابقات ورزشی و در بین بسیاری ورزشکاران سایه افکنده و به واقع نشانگان بیماری «پیروزی به هر قیمت» است (بوکسیل، ۲۰۰۳، ص ۱۰۷).

## ۲-۲. نبود رابطه میان ورزش و اخلاق

دیدگاه دومی که می‌توان در اینجا متصور شد این است که بین ورزش و اخلاق اساساً رابطه‌ای برقرار نیست؛ زیرا ورزش به بُعد جسمانی انسانی مربوط است و اخلاق به بُعد روحانی انسان. از سوی دیگر این دو (جسم و روح) جوهرهایی مجزای از یکدیگرند؛ جسم مادی است و روح مجرد، و طبیعی است که بین این دو هیچ رابطه‌ای نباشد. از این رو در ورزش که یک فعالیت جسمانی است، تمام حرکات و فعالیت‌های ورزشکار باید در جهت تقویت جسم قرار گیرد، نه چیزی دیگر.

## ۲-۳. دیدگاه حداقلی بین ورزش و اخلاق

دیدگاه دیگری که می‌توان در رابطه ورزش و اخلاق متصور شد، دیدگاه حداقلی است. این دیدگاه برخلاف دیدگاه قبلی، بین جنبه مادی انسان و جنبه معنوی او رابطه برقرار می‌کند و معتقد است که هم روح بر بدن تأثیر دارد و هم بدن بر روح؛ اما این تأثیر ذاتی نیست، بلکه عرضی است و ترکیب بین روح و بدن، ترکیب انضمامی است، نه ترکیب اتحادی. از این رو بدن با روح معیت ذاتی و عینی ندارد که بگوییم؛ هر جا فعالیت بدنی هست، فعالیت روحی هم باید باشد، بلکه معیت این دو عرضی است و از این رو در ورزش انسان می‌تواند در کنار فعالیت‌های بدنی خود، به فعالیت‌های روحی نیز بپردازد.

برخی از محققان دیدگاه حداقلی بین ورزش و اخلاق را اینچنین بیان کرده‌اند:

دیدگاه حداقلی معتقد است که ورزش‌ها نسبت به تأثیرات اخلاقی و غیراخلاقی کاملاً خنثا و بی‌ربط‌اند. این دیدگاه بر آن است که ورزش در طبقه‌بندی دانشی به‌مثابه بازی و سرگرمی شناخته می‌شود و به همان اندازه که بازی‌های کودکانه و سرگرمی‌ها به اخلاق مرتبط‌اند، ورزش‌ها نیز به اخلاق ربط می‌یابند. این دیدگاه قایل است به اینکه ورزش اصالتاً با امور کلانی مانند جنگ، فقر و خونریزی که حاوی ملاحظات جدی اخلاقی است، تفاوت دارد. از این رو ارتباط مستقیمی با اخلاق ندارد (بوکسیل، ۲۰۰۳، ص ۳۷).

با توجه به تعریفی که از دیدگاه حداقلی شد، لازم است بدانیم که «رفتار منصفانه»، «اخلاق جوانمردانه» و «رفتار پهلوانانه» که امروزه به‌مثابه سه مرحله از اخلاق در ورزش از آنها یاد می‌شود، ذیل همین دیدگاه حداقلی قرار می‌گیرند. سه مرحله از اخلاق در ورزش عبارتند از:

### ۱-۳-۲. رفتار منصفانه

مرحله اول اخلاقی را که در آن، بازیکنان بر اساس مقررات و قوانین، بازی می‌کنند و هیچ‌کس از قوانین تخطی نمی‌نمایند، «رفتار منصفانه» می‌نامند (ر.ک. بوچر و اشنایدر، ۱۳۸۷، ص ۷۰ و ۷۳) در این مرحله بسیاری از رشته‌های ورزشی که هدف آنها ناتوان‌سازی یا آسیب‌رساندن و ایجاد ترس در حریفان است (مانند مشت‌زنی، کشتی‌کج، و راگی) جایز و حتی اخلاقی شمرده می‌شود؛ زیرا مطابق این تعریف از «رفتار منصفانه»، جایگاه

اخلاقی یک عمل تا حد زیادی به این بستگی دارد که آیا این عمل در چارچوب قوانین انجام شده است یا خارج از چارچوب قوانین. در مثال‌های مذکور، آسیب و جراحتی که به حریف وارد می‌شود کاملاً در چارچوب قوانین آن رشته‌هاست (ر.ک: مورگان و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۵۸۳).

### ۲-۳-۲. اخلاق جوانمردانه

در این مرحله گاهی بازیکن یا یک تیم به تیم یا بازیکن مقابل امتیازی می‌دهد. این «اخلاق جوانمردانه» است (ر.ک: همان، ص ۹۰-۹۱).

### ۲-۳-۳. رفتار پهلوانانه

«رفتار پهلوانانه» عمیق‌تر از دو دسته قبلی است و تا جایی پیش می‌رود که ممکن است در اثر آن، بازی به تیم مقابل واگذار شود؛ مانند عمل پوریای ولی که می‌توانست به راحتی پهلوان هندی را شکست دهد، اما به خاطر اینکه دل مادر آن پهلوان را نشکند، در آن دیدار خاص مغلوب حریف خود شد (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۸، ص ۷۹-۸۰)، یا قایقران کانادایی که در المپیک ۱۹۸۸ سئول (زمانی که آشکارا امکان کسب مدال را داشت) مسابقه را رها کرد تا قایقران دیگری را که دچار مشکل شده بود، نجات دهد (ر.ک: بوچر و اشنايدر، ۱۳۸۷، ص ۹۷-۹۸).

### ۲-۴. دیدگاه حداکثری

دیدگاه چهارمی که می‌توان دربارهٔ رابطهٔ ورزش و اخلاق متصور شد، دیدگاه حداکثری است که مختار نویسنده هم هست. این دیدگاه معتقد است: بین بدن و روح انسان رابطهٔ ذاتی برقرار است و ترکیب این دو با هم، ترکیب اتحادی از نوع ماده و صورت است؛ یعنی نفس و بدن هر دو جوهرند و نفس صورت بدن است و بدن مادهٔ نفس، نه دو جوهری که صرفاً ارتباط تعلق با یکدیگر دارند. بنابراین هر تغییر و تحولی که در بدن رخ دهد در نفس انسان نیز تأثیر می‌گذارد و هر اتفاقی که در نفس انسان بیفتد تأثیراتش را بر بدن انسان نیز می‌گذارد.

همچنین می‌توان دیدگاه ترابط کامل میان فعالیت‌های بدنی و اخلاق را اینچنین تبیین کرد: فاعل فعالیت‌های انسان، اعم از بدنی و ذهنی و روحی، خود نفس است و آنچه ملاک ارزش اخلاقی است کمال نفس است که در سایه نیت فاعل از انجام هریک از افعال اختیاری او حاصل می‌شود و فعالیت‌های ورزشی چنانچه اختیاری باشند موضوع ارزش اخلاقی قرار می‌گیرند که در اینجا همین نوع فعالیت‌ها مراد است و - مثلاً- ورزش دادن یک انسان بدون آگاهی و اراده خود او مراد نیست.

در اینجا برای اتخاذ دیدگاه حداکثری لازم نیست، به رابطه اتحادی میان نفس و بدن قایل باشیم، بلکه کافی است بپذیریم که اولاً، فاعل افعال اختیاری بدن نیز نفس است و ثانیاً، این افعال نیز موضوع ارزش اخلاقی قرار می‌گیرند. تبیین نحوه تأثیر افعال بدن در کمال نفس نیز می‌تواند از طریق توجه و نیت نفس در انجام افعال خود

صورت گیرد؛ یعنی نفس با توجهی که حین انجام فعل صورت می‌دهد مرتبه‌ای از مراتب خود را می‌خواهد و در همان مرتبه رشد می‌کند و به کمال متناسب با آن دست می‌یابد که ممکن است در مجموع، کمال نفس انسانی باشد یا نباشد و هر فعل اختیاری از این جهت قابل ارزیابی اخلاقی است.

بر اساس همین دیدگاه است که امام خمینی<sup>ره</sup> در جمع ورزشکاران گفتند:

ورزشکاران دو وظیفه دارند: یکی ورزش جسمانی برای قوه و قدرت پیدا کردن. وقتی قدرت جسمانی پیدا شد، دفاع از مملکت می‌توانند بکنند، دفاع در برابر مخالفین که می‌خواهند به آنها حمله بکنند، می‌توانند بکنند. یکی هم پرورش روحانی که اگر پرورش روحانی در انسان پیدا شود، آن وقت قدرت جسمانی اش مضاعف می‌شود (موسوی خمینی، سخنرانی ۱۳۵۸/۲/۲۳).

### ۳. مبانی اخلاق ورزش

واژه «مبانی» در حالت مضاف به علوم گوناگون، عبارت است از: مبادی و مقدمات اساسی و مفروضات اصولی که در بستر یک نظام فکری و جهان‌بینی معین ارائه می‌شود و زیربنای سایر عناصر در یک زمینه خاص تلقی می‌گردد (هادوی تهرانی، ۱۳۸۷، ص ۳۱). این مبانی برای تعیین اهداف، اصول، ساحت‌ها، مراحل، عوامل، موانع و روش‌های آن علم - که مضاف‌الیه مبانی است - به کار می‌آیند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۶۵).

پرداختن به مبانی نظری اخلاق ورزش، از این نظر اهمیت دارد که عمدتاً تفاوت در بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای گوناگون ناشی از مبانی آنهاست، و اگر تحقیقی می‌خواهد درباره بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های اخلاقی یک ورزشکار انجام شود، لازم است قبل از آن، تکلیف مبانی نظری اخلاق ورزش روشن شود. البته پرداختن مفصل به مبانی اخلاق ورزش، از حوصله این نوشتار خارج است. از این رو در اینجا به مهم‌ترین و مرتبط‌ترین آنها اشاره می‌شود:

#### ۳-۱. مبانی انسان‌شناختی

شناخت انسان و ویژگی‌های او از پیش‌نیازهای اصلی اخلاق ورزش است. هرچه شناخت ما از انسان عمیق‌تر و دقیق‌تر باشد، برنامه‌ریزی برای اخلاق ورزش او دارای اتقان بیشتری خواهد بود. مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی مرتبط با حوزه ورزش عبارتند از:

- انسان موجودی مرکب از روح و بدن است و روح انسان - برخلاف بدن - غیر مادی (مجرد) است.
- بخش اصیل وجود انسان روح اوست و روح انسان فناپذیر و جاویدان است.
- ویژگی‌های روحی و بدنی انسان به صورتی تدریجی قابل تغییرند.
- هم روح بر بدن تأثیر می‌گذارد و هم بدن بر روح.
- همه انسان‌ها سرشتی مشترک و فطرتی الهی دارند و انسان موجودی دارای اختیار است. همچنین انسان در توانایی، بینش و گرایش کاستی‌هایی دارد و انسان‌ها در ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها متفاوتند و انسان در برابر خدا، در برابر خود و در برابر همه موجودات دیگر مسئول است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴-۱۸۸).

نتایجی که از این مبانی به دست می‌آید عبارت است از:

۱. ورزشکار، مربی، تماشاگر یا داور ورزشی باید هم به جسم خود و هم روح خود توجه داشته باشد، و در تعیین اهداف، قواعد و شاخصه‌های اخلاقی باید هر دو بُعد وجود انسان (جسم و روح) را در نظر گرفت و با توجه به اینکه بخش اصیل وجود انسان روح اوست، اگر میان خواسته‌های روحی و نیازهای بدنی تزاومی پیش آمد، باید پرورش روح را در اولویت قرار دهد.

۲. مبانی تأثیرگذاری متقابل روح و بدن این نکته را خاطر نشان می‌کند که با وجود اصالت داشتن روح، نباید بدن خود را از یاد برد و طبق فرموده امام خمینی علیه السلام وقتی ورزشکار بدن قوی داشته باشد، روح وی نیز معنویات و ایمان را زودتر قبول می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۶). همچنین اگر روح ورزشکار قوی باشد، این روح قوی در میادین سخت ورزشی - از جمله جام جهانی و المپیک که دلهره زیادی بر بازی‌ها حاکم است - می‌تواند به کمک ورزشکار بیاید و او را از فشارهای روانی حاکم بر آن محیط‌های رهایی بخشد تا نتیجه مطلوب را کسب کند.

۳. با توجه به اینکه تمام انسان‌ها سرشتی مشترک و فطرتی الهی دارند، می‌توان نظام اخلاقی مشترکی را برای تمام ورزشکاران، مربیان، تماشاگران و داوران ورزشی (با هر نژاد و فرهنگی) طراحی و تدوین کرد. از سوی دیگر، دیدگاه‌هایی مانند وجودگرایی (اگزیستانسیالیسم)، مارکسیسم و جامعه‌گرایانی مانند *امیل دورکیم* که هرگونه سرشت مشترک بین انسان‌ها را انکار می‌کنند (ر.ک: واعظی، ۱۳۷۷، ص ۷۳-۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۴۷-۱۱۰؛ گرامی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹-۱۱۱) و نیز فرویدگرایان، تجربه‌گرایانی مانند هابز، سودگرایانی مانند جان استوارت میل و بتام و برخی مسیحیانی که قایل به نظریه «دیوسرشتی انسان» هستند (ویلسون، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱-۱۴۴؛ تاک، ۱۳۷۶، ص ۸۷؛ گرامی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱-۱۱۲) نمی‌توانند از یک نظام اخلاقی مشترک و جهانی بین انسان‌ها سخن بگویند؛ زیرا این مکاتب و دیدگاه‌ها، یا حقیقت مشترک بین انسان‌ها را قبول ندارند یا اگر سرشت مشترک بین انسان‌ها را قبول دارند، معتقدند که این سرشت ذاتاً میل به بدی دارد. نتیجه چنین تفکری این می‌شود که ورزش موجود صحنه‌ای شده است برای جنگ، نفرت، خشونت و درگیری، و همه ورزشکاران و مربیان و دست‌اندرکاران به دنبال رسیدن به بُرد به هر قیمتی، سود شخصی، منفعت‌جویی و مانند آن هستند.

۴. خلقت انسان هدفمند بوده است. هدفمند بودن خلقت معنایش آن است که ما برای خلقت غایت در نظر می‌گیریم؛ یعنی اینکه حرکت اشیا بی‌هدف نیست، حرکت اشیا بی‌نظم نیست. کمالی که اشیا پیدا می‌کنند کمالی است که به صورت تصادف مطلق به وجود نیامده است. از اول که اشیا حرکت کرده‌اند به سوی همین کمال می‌رفته‌اند. با استفاده از آیات و روایات، روشن است که هدف مزبور در یک نکته، «رسیدن به کمال نهایی» یا «قرب به خداوند» خلاصه می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۶۹۲-۶۹۳).

بنابراین طرز تفکر، انسان مسلمان از تمام وسایل و پدیده‌ها - از جمله ورزش - به‌منزله ابزاری که او را در انجام وظیفه عبودیت یاری می‌نماید و وی را به سعادت می‌رساند، استفاده می‌کند. قطعاً در این حالت، ورزش از حالت



سرگرمی صرف، تجارت محض و مانند آن خارج شده، جنبهٔ دینی و الهی به خود می‌گیرد. از این رو اگر ورزشکار یا مربی در ورزش تنها به دنبال شهرت طلبی یا کسب درآمد صرف باشد، از جایگاه اصلی خود خارج و از مسیر واقعی‌اش منحرف شده است. اگر ورزش به ورزشکاران رشد و تکامل روحی و جسمی نبخشد، هر برتری و موفقیتی که برای آنها حاصل شود، خطرناک و بی‌فایده است.

ورزش اگر در راه خدا قرار گیرد، جزو اعمال صالح است. در همین زمینه مقام معظم رهبری خطاب به ورزشکاران جانباز گفتند:

امیدواریم خداوند شما را موفق بدارد و کارهایی را که انجام می‌دهید در راه خدا قرار بدهد... این کاری که شما امشب اینجا انجام دادید و همیشه انجام می‌دهید، عمل صالح است (حسینی خامنه‌ای، سخنرانی ۱۳۷۵/۶/۷).

استاد حائری شیرازی می‌گوید: «ورزش منهای دین، عفونت است» و اضافه می‌کند:

ورزش برای ورزش، علم برای علم، این ریشهٔ فساد است. این یعنی: مردن و بی‌روح شدن. اگر هدفی در این کار آمد، همهٔ اینها زنده می‌شوند (آفرینی و کلاتری، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

در واقع در آیین‌های بخش اسلام، نوع و شکل ورزش مسئله اساسی نیست، بلکه مسئله مهم هدف و جهت‌گیری ورزش است. «ورزش هم مثل همه چیز در اسلام باید به سوی الله باشد. اگر چنین چیزی بود، رواست» (همان).

حاصل اینکه ورزشکاری که عالم را حاصل تصادف مادی می‌داند و برای آن هدف ماورایی در نظر نگرفته، معیار سود و زیانش متفاوت از ورزشکاری است که آفرینش را امری هدفمند و آمدن و رفتنش را از او و به سوی او می‌داند. از این رو ورزشکاری که همهٔ حیات خود را بین تولد تا مرگ می‌بیند و زندگی و رفاه مادی را هدف اصلی خود می‌پندارد، تمام دغدغه و تلاش او به سمت قهرمانی، کسب مدال‌های بیشتر، جابه‌جا کردن رکوردها و مانند آن است و دوست دارد این پیروزی را به هر قیمتی که شده است، به دست بیاورد. اما ورزشکاری که خود را نه محدود به این جهان، بلکه موجودی جاودانه می‌داند و زندگی مادی را هدف میانی و مقدمه رسیدن به سرای ابدی می‌داند، تمام هم و غم خود را صرف این می‌کند که به خداوند متعال نزدیک شود. چنین ورزشکاری قطعاً به دنبال آن نیست که به هر قیمتی که شده است، برنده میدان شود و حتی در مواردی خاص، لازم است بازنده شود؛ نظیر پوریای ولی که می‌توانست به راحتی پهلوان هندی را شکست دهد؛ اما به خاطر آنکه دل مادر آن پهلوان را نشکند، در آن دیدار خاص مغلوب حریف خود شد (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۸، ص ۷۹-۸۰).

۵. اخلاق ورزش که امروزه در سراسر دنیا وجود دارد، فقط به رابطهٔ ورزشکاران، مربیان، داوران و تماشاگران با دیگران می‌پردازد و از رابطهٔ این افراد با خدا، خودشان و محیط زیست، هیچ سخنی به میان نمی‌آورد. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم اخلاق اسلامی را در ورزش پیاده کنیم، باید علاوه بر رابطهٔ این افراد با دیگران، رابطهٔ ورزشکاران با خودشان، رابطه آنان با محیط زیست و رابطه آنها با خدا را هم به برنامه اخلاقی ورزشکاران، مربیان، تماشاگران و داوران اضافه کنیم.

## ۳-۲. مبانی ارزش‌شناختی

مقصود از «ارزش‌شناسی» (axiology)، مباحثی درباره تعریف «ارزش»، انواع ارزش، مراتب ارزش، واقعی یا غیرواقعی بودن ارزش، ثبات یا تغییر ارزش، مطلق یا نسبی بودن ارزش و مانند اینهاست (اسمیت و توماس، ۱۹۹۸، ص ۶۰۸). در ادامه، به مهم‌ترین مبانی ارزش‌شناختی اخلاق ورزش اشاره می‌شود:

### ۱-۲-۳. قرب به خدا

ارزش واقعی همهٔ امور به ارزش نهایی وابسته است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵) و هدف نهایی کمال انسان (قرب به خداوند) است (همان، ص ۱۹۷). با توجه به ذاتی و غیر وابسته بودن ارزش هدف نهایی (قرب به خدا)، همهٔ اموری که حقیقتاً موجب تقرب به خداوند می‌شوند بی‌استثنا (به‌طور ثابت و مطلق) ارزشمند به شمار می‌آیند (ر.ک: همان، ص ۱۹۸).

از این مبانی، این نتیجه به دست می‌آید که در ورزش، جایی برای تفکر «نتیجه‌گرایی» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۵) و تفاسیر مختلف آن مانند «لذت‌گرایی» یا «سودگرایی» باقی نمی‌ماند؛ زیرا در چنین ورزشی، برد و باخت اهمیتی ندارد و هدف از ورزش کسب سلامتی و ترویج فرهنگ پهلوانی و ارزش‌های اخلاقی است؛ همان‌گونه که مقام معظم رهبری می‌گویند:

باید محیط ورزش را محیط معنوی کنید. محیط معنوی همان محیط پهلوانی دیرین ورزشکاران قدیمی خود ماست؛ آنهایی که وقتی وارد گود ورزشی می‌شدند، خاک گود را می‌بوسیدند؛ آنهایی که همیشه ورزش را با نام خدا شروع می‌کردند و با نام خدا تمام می‌کردند؛ با «بسم الله» شروع می‌کردند و با دعا تمام می‌کردند. کشور ما این‌گونه کشوری است. محیط ورزش آن محیط معنوی، جوانمردی، ایمان، تقوا، پاکدامنی و پارسایی و محیط معنویت و درخشندگی روحی و نفسانی است (حسینی خامنه‌ای، سخنرانی ۱۳۷۶/۶/۱۵).

حاصل آنکه با نگرش «نتیجه‌گرایی» (Consequentialism) و رفته‌رفته با تجاری شدن آن، ارزش‌های اخلاقی و فرهنگ پهلوانی در آن رنگ باخت؛ اما ورزشکاران و مربیان باید نگاه خود را اصلاح کنند و به شهوات، پول و چیزهای صرفاً مادی که در دنیا وجود دارد، وابسته نشوند و همانند پهلوانان گذشته، روحیه‌ای همراه با گذشت، فداکاری، مردانگی و جوانمردی داشته باشند و تمام رفتارها و سکنت خود را در راستای هدف نهایی که همان «قرب به حضرت حق» باشد، به کار گیرند.

### ۲-۳-۳. ارزش‌گیری

برخی ارزش‌ها، ذاتی، غیر وابسته و غایی‌اند؛ مانند قرب به خدا. اما برخی ارزش‌ها غیر، وابسته و ابزاری‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵). برای مثال، تمرین کردن ابزار و مقدمه‌ای است برای رسیدن به جایگاهی که ورزشکار باید به آن دست یابد و صرف تمرین کردن هدف اصلی و نهایی نیست. ارزش‌های غیر ابزاری مراتب هستند؛ یعنی ارزش آن وابسته به مقدار تأثیری است که در وصول به هدف نهایی دارد. بنابراین، از میان اموری که به ارزش غیر

متصف می‌شوند، هر چیزی که در نیل به هدف نهایی تأثیری فزون‌تر داشته باشد، ارزشمندتر خواهد بود و هر مقدار از تأثیر در این هدف کاسته شود، ارزش گیری نیز دچار کاستی می‌شود. بدین‌سان، ارزش گیری دارای شدت و ضعف و مراتب گوناگون است (همان، ص ۱۹۹).

از این مینا، می‌توان این نتیجه را گرفت که برای ارزش‌گذاری یک کار اخلاقی (در عرصه ورزش)، صرفاً نباید از معیار سلب و ایجاب یا صفر و یک استفاده کرد، بلکه باید در اندازه‌گیری ارزش‌ها به پیوستگی ارزش و در مقایسه ارزش‌ها به برتری یکی بر دیگری توجه داشت. همچنین وقتی بین اموری تراحم رخ داد، باید همواره آن چیزی را ترجیح داد که ارزش بیشتری دارد و این یعنی: گزینش خوب‌تر از میان خوب و خوب‌تر یا مقدم داشتن اهم بر مهم. این نکته همچنین متضمن آن است که چنانچه ناگزیر از انتخاب میان بد و بدتر بودیم، ترجیح دادن بد معقول است و این یعنی: دفع افسد به فاسد. روشن است که بر اساس این ملاک، در صورت تساوی دو کار متراحم از لحاظ ارزش، انتخاب هریک از آنها معقول است (ر.ک: همان، ص ۲۰۱).

همچنین با توجه به این مینا، در ورزش، جایی برای تفکر «وظیفه‌گرایی» (Deontology) باقی نمی‌ماند. برای نمونه، در جریان فوتبال، برای ورزشکار تیم خودی یا ورزشکار تیم مقابل، مشکلی به‌وجود می‌آید و اگر بازیکن صاحب توپ، بازی را متوقف نکند ورزشکار مصدوم حالش وخیم‌تر می‌شود. از یک‌سو اگر این بازیکن بازی را متوقف کند یا توپ را به بیرون بزند، تیم او نمی‌تواند در این مسابقه پیروز شود. از سوی دیگر، نتیجه این دیدار در سرنوشت آن بازیکن یا سرمربی تیم تأثیر بسزایی دارد؛ یعنی اگر بازی را با نتیجه دلخواه به پایان نرسانند، سرمربی تیم یا آن بازیکن اخراج می‌شوند.

اندیشمندانی که در حوزه «اخلاق ورزش» وظیفه‌گرا هستند، معتقدند: معیار اخلاق قوانین تعیین‌شده در بازی است و ورزشکار خود را متعهد می‌داند در همه‌جا و همه‌وقت به این قوانین پایبند باشد. پیش‌فرض این افراد وجود قوانین متعالی، جهانشمول و کاملی است که مورد توافق همگان و به‌ویژه ورزشکاران و مربیان است. از این‌رو این دانشمندان معتقدند: وقتی بازیکنان بر اساس مقررات و قوانین بازی می‌کنند و هیچ‌کس از قوانین تخطی نمی‌نماید (بوچر و اشنایدر، ۱۳۸۷، ص ۷۰ و ۷۳) هیچ تراحمی وجود ندارد و در مثال مزبور لازم نیست بازی متوقف شود؛ زیرا با متوقف نشدن بازی هیچ قانونی نقض نشده است.

به عبارت دیگر، در جایی که فعل اخلاقی عبارت از «مطابقت با قوانین بازی» و فعل غیر اخلاقی به معنای «عدم مطابقت با قوانین بازی» است، امر دایرمدار نفی و اثبات است و در این صورت، معنا ندارد بگوییم: کدام عمل بیشتر با قوانین اخلاقی بازی تطابق دارد و در نتیجه، مقدم است. این در حالی است که در تراحم، تشکیک وجود دارد و مسئله این است که کدام عمل درست‌تر است؟

به هر حال، وظیفه‌گرایی جایی در ورزش ندارد، چه در حالت آرمانی آن که تمایلی احترام‌گونه به محیط ورزشی، قوانین و شرکت‌کنندگان وجود دارد و از پیروز شدن به هر قیمت جلوگیری می‌کند، و چه در حالت تفریطی آن که

احترام به قوانین ورزشی اموری ثابت، همیشگی و همگانی محسوب می‌شود و هیچ استثنایی در نحوه رعایت آنها وجود ندارد (تاج‌بخش، ۱۳۹۵، ص ۷۵)؛ زیرا رعایت محض قوانین، فضای رقابت را خشک و تصنعی کرده، از جذابیت آن می‌کاهد. از این رو، این رویکرد با ورزشی که می‌خواهد در آن گذشت، جوانمردی، ایثار، و تلاش برای انتخاب بالاترین خیر ممکن وجود داشته باشد، سازگار نیست.

### ۳-۲-۳. واقع‌گرایی و مطلق‌گرایی

ارزش‌ها واقعی و مطلق هستند. در مبانی ارزش‌شناختی، از اینها تعبیر به «واقع‌گرایی» و «مطلق‌گرایی» تعبیر می‌شود. «واقع‌گرایی» بدین معناست که ارزش‌ها و الزام‌های اخلاقی پشتوانه واقعی دارند و تابع سلیق فردی یا قراردادهای جمعی نیستند. برای مثال، هنگامی که می‌گوییم: «عدالت با ارزش و خوب است» یا لزوم امانتداری و بایستگی آن را اعلام می‌کنیم، نه صرفاً بدان علت است که عدالت و امانتداری را دوست داریم یا میان خود برای اجرای آنها توافق کرده‌ایم، بلکه «خوبی»، «بدی»، «بایستگی» و «نبایستگی» اوصافی هستند که صرف‌نظر از اینکه ما آنها را به امور مزبور نسبت دهیم، برای آنها ثابت‌اند و ما آنها را کشف می‌کنیم، نه جعل و اختراع (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۱۸۱-۱۸۲). در مقابل، «غیر واقع‌گرایی اخلاقی» به معنای آن است که ارزش‌ها و الزام‌های اخلاقی پشتوانه واقعی ندارند و به عبارت دیگر، خوبی، بدی، بایستگی و نبایستگی مبنایی واقعی ندارند، بلکه یا به تمایلات افراد وابسته‌اند، یا تابع قراردادهای آنهایند (همان، ص ۱۸۲؛ نیز ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۲۲).

«مطلق‌گرایی اخلاقی» یعنی: ارزش‌هایی هستند که صرف‌نظر از اشخاص، مکان‌ها و زمان‌ها معتبرند و تغییرهای محیطی و خوشایند و بدایند کسی نمی‌تواند آنها را دستخوش تغییر کند (رهنمایی، ۱۳۸۳، ص ۸۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴).

البته مطلق بودن احکام اخلاقی مانند اطلاق در هر امر دیگری، منوط به وجود علل، شرایط و قیود آن است. حال اگر این علل و قیود به‌طور دقیق معین شوند، اصول اخلاقی نیز در سایه ملاک‌ها و علل تامه خود، مانند قوانین کلی دیگر، از کلیت و اطلاق بهره‌مند خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۶). برای مثال، مطلق‌گرایان این گزاره را که «عدالت خوب است» بدون هیچ قید و شرطی معتبر می‌دانند و ممکن است این گزاره را که «چشم‌پوشی از خطای دیگران خوب است» به شرایطی مقید بدانند که چشم‌پوشی مستلزم بی‌پروایی خطاکار و گسترش خطای وی نشود یا برای حفظ عزت او و جبران خطایش بیشتر مفید باشد (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴).

در مقابل مطلق‌گرایان، نسبی‌گرایان قرار دارند. منظور از «نسبی‌گرایان» افرادی است که معتقدند: خوب و بد اخلاقی از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. بنابراین، هیچ اصول اخلاقی که مقبول همه جوامع باشد، وجود ندارد. همچنین اعتبار همه اصول اخلاقی ناشی از پذیرش فرهنگی است؛ بدین معنا که خوبی یا بدی افعال انسان به طبیعت اجتماعی وابسته است که از آن سرچشمه گرفته‌اند. خوبی یا بدی افعال باید با توجه به اهداف، خواسته‌ها، باورها، تاریخ و محیط اجتماعی لحاظ شود (بکویت، ۱۹۹۵، ص ۱۱-۱۲).

تأثیر این دو مینا به این صورت است که عملکرد اخلاقی در محیط‌های ورزشی نمی‌تواند نسبت به وضعیتی که ورزشکار در آن قرار می‌گیرد، تغییر کند. از این رو ورزشکاران، چه در محیط تمرین یا مسابقه تدارکاتی باشند و چه در محیط تنش‌زای مسابقات رسمی قرار بگیرند، در هر دو صورت، عملکرد اخلاقی آنها هیچ تفاوتی نمی‌کند. طبق این مینا، درستی یا نادرستی رفتار اخلاقی ورزشکار با توجه به موقعیت آن (مانند تمرین و مسابقات خانگی یا خارج از خانه) یا نوع مسابقه‌ای که در آن شرکت می‌کند (مسابقه رسمی یا غیر رسمی)، تغییر نمی‌کند.

این دو مینا موجب می‌شود که ورزشکاران و مربیان راهی برای توجیه رفتارهای غیر اخلاقی خود پیدا نکنند. همچنین کسی که در ورزش قایل به مطلق‌گرایی باشد، راهی برای سلب مسئولیت اخلاقی و بهانه‌ای برای حرمت‌شکنی و نادیده‌انگاشتن حقایق اخلاقی نمی‌بیند. این معضلی است که امروزه موجب افت عملکرد اخلاقی ورزشکاران و قهرمانان شده است.

از سوی دیگر، کسانی که قایل به واقع‌گرایی و مطلق‌گرایی اخلاقی هستند، می‌توانند تزامم‌ها و چالش‌های اخلاقی در ورزش را رفع کنند. برای نمونه، در مثال مذکور، بنابر مطلق‌گرایی و واقع‌گرایی، تزامم وجود دارد؛ یعنی هم متوقف کردن بازی و رسیدگی به حال ورزشکار مصدوم و هم متوقف نکردن و برنده‌شدن آن بازی که منجر به نتیجه‌گیری تیم و در نهایت ابقای ورزشکار و مربی تیم می‌شود، هر دو دارای ملاک است. اما برنده‌شدن و نتیجه‌گیری به‌طور مطلق و بی‌هیچ قید و شرطی ارزشمند نیست، بلکه این برنده‌شدن زمانی ارزش پیدا می‌کند که در راستای قرب الهی باشد. از این رو در این زمینه، اولویت با متوقف کردن بازی و رسیدگی به وضع ورزشکار مصدوم است؛ زیرا حفظ جان افراد واجب‌تر از برنده‌شدن و اخراج نشدن است.

اما در همین مورد، اگر افرادی نسبی‌گرا شدند، هیچ تزاممی در این زمینه پیدا نمی‌کنند؛ زیرا نسبی‌گراها معتقدند: یک قانون ثابت همگانی وجود ندارد که ورای وجود آدمیان و فارغ از اندیشه‌ها و احساسات آنها برای همه و در همه زمان‌ها و مکان‌ها برقرار باشد. از این رو در اینجا عده‌ای می‌توانند بازی را متوقف کنند تا به حال بازیکن مصدوم رسیدگی شود و عده‌ای دیگر در همین شرایط، می‌توانند بازی را ادامه دهند، و بقیه نیز نمی‌توانند درباره انتخاب آنها قضاوت کنند و بگویند که کدام‌یک از لحاظ اخلاقی درست و کدام‌یک نادرست است. به عبارت دیگر، هر دو گروه می‌توانند رفتارهای خود را توجیه کنند و مسئولیت‌های اخلاقی را از خود سلب نمایند.

خلاصه اینکه با نگاه مطلق‌گرایی و واقع‌گرایی در اخلاق ورزش، راه برای توجیه رفتارهای غیر اخلاقی ورزشکاران سد می‌شود و نمی‌گذارد در سایه نسبی‌گرایی و غیرواقع‌گرایی، حقایق اخلاقی نادیده گرفته شود و فرد صرفاً به جهت تمایلات شخصی یا در نظر گرفتن منافع زودگذر یا از ترس تهدید قدرتهای استعمارگر که ربطی به ارزش واقعی ندارند (مثل روا داشتن برخی تبعیض‌ها در داوری) ارزش کار را متفاوت بداند یا برخی امور واقعاً ضد ارزش را بخواهد با صرف قرارداد و وضع مقررات ورزشی خاص موجه و ارزشمند جلوه دهد؛ مثل کشف حجاب برای بانوان در میدان مسابقه.

#### ۴-۲-۳. حُسن فعلی و حُسن فاعلی

اهتمام به نقش نیت و انگیزه (حُسن فاعلی) در مبانی ارزش‌شناختی اخلاق ورزش، به معنای نادیده گرفتن حُسن فعلی (خوبی کار) نیست و علاوه بر حُسن فاعلی، به حُسن فعلی کنش‌های انسان نیز توجه کرده و آن را شرط توصیف فعل به حسن اخلاقی دانسته است. از این رو، رفتارهایی که از جنبه فاعلی نیک باشد، بدون حسن فعلی، فعل اخلاقی شمرده نمی‌شوند؛ مانند استفاده از مواد نپروزا یا فریب داور به انگیزه قهرمانی و شاد کردن دل مردم، هرچند باعث ادخال سرور در دل یک ملت شود یا باعث کسب مقام قهرمانی گردد. این عملی ارزشی و اخلاقی محسوب نمی‌گردد؛ زیرا اصل عمل که فریب و تقلب باشد، نکوهیده و ضد اخلاقی است؛ مانند فریب بسیار زشتی که از سوی *مارادونا* انجام گرفت که توپ را در بازی آرژانتین مقابل انگلستان در مرحله یک چهارم نهایی جام جهانی ۱۹۸۶ با دست وارد دروازه انگلستان کرد و داور این خطای آشکار را ندید و *مارادونا* پس از آن گفت که «دست خدا گل وی را به ثمر رساند!» (دیکسون، ۲۰۱۲، ص ۱۴-۱۵). یا نظیر خطای دست تیری *هانری* که با فریب داور، گل پیروزی‌بخش فرانسوی‌ها را زد تا این کشور راهی جام جهانی شود (سایمون، ۲۰۱۶، ص ۱).

از این سو نیز اگر فعلی مانند کسب پیروزی که دارای حُسن فعلی است، به انگیزه‌ای ناروا مورد استفاده قرار گیرد و یا در نتیجه آن پیروزی، دل انسانی بشکند یا جان انسان بی‌گناهی به خطر بیفتد، یا هزینه آن بُرد صرف کشتار مردم مظلوم و بی‌دفاع شود، عملی غیراخلاقی خواهد بود. در اینجا می‌توان به عمل زیبای *پوریای ولی* اشاره کرد که می‌توانست به راحتی پهلوان هندی را شکست دهد؛ اما به خاطر اینکه دل مادر آن پهلوان را نشکند، در آن دیدار خاص مغلوب حریف خود شد (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۸، ص ۷۹-۸۰)، و یا می‌توان به عمل ارزشی و اخلاقی قایقران کانادایی اشاره کرد که در المپیک ۱۹۸۸ سؤل (زمانی که آشکارا امکان کسب مدال را داشت) مسابقه را رها کرد تا قایقران دیگری را که دچار مشکل شده بود، نجات دهد (بوچر و اشنایدر، ۱۳۸۷، ص ۹۷-۹۸).

بنابراین در ورزش، علاوه بر اینکه نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی به خاطر عدم توجه به حُسن فاعلی جایگاهی ندارد (ر.ک: خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵-۱۹۱؛ تاج‌بخش، ۱۳۹۵، ص ۷۷-۸۱)، فضیلت‌گرایی نیز جایی ندارد؛ زیرا در فضیلت‌گرایی، از ذات فعل و نتیجه فعل (حُسن فعلی) غفلت می‌شود و بیشتر این حالات باطنی، روحی و روانی فاعل اخلاقی است که نقش اصلی را در ارزیابی اخلاقی عمل ایفا می‌کنند.

#### نتیجه‌گیری

نتایج مباحث مطرح شده به شرح ذیل است:

۱. بحث اخلاق ورزش بیشتر به نگاه ما به مفاهیمی مانند اخلاق و ورزش و رابطه بین این دو بستگی دارد. اگر تصور دقیقی از اخلاق و ورزش و رابطه بین این دو نداشته باشیم، به یک اخلاق حداقلی و نسبی در ورزش می‌رسیم؛ دقیقاً همانند چیزی که در ورزش غرب از اخلاق ورزش اراده می‌کنند.

۲. در اخلاق ورزش، بحث مبانی انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی و مانند آن اهمیت بسزایی دارد؛ چیزی که در سایر نوشته‌ها در این زمینه، خیلی کم به آن توجه شده است. بحث مبانی این امکان را به ما می‌دهد که کمتر درگیر اخلاق نتیجه‌گرا، وظیفه‌گرا، فضیلت‌گرا و مانند آن شویم.

۳. با تکیه بر مباحث فرااخلاق، از جمله «مطلق‌گرایی» و «واقع‌گرایی»، بسیاری از تراحم‌های اخلاقی - چه بدوی و چه واقعی - در عرصه ورزش رفع می‌شود. در غیر این صورت - مثلاً، در مکاتبی که منجر به نسبی‌گرایی می‌شود یا مکاتبی مانند «وظیفه‌گرایی» - یا بین آن افعال تراحمی وجود ندارد یا اینکه از طریق آن مکاتب این تراحم‌ها غیرقابل حل باقی می‌ماند.

۴. در بحث اخلاق ورزش، تنها نباید به رابطه ورزشکار، مربی، داور و... با دیگران بسنده کرد، بلکه رابطه این قشر با خدا و خودشان را هم باید در نظر گرفت.

## منابع

- آذربانی، احمد و رضا کلانتری، ۱۳۸۲، *اصول و مبانی تربیت بدنی و ورزش*، تهران، آبیژ.
- ابن منظور، ۱۴۱۶ق، *لسان‌العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- برهان، محمدحسین بن خلف، ۱۳۶۱، *برهان قاطع*، تهران، امیرکبیر.
- بوچر، رابرت و آنجلا اشنایدر، ۱۳۸۷، *بازی جوانمردانه به معنای احترام به بازی، در مورگان ویلیام جی و دیگران، اخلاق در ورزش*، ترجمه محمدحسین رضوی و محسن بلوریان، تهران، کمیته ملی المپیک جمهوری اسلامی ایران.
- پاکدل احمدآبادی، سیدصادق، ۱۳۹۷، *ارانه الگوی ورزش اخلاقی از منظر اسلام و مصادیق آن در جهان معاصر*، قم، حوزه علمیه.
- تاج‌بخش، علی، ۱۳۹۵، *اخلاق در ورزش*، قم، معارف.
- تاک، ریچارد، ۱۳۷۶، *هابنز*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، طرح نو.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی، تهران، مدرسه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۹۹۰م، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطاری، الرابعة، بیروت، دار العلم للملایین.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، *اخلاق فضیلت*، تهران، حکمت.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- رهنمایی، سیداحمد، ۱۳۸۳، *درآمدی بر مبانی ارزش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سجادی، نصرالله، ۱۳۸۵، *آشنایی با جنبش المپیک*، تهران، کمیته ملی المپیک جمهوری اسلامی ایران.
- شفیعی سروستانی، اسماعیل، ۱۳۷۸، *داستان ورزش ایران*، تهران، موعود عصر.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۹۲، *انسان در اسلام*، قم، معارف.
- مسکویه، ابوعلی، بی تا، *تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق*، قم، بیدار.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *بنیادی‌ترین اندیشه‌ها*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، چ پانزدهم، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۷۸، *فرهنگ فارسی*، چ سیزدهم، تهران، امیرکبیر.
- مورگان و همکاران، ۱۳۸۷، *اخلاق در ورزش*، ترجمه سیدمحمدحسین رضوی و محسن بلوریان، تهران، کمیته ملی المپیک جمهوری اسلامی ایران.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۷، *تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی*، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- واعظی، احمد، ۱۳۷۷، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت.
- ویلسون، برایان، ۱۳۸۱، *دین مسیح*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۸۷، *مکتب و نظام اقتصادی اسلام*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.



- Dixon, Nicholas, 2012, "On Winning and Athletic Superiority", *Journal of the Philosophy of Sport*, Vol. 26, Issue 1, Published online, p. 10-26.
- Karel, Wendl, 1995, "The Olympic Oath - A Brief History, Citius, Altius, Fortius", *Journal of Olympic History since 1997*, p. 4-5.
- Keating, James W., 2014, *Sportsmanship as a Moral Category*, The University of Chicago Press.
- McNamee, M.J. and S.J. Parry, 1998, *Ethics and Sport*, E & FN SPON, 11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE.
- Mechikoff, Robert A, 2014, *A History and Philosophy of Sport and Physical Education: From Ancient Civilizations to the Modern World*, sixth edition, Published by McGraw-Hill, New York.
- Simon, Robert L, 2016, *The ethics of sport*, New York, Oxford University Press.
- Smith, Barry & Alan Thomas, 1998, "*Axiology*" in *Edward Craig* (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.
- Boxill, Jan, 2003, *The Ethics of Competition, in Jon Boxill "Sport Ethics"*, Black well, First Edition.

## سازوکار تأثیر گذاری توحید افعالی بر اخلاق و رفتار

سعید حیدری / دانشجوی کارشناسی ارشد مؤسسه اخلاق و تربیت

hosainhydare@yahoo.com



orcid.org/0000-0002-7905-1630

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰

### چکیده

ایمان حالتی قلبی و روانی است که در اثر دانستن یک مفهوم و گرایش به آن حاصل می‌شود. ایمان به مثابه یک نگرش، آثار شگرفی در وجود آدمی ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که عالمان و اندیشمندان درصدد بیان این چگونگی برآمده‌اند و نظریاتی در این رابطه بیان کرده‌اند. یکی از تحلیل‌های مشهور در رابطه ایمان و آثار آن عبارت است از تأثیر بینش بر گرایش و به تبع آن بر کنش، که قابل انطباق با هرگونه ایمانی است. این پژوهش که با روش «تحلیلی - استنباطی» سامان یافته، با توجه به آثار فراوانی که اعتقاد به توحید افعالی دارد، این سازوکار و چگونگی آن را تبیین کرده و با استفاده از دو مؤلفه «اسناد» که از مصطلحات روان‌شناسی اجتماعی است و «خودگروی» که از مصطلحات فلسفه اخلاق است، چگونگی اثرگذاری توحید افعالی بر اخلاق و رفتار را تحلیل و بررسی کرده است. نتیجه این تحلیل نشان می‌دهد که ایمان به توحید افعالی خداوند از طریق اصلاح «اسنادها» و نفی «خودگروی» از انسان، بر اخلاق و رفتار فرد تأثیر می‌گذارد.

**کلیدواژه‌ها:** ایمان، توحید افعالی، اسناد، خودگروی.

## مقدمه

«ایمان» به منزله عنصری اساسی در میان مؤلفه‌های اخلاقی و تربیتی دین مبین اسلام، نقشی برجسته در تکوین شخصیت آدمی ایفا می‌کند و بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های او را تغییر می‌دهد. البته آثار و برکات ایمان در موضوعات گوناگون یکسان نیست. ایمان به برخی از مسائل اعتقادی ثمرات عملی و تربیتی برتر و بیشتری نسبت به برخی اعتقادات دیگر دارد و به همین علت باید مورد توجه و تأکید بیشتری واقع شود.

برای مثال، ایمان راسخ به مسئله معاد آثار تربیتی و اخلاقی دارد که با نتایج اعتقاد به رجعت برابری نمی‌کند. به عبارت دیگر در مسئله ایمان، آنچه نقش محوری دارد متعلق ایمان است و این موضوع و متعلق ایمان است که به ایمان جهت می‌دهد و آثار پربار یا کمتری را برای آن رقم می‌زند.

«توحید افعالی» به مثابه یکی از متعلقات ایمان، از جمله باورهای اساسی است که هم در متون دینی مکرر به آن توجه شده و هم تأثیرات مهمی در تربیت و اخلاق افراد دارد. توحید افعالی بیانگر آن است که هر چه در جهان هستی رخ می‌دهد از کوچک و بزرگ، با اذن و قدرت خدای متعال انجام می‌گیرد و هیچ فاعلی در عالم هستی، مستقل و بدون کمک و مدد الهی نمی‌تواند کاری انجام دهد. از این رو همه امور به او منتسب است.

وقتی آدمی معتقد شد که تمام وجود و نعمت‌هایش از طرف خداوند است و انسان در پدید آوردن آنها نقشی ندارد، نه تنها به داشته‌هایش غره نمی‌شود، بلکه خود را فقر محض می‌یابد و به خاطر این همه لطف و عنایت، زبان به سپاس خداوند می‌گشاید.

توحید افعالی موجب می‌شود تا فرد فاعلیت و تأثیر خدای متعال را در لحظه لحظه زندگی خود حس کند و فاعلیت دیگران در نظرش چندان مؤثر نیفتند: «عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۳).

با توجه به اهمیت بحث ایمان و با نظر به اینکه توحید افعالی نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری فضایل و رفع رذایل دارد، این پژوهش که به روش «تحلیلی-استنباطی» تنظیم شده، به سازوکار و نحوه تأثیرگذاری توحید افعالی بر رفتار و اخلاق اشاره پرداخته است. البته صرف بیان این ادعای کلی که توحید افعالی و سایر متعلقات آن بر رفتارهای ما تأثیر گذارند کافی نیست و لازم است به چگونگی این تأثیر نیز توجه شود؛ زیرا با تبیین سازوکار بحث، قاعده و چگونگی تأثیرگذاری یک علت بر معلول‌های خود کشف می‌گردد و صرفاً بر وجدان همگان تأکید نمی‌شود. در این صورت بحث دقیق‌تر و عالمانه پیش خواهد رفت. علاوه بر آن، می‌توان با کشف این چگونگی، به سازوکارهای مشابه در موارد دیگر نیز دست یافت.

به طور کلی می‌توان گفت: ایمان به هر امری (مثل توحید افعالی خداوند) از طریق تغییر در بینش و گرایش آدمی بر اخلاق و رفتار او تأثیر می‌گذارد؛ به این صورت که متعلق و محتوای ایمان بینش جدیدی به انسان می‌دهد و این بینش جدید بر گرایش او تأثیر می‌گذارد؛ زیرا امیال آدمی تابع نظام شناختی اویند (پسندیده، ۱۳۹۴، ص ۲۰۱) و پس

از شکل‌گیری بینش و گرایش در آدمی، انجام رفتار متناسب با این دو در شخص تقویت می‌شود. این از آن‌روست که هر رفتار اختیاری وابسته به اموری است که فیلسوفان از آن به «مبادی فعل» تعبیر می‌کنند. مبادی فعل از نگاه ایشان عبارت است از: تصور، تصدیق به فایده، شوق و اراده (طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۳)، و ایمان این مبادی را در مؤمن به وجود می‌آورد و او را به سمت عمل سوق می‌دهد.

### پیشینه

در رابطه با تأثیر ایمان بر اخلاق و تبیین این چگونگی، مطالب فراوانی نوشته شده است. برای نمونه، به برخی اشاره می‌شود:

- حجت‌الله آزاد در کتاب **تأثیر ایمان بر اخلاق فضیلت** به گونه‌ای مبسوط به این بحث پرداخته است.  
 - ناهید سیاوشی و داود رضایی در مقاله‌ای با عنوان «اخلاق و رابطه آن با ایمان از منظر ملاصدرا» این موضوع را کاویده‌اند.

- رضا غلامی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی رابطه متقابل ایمان و اخلاق از منظر استاد شهید مطهری» ارتباط دوسویه ایمان و اخلاق را بررسی کرده است.

لیکن در همه اینها رابطه ایمان و اخلاق به صورت کلی دیده شده و اختصاصی نسبت به متعلق و موضوع خاصی در ایمان وجود ندارد. از این‌رو مباحث آنها با آنچه در این پژوهش در خصوص رابطه ایمان به توحید افعالی و اخلاق مطرح می‌شود، متفاوت است. در اینجا مؤلف بحث را به صورت جزئی‌تر پی گرفته است.

## ۱. سازوکار تأثیرگذاری ایمان به توحید افعالی بر اخلاق و رفتار

سؤال این است که به‌طور جزئی‌تر و دقیق‌تر، توحید افعالی چگونه موجب تغییر بینش و گرایش ما می‌شود؟ این سؤال است که تحقیق حاضر درصدد پاسخ به آن است.

در جواب باید گفت: توحید افعالی از طریق «اصلاح اسناد» (مصطلح در روان‌شناسی اجتماعی) در بینش و با نفی خودگروری، بر انگیزش ما تأثیر می‌گذارد. بنابراین لازم است قبل از هر چیزی این دو اصطلاح شرح و بسط داده شوند. ما انسان‌ها عادت داریم نسبت به علت رویدادهای زندگی حدس و گمان‌هایی بزنیم؛ مثلاً با خود می‌گوییم: علت پیروزی من در مسابقه، هوش برتر من نسبت به بقیه بود. یا علت اینکه فلانی امروز به من بی‌اعتنایی کرد حسادت اوست. یا علت اینکه امروز تصادف کردم این است که من کلاً آدم بدشمنی هستم. در تمام امور ما در ذهن خود اسنادهایی را می‌دهیم و سعی می‌کنیم اتفاقات را به علت‌هایشان مرتبط سازیم.

البته همیشه اسنادهای ما درست نیستند و در موارد بسیاری بر خطایند. در زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، همزمان با فوت فرزند ایشان، خورشیدگرفتگی هم اتفاق افتاد. مردم مدعی شدند که خورشید به علت مرگ فرزند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گرفته است؛ یعنی علت خورشیدگرفتگی را به درگذشت فرزند ایشان اسناد دادند که این قضیه

با انکار پیامبر اکرم ﷺ مواجه شد و ایشان فرمودند: «خورشید گرفتگی حادثه‌ای طبیعی است و ارتباطی به موت ابراهیم ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۰۸).

### ۱-۱. اسناد در علوم رفتاری

در روان‌شناسی اجتماعی «اسناد» را این‌گونه تعریف می‌کنند: «فرایندی که افراد به‌کار می‌برند تا رویدادها یا رفتارها را به عوامل زیربنایی آنها پیوند دهند» (هایدر، ۱۹۶۴، ص ۱۶ و ۲۳؛ کریمی، ۱۳۹۹، ص ۳۰۲). در واقع «اسناد» نوعی علت‌یابی است که شخص نسبت به پدیده‌ها و اتفاقات روزمره انجام می‌دهد تا اطلاعاتش را هماهنگ و یکپارچه کند و به کنترلی نسبت به محیط دست یابد.

نوعاً اسنادهای ما موجب تحریک هیجانات و احساسات ما می‌شوند؛ زیرا «توجیه ما واکنش‌های هیجانی به وجود می‌آورند. افراد بعد از پیامدهای مثبت، عموماً احساس خوشحالی و بعد از پیامدهای منفی، عموماً احساس غمگینی یا ناکامی می‌کنند» (ریو، ۱۳۹۵، ص ۵۱۹). برای مثال، اگر ما در امتحانی نمره کمتر از ۱۰ گرفته باشیم وابسته به نوع اسناد و تفسیر ما، هیجان خاصی در ما شکل می‌گیرد. اگر گمان کنیم امتحان سخت و غیرمنصفانه بوده و استاد را مقصر بدانیم عصبانی می‌شویم. اگر علت را هوش پایین و استعداد ناکافی خود بدانیم و معتقد باشیم بهتر از این نمی‌توان نمره‌ای گرفت، افسرده می‌شویم، اما اگر احساس کنیم تلاش لازم را نکرده‌ایم خود را گنهکار و مقصر می‌دانیم. مشابه همین احساسات در رابطه با اسناد رفتار دیگری نیز وجود دارد (سالاری‌فر و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۵۰).

وقتی اسنادی در رابطه با یک رفتار یا پدیده‌ای صورت می‌پذیرد طبیعتاً موجب پیش‌بینی‌پذیر شدن آن رفتار یا حادثه می‌شود و این خود موجب آرامش فرد می‌گردد؛ زیرا زندگی در دنیای غیر قابل پیش‌بینی بسیار سخت است. بنابراین یکی از علل شکل‌گیری اسنادها در ذهن افراد، همین است که افراد بتوانند امور و مسائل اطرافشان را پیش‌بینی کنند تا احساس سردرگمی به آنها دست ندهد (کریمی، ۱۳۹۹، ص ۳۰۳ و ۳۰۵).

اسنادها از جهت زندگی اجتماعی و روابط بین فردی نیز حایز اهمیت‌اند؛ زیرا تفاوت بسیاری وجود دارد بین اینکه - مثلاً - ما شرایط پیش‌آمده را به نداشتن ذکاوت دوستان نسبت دهیم، و یا اینکه به موقعیت بد اقتصادی او. اسنادها موجب شکل‌گیری نگرش در ما می‌شوند و اسناد اشتباه می‌تواند نگرش ما را نسبت به دوستان یا دیگران منفی کند (ویتن، ۱۳۹۳، ص ۲۹۶).

### ۱-۲. سبک‌های اسنادی در علوم رفتاری

اسنادها با توجه به نوع تبیین یا سبکی که هر فرد در اسنادهایش به‌کار می‌گیرد - که در اصطلاح به آن «سبک اسنادی» می‌گویند - تقسیم‌های متفاوتی دارد که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: اسناد بیرونی و درونی؛ اسناد پایدار و ناپایدار؛ و اسناد قابل پایش و غیر قابل پایش.

روان‌شناسان با توجه به هریک از سبک‌های اسنادی، هیجاناتی را که افراد تجربه می‌کنند بازگو کرده‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌نماییم:

- نسبت دادن پیامد مثبت به علت درونی (به علت تلاش زیادی که کردم موفق شدم) = غرور.
- نسبت دادن پیامد مثبت به علت بیرونی (به علت کمک همکارانم موفق شدم) = قدردانی.
- نسبت دادن پیامد منفی به علت بیرونی قابل پایش (به خاطر تقلب حریفم، شکست خوردم) = خشم.
- نسبت دادن پیامد منفی به علت بیرونی غیر قابل پایش (به علت وضع اقتصادی نامناسب کارم را از دست دادم) = تأسف.
- نسبت دادن پیامد منفی به علت درونی قابل پایش (چون تلاش زیادی به خرج ندادم شکست خوردم) = احساس گناه.
- نسبت دادن پیامد منفی به علت درونی غیر قابل پایش (چون زشت هستم طرد شدم) = احساس شرم.
- نسبت دادن پیامد مثبت به علت پایدار (چون ذاتاً اهل ورزش هستم در ورزش‌ها عملکرد خوبی دارم) = حس امید (ریو، ۱۳۹۵، ص ۵۱۹).

### ۳-۱. خطاهای اسنادی در علوم رفتاری

به طور طبیعی همه اسنادهای ما درست نیستند و ما در اسنادهایمان، مثل سایر تفکراتمان دچار خطاهایی می‌شویم که در ادامه، به دو نمونه از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

#### ۳-۱-۱. خطای بنیادی اسناد

یکی از معروف‌ترین خطاها که به آن «خطای بنیادی اسناد» نیز می‌گویند عبارت است از اینکه اسنادهای ما درباره دیگران این‌گونه است که معمولاً موفقیت‌های افراد را به محیط، و شکست‌های ایشان را به ناتوانایی افراد اسناد می‌دهیم (کریمی، ۱۳۹۹، ص ۳۰۹)؛ مثلاً، اگر کسی لیوان از دستش بیفتد و بشکند با خود می‌گوییم: او فردی دست و پا چلفتی است! اما اگر همان فرد در یک رشته ورزشی مقام اول را کسب کند، فکر می‌کنیم به خاطر این بوده که رقیب‌های او چندان قوی نبوده‌اند.

#### ۳-۱-۲. خدمت به خود

سوگیری «خدمت به خود» از دیگر خطاهایی است که ما معمولاً به آن مبتلاییم. این سوگیری دقیقاً عکس خطای بنیادی اسناد بوده و بیانگر آن است که ما موفقیت‌های خود را به توانایی‌ها و استعداد‌های شخصی‌مان نسبت می‌دهیم، در حالی که نوعاً عامل شکست‌ها و مغلوب شدن‌هایمان را موقعیت و محیط می‌دانیم. توضیحات سیاستمداران بعد از شکست یا موفقیت در انتخابات و توضیحات ورزشکاران پس از موفقیت یا شکست در مسابقات، از مصادیق بارز این نوع سوگیری به شمار می‌رود (سالاری‌فر و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۵۶).

این نوع خطا از آنجا «خدمت به خود» نامیده شده که افراد با اسناد بیرونی می‌توانند به نفع خود از مسئولیت‌هایی که متوجه ایشان است، شانه خالی کنند.

به علت این سوگیری افراد زیادی اعمال منفی خود را منطقی و توجیه‌پذیر می‌دانند، ولی رفتارهای مشابه از دیگران را توجیه‌ناپذیر و غیر منطقی قلمداد می‌کنند. همچنین به خاطر این سوگیری، غالباً فردی که با دیگران کار گروهی انجام داده است تصور می‌کند که او عمده کار را انجام داده است، نه دیگران (همان، ص ۵۷).

#### ۴-۱. اسناد در متون دینی

بحث اسناد در متون دینی ما نیز مد نظر است و در آیات و روایات بسیاری می‌بینیم که امور مختلف به فاعل‌های گوناگونی اسناد داده شده‌اند:

گاهی همه امور به خدای متعال نسبت داده می‌شود؛ مانند: «وَ أَنَّهُ هُوَ أَصْحَكُ وَ أُنْبَىٰ» (نجم: ۴۳)؛ «وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَ أَقْنَىٰ» (نجم: ۴۸)؛ «قُلْ إِنَّا أَلْمَرُّ كَلْمٌ لِلَّهِ» (آل عمران: ۱۵۴).

گاهی خداوند امور را به علت‌ها و فاعل‌های دیگر اسناد می‌دهد؛ مانند: «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹)؛ «كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ» (بقره: ۲۶۱).

گاهی خداوند فعل را هم به خود اسناد می‌دهد و هم به دیگران؛ مثلاً، حرکت ابرها را در یک‌جا به باد اسناد می‌دهد و در جای دیگر به خودش: «اللَّهُ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا» (روم: ۴۸)؛ «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا» (نور: ۴۳).

گاهی هم خدای متعال فعل را به خود اسناد می‌دهد و آن را از دیگران سلب می‌کند؛ مانند: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنِ اللَّهُ قَتَلَهُمْ» (انفال: ۱۷).

در نگاه ابتدایی به این آیات، نوعی تعارض میان آنها می‌بینیم، ولی با تأمل بیشتر در آنها می‌یابیم آیاتی که همه امور را به خدای متعال اسناد می‌دهند گویای فاعلیت استقلالی خداوند هستند و آیاتی که امور را به غیر خدا اسناد می‌دهند بیانگر فاعلیت نامستقل و وابسته موجودات هستند که این با فاعلیت استقلالی الهی منافاتی ندارد. شاهد بر این مدعا همان آیاتی است که در یک زمان، امور را هم به خداوند اسناد می‌دهند و هم به سایر موجودات (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۶۰). وقتی هم خدای متعال فعل را از فاعلی سلب می‌کند مطلق سلب مراد نیست که لازمه آن - مثلاً - انکار «رمی کردن» باشد، بلکه در واقع فاعلیت استقلالی سلب شده است؛ یعنی آیه می‌خواهد بگوید: تو مستقلاً رمی نکردی (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۶۷۶).

یکی از مطالبی که قرآن و سنت به آن اهتمام ویژه‌ای دارند رابطه وجودی مخلوقات و شئون آنها با خداوند متعال است. قرآن و سنت با اسنادهای گوناگون و مکرر همه امور به خداوند، دایره فاعلیت الهی را توسعه می‌دهند تا انسان دامنه فاعلیت خود و سایر موجودات را بفهمد. با اسنادهای گوناگون جلال و جبروت و عظمت خداوند را به تصویر می‌کشند تا انسان به فقر خود پی ببرد. با توجه به این اسنادهاست که انسان می‌فهمد در تمام شئون هستی‌اش به خدای متعال وابستگی تام دارد و اگر لحظه‌ای لطف حق نباشد نمی‌تواند قدم از قدم بردارد.

نکته قابل توجه این است که از نگاه متون دینی اسناد امور به موجودات و پدیده‌ها در صورتی که مستقل و بدون لحاظ فاعلیت خداوند متعال باشد مردود و ناپذیرفتنی است، اما اگر اسناد فعل‌ها به فاعل‌ها به تبع اراده الهی باشد صحیح و مطابق با واقع خواهد بود.

نکته دیگری که باید مد نظر واقع شود کثرت اسنادهایی است که در آیات و روایات به خدای متعال داده می‌شود. مکرر در آیات و ادعیه می‌بینیم که کارها و امور به خدای متعال اسناد داده شده است. هیأت ترکیبی فعل با ضمیر مع الغیر «نا» بیشترین ترکیبی است که در قرآن کریم ملاحظه می‌شود و گویای آن است که فاعلیت الهی چقدر گسترده و فراگیر است و دبگران بهره‌ای از فاعلیت ندارند، جز به مدد او. راز تکرار و تأکید متون دینی بر اسناد همه امور به خداوند بیان و آموزش این واقعیت (توحید افعالی) از یک سو و نهادینه‌سازی آن در جان و دل ما از سوی دیگر است.

#### ۱-۴-۱. سبک‌های اسنادی در متون دینی

اشاره شد که اسنادهای آدمی موجب بروز تمایلات متناسب با آن اسناد می‌شوند. به همین سبب مسئله اسناد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و خطای در اسناد، مشکلات متعددی برای انسان به وجود می‌آورد. چون بحث «توحید افعالی» رابطه انفکاک‌ناپذیری با مسئله اسناد دارد، در اینجا به واکنش‌های پدیدآمده از اسناد موجود در توحید افعالی می‌پردازیم: عمده سبک‌های اسنادی مطرح در آیات و روایات نورانی سبک «خدااسنادی» و «خداملکی» است. از سوی دیگر نواقص و معاصی به انسان و عملکرد او اسناد داده شده که در این موارد سبک «خوداسنادی» به کار گرفته شده است. حال باید دید رعایت کردن و نکردن هریک از این دو سبک اسنادی چه نتایجی را در باب اخلاق به همراه خواهد داشت.

در حالت خوشایند وقتی انسان نعمتی را که در اختیار دارد به خدا اسناد دهد و آن را از جانب او بداند حس شکر و همچنین حس امید به او دست می‌دهد و شاکر و امیدوار می‌شود. اما اگر نعمت را از جانب خودش دید و به خود اسناد داد - که من با قدرت و ثروت و هوشم توانستم این شیء گرانبها را به‌دست آورم - حس غرور به او دست می‌دهد. در حالت ناخوشایند وقتی مصیبتی برای انسان پیش آید اگر آن را از طرف خدا بداند حالت صبر یا رضا به او دست می‌دهد، و اگر آن را از جانب خودش بداند به ناامیدی دچار می‌شود. البته ممکن است حالت توبه در او پدید آید و استغفار کند. اگر انسان کار خوبی انجام دهد و آن را از طرف خدا بداند حالت شکر در او نمایان می‌شود، و اگر کارهای خوبش را به خودش اسناد دهد دچار خودبینی می‌شود. اگر دچار معصیتی گردد و گناه را به خودش اسناد دهد حالت توبه در او نمایان می‌شود، اما اگر غیر خود را مقصر بداند و به دیگری اسناد دهد دچار خودفریبی شده، از توبه و استغفار بازمی‌ماند. انسانی که خود را مالک می‌داند و مالکیت اشیا را به خودش اسناد می‌دهد احساس خوشحالی و غرور می‌کند. در این صورت، هنگام از دست دادن چیزی که در اختیار دارد غضبناک می‌شود. این در حالی است که اگر تنها خدا را مالک بداند، نه هنگام به‌دست آوردن چیزی فرحناک می‌شود و نه هنگام از دست دادن آن غضبناک؛ زیرا آنچه را در دست دارد امانتی بیش نمی‌داند.



## ۲-۴-۱. خطاهای اسنادی در متون دینی

گفته شد همه اسنادهای ما درست و مطابق با واقع نیستند و ما در موارد بسیاری دچار خطای اسنادی می‌شویم. عوامل گوناگونی در این مسئله دخیل‌اند. گاهی ناآگاهی ما موجب شکل‌گیری برخی از اسنادهای غلط می‌شود؛ گاهی برخی گرایش‌های درونی موجب خطای در اسناد ما می‌شوند؛ مثلاً، افراد به خاطر تنبلی و برای شانه خالی کردن از مسئولیت خود، دیگران را مقصر می‌شمرند. چون اسنادها بر احساس و رفتار ما تأثیر گذارند و خطای در آنها موجب هیجان و رفتار غلط می‌شود، در اینجا برخی از خطاهای اسنادی را ذکر می‌کنیم که در متون دینی ما مطرح شده است یا با آنچه در آیات و روایات آمده سازگاری ندارد:

یکم. اسناد گمراهی به خداوند متعال که توسط *بلیس رحیم* انجام گرفت: «قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (اعراف: ۱۶).

دوم. اسناد امور به اقبال و شانس: «قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ» (مؤمنون: ۱۰۶) و یا اسناد به روزگار: «وما يهلكنا الا الدهر» (جاثیه: ۲۴).

سوم. اسناد مصیبت‌ها به دیگران: برخی رخدادهای ناگوار را به دیگران ربط می‌دهند و از چشم ایشان می‌بینند: «وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ» (نساء: ۷۸).

چهارم. مهم‌ترین خطای اسنادی از منظر متون دینی، اسناد موفقیت‌ها به خود و نادیده انگاشتن سهم ربوبیت خداوند در این پیروزی‌هاست؛ یعنی فرد هر اتفاق خوبی را که برایش می‌افتد از جانب خودش بداند. او خودش را علت تامه موفقیت‌هایش می‌داند و اگر برای چیز دیگری هم سهمی قابل باشد بسیار اندک است. قرآن در این باره می‌فرماید: «فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ» (اعراف: ۱۳۱).

پنجم. اسناد خودمالکی است. انسان از همان دوران طفولیت با مفهوم مالکیت آشنا می‌شود. برخی از اشیا را از آن خود می‌داند و در آنها هرگونه تصرفی می‌کند. از جمله می‌یابد که دست و پا و چشم و اعضای بدنش در تملک اوست و او مالک جسم خویش است. کمی بزرگ‌تر که شد مفهوم اعتباری «مالکیت» را بهتر درک می‌کند و می‌فهمد که بسیاری از اشیا قابل تملک هستند و اختصاص به فرد خاصی ندارند. اما با تأسف به سبب نادانی و سطحی‌نگری، خود را مالک حقیقی اشیا پیرامونش می‌داند.

ندانستن و توجه نداشتن به اینکه تنها مالک حقیقی خداوند است، موجب امر اعتباری را حقیقی ببینیم و نگاه استقلالی به مالکیت خود داشته باشیم. از این‌رو در طول زندگی با اسنادهای گوناگون، ملکیت اشیا را حقیقتاً به خود نسبت می‌دهیم و از اینکه مالک حقیقی همه عالم خداست، غافل می‌شویم.

اگر تفسیر درستی از مالکیت نداشتیم همین روی اسنادهای ما اثر می‌گذارد و به تبع آن، احساس و رفتار درستی نیز در ما شکل نمی‌گیرد. قرآن کریم به این کج‌فهمی انسان از مالکیت اشاره کرده، می‌فرماید: «وَلَيْنُ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكْفُرُ» (شوری: ۴۸)؛ وقتی نعمتی به انسان می‌دهیم، سپس آن را از او

پس می‌گیریم انسان بسیار ناامید می‌شود و به شدت کفر می‌ورزد، به حدی که انگار ما اصلاً مالک آن نعمت نبوده‌ایم و به زور آن را از چنگ او درآورده‌ایم (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۳۳).

بنابراین اگر تفسیر فرد از مالکیت غلط باشد آنچه را کسب کرده است، حق خود می‌داند. از این رو تشکر از خدا معنا نمی‌یابد. همچنین وقتی که چیزی را از دست می‌دهد و یا چیزی را می‌خواهد و به دست نمی‌آورد این را ظلم به خود می‌داند. در این صورت، رضایت از خدا و صبر در برابر این فقدان‌ها رنگ می‌بازد.

به بیان دیگر، او تصور می‌کند که در خوشایندها، تنها خود او اثرگذار بوده و در ناخوشایندها عاملی غیر از او به ناحق تأثیر منفی گذاشته است. از این رو نه در خوشایند و نه در ناخوشایند، واکنش درست نشان نمی‌دهد (پسندیده، ۱۳۹۴، ص ۱۶۹).

از این رو وقتی انسان مالکیت را منحصر در خداوند بداند، از آنچه خداوند انجام می‌دهد ناراضی نمی‌شود. چراکه ناراضیتی از تضاد بین احساس مالکیت خود و بروز آنچه خداوند بر اساس مالکیت مطلق خود انجام می‌دهد، به وجود می‌آید. با قبول مالکیت مطلق خداوند، این تضاد از ریشه برطرف می‌شود (همان، ص ۱۷۰).

خلاصه آنکه سوگیری خودمالکی از عدم التفات به مالک حقیقی و تفسیر نادرست از مالکیت سرچشمه می‌گیرد و آیات و روایات مربوط به توحید افعالی بینش انسان را نسبت به خداوند تصحیح می‌کنند تا اسنادهای انسان درست شود و انسان به جای اسناد «خودمالکی»، اسناد «خودمالکی» داشته باشد.

#### ۵-۱. تأثیر شناخت و بینش در تغییر اسنادها

شناخت و بینش در موارد متعددی بر روی انسان تأثیر می‌گذارد که یکی از آنها «تغییر در اسنادها» است. اگر ما به سبب معلومات کم، علت برخی از پدیده‌ها را شانس یا بخت و اقبال بدانیم، این اسناد غلط به خاطر ضعف معلومات ما اتفاق افتاده است. حال اگر بتوانیم معلوماتمان را گسترش دهیم اسناد ما نیز به تبع معلوماتمان تغییر خواهد کرد. به عبارت دیگر اسنادهای ما تابعی از معلومات و شناخت و بینش ما است و این آگاهی ماست که نقش تعیین‌کننده‌ای را در نوع اسنادهای ما ایفا می‌کند. به همین خاطر متون دینی ما برای تصحیح اسنادهای غلط، می‌کوشند به ما بینش صحیح را القا کنند.

#### ۶-۱. بعد شناختی توحید افعالی و نقش آن در تحول اسناد

محتوای آیات و روایات مربوط به توحید افعالی بیانگر این واقعیت است که خالق، مالک و ربی جز خدای متعال در جهان هستی وجود ندارد و او تنها فاعل مستقلی است که دیگران در وجود و آثارشان به او نیازمندند. چنین بینشی موجب می‌شود در اسنادهایمان تجدید نظر کلی کرده، به جای «خوداسنادی»، «خوداسنادی» را در دستور کار قرار دهیم و خداوند را فاعل اصلی فعل و انفعالاتی قلمداد کنیم که به وقوع می‌پیوندند.

وقتی متون دینی تنها خالق جهان هستی را خدای متعال می‌دانند، در واقع فعل «خلق» را از دیگران سلب می‌کنند و این موجب می‌شود که ما هرچه را ساختیم اولاً خلق خداست. ثانیاً، عوامل گوناگون را در پدید آمدن آن لحاظ کنیم (و وقایع را تنها به خود اسناد ندهیم). ثالثاً، خلق خدای متعال به حساب بیآوریم (و به او اسناد ندهیم).

وقتی متون مقدس مالک بودن را در انحصار خداوند تعالی می‌دانند، مالکیت دیگران رنگ می‌بازد و انسان متوجه می‌شود که مالکیت‌های دنیوی همگی اعتباری است و سرایی بیش نیست. بنابراین خود و آنچه را پیرامونش موجود است اولاً، ملک طلق خدای سبحان می‌داند (اسناد مالکیت به او). ثانیاً، هرگونه تصرف مالک در ملکش را جایز می‌شمارد. ثالثاً، ملکیتی برای خود قایل نمی‌شود (اسناد ندادن مالکیت به خود).

وقتی انسان با توجه به آیات و روایات، خدای متعال را تنها رب عالم دانست، اولاً، همهٔ علت‌ها را تحت تدبیر او می‌داند؛ یعنی وجود و آثار هر سببی را تابع اراده خداوند می‌شمرد (او را سبب‌ساز و سبب‌سوز می‌داند). ثانیاً، ترتب سبب‌ها بر یکدیگر تا تحقق قضای الهی را نیز از جلوه‌های ربوبیت او می‌شمارد. ثالثاً، استقلال برای آنها در نظر نمی‌گیرد. در نتیجه هر رزقی را که به او می‌رسد به خدا اسناد می‌دهد و دیگران را در این بین واسطه‌ای بیش نمی‌شمارد. او هر حادثه‌ای را به لطف یا حکمت او مستند می‌سازد و به او اسناد می‌دهد و هر توفیق و کمال و کار خیری را به او نسبت می‌دهد و از عنایت او می‌داند.

خلاصه آنکه بعد شناختی توحید افعالی به صورت ویژه و مطلوبی در اسنادهای ما تأثیر گذار است؛ چنان که گویی بحث توحید افعالی تنها برای تغییر اسنادهای ما مطرح شده و مسئولیتی جز این ندارد. و این بدان جهت است که اسناد در ذات توحید افعالی نهفته و از آن قابل تفکیک نیست، و اساساً توحید افعالی خود نوعی اسناد است.

### ۱-۷. بعد گرایشی توحید افعالی

بعد گرایشی توحید افعالی ناظر بر عواطف و احساسات آدمی است. توحید افعالی به‌طور جزئی و دقیق‌تر با مهار و تعدیل خودگروری انسان، بر گرایش‌ها و تمایلات او تأثیر می‌گذارد. در ادامه، به این چگونگی اشاره خواهد شد، اما در اینجا لازم است از باب مقدمه، معنای «خودگروری» تبیین شود:

#### ۱-۷-۱. خودگروری روان‌شناختی

اصطلاح «خودگروری» در فلسفه اخلاق با سه مضافاً الیه «روان‌شناختی»، «اخلاقی» و «عقلانی» به کار رفته است (علیزاده، ۱۳۹۰، ص ۲). مقصود از «خودگروری روان‌شناختی» آن است که انسان در همهٔ اعمال و رفتارهای انگیزه‌ای جز منفعت خود ندارد. حتی زمانی که خود را فداکار می‌داند باز نفعی پنهانی برای خود در نظر داشته است؛ یعنی انسان همیشه و همه‌جا به فکر خود است و نمی‌تواند بدون لحاظ خود کاری انجام دهد (ریچلز، ۱۳۹۶، ص ۱۱۲).

#### ۱-۷-۲. خودگروری اخلاقی

منظور از «خودگروری اخلاقی» این است که انسان همیشه باید به‌گونه‌ای رفتار کند که منافع بلندمدت شخص خودش تحقق یابد. «خودگرایی اخلاقی» نظریه‌ای هنجاری است، اما «خودگروری روان‌شناختی» نظریه‌ای است توصیفی از ماهیت رفتار انسان (همان، ص ۱۳۴). بنابراین خودگروری اخلاقی نتیجهٔ خودگروری روان‌شناختی است.

### ۳-۷-۱. خودگرایی عقلانی

«خودگرایی عقلانی» نیز دیدگاهی تجویزی است که به حداکثر رساندن منافع شخصی را از منظر عقلانی توصیه می‌کند (علیزاده، ۱۳۹۰، ص ۲، به نقل از: کمپبل، ۲۰۰۱) و مدعی است:

عقل عملی از ما می‌خواهد که همواره در پی جلب منفعت شخصی خود باشیم و لذا پابندی به ارزش‌های اخلاقی به دلیلی نیاز دارد که این کار را از نظر عقلانی توجیه کند (فناهی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲).

البته هر سه نوع خودگرایی مردود بوده و نقدهای متعددی بر آنها وارد است که در جای خود بدان پرداخته شده است.

### ۴-۷-۱. حب ذات

اصطلاح دیگری که قرابت زیادی با «خودگرایی» دارد و از گذشته در میراث فلسفی و اخلاقی ما بوده، اصطلاح «حب ذات» است. «حب ذات» دارای یک معنای مذموم و یک معنای پسندیده است. در معنای پسندیده، حب ذات در ارتباط نزدیکی با انگیزه حفظ ذات قرار دارد؛ زیرا آدمی علاقه‌مند است زنده بماند. از این رو آنچه را برایش خیر و امنیت و خوشبختی می‌آورد، دوست دارد و از چیزهایی که برایش رنج‌آور و زیانبخش است، متنفر است (عباس‌نژاد، ۱۳۸۴، ص ۳۹۰). بنابراین:

هر کسی خود را دوست می‌دارد و بیش از هر چیز از وجود خودش لذت می‌برد و علاقه او به چیزهای دیگر بدان جهت است که آنها نیازها و خواسته‌های او را تأمین می‌کنند. بر این اساس، هر چیزی را که به او تعلق دارد دوست می‌دارد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۹۳).

اساساً اگر آدمی خودش را دوست نداشته باشد به سراغ هیچ کمالی هم نخواهد رفت. اینکه انسان به دستورات شرع عمل می‌کند و یا به دنبال کسب اخلاق فاضله می‌رود، از سر حب ذات است. حتی بیشتر کسانی که به مقام والایی شهادت می‌رسند نیز به خاطر حب ذات و علاقه به کمال خود است. پس حب ذات بدین معنا پسندیده است. اما حب ذات به این معنا که شخص، خودش را محور قرار دهد، فقط مصالح خود را ببیند و منافع خود را بر دیگران ترجیح دهد، مذموم و ناپسند است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۶۱).

بنابراین حب ذات به‌مثابه تمایلی فطری که خداوند متعال در دل انسان قرار داده، چیز بدی نیست، مانند سایر تمایلاتی است که از سر حکمت در وجود آدمی به ودیعه نهاده شده است. حب ذات زمانی مذموم خواهد بود که انسان از سر اختیار خود این میل را با افراط و تفریط از مسیر اصلی‌اش منحرف کند و در غیر جای خود از آن استفاده نماید. «خودگرایی» نیز به همین صورت دارای دو معنای ممدوح و مذموم آن در رابطه با خود حیوانی و توجه بیش از حد به آن مطرح می‌شود و معنای ممدوح آن در ارتباط با خود ملکوتی انسان مطرح است. البته این دو جنبه نفس انسانی رابطه معکوسی با هم دارند که هرچه انسان به خود علوی بیشتر توجه کند از خود سفلی دورتر می‌شود، و هرچه به خود سفلی نزدیک‌تر شود از خود الهی و ملکوتی‌اش بازمی‌ماند. به همین سبب قرآن کریم «خودفراموشی» را که همان فراموش کردن خود الهی است، مبعوض دانسته، آن را نتیجه خدافراموشی انسان شمرده و از مبتلا شدن به آن برحذر داشته است: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹).

مقصود از «خودگروی» در این نوشتار هرگونه تلاش و توجه به خود نیست، بلکه معنای مذموم آن در اینجا مراد است که شامل هرگونه تلاش برای جلب منافع شخصی آنی و زودگذر، بدون لحاظ آثار اخروی آنها و تنها توجه به منافع و مصالح شخصی خود و در نظر نگرفتن منافع دیگران می‌شود. اصطلاح «خودگروی» در اینجا مرادف با خودبینی و از خود راضی بودن نیست، هرچند که اینها خود از مظاهر آشکار خودگروی هستند، ولی خودگروی معنای عام تری دارد که شامل غیر اینها نیز می‌شود.

«زاین رو یکی از اهداف تربیت اخلاقی، فاصله گرفتن از خودمیان بینی است» (دبلمی، آذربایجانی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۰) و به همین سبب، بزرگان اخلاق کمال و نقص در انسانیت را تابع کمال و نقص انسان در خودگروی دانسته و گفته‌اند: هرچه انیت و انانیت در انسان بیشتر باشد از کمال انسانیت دورتر، و هرچه خودخواهی و خودبینی در او کمتر باشد به کمال انسانیت نزدیک‌تر است. همچنین خرق حجاب خودخواهی را مقدمه از بین بردن سایر حجاب‌ها دانسته و البته از میان برداشتن آن را از مشکل‌ترین کارها برشمرده‌اند.

افزون بر اینها ملاک درستی یا نادرستی ریاضت‌های نفسانی را نیز در همین دانسته‌اند که اگر سالک با قدم خودبینی و انانیت به سوی خودش طی طریق می‌کند ریاضتش باطل است و در صورتی که ریاضتش به سمت خداوند است و پا بر نفس خود می‌گذارد، ریاضتش صحیح است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۹).

با نگاهی اجمالی به دستورات الهی، اعم از فقه و اخلاق، می‌بینیم که این اوامر و نواهی نیز درصددند ما را از خودگرایی دور کنند و به خداگرایی برسانند. دوری از خودگرایی در اسلام گاهی به صورت «دیگرگرایی» و اهتمام به دیگران مطرح می‌شود و گاهی با «خداگرایی» و توجه به خداوند؛ مثلاً، بحث انفاق با تمام گستره‌اش - اعم از خمس و زکات و صدقه و غیر آن - انسان را از حب مال که از مظاهر حب ذات است، بازمی‌دارد. یا مثلاً، تأکید بر تواضع و مواسات و ایثار، و نهی از فخرفروشی و تکبرورزی همه تضاد کاملی با خودگرایی انسان دارد. یا دستوراتی که ناظر به جهاد با نفس است و اهمیت بسیاری برای آن قایلند، همگی به نوعی انسان را از میل‌های او که از شئون نفس‌اند، دور می‌کنند و به هرچه خلاف نفس است دعوت می‌کنند، و این یعنی: مقابله با خودگروی انسان.

یا برای مثال، این همه نهی که از عجب و کبر و ریا شده، آیا جز برای این است که اسلام می‌خواهد انسان را از خودگروی بازدارد؟ یا مثلاً، از خود راضی نبودن، بدبینی نسبت به خود، دیگران را بهتر از خود دانستن و هزاران دستور دیگر، همگی ناظر بر شکستن بت نفس و از بین بردن خودگرایی انسان است. شاید نفی و نهی از خودنگری در دعوت به اخلاص در همه امور و ایثار کردن، روشن‌تر باشد؛ زیرا در اخلاص، شخص برای تمایلات و خواسته‌های خود هیچ اهمیتی قابل نیست و تنها به دنبال کسب رضایت خداوند متعال است، و در فضیلتی مثل «ایثار» که به حق از آن به «از خود گذشتن» تعبیر می‌کنند، انسان دیگران را بر خود ترجیح می‌دهد و از خود می‌گذرد.

## ۱-۷-۱. توحید افعالی و نفی خودگروی انسان

آیات و روایات مربوط به توحید افعالی نیز به نوعی درصدد تعدیل و مهار خودگروی انسان هستند و با نشان دادن نقش خداوند در امور عالم، انسان را از خودگرایی بازمی‌دارند.

ما خودگرایانه داریم از «من» دم می‌زنیم و می‌گوییم: «من پول درمی‌آورم، من کار می‌کنم، من اختراع می‌کنم، من درس می‌دهم و...»، و حال آنکه آیات و روایات داریم تذکر می‌دهند که خدا هدایت می‌کند، خدا پاداش می‌دهد، خدا نعمت می‌دهد، توفیق از جانب خداست و... گویا اسنادهای مطرح در متون دینی هدفی را دنبال می‌کنند و آن عبارت است از: تولید احساس فقر و نیاز در آدمی، و خود را ندیدن.

آیات و روایات توحید افعالی با برجسته کردن نقش فاعلیت الهی به وسیله اسنادهای مکرر، از یک سو عظمت خدای متعال را در چشمان ما به نمایش می‌گذارند، و از سوی دیگر فاعلیت خود و دیگران را در چشمان ما کوچک می‌سازند. و این همان شیوه تربیتی است که حضرت امیرمؤمنان علی علیه السلام بدان اشاره می‌کنند: «عِظَمُ الْخَالِقِ عِنْدَكَ يَصَغُرُ الْمَخْلُوقُ فِي عَيْنِكَ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹۲). روشن است که صغارت مخلوق در روایت، صغارت نفس را هم که همان نفی خودبزرگ‌بینی و خودگروی است، شامل می‌شود.

وقتی سخن از انحصار خالقیت و مالکیت و ربوبیت در خداوند به میان می‌آید طبیعتاً خلق و ملک و تدبیر دیگران همگی زیر سؤال می‌رود و نفی می‌شود. آثار و تعلقاتی که انسان به اشتباه تصور می‌کرد متعلق به اوست و با قوت به خود اسناد می‌داد در نگاهش حقیر می‌شود. فکر و تدبیر و نبوغی را که به خود اسناد می‌داد جز خیالی ساده‌انگارانه و دور از واقعیت نمی‌شمارد. به ضعف و فقر و صغارت خود پی می‌برد و انانیت را کنار می‌گذارد؛ زیرا انسان عاشق کمال است و وقتی دید از خودش هیچ ندارد، به دنبال آنکه حقیقتاً صاحب کمال است، می‌رود و خداگرا می‌شود.

بنابراین توحید افعالی پرده از حجاب انیت انسان برمی‌دارد، حس فقر و نیاز را در کام آدمی می‌ریزد و او را به این نکته متفطن می‌کند که او عبد است و از خود چیزی ندارد؛ خودش و تمام دار و ندارش ملک خداوند است و او هرگونه که بخواهد می‌تواند در امور بندهاش تصرف می‌کند. چنین شخصی سرشار از خشوع نسبت به خدای متعال می‌گردد و در همه امور از او استعانت می‌جوید و از سایر اسباب و مسببات نومید می‌شود. طبیعتاً هر قدر ایمان آدمی به توحید افعالی خداوند قوی‌تر باشد و او را منشأ اثر ببیند، فقر و ربط و نیاز تمام جهان هستی را بهتر می‌فهمد و در بالاترین صورت، به کمال «انقطاع الی الله» و فنا نایل می‌شود.

مؤید آنچه گفته شد فرمایش امام صادق علیه السلام به عنوان بصری است که حضرت حقیقت‌بندگی را در نفی ملکیت و تدبیر از خود می‌شمرند؛ یعنی انسان با نفی مالکیت از خود و افاضه تدبیرش به خداوند - که در واقع همان اعتقاد به توحید افعالی است - به عبد بودن و خاکساری خود پی می‌برد:

قُلْتُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، مَا حَقِيقَةُ الْعُبُودِيَّةِ؟ قَالَ: ... أَنْ لَا يَرَى الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا حَوَّلَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ مَلَكًا؛ لِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يَكُونُ لَهُمْ مَلِكٌ يَرُونُ؛ الْمَالِ مَالِ اللَّهِ يَضَعُونَهُ حَيْثُ أَمَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ، وَ لَا يَدْبُرُ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ تَدْبِيرًا (تجلیل تبریزی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۷۷).

پرواضح است که عبودیت و احساس بندگی در جهت مخالف خودگروی انسان قرار دارد.

## نتیجه‌گیری

این پژوهش با توجه به دو مؤلفه کلیدی «اسناد» و «خودگروی» به سازوکار تأثیرگذاری یکی از متعلقات ایمان (توحید افعالی) بر اخلاق و رفتار آدمی، هم به صورت کلی و هم به‌طور جزئی پرداخت. اکنون با توجه به آنچه گذشت، می‌توان این ادعا را تأیید کرد که آیات و روایات درصددند ارزیابی و بینش ما را نسبت به فاعلیت خدای متعال تغییر دهند، و این تغییر در ارزیابی از طریق تصحیح و تحول در اسنادهای ما صورت می‌گیرد.

تغییر اسنادها به نوبه خود، موجب شکل‌گیری احساسات و گرایش‌هایی متناسب با تصورات ذهنی فرد می‌شود. گرایش پدید آمده از تحول اسنادها بر اساس اعتقاد به توحید افعالی خداوند، نفی خودگروی و خودخواهی است. به عبارت دیگر، نفی خودگروی رهاورد اعتقاد صادقانه به توحید افعالی خداوند است؛ زیرا تا انسان خود را عبد و مملوک نداند گرایش فقر و نیاز در او به وجود نمی‌آید و همواره خود را مستقل می‌بیند و در این توهم به سر می‌برد که او خودش مالک است و او خود را تدبیر می‌کند. با اعتقاد به توحید افعالی خداوند، انسان دیگر نمی‌تواند مالکیت و تدبیری برای خود لحاظ کند و سر بر آستانه بی‌نیاز می‌ساید. توحید افعالی است که چنین احساسی را برای فرد به ارمغان می‌آورد و او را در سطح بالاتری از اعتقاد قرار می‌دهد.

در ادامه، زنجیره تغییرات و تناسبات بینش و گرایش، رفتار و اخلاق متناسب با همان گرایش را در آدمی شکل می‌دهد.

## منابع


- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، شریف‌رضی، محمدبن حسین، قم، مؤسسه دارالهجره.
- پسندیده، عباس، ۱۳۹۴، *الگوی شادکامی در اسلام*، چ دوم، قم، دار الحدیث.
- تجلیل تبریزی، ابوطالب، ۱۴۱۷، *معجم المحاسن و المساوی*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- دیلمی، احمد آذربایجانی مسعود، ۱۳۸۰، *اخلاق اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف.
- ریچلز، جیمز، بی‌تا، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ریوان، مارشال، بی‌تا، *انگیزش و هیجان*، ترجمه سیدمحمدی یحیی، چ بیست و پنجم، تهران، ویرایش.
- سالاری‌فر، محمدرضا و همکاران، ۱۳۹۳، *روانشناسی اجتماعی (با نگرش به منابع اسلامی)*، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ق، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، چ سوم، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
- عباس نژاد، محسن و حمید فغفورمغربی، ۱۳۸۴، *قرآن روانشناسی و علوم تربیتی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
- علیزاده، مهدی، ۱۳۹۰، «همیشه من یا گاهی او (تاملی در خودگرایی روانشناختی)»، *پژوهشنامه اخلاق*، ش ۱۳، ص ۳۵-۶۲.
- فناپی، ابوالقاسم، ۱۳۹۲، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- کریمی، یوسف، ۱۳۹۹، *روانشناسی اجتماعی*، چ دوازدهم، تهران، ارسباران.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- موسوی‌خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۷، *تهذیب نفس و سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی* علیه السلام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی همدانی، محمداقبر، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ویتن، وین، ۱۳۹۳، *روانشناسی عمومی*، ترجمه سیدمحمدی یحیی، چ شانزدهم، تهران، نشر روان.





## اعترافات شیطان از منظر قرآن

سیدعابدین بزرگی / استادیار گروه «فلسفه و کلام اسلامی» دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)

abedin@abu.ac.ir  orcid.org/0009-0006-1090-382X

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰

## چکیده

شیطان به‌مثابه یکی از آیات و مخلوقات خداوند، دارای حُسن است، ولی به سبب نافرمانی، ملعون و مطرود درگاه الهی واقع شده است. درباره شیطان، کتاب‌ها و مقالات گوناگونی به نگارش درآمده و هرکدام از زاویه خاصی این موجود را بررسی کرده‌اند. از جمله موضوعات مرتبط با شیطان، اعترافات مستقیم و غیرمستقیم اوست که در قرآن بیان شده است. این مقاله با تأکید بر آیات الهی، به اعترافات مستقیم شیطان پرداخته که عبارتند از: (۱) وجود خداوند و صفاتی، مانند خالقیت، ربوبیت تکوینی و عزت الهی؛ (۲) معاد و اموری، مانند عذاب الهی و قطع رابطه در قیامت؛ (۳) تصرفات و کارهای مربوط به خود. شیطان اعتراف می‌کند که در صراط مستقیم کمین کرده و با استفاده از غفلت و تزیین درصدد فریب و سلطه بر انسان است. مشکل اصلی شیطان در بُعد خداشناسی، نپذیرفتن توحید تشریحی و نرسیدن به حد نصاب توحید است. علاوه بر این، او با اینکه مسائل مربوط به معاد را قبول داشت و بدان معترف بود، ولی عالم غیر عامل بود و علم او برایش فایده‌ای نداشت. نهایت اینکه او به جای حرکت در صراط مستقیم، در آنجا کمین کرده و به شکل‌های گوناگون به رهنری مشغول است. پژوهش حاضر با محوریت قرآن، و با روش «توصیفی - تحلیلی» درصدد تبیین اعترافات صریح و مستقیم شیطان است.

کلیدواژه‌ها: اعتراف، شیطان، ابلیس، حد نصاب توحید.

## مقدمه

شیاطین و در رأس آنها ابلیس از مخلوقات خداوند هستند و هر چیزی که مخلوق خداوند باشد، آیه و نشانه او بوده، دارای حُسن است. از این نظر، شیاطین و ابلیس نیز آیه خداوندند و از جهت تکوین، از حسن خاص خود برخوردارند: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷). این تحلیل منافاتی با تحلیل رجیمانه شیاطین و ابلیس از جهت تشریح ندارد؛ زیرا آنها موجوداتی مختارند که نسبت به سیئات و تمردات خود مسئول بوده، مورد رجم و لعن قرار می‌گیرند. بر این اساس، جهت حُسن تکوینی با قبح تشریحی متفاوت خواهد بود.

از منظر آیات و روایات، شیطان قبل از آدم خلق شده است: «وَ الْبَٰنَآءَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر: ۲۷) و در پرونده اعمال خود، عباداتی دارد؛ ولی در اثر کفر و نافرمانی، مَهر بطلان بر همه آنها نهاد و ملعون، مطرود و مرجوم درگاه خداوند شد؛ زیرا سعادت و نجات در گرو همراهی حُسن فاعلی با حسن فعلی است که در آیات الهی به صورت گوناگون بیان شده است؛ مثلاً، در آیه «وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ اَنْ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ» (بقره: ۲۵)، «آمَنُوا» به حسن فاعلی و «عَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ» به حسن فعلی اشاره دارد. این در حالی است که شیطان به سبب کبر و کفر، فاقد حسن فاعلی است: «وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ» (بقره: ۳۴) و به سبب نافرمانی از امر الهی، حسن فعلی هم ندارد: «وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَٰلِكِيْنَ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِيْسَ اَبٰى» (بقره: ۳۴).

## پیشینه

درباره شیطان و کارهای او، بیش از همه، قرآن و روایات سخن گفته و به صورت گوناگون شدت دشمنی او را نسبت به انسان گوشزد کرده‌اند. در مرحله بعد، مفسران در تفاسیر خود، در ذیل آیاتی که درباره شیطان است، به این مسئله پرداخته‌اند و در نهایت، علمای اخلاق و برخی دیگر از اندیشمندان نیز درباره حقیقت شیطان، افعال او و راه‌های مقابله با وی تألیفاتی داشته‌اند. برای نمونه، چند کتاب مستقلی را که با محوریت شیطان نگاشته شده است می‌توان نام برد: الف. کتاب‌های *مصاحبه با شیطان* و *مناظره با شیطان* به قلم اصغر بهمنی؛

ب. کتاب *ابلیس در آیات و روایات*، نگارش صغری رادمرد؛

ج. کتاب *انسان و شیطان*، اثر اصغر قاسمی؛

د. کتاب *درباره شیطان*، به کوشش ام‌الله ملکی؛

هـ. کتاب *شیطان‌شناسی از دیدگاه قرآن*، به قلم محمد بیستونی.

با توجه به اینکه قرآن شیطان را دشمن آشکار «إِنَّهُ لَكُمُ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یس: ۶۰) و قسم خورده «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (ص: ۸۲) می‌داند که درصدد اغوا و فریب انسان است، ضرورت دارد که انسان‌ها با دشمن‌شناسی، او را دشمن دانسته «فَاتَّخِذُوْهُ عَدُوًّا» (فاطر: ۶)، خود را از وسوسه‌های وی نجات دهند.

از این رو مقاله حاضر ابتدا اعترافات صریح و مستقیم شیطان در قرآن را بیان نموده، سپس به چرایی انحراف شیطان و عدم پابندی او به اعترافاتش اشاره کرده است تا درس عبرتی برای دیگران باشد.

## ۱. بررسی مفاهیم

### ۱-۱. شیطان

«شیطان» از «شطن» یا از «شاط» مشتق شده است و در هر دو صورت، برای موجود پلید و شریری به کار می‌رود که تلاش خود را باطل کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۶۷).

### ۱-۲. ابلیس

ابلیس از بارزترین مصادیق شیطان و عَلم برای موجود شریری است که به سبب کفر و استکبار از درگاه الهی رانده شده است. برخی از آیاتی که ابلیس را با عنوان «شیطان» نام برده‌اند، عبارتند از: «فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ» (اعراف: ۲۰)؛ «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا» (بقره: ۲۶). البته در برخی از آیات از واژه «ابلیس» هم استفاده شده است؛ مانند: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ» (بقره: ۳۴).

پژوهش حاضر از عنوان «شیطان» استفاده کرده است که شامل ابلیس و دیگران شیاطین نیز می‌شود.

### ۱-۳. اعتراف

مهم‌ترین معانی «اعتراف» عبارتند از: به زبان آوری، پذیرش، ابراز، اذعان، اظهار، اقرار، و تصدیق (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۹؛ نفیسی، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۲۹۷).

## ۲. اعترافات شیطان

از منظر قرآن، شیطان به موضوعات گوناگونی اعتراف کرده است؛ مانند:

### ۲-۱. اعتراف درباره خداوند

یکی از مهم‌ترین اعترافات شیطان مسائل مربوط به وجود خداوند و اوصاف اوست که در ذیل توضیح داده می‌شود:

#### ۲-۱-۱. علم به وجود خداوند

بر اساس آیات الهی، وجود خداوند برای شیطان معلوم بوده و بدان اعتراف داشته است. دلایل این ادعا عبارت است از: اول. مکالمات شیطان با خداوند که در قرآن آمده است؛ مانند: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (ص: ۷۵-۷۶).

دوم. اعترافات و اقرارهای شیطان نسبت به برخی از صفات خداوند؛ مانند: خالقت، ربوبیت تکوینی، عزت، صدق و مانند آن. روشن است که قبول صفات خداوند بدون پذیرش اصل وجود او بی‌معناست.

#### ۲-۱-۲. پذیرش صفات خداوند

از منظر قرآن، شیطان برخی از صفات خداوند را قبول داشته و بدان اعتراف کرده است؛ مانند:

## ۱-۲-۲ خالقیّت خداوند

«خالقیّت» از صفات خداوند است و به صورت‌های گوناگون در قرآن بیان شده؛ مثلاً:

- برخی از آیات خداوند را خالق همه چیز دانسته: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (زم: ۶۲) و خالقیّت را از غیر او نفی کرده است: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ (فاطر: ۳).

- بعضی از آیات به خالقیّت خداوند نسبت به موجود یا موجودات خاصی اشاره دارند؛ مانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام: ۱)؛ «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ» (انعام: ۲).

- آیاتی که با پذیرش خالقیّت برخی از مخلوقات، آن را به غیر خدا نیز نسبت می‌دهند؛ مانند: «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل عمران: ۴۹).

وجه جمع این آیات آن است که برخی از آنها (مانند دسته اول و دوم) بر توحید در خالقیّت دلالت دارند و بیانگر آن هستند که آفریننده و خالق بالذات و مستقل، فقط خداوند است. آیات دیگری مانند دسته سوم بر این مسئله دلالت دارند که خالقیّت سایر موجودات به اذن خدا و در طول خالقیّت اوست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۵۲۲).

شیطان با اعتراف به اصل خالقیّت خداوند، او را خالق خود و آدم دانسته، می‌گوید: من از آدم بهترم؛ چون خدا مرا از آتش و او را از خاک آفریده است: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲). او در آیه‌ای دیگر، با اشاره به خالقیّت خداوند نسبت به بشر می‌گوید: «لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدْ لِشَيْءٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر: ۳۳)؛ من هرگز بر بشری که او را از گلی خشک و برگرفته از لجنی متعفن و تیره‌رنگ آفریده‌ای، سجده نمی‌کنم.

## ۲-۱-۲ ربوبیت تکوینی خداوند

«ربوبیت» یکی دیگر از صفات خداوند و به معنای تدبیر امور مخلوقات است. چون این صفت ملازم با خالقیّت است و خالقیّت جهان به صورت استقلالی منحصر در خداوند است، ربوبیت و تدبیر جهان نیز مختص خداوند است (سبحانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۴۲۶-۴۲۷). برخی از آیاتی که بیانگر ربوبیت مطلق خداوند هستند، عبارتند از: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حمد: ۲)؛ «قُلْ أَغْيَرُ اللَّهُ أُنْبِيَّ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۶۴).

از سوی دیگر، ربوبیت بر دو قسم است:

۱) ربوبیت تکوینی، که به معنای اداره امور همه مخلوقات است.

۲) ربوبیت تشریحی، که به معنای قانونگذاری بوده، مختص موجودات مختار است و شامل مسائلی مانند ارسال رسل، انزال کتب و جعل قوانین و تکالیف می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۴؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۴۲۷ و ۴۲۹؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۸۶). بر اساس ربوبیت مطلق خداوند، این دو قسم از ربوبیت، اصالتاً و بالذات مختص خداوند است و دیگران باذن الله و در طول ربوبیت الهی می‌توانند اموری را تدبیر نمایند.

از منظر قرآن، شیطان ربوبیت تکوینی خداوند را قبول داشته و در آیاتی بدان اعتراف کرده است؛ مثلاً در آیه‌ای به خداوند عرض می‌کند: پروردگارا! به سبب اینکه مرا گمراه نمودی، کارهای زشت را در زمین برای انسان‌ها می‌آرایم و همه را گمراه می‌کنم: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر: ۳۹). همچنین در آیه دیگری درباره خداوند از صفت «رَبِّ الْعَالَمِينَ» استفاده کرده، می‌گوید: «إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (حشر: ۱۶). مشکل اصلی شیطان که سبب طرد او از درگاه حق تعالی شد، نپذیرفتن ربوبیت تشریعی خداوند بود؛ بدین معنا که او مطیع امر الهی نبود، برای خود در عرض خداوند، حق قانونگذاری قابل بود و به همین سبب در برابر دستور الهی برای سجده کردن، گفت: «لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدْ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر: ۳۳۹)؛ «قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (اعراف: ۱۲). خداوند در آیه‌ای دیگر، درباره مشکل اصلی شیطان می‌فرماید: او از فرمان پروردگارش سر برتافت: «فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (کهف: ۵۰).

### ۳-۲-۱. عزت خداوند

«عزت» یکی از اوصاف خداوند و به معنای نفوذناپذیری و مغلوب نشدن است. این صفت اولاً و بالاصاله از آن خداوند است؛ زیرا او شکست‌ناپذیر و غالب غیرمغلوب است: «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (یونس: ۶۵). کسانی که با خداوند ارتباط دارند نیز به اندازه ظرفیت خود از این صفت بهره‌مند می‌شوند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون: ۸). شیطان این صفت خداوند را قبول داشته و بدان اعتراف کرده است. او وقتی از دستور خداوند نافرمانی کرد و از درگاه خداوند رانده شد، به خدا عرض کرد: به عزت سوگند، همه انسان‌ها، مگر بندگان خالص شده‌ات را گمراه خواهد کرد: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُحْلَصِينَ» (ص: ۸۲-۸۳).

### ۴-۲-۱. صادق بودن نسبت به وعده‌ها

خداوند در قرآن وعده‌هایی داده است؛ مانند:

– وعده خلافت مؤمنان در زمین: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور: ۵۵).

– وعده معاد و قیامت: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ» (یونس: ۴).

– وعده بهشت و نعمت‌های بهشتی: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (نساء: ۱۲۲).

مهم‌ترین ویژگی‌های وعده‌های الهی عبارت است از:

الف) حقانیت: «أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ»؛

ب) حتمیت: «إِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَوَاقِعٌ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۸۴).

بر اساس آیات الهی، شیطان اعتراف کرده است که وعده‌های خداوند حق و مطابق با واقع است، در حالی که

وعده‌هایی که او خود به پیروانش داده دروغ و خلاف واقع است. او با مخاطب قرار دادن پیروانش، به آنها می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقَّ وَوَعَدْتَكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ» (ابراهیم: ۳۲)؛ خداوند به شما وعده حق داد، در حالی که وعده‌های من باطل بود و از آنها تخلف کردم.

درباره این وعده‌ای که شیطان از آن سخن می‌گوید، دو احتمال می‌توان مطرح کرد: الف) با توجه به جمله «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ» که در ابتدای آیه مذکور آمده است، این دفاع در قیامت صورت می‌گیرد. به همین سبب، موضوع سخن همه وعده‌هایی است که نفیاً و اثباتاً با معاد و ثواب و عقاب اخروی ارتباط دارد.

ب) منظور، همه وعده‌هایی است که خداوند و شیطان به انسان‌های مؤمن و کافر داده‌اند، خواه دنیوی باشد، خواه اخروی.

### ۳-۱-۲. ترس از خداوند

قرآن از یک‌سو برخی از ترس‌ها را مذموم دانسته، انسان را آنها برحذر داشته است. از سوی دیگر، با ممدوح دانستن برخی از ترس‌ها، از انسان‌ها می‌خواهد تا چنین ترس‌هایی را داشته باشند. برای مثال، از منظر قرآن، انسان نباید از شیطان و پیروان او ترسی به دل راه دهد، ولی از خداوند متعال باید خوف داشته باشد: «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَاتَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۷۵)؛ «ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهَ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ» (زمر: ۱۶). برخی از عوامل ترس از خداوند عبارتند از:

#### ۱-۳-۲. شناخت و معرفت نسبت به خداوند

انسان مومن هرچه اسما و صفات الهی را بیشتر بشناسد و با او مانوس‌تر باشد، ترس او از خداوند نیز بیشتر خواهد بود: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال: ۲).

#### ۲-۳-۱. نوع عبادت

از یک‌سو انسان موجود فقیر و ممکن است که هیچگاه نمی‌تواند به مرتبه وجود مستقل و واجب برسد و او را به صورت کامل بشناسد. از سوی دیگر، نوع عبادت انسان وابسته به شناختی است که از خداوند دارد. به همین سبب او نمی‌تواند خداوند را آن‌گونه که شایسته اوست، عبادت کند. پیامبر اعظم ﷺ که اشرف مخلوقات است، در این باره می‌فرماید: «مَاعْبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَمَاعَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸ ص ۲۳). درک این حقیقت که عبادت انسان شایسته خداوند نیست، نوعی هراس و ترس برای او ایجاد می‌کند.

#### ۳-۳-۲. عذاب الهی

از منظر قرآن، هر انسانی در گروه عمل خویش است: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدثر: ۳۸) و مسئولیت بار دیگری

را به عهده ندارد: «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَ لَاتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴). از این جهت، اگر گناهکار باشد باید از عذابی که به سبب گناه به او می‌رسد، بترسد. حضرت علی علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «وَلَا يَخَافَنَّ إِلَّا ذَنْبَهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۸۲).

#### ۴-۳-۱-۲. از دست دادن عنایت خداوند

مقربان درگاه حق تعالی عاشقان واقعی خداوند بوده، همواره درصدد به دست آوردن رضایت معشوق خویش اند؛ چنان که دوری او برایشان بدترین مصیبت به شمار می‌آید. به همین علت، حتی اگر غفلت و یا ترک اولی داشته باشند، آن را مایه وحشت و ترس خود می‌دانند. حضرت علی علیه السلام در دعای کمیل با اشاره به همین مطلب نسبت به خداوند عرض می‌کند: «فَهَيْبُنِي يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي، صَبَرْتُ عَلَى عَذَابِكَ، فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ» (قمی، ۱۳۸۹).

شیطان با همه شیطنت خود، اعتراف می‌کند از خدایی که «رَبِّ الْعَالَمِينَ» است، می‌ترسد: «كَمَلَّ الشَّيْطَانُ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (حشر: ۱۶).

در اینکه منظور شیطان از این جمله چیست، دو احتمال وجود دارد:

اول اینکه شیطان جمله «إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» را به صورت جدی به کار برده است. در این صورت، با توجه به عوامل ترس که بیان شد، ترس او از خداوند ممکن است به خاطر شناختی باشد که از خداوند داشته و یا ترس از عذاب الهی باشد.

دوم اینکه شیطان در گفتن جمله «إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» جدی نبوده و آن را به صورت استهزا و خوار کردن پیروانش بیان کرده است.

#### ۱-۴-۳-۱-۲. مشکل اصلی شیطان در مسئله خداشناسی

بر اساس آنچه بیان شد، شیطان وجود خدا و برخی از صفات او (مانند خالقیت و ربوبیت تکوینی) را قبول دارد. مشکل اصلی او نپذیرفتن ربوبیت تشریحی خداوند و به تعبیر دیگر، نداشتن حد نصاب توحید است. برخی از متفکران بر این باورند که توحید مراتب و حد نصابی دارد که اگر به آن حد نرسد، هیچ فایده‌ای ندارد. این مراتب و حد نصاب عبارتند از:

- توحید در واجب الوجود بالذات: یعنی اعتقاد به اینکه وجود ذاتاً فقط برای خداوند ضرورت دارد.

- توحید در خالقیت: این مرتبه از توحید لازمه مرتبه قبلی و به این معناست که فقط خداوند خالق بالاصاله است و اگر در جایی خالقیتی یافت شود، باذن الله و در طول خالقیت اوست.

- توحید در ربوبیت تکوینی: یعنی اعتقاد به اینکه همان کسی که جهان را آفریده، مدبر جهان نیز هست.

- توحید در ربوبیت تشریحی: یعنی اعتقاد به اینکه فرمان دادن و وضع قانون، مستقلاً از آن خداوند است و دیگران باذن الله می‌توانند فرمان بدهند و قانونی وضع نمایند.



- توحید در الوهیت و معبودیت: یعنی اعتقاد به اینکه کسی جز خداوند سزاوار پرستش نیست. چون فقط خداوند خالق بالاصاله و مدبر و قانونگذار اصلی است و غیر او شأنیت پرستش ندارد. از این نظر، الوهیت نتیجه اعتقاد به ربوبیت است؛ زیرا پرستش چیزی جز اظهار بندگی و خود را بی چون و چرا در اختیار کسی قرار دادن نیست. از منظر قرآن، موحد واقعی کسی است که همه مراتب مزبور را قبول داشته باشد و چون اعتقاد به الوهیت و معبودیت در مرتبه آخر قرار دارد، تحصیل این مرتبه از توحید ملازم با تحصیل همه مراتب قبلی است. از این جهت، «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» شعار توحید است، نه کلماتی مانند «لَا وَاجِبَ الْوُجُودَ إِلَّا اللَّهُ»، «لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ» و «لَا رَبَّ إِلَّا اللَّهُ».

پیامبر اکرم ﷺ نیز همین مرتبه اخیر از توحید را مایه رستگاری معرفی کرده، فرمودند: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۰۲). در واقع، «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» پایان دادن به حکومت هوای نفس در وجود و پاک کردن تمام ردائیل اخلاقی از صفحه نفس و آراسته شدن به حسنات اخلاقی مانند خلوص و پاکی است. بر این اساس، اگر کسی برخی از مراتب توحید را بپذیرد، ولی به حد نصاب آن نرسد، نمی‌توان او را برتر از کسی دانست که مراتب کمتری از توحید را پذیرفته و یا اصلاً توحید را قبول ندارد. شیطان با اینکه برخی از مراتب توحید (مانند توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت تکوینی) را قبول دارد، به علت نپذیرفتن توحید در ربوبیت تشریحی، در برابر اوامر الهی، خود را صاحب نظر دانسته، فرمان الهی را بی چون و چرا قابل اجرا نمی‌داند. و چون اعتقاد به استقلال رأی در برابر دستور الهی، با توحید تشریحی سازگار نیست، همین سبب رجم و لعن او شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۵۴-۶۱).

## ۲-۲. اعتراف درباره معاد

یکی دیگر از اموری که شیطان به آن اعتراف کرده معاد و مسائل مربوط به آن است که در ذیل بیان می‌شود:

### ۲-۲-۱. پذیرش اصل معاد

معاد یکی از اموری است که با دلایل گوناگون اثبات‌پذیر است و قرآن با آیات متعدد و به روش‌های گوناگون به آن پرداخته است. شیطان با اعتراف به وجود معاد، عمر خود را به دست خداوند دانست و از خداوند برای زنده ماندن خود مهلت خواست: «قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ» (اعراف: ۱۴)؛ «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُخْتَبِكَنَّ دَرْيَتَهُ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۶۲).

### ۲-۲-۲. پذیرش عذاب در قیامت

قرآن بر مسئله کيفر و پاداش تأکید نموده و در آیات متعدد به آن اشاره کرده است. از منظر قرآن، شیطان مسئله «عذابِ ظالمین» را پذیرفته و بدان اعتراف کرده است: «إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (ابراهیم: ۲۲).

### ۳-۲-۲. اعتراف درباره قطع ارتباط در قیامت

یکی از امور مربوط به قیامت آن است که ارتباط افراد با یکدیگر قطع شده، آنان به صورت فرادا محشور می‌شوند: «وَكَلَّمَهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (مریم: ۹۵). در آنجا هر کس سر سفره خود قرار گرفته، اعمال خود را می‌یابد. شیطان به مسئله قطع رابطه و عدم همکاری در قیامت، اعتراف کرده، به جهنمیان می‌گوید: در برابر حکم قطعی و مجازات پروردگار، نه من می‌توانم به فریاد شما برسیم و شما را نجات دهیم و نه شما می‌توانید فریادرس و شفیع من باشید: «مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنَا بِمُصْرِخِيَّ» (ابراهیم: ۲۲).

### ۱-۳-۲-۲. مشکل اصلی شیطان در مسئله معاد

از منظر قرآن، علم ارزش والایی دارد و عالم و جاهل هیچگاه با همدیگر مساوی نیستند: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹). در باب اهمیت علم همین بس که خداوند به پیامبر اکرم ﷺ دستور می‌دهد تا از خداوند درخواست افزایش علم کند: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴).

علم با همه اهمیتی که دارد، ابزاری برای تزکیه است؛ یعنی علمی ارزشمند و مفید است که سبب تزکیه و خروج انسان از ظلمت به سوی نور می‌گردد، اما اگر رهاورد آن رسیدن به امیال و هواهای نفسانی باشد، پرده‌ای ظلمانی است که دامنه سیاهی را گسترده‌تر ساخته، رهنز خواهد بود و به همین سبب، عرفا و بزرگان گاهی از آن به «حجاب اکبر» یاد کرده‌اند: «الْعِلْمُ هُوَ الْحِجَابُ الْأَكْبَرُ» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۸).

چون قرآن غایت و هدف نهایی علم را تزکیه نفوس و تکامل روح می‌داند، تزکیه را همواره مقدم بر علم ذکر می‌کند: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» (آل عمران: ۱۶۴). و اگر در سخن حضرت ابراهیم ﷺ علم قبل از تزکیه بیان شده، به علت مقدمه بودن آن است: «رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ» (بقره: ۱۲۹؛ رک: تسنیم، ۱۳۹۸، ج ۷، ص ۱۰۰-۱۰۷).

بر این اساس، انس و جن را از حیث علم و عمل به چند دسته می‌توان تقسیم کرد:

- گروهی درک و شناخت درستی نسبت به مبدأ و معاد دارند و بر اساس آن عمل می‌کنند. به همین علت، عالم عامل و «عبد الله» هستند. مثل این گروه مثل کسی است که چشم و پای سالم دارد و اگر مار و عقربی را ببیند، می‌تواند آن را بکشد یا فرار کند.

- بعضی درک و شناخت درستی نسبت به مبدأ و معاد دارند، ولی به علت تبعیت از هوا و هوس، مطابق درک خود عمل نمی‌کنند. این گروه، عالم غیر عامل و «عبد الهوی» بوده، علم آنها نه تنها برای آنها سودی ندارد، بلکه ممکن است مضر هم باشد. مثل این افراد، مثل کسی است که چشم سالمی دارد، ولی پای او فلج است و با دیدن مار و عقرب، قدرت دفاع یا فرار ندارد. برای این افراد خواندن آیه و حدیث فایده‌ای ندارد؛ زیرا نه تنها مشکل علمی ندارند، بلکه ممکن است در این زمینه، متخصص و صاحب آثار هم باشند. برای مثال، حضرت موسی ﷺ به فرعون فرمود: تو

نسبت به خدا مشکل علمی نداری و میدانی که این آیات را پروردگار آسمان و زمین نازل کرده است: «قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا» (اسراء: ۱۰۲). قرآن در آیه دیگری می‌فرماید: بعضی با اینکه به آیات الهی علم دارند، به سبب آنکه اسیر هوا و هوس هستند، آنها را انکار می‌کنند: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴).

– برخی به علت تبعیت از ظن و گمان، فهم درستی از مبدأ و معاد ندارند، ولی به آنچه رسیده‌اند عمل می‌کنند. این گروه جاهل عامل هستند؛ یعنی عمل می‌کنند، ولی ممکن است عمل آنها مطابق با واقع نباشد. مثل این گروه مانند کسی است که چشم ندارد، ولی قدرت فرار دارد. او اگر از مار و عقرب نیشی می‌خورد به خاطر ندیدن و نشناختن آنهاست. این افراد اگر ابزار شناخت درستی داشته باشند، می‌توانند مشکل خود را حل نمایند.

– افرادی به سبب تبعیت از ظن و گمان، فهم درستی از مبدأ و معاد ندارند و به خاطر تبعیت از هوا و هوس، عملی هم انجام نمی‌دهند. این گروه، جاهل بی‌عمل هستند. مثل این گروه مانند کسی است که نه چشمی دارد تا خطر را ببیند و نه پایی برای فرار کردن دارد.

شیاطین و بسیاری از انسان‌ها در مرحله علم مشکلی ندارند؛ اما این علم مقدمه‌ای برای تزکیه واقع نمی‌شود. آنها در حالی که علم دارند، با دستورات الهی مخالفت کرده، عالم بی‌عمل هستند. قرآن در این باره می‌فرماید: «أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره: ۸۷). امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «رَبُّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ، وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَمْ يَنْفَعَهُ» [نهج البلاغه، حکمت ۱۰۷].

### ۳-۲. اعتراف درباره جنس خود

درباره جنس شیطان اختلاف وجود دارد؛ برخی او را از جن و برخی دیگر از فرشته می‌دانند. بر اساس آیات الهی، شیطان به صراحت اعتراف کرده که خداوند او را از آتش آفریده است: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» (اعراف: ۱۲). چون فرشتگان مجردند و مادی نیستند، حقیقت شیطان را باید از جن دانست، نه فرشته.

### ۴-۲. اعترافات درباره تصرفات و کارهای خود

شیطان با تأکیدهای فراوان و قسم خوردن اعتراف می‌کند که درصدد فریب همه انسان‌هاست: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (ص: ۸۲-۸۳).

او برای فریفتن در صراط مستقیم کمین کرده است و از جوانب گوناگون به سراغ انسان می‌آید: «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَأَنْبِتَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ» (اعراف: ۱۶-۱۷). او با سرگرم کردن انسان به لهو و لعب و زخارف نبوی، از یک‌سو امور مهم و سرنوشت‌ساز را از دایره ذهن انسان کنار می‌زند و از سوی دیگر با محدود کردن افق دید انسان، او را به آرزوهای واهی و دورغین مشغول کرده، از غیب و آخرت غافل می‌سازد: «وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأَمْسِيَنَّهُمْ وَ لَأَمُرَّنَّهُمْ فَلْيَلْبِسُنَّ آدَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَأَمُرَّنَّهُمْ فَلْيَغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ» (نساء: ۱۱۸-۱۱۹).

شیطان اگر از طریق «غفلت» موفقیتی کسب نکند، از «تزیین» استفاده می‌کند؛ صور ذهنی و اعمال انسان را به نفع او جلوه می‌دهد: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر: ۳۹) تا به آنها جامه عمل بپوشاند یا از آنها راضی باشد. برای مثال، در داستان حضرت آدم، خود شیطان نهی خداوند را به یاد حضرت آدم آورده، می‌گوید: علت منع از این درخت، زینبار بودن آن نیست، بلکه فرشته شدن و یا بقای دائمی شماست: «وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ» (اعراف: ۲۰). شیطان در این اعتراف، از غفلت آدم استفاده نکرد، بلکه از تزیین بهره گرفت. او با پنهان کردن دشمنی، خود را خیرخواه و ناصح معرفی نمود و برای موفقیت در اغراض انحرافی خود، از قسم نیز کمک گرفت: «وَقَاَسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِِنَ النَّاصِحِينَ» (اعراف: ۲۱).

هدف اصلی شیطان از این تزیین و آن غفلت، سلطه بر انسان است. او در یکی از اعترافات خود می‌گوید: من ذریه آدم را به «حنک» می‌کشم: «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِن أُخِّرْتُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُخْتَبِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۶۲).

«احتناک» به معنای لگام زدن به اسب بوده و منظور از این واژه در آیه مزبور، مهار کردن و یا استیلا بر انسان است. به تعبیر دیگر، وقتی شیطان می‌گوید: من می‌خواهم حنکِ ذریه آدم را بگیرم، به دنبال آن است که زیر چانه او افساری نصب کند و آن را به دست خود بگیرد تا تحت فرمان او باشد و هر جا که او می‌خواهد، انسان را ببرد (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۴۹، ص ۳۸۷).

از منظر قرآن، شیطان بر مؤمنان سلطه ندارد: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (اسراء: ۶۵). این اعتراف در سوره مبارکه «ص» نیز بیان شده که بر اساس آن همه «عبادالله»، از جمله مخلصان از اغوای شیطان در امان هستند: «قَالَ فَعَبَّرْتَكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (ص: ۸۲-۸۳).

شیطان در یکی دیگر از اعترافاتش، سلطه خود بر انسان‌ها را نفی کرده، می‌گوید: «وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» (ابراهیم: ۲۲)؛ یعنی شیطان نه بر ظاهر انسان تسلط دارد تا انسان را مجبور به گناه کند و نه بر باطن انسان تا بخواهد بر عقل و اندیشه وی شرک را تحمیل نماید. تنها کاری که او انجام می‌دهد وسوسه و دعوت است که سبب ایجاد میل و شوق در انسان نسبت به گناه و انجام راحت‌تر آن می‌شود.

شیطان با این اعتراف، تسلط خود بر دیگران را نفی می‌کند، هرچند ممکن است دیگران به سبب وسوسه و دعوت شیطان، عالمانه و عامدانه، دل‌های خود را در اختیار او قرار داده، ولایت او را بپذیرند: «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ» (نحل: ۱۰۰)؛ «أَنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (اعراف: ۳۰). کسانی که ولایت و سلطنت شیطان را پذیرفته‌اند شیطان با تشویق و تزیین‌های خود، در نهایت، آنها را به کفر می‌کشاند و با بیزاری جستن از آنها، ایشان را تنها می‌گذارد: «كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ» (حشر: ۱۶).

بر اساس مطالب مزبور، می‌توان گفت: شیطان با القانات و وسوسه‌های خود درصدد دو کار است: الف) تغییر اندیشه و باورهای انسان؛ مانند متزلزل ساختن یقین و تبدیل آن به شک؛ ب) ایجاد انگیزه و رغبت در انسان برای انجام کاری.

رهاورد این القانات و وسوسه‌ها عبارتند از:

الف) لغزش در راه؛ یعنی انسان راه سعادت را پیدا نکرده، گمراه شود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۶ ص ۲۴۳-۲۴۸).

ب) لغزش در هدف؛ یعنی انسان هدف را پیدا نکرده، به سوی دیگری در حرکت باشد؛ مثلاً، به جای عبادت خدا، بت را بپرستد.

در پایان به این نکته اشاره می‌شود که تمام فعالیت‌های شیطان در محدوده قدرت خداوند است، نه خارج از آن؛ زیرا از منظر قرآن، در نظام تکوین، شیطان نیز مأمور الهی است: «أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَضَّعُوا لَهُمْ أَرَأَيْتُمْ» (مریم: ۸۳). از منظر فلسفه نیز نظام هستی بر محور علیت و معلولیت بوده، فاعلیت شیطان در طول فاعلیت خداوند است. در اصطلاح عرفان نیز نظام هستی بر مدار شأن و تجلی یا ظاهر و مظهر تبیین می‌شود و اسناد افعال به شیطان، از سنخ اسناد فعل ظاهر به مظهر است. از این جهت، توحید افعالی خداوند به قوت خود باقی است.

## نتیجه‌گیری

۱. شیطان یکی از مخلوقات خداوند است و از جهت تکوین، حسن خاص خود را دارد، هرچند از جهت تشریح، به سبب نافرمانی مورد لعن و رجم الهی واقع گردید.
۲. مهم‌ترین مسائل خداشناسی که شیطان بدان اعتراف دارد، عبارتند از: وجود خداوند و صفاتی مانند خالقیت، ربوبیت تکوینی و عزت خداوند.
۳. شیطان در بُعد خداشناسی، حد نصاب توحید را کسب نکرد. از این نظر، او با اینکه وجود خدا و برخی از صفات او را پذیرفته بود، ربوبیت تشریحی خدا را برنتافت. او در برابر اوامر خداوند، خود را صاحب نظر می‌دانست.
۴. شیطان به وجود قیامت و عذاب اخروی علم داشته و بدان اعتراف کرده است؛ ولی این علم به مرحله عمل نرسید و او عالم غیر عامل بود.
۵. شیطان در صراط مستقیم کمین کرده، درصدد فریب انسان و سلطه بر اوست. او برای رسیدن به این هدف، گاه از غفلت انسان استفاده می‌کند و گاه از تزیین.
۶. شیطان سلطه‌ای بر مؤمنان ندارد، ولی برخی عالمانه و عامدانه، دعوت شیطان را پذیرفته، او را ولی خود قرار می‌دهند. پذیرش ولایت شیطان سبب خروج انسان از وحدت نور به سوی کثرت ظلمات می‌شود.
۷. تنها راه نجات از شیطان، پذیرش ولایت خداوند متعال است تا به سبب آن، انسان از کثرت ظلمات به سوی وحدت نور منتقل شود: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷).

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۶، محمد دشتی، قم، ناظرین.
- بهمنی، اصغر، ۱۳۹۲، *مناظره با شیطان*، قم، سعید نوین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، *مصاحبه با شیطان*، قم، سعید نوین.
- بیستونی، محمد، ۱۳۸۲، *شیطان‌شناسی از دیدگاه قرآن*، تهران، بیان جوان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۷، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *تسنیم*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۹، *تسنیم*، قم، اسراء.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۸۵، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران.
- رادمرد، صغری، ۱۳۸۷، *ابلیس در آیات و روایات*، قم، زمزمه زندگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، بیروت، دار العلم الدار الشامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۹، *عقاید استدلالی*، قم، هاجر.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۴، *التوحید و الشریک*، قم، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *الاهیات*، قم، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).
- طباطبایی، محمد حسین، بی‌تا، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- قاسمی، اصغر، ۱۳۹۲، *انسان و شیطان*، تهران، هستی نما.
- قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۹، *مفاتیح الجنان*، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ملکی، امرالله، ۱۳۹۷، *درباره شیطان*، همدان، برکت کوثر.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۸، *جهاد اکبر*، تهران، پیام آزادی.
- نقیسی، علی اکبر، ۱۳۴۳، *فرهنگ نقیسی*، تهران، خیام.



## Satan's Confessions from the Perspective of the Quran

**Seyyed Abedin Bozorgi** / Assistant Professor of the Islamic Philosophy and Theology, Ahl al-bayt International University. [abedin@abu.ac.ir](mailto:abedin@abu.ac.ir)

**Received:** 2023/04/17 - **Accepted:** 2023/07/01

### Abstract

As one of God's signs and creations, Satan has goodness but he is cursed and rejected by God because of his disobedience. Various books and articles have been written about Satan, each examining this creature from a specific dimension. Among the topics related to the Satan are his direct and indirect confessions stated in the Quran. Emphasizing the divine verses, this article deals with the direct confessions of Satan, including: (1) God's existence and His attributes, such as creativity, existential lordship and divine dignity; (2) resurrection and issues such as divine punishment and breaking relationships in the resurrection; (3) operations and related works. The Satan admits that he lurks in the straight path and tries to deceive and dominate people by causing negligence and embellishment. The main theological problem of Satan is not accepting the legislative unity and not reaching the quorum of monotheism. In addition, even though he accepted resurrection and acknowledged it, he did not put his belief into action and his knowledge was of no use to him. In summary, instead of moving in the straight path, he lurks there and misleads people in various ways. Focusing on the Qur'an and using the descriptive-analytical method, the present research tries to explain the explicit and direct confessions of Satan.

**Keywords:** confession, Satan, Iblis, the quorum of monotheism.



## The Mechanism of the Influence of the Unity of Divine Actions on Temper and Behavior

Saeed Heydari / MA Student at the Institute of Ethics and Education.

hosainhydare@yahoo.com

Received: 2023/02/15 - Accepted: 2023/06/10

### Abstract

Faith is a state of heart and mind that is achieved by knowing a concept and tending to it. As an attitude, faith has amazing effects on humans. Many scholars and thinkers have tried to explain faith and put forward theories in this regard. One of the famous analysis regarding faith and its effects is the influence of vision on tendency and consequently on action, which can be adapted to any faith. Considering the numerous effects of belief in the unity of Divine Actions and using the analytical-inferential method, this research has explained this mechanism based on the two components of " attributions " which is a term in social psychology and "egoism", which is a term in the philosophy of ethics. It has analyzed and investigated how the unity of Divine Actions affects temper and behavior. The result of this analysis shows that faith the unity of Divine Actions affects the morals and behavior of a person by correcting " attributions " and negating the "egoism" in humans.

**Keywords:** faith, the unity of Divine Actions, attributions, egoism.

## **The Relationship between Ethics and Sports and the Anthropological and Axiological Foundations of Sports Ethics**

✦ **Alireza Sane'I** / Ph.D. in "Transcendental Wisdom ", The Imam Khomeini Institute for Education and Research. [Alirezasanei52@yahoo.com](mailto:Alirezasanei52@yahoo.com)

**Sattar Mohammadi Rezini** / Assistant Professor of "Jurisprudence and Judicial law" at Al-Mustafa International University.

**Received:** 2023/07/26 - **Accepted:** 2023/10/09

### **Abstract**

"Sports ethics" means the ethical rules and standards that must be followed in the field of sports. In this definition, the relationship between ethics and sports is a maximal one, i.e. the two are inseparable. This means that sports activities are always subject to moral value due to being optional. Being composed of body and soul, their influence of body and soul on each other, having a common nature, and the purposefulness of human creation are among the most important anthropological foundations. The intrinsic nature of the ultimate value, absolutism, realism, and simultaneous attention to the goodness of action and goodness of intention are among the key axiological foundations of sports ethics. This research is a theoretical- developmental study. The data, collected through the library method, has been analyzed through the "reasoning" method , not the statistical method.

**Keywords:** ethics, sports, sports ethics, anthropology, axiology.

## The Phenomenology of the Moral Virtue of "Repentance" according to Ghazali

**Alireza Zamiri** / Ph.D. in the Philosophy of Ethics, Qom University. alireza.zamiri@yahoo.com

**Received:** 2023/06/28 - **Accepted:** 2023/11/01

### Abstract

Along with rational and moral virtues, religious virtues play a prominent role in the happiness and perfection of mankind. Virtues such as repentance, patience, gratitude, trust and the like create a system of values which is in line with intellectual and moral virtues, but its semantic, ontological and epistemological structure is derived from holy texts and is independent of the common terms of virtues in moral philosophy. In the meantime, it is not devoid of the analysis of moral concepts. The concept of "repentance" in religious language and literature is not an exception to this rule and can be examined from a normative, psychological and phenomenological point of view. As the first person, the moral agent finds himself in a religious situation which is in line with the moral situation in terms of behavior. In addition, externally he feels himself under the pressure of a duty that originates from outside him and does not represent a mere moral norm, but arises from religious knowledge. This view, which is characterized by the "first-person" method, is based on the "phenomenological" approach. Among Muslim thinkers, Imam Muhammad Ghazali has presented different intra-religious methods for research in the realm of virtues. The virtue of "repentance" in religion and ethics and its relationship with the phenomenology of moral experience is the horizon that Ghazali opens before us.

**Keywords:** repentance, Ghazali, phenomenology, moral virtue.

## A Comparison of the Two Moral Schools of Sensual Hedonism and Powerism

✦ **Hossein Amiri** / PhD Student of Al-Mustafa international University.

amirihossein61@gmail.com

**Mohammad Hassan Motiei** / Assistant Professor of Al-Mustafa international University.

**Received:** 2023/05/28 - **Accepted:** 2024/01/29

### Abstract

Using the "descriptive-analytical" method, the present research has tried to compare the outcomes of the moral evaluation criteria in two schools of "sensory hedonism" and "powerism". This comparison emphasizes the social harms of these two schools. The findings indicate that both schools can have many social harms, including: (1) increasing the probability of non-marital relations; (2) reducing the motivation to take care of disabled children; (3) reducing the motivation to care for the disabled and elderly; (4) quarreling for power and management in the family; (5) increasing the possibility of divorce; (6) creating disorder in society by increasing chaos; (7) creating dangerous political and governmental consequences. According to the obtained results, it seems that these schools are two sides of the same coin with similar consequences and serious harms to society. The important reason for these problems is that the mentioned schools have an incomplete understanding of the true identity of human beings. By knowing the true identity and nature of human beings, a more accurate evaluation criteria can be designed. In addition, powerism seems to boil down to hedonism because the desire for power is also a kind of pleasure that is related to the faculty of irascibility.

**Keywords:** sensual hedonism, Aristippus, powerism, Nietzsche, ethics, philosophy of ethics.

# Abstracts

## An Ethical investigation of Harms in Professional Sports

✉ **Reza Shahmansoori** / PhD student of "Islamic ethics" teacher training, Qom University of Islamic Education. rez.mansoor@yahoo.com

**Mohammad Javad Fallah** / Associate Professor, Department of Ethics, Qom University of Islamic Education.

**Received:** 2023/05/03 - **Accepted:** 2023/08/19

### Abstract

Due to its popularity and acceptance in the world, professional sports is supported politically, executively and economically by governments and companies. Professional sports have beneficial dimensions and effects in various fields. For a final judgment about professional sports, its positive and negative aspects should be examined. The purpose of this research is simply to explain the harmful aspects of professional sports, such as physical, mental-emotional, behavioral-social harms and judge them ethically. This research was carried out using the descriptive-analytical method, rational and moral arguments, and the results of other field researches. The findings show that the nature and basis of professional sports with the current approach in the world has potential physical harms, spiritual and emotional harms causing moral vices (such as superiority, arrogance and boasting), and social-behavioral harms (such as wrong valuation in the society, and calling other people to moral vices by wrong modeling and not valuing public sports). Therefore, promoting and supporting professional sports may face moral challenges. Therefore, it is necessary for the governments or organizations supporting professional sports to consider these harmful and challenging aspects and try to correct them.

**Keywords:** professional sports, moral harms, moral vices, wrong valuation, wrong modeling.

# Table of Contents

<b>An Ethical investigation of Harms in Professional Sports / Reza Shahmansoori / Mohammad Javad Fallah</b> .....	7
<b>A Comparison of the Two Moral Schools of Sensual Hedonism and Powerism / Hossein Amiri / Mohammad Hassan Motiei</b> .....	27
<b>The Phenomenology of the Moral Virtue of "Repentance" according to Ghazali / Alireza Zamiri</b> .....	39
<b>The Relationship between Ethics and Sports and the Anthropological and Axiological Foundations of Sports Ethics / Alireza Sane'I / Sattar Mohammadi Rezini</b> .....	57
<b>The Mechanism of the Influence of the Unity of Divine Actions on Temper and Behavior / Saeed Heydari</b> .....	73
<b>Satan's Confessions from the Perspective of the Quran / Seyyed Abedin Bozorgi</b> .....	89

*In the Name of Allah*

**Ma'rifat-i Ākhlaqī**

*An Academic Semiannual on Ehtical Inquiry*

Vol. 15, No. 1

Spring & Summer 2024

**Concessionary:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

**Manager:** *Mahmud Fathali*

**Editor in chief:** *Hadi Hosseinkhani*

**Executive Manager:** *Amir Hosein Nikpour*

**Editorial Board:**

- ▣ **Dr. Hamid Parsania:** *Professor, Bagher AlAulum University*
- ▣ **Dr. Mohssen Javadi:** *Professor, Qom University*
- ▣ **Dr. Mohammad Saidi Mehr:** *Associate Professor Tarbiyat Mudarris University*
- ▣ **Dr. Ahmad Hossein Sharifi:** *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:** +982532113480

**Fax:** +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>

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