

مبانی ارزش‌شناختی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۵/۱۵

محمد جداری عالی*

چکیده

بی‌گمان هر الگوی توسعه یا پیشرفتی - به رغم انکار برخی اندیشمندان - در پی اهداف و آرمان‌های خاصی است که بر یک سری پیش‌فرض‌ها و زیرساخت‌های نظری و بنیادین ارزشی مبتنی است. در این مقاله برآنیم مبانی ارزش‌شناختی‌ای را که در تدوین اصول و قواعد نظری و راهبردی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت و در راستای نیل به اهداف و آرمان‌های متعالی انسان اسلامی مؤثر است، تبیین کنیم. از نظر این نوشتار مبانی فرااخلاقی همچون معناداری مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی، وجود رابطه منطقی باید و هست، اطلاق احکام اصلی اخلاق و نظریه اخلاقی خوددوستی، ضمن توجه امکان‌الگوسازی، دربردارنده پیشرفت پایدار و همه‌جانبه جامعه انسانی اسلامی است.

واژگان کلیدی: مبانی ارزش‌شناختی، الگوی پیشرفت، توسعه، ارزش، واقع‌نمایی.

* استادیار گروه اخلاق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

جهان‌بینی توحیدی اسلام، انسان را منحصر در ماده و زندگی وی را به مادیات و زندگی دنیوی محدود نمی‌کند و برای او حیات معنوی و ابدی قائل است؛ بنابراین باید الگویی برای پیشرفت ارائه داد که ضمن تأمین نیازهای مادی و معنوی انسان و همچنین خواسته‌های دنیوی و اخروی او بتواند یک زندگی خوب و گوارا برای او فراهم کند که از رهگذر آن بتواند وی را به جایگاه رفیع و سعادت‌مندانه حیات طیبه انسانی و ابدی ارتقا دهد؛ همان‌سان که امیرالمؤمنان علیه السلام عمق آن را رسم فرموده و در این چشم‌انداز به تصویر کشیده است:

و بدانید، ای بندگان خدا! که پرهیزکاران، هم در این دنیای زودگذر سود برند و هم در جهان آینده آخرت. آنها با مردم دنیا در کارهای دنیوی شریک شدند و مردم دنیا با ایشان در کارهای اخروی شریک نشدند. در دنیا زیستند، نیکوترین زیستن‌ها و از نعمت دنیا خوردند، بهترین خوردنی‌ها و از دنیا بهره‌مند شدند، آن‌سان که اهل ناز و نعمت بهره‌مند شدند و از آن کامیاب گردیدند، چونان که جباران خودکامه کام گرفتند. سپس رخت به جهان دیگر کشیدند، با ره‌توشه‌ای که آنان را به مقصد رساند و با سودایی که سود فراوانشان داد. لذت زهد را در دنیا چشیدند و یقین کردند که در آخرت در جوار خداوند هستند. اگر دست به دعا بردارند، دستشان را واپس نگرداند و بهره‌شان از خوشی و آسایش کاهش نیابد (نهج‌البلاغه، نامه ۲۷، ص ۳۲۸).

بی‌گمان چنین الگویی بر یک سری پیش‌فرض‌ها و زیرساخت‌های نظری و بنیادین ارزشی مبتنی است. در این مقال تلاش شده مبانی ارزش‌شناختی‌ای را که در تدوین اصول و قواعد نظری و راهبردی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت و در راستای نیل به اهداف و آرمان‌های متعالی انسان اسلامی مؤثر است، تبیین کنیم. بداین منظور ابتدا مبانی فرااخلاقی و معیار کلی اخلاقی الگو به روش عقلی و برون‌دینی بحث و مبانی مورد نظر به‌اختصار بیان می‌شود. در ادامه نقش آن مبانی و ارزش‌ها را در الگوی پیشرفت نشان می‌دهیم.

مراد ما از مبنا در این مجال، پیش‌فرض‌ها و زیرساخت‌های نظری و بنیادین و به

بیان دیگر متاپارادایمی است که نظریه و الگوی پیشرفت بر آن مبتنی است. این مبانی ممکن است به طور مستقیم یا غیرمستقیم در تولید نظریه و تدوین الگو اثرگذار باشند؛ بنابراین مبانی، زیرساخت‌های فکری، نظری و پایه‌هایی است که سایر اصول، قواعد و بر اساس آنها سامان می‌یابد یا توجیه می‌شود. مبانی در این کاربرد، اموری فلسفی و برون‌دانشی هستند؛ یعنی آن پرسش فلسفی که در هر حوزه خاص بگذاریم، بتوانیم بر اساس پاسخ به آن، اصول، قواعد یا گزاره‌های بعدی را تولید یا توجیه کنیم و این پاسخ بتواند بر آنها تأثیر بگذارد. پس: اولاً مبانی، پاسخ مستقیم به یک پرسش فلسفی است. ثانیاً رابطه‌اش با موارد بعدی، تولیدکننده یا توجیه‌کننده است.

همچنین از نظر این نوشتار، ارزش، یک اصطلاح پایه‌ای است که تا حد زیادی برای اکثریت اعضای جامعه قابل فهم است؛ درعین حال نمی‌توان تعریف اسمی مورد اتفاقی ارائه داد؛ ولی با مطالعه ویژگی‌های مشترک تعریف‌های گوناگون، می‌توان به تعبیری از ارزش دست یافت که مبتنی بر سه ویژگی ذیل است:

۱. ارزش از معقوله‌های فلسفی است؛ بنابراین مفهوم ارزش را باید در ارتباط با نگرش‌ها، رفتارها و امتیازبندی چند پدیده مطالعه کنیم.

۲. ارزش با ملاحظات اخلاقی ارتباط دارد؛ از این رو ما به پذیرش طبیعت ملاحظات اخلاقی و نقش فردی و اجتماعی ارزش ملزم هستیم.

۳. ارزش تعبیری از خواستنی‌ها و مطلوب‌هاست. بنابراین لازم است به ارزش به‌ویژه ارزش اخلاقی به عنوان ابزاری راهبردی در الگوی پیشرفت بنگریم.

در ضمن مطابق تعریف، پیشرفت اسلامی - ایرانی فرایند تحول بلندمدت، همه‌جانبه، ساختاری و کیفی درون نظام اجتماعی به نام جامعه (دولت - ملت) ایران است که نیازهای حقیقی روبه‌گسترش جمعیت را از طریق بسط ظرفیت‌های مادی و معنوی انسان در بستر عدالتی فراگیر به منظور دستیابی به حیات طیبه با روشی عقلانی برآورده کند (ر.ک: جهانیان، ۱۳۸۸، ص ۸۰/ نقی‌پورفر، ۱۳۷۸، ص ۹۹).

این مقال دارای دو بخش اصلی است: بخش اول به تبیین آن دسته از مبانی ارزش‌شناختی می‌پردازد که در الگوی پیشرفت نقش بارزی دارند؛ این بخش با مباحث

مفاهیم ارزش، آغاز می‌شود و با گذر از گزاره‌ها، مسائل نظری مهم اخلاقی را بررسی و مبانی مورد نظر را انتخاب می‌کند. در بخش دوم نیز تأثیر آنها بر الگو نشان داده می‌شود.

بررسی و تبیین مبانی ارزش‌شناختی الگوی پیشرفت

معناداری احکام و گزاره‌های اخلاقی

یکی از مسائل اساسی در ارتباط با چیستی و حقیقت احکام و گزاره‌های اخلاقی، بحث واقع‌نمایی آنهاست. اینکه آیا گزاره‌های اخلاقی از سنخ انشائیات و جعلیات هستند که قابلیت صدق و کذب ندارند و صرفاً گزاره‌هایی اعتباری، قراردادی و ساخته و پرداخته افراد، گروه‌ها یا جوامع هستند بدون آنکه ریشه‌ای در واقعیات خارجی داشته باشد؟ یا از قبیل قضایای اخباری، معرفت‌بخش و حقیقی هستند که قابلیت صدق و کذب دارند و از واقعیاتی خارجی پرده بر می‌دارند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها مکاتب اخلاقی در دو دسته توصیفی و غیرتوصیفی طبقه‌بندی می‌شوند.

دیدگاه مکاتب غیرتوصیفی

مکاتبی همچون احساس‌گرایی، امرگرایی، توصیه‌گرایی، جامعه‌گرایی و امر الهی از مکاتب غیرتوصیفی قلمداد می‌شوند که احکام اخلاقی را گزاره‌هایی انشایی و جعلی تهی از ارتباط با واقعیات و بی‌معنا و به بیان دیگر، فاقد معنای شناختی می‌دانند؛ برای نمونه از نظر احساس‌گرایان - بر اساس نظریه خود درباره مفاهیم اخلاقی - * گزاره‌های ارزشی و اخلاقی، گزاره‌هایی غیرشناختی هستند که بیانگر هیچ چیزی نیستند و صرفاً عواطف و احساسات گوینده را ظاهر می‌کنند؛ حتی از عواطف و احساسات گوینده نیز خبر نمی‌دهند.

* طبق نگرش طبیعت‌گرایانه پوزیتیویستی، در مفاهیم ارزشی و اخلاقی همچون خوب و بد، خیر و شر، فضیلت و رذیلت و ... هیچ امر واقعی یافت نمی‌شود و آنها بر هیچ واقعیت عینی دلالت ندارند؛ به دلیل اینکه اگر در خیر و شر و فضیلت و رذیلت، امر واقعی در کار باشد، باید مطابق با فرض معناشناسی تصویری، خاصه خوبی یا خیر و خاصه بدی یا شر، تصویرشدنی باشد؛ همان‌گونه که خاصه «سیب‌بودن» به صورت تجربی تصویرشدنی است (پاتنم، ۱۳۸۵، ص ۶۲).

پوزیتیویست‌ها بر اساس روش‌شناسی تجربی، معناداری یک گزاره را با معیاری به نام اصل تحقیق‌پذیری (Verification principle) معین می‌کنند. آیر در تبیین این اصل می‌گوید: بر اساس این آموزه، تنها دو دسته از گزاره‌ها را می‌توان معنادار دانست: نخست گزاره‌های تحلیلی* یا جمله‌هایی که محمول آنها به گونه‌ای مندرج در موضوع باشد. این دسته از قضایا به نحو ضروری صادق خواهند بود؛ هر چند ربطی به واقعیت‌های تجربی نداشته باشند. دیگر قضایای تجربی، یعنی جمله‌هایی که بتوان به گونه‌ای از طریق تجربی و آزمون حسی، درستی یا نادرستی آنها را نشان داد (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴). بنابراین گزاره‌های اخلاقی که نه تحلیلی هستند و نه از طریق مشاهده عینی تحقیق‌پذیرند، گزاره‌هایی بی‌معنا هستند (همان، ص ۱۰۷). در واقع احکام اخلاقی، نه از نوع قضایا، بلکه ظهور و بروز گرایش و احساسات ما هستند؛ همان‌گونه که حروف ندا و علائم تعجب مانند «آه» و «هورا» چنین کارکردی دارند (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۲۲۰-۲۲۱). بر همین اساس وی معتقد است مفاهیمی که در محمول جملات اخلاقی به کار گرفته می‌شوند، درحقیقت مفهوم‌نما یا مفاهیمی کاذب هستند؛ نه مفاهیمی حقیقی (آیر، [بی‌تا]، ص ۱۴۵-۱۴۶).

برخی دیگر از پوزیتیویست‌ها مانند رودولف کارناب (Rudolf Carnap) دیدگاه دیگری در معنای گزاره اخلاقی دارند که به امرگرایی مشهور است و درحقیقت گرایش دیگری از اخلاق با مبانی پوزیتیویستی است. امرگرایان معتقدند معنای تمام جمله‌های اخلاقی، دستوری است و تمام گزاره‌هایی که به ظاهر خبری‌اند، درحقیقت دستوری‌اند. به نظر ایشان وقتی می‌گوییم کاری خوب است یا باید آن را انجام داد، صرفاً به این معناست که کسی خواسته این کار انجام شود و در باره آن امر کرده است. در این نظریه، خاستگاه ارزش و لزوم اخلاقی، دستور است؛ نه واقعیتی عینی و اعتبار هر حکم اخلاقی، وابسته به این است که درباره آن دستوری وجود داشته باشد؛ اما این

* تحلیلی، قضیه‌ای است که صدقش از خودش برآید. چراکه به حمل اولی ذاتی یا توتولوژیک است. و انکارش مستلزم تناقض است. مثل قضایای ریاضی و منطقی مانند این که اجتماع نقیضین محال است. یا این قضیه که سنگ سنگ است یا به اصطلاح منطقی هوهویه.

دستوردهنده، شخص خاصی نیست. هر کسی می‌تواند دستوردهنده اخلاقی باشد. هنگامی که می‌گوییم: «دزدی کار بدی است» به این معناست که «دزدی نکن». این دستورها مبنای واقعی ندارند و در نتیجه می‌توان آنها را برای همه معتبر دانست. تنها می‌توان گفت هر دستور اخلاقی صرفاً برای کسانی که آن را پذیرفته‌اند، اعتبار دارد. چنان‌که روشن است در این دیدگاه، خاستگاه ارزش اخلاقی صرفاً دستور است و بس (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸-۱۲۰).

نقد

چنان‌که گفته شد، مبنای این نظریه‌ها، «پوزیتویسم منطقی» است و پوزیتویسم منطقی به عنوان یک نظریه در مورد «معنا» پذیرفتنی نیست؛ چراکه خودش، خود را باطل می‌کند؛ به این صورت که اگر به فرض پوزیتویسم صادق باشد و بر اساس مبنای خود «هر گزاره‌ای تنها زمانی صادق است که یا تجربی و یا تحلیلی باشد»، در این صورت پرسش این است که آیا خود این سخن و ادعا تجربی است یا تحلیلی؟ پرواضح است که این مقدمه، خودش، نه تحلیلی است و نه تجربی. پس این مقدمه بر طبق ملاک خودش، یک دعوی صادق واقعی نیست؛ بنابراین نمی‌تواند صادق باشد. از سوی دیگر بسیاری از جمله‌های غیر قابل تحقیق تجربی نیز مشاهده می‌شود که دارای معنا هستند؛ برای نمونه این جمله که «قبل از انفجار بزرگ، همه اشیا در عالم در یک نقطه واحد جمع بوده‌اند» معنادار است؛ باینکه قابل تحقیق تجربی نیست؛ زیرا در ماهیت انفجار بزرگ، خوابیده است که همه نشانه‌های قبلی از بین رفته باشند؛ بنابراین حتی علی‌الاصول نیز امکان تحقیق تجربی وجود ندارد. پس اشکال پوزیتویسم منطقی به شهودگرایی باطل است.

دیدگاه مکاتب توصیفی

در مقابل مکاتب غیرتوصیفی، مکاتب توصیفی مانند طبیعت‌گرایی، شهودگرایی و مکتب اخلاقی اسلام هستند که به اخباری‌بودن، کشفی‌بودن و معناداری قضایای اخلاقی معتقدند.

طبیعت‌گرایی

فیلسوفان طبیعت‌گرای اخلاقی (Ethical Naturalist) مفاهیم ارزشی و اخلاقی را کاملاً معنادار دانسته، معتقدند می‌توان آنها را با ارجاع به مفاهیم طبیعی و تجربی تعریف کرد. طرفداران این دیدگاه، اصولاً اصطلاحات و مفاهیم اخلاقی را صرفاً علامت‌ها و نشانه‌هایی از خصایص و ویژگی‌های اشیای خارجی می‌دانند. بر اساس این دیدگاه می‌توان «باید» را بر اساس «هست» و «ارزش» را بر اساس «واقعیت» تعریف کرد (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵-۲۰۷).

بر همین اساس برآن‌اند همان‌طور که می‌توان جملات و مفاهیم علمی و تجربی ناظر به واقع را با تحقیق تجربی توجیه کرد، احکام اخلاقی را نیز می‌توان با کمک بررسی‌های تجربی آزمود. از نظر آنان احکام اخلاقی بیان‌های تغییرشکل‌یافته‌ای درباره نوعی واقعیت تجربی هستند؛ برای نمونه هنگامی که آر. بی. پری (R. B. Perry) فیلسوف آمریکایی می‌گوید: «خوبی» یعنی متعلق علاقه مثبت (میل) بودن (Perry, 1954, pp.107, 109)، همچنین می‌گوید که می‌توانیم خوب بودن «ب» را صرفاً با تعیین اینکه آیا «ب» مطلوب است یا نه، آزمایش تجربی کنیم (همان، ص ۲۰۶-۲۰۷).

شهودگرایی

فیلسوفان اخلاقی شهودگرا (Intuitionism)، بر خلاف پوزیتیویست‌ها، معناداری مفاهیم اخلاقی را قبول دارند؛ ولی بر خلاف طبیعت‌گرایان، مفاهیم اخلاقی و ارزشی را قابل تعریف با مفاهیم طبیعی و تجربی نمی‌دانند. آنان معتقدند «خوب» از حقایق پایه‌ای اخلاق است و برای کسانی که به بلوغ عقلی رسیده‌اند، حقایق پایه‌ای اخلاق، بدیهی هستند. آنان بر این عقیده‌اند که واژه «خوب» یک مفهوم بسیط است و قابل تجزیه به مفاهیم بسیط‌تر نیست؛ بنابراین تعریف‌ناشدنی است (ر.ک: گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴-۱۰۵). برخی از آنها همچون جورج ادوارد مور بر آن است از آنجایی که زبان اخلاق به زبان واقع تحویل‌پذیر نیست، احکام اخلاقی با استناد به شواهد مشهود، قابل صدق یا کذب نیست؛ با این حال روش دیگری برای اثبات صدق یا کذب گزاره‌های اخلاقی وجود دارد که همان شهود اخلاقی است (ر.ک: فرانکنا، [بی‌تا]، ص ۶۷-۸۴). در واقع پیش‌فرض اساسی شهودگرایان در اخلاق، این است که قضایای اخلاقی، بیانگر نوعی

حقیقت‌اند و احکام اخلاقی از صفاتی که در اشیا محقق است، پرده بر می‌دارد. این فرض که احکام اخلاقی، چنین طبیعتی دارند، در واقع نتیجه‌ای است از یک فرض عمومی‌تر؛ یعنی اینکه تمام قضایای موجه که دارای موضوع و محمول هستند، چنین طبیعتی دارند (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

فرانکنا معتقد است شهودگرایی - حتی اگر ابطال هم نشده باشد - ناموجه است؛ چراکه ظاهراً احکام اخلاقی، طبیعی یا غیرطبیعی، گزاره‌های توصیف‌گر صرف نیستند. آنها رهیافت‌های مساعد یا نامساعدی را فرا می‌نمایند - صرفاً آنها را پدید نمی‌آورند -، تجویز و توصیه می‌کنند و مانند آن نکته اصلی که باید یادآور شویم، این است که دفاع از باور به حقایق اخلاقی بدیهی و همه‌لوازم آن، آنچنان دشوار است که ظاهراً بهتر است پاسخ دیگری را برای مسئله توجیه جستجو کنیم (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۲۱۹-۲۲۰).

مکتب اخلاقی اسلام

از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان مسلمان، هرچند مفاهیم ارزشی مانند خوب و بد که محمول برای قضایای اخلاقی واقع می‌شوند، از نوع مفاهیم ماهوی نیستند که مابازای خارجی داشته باشند و با صرف حس و مشاهده ادراک شوند؛ بلکه از نوع معقولات ثانیه فلسفی و دارای منشأ انتزاع خارجی هستند؛ لذا معنادار و دارای واقعیت هستند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶/ مدرسی، ۱۳۷۱، ص ۶۲-۶۵/ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۴۳/ معلمی، ۱۳۸۴، ص ۶۴). از سوی دیگر موضوعات قضایای اخلاقی نیز از گونه معقولات ثانی فلسفی هستند؛ همانند عدالت که هرچند خود، ماهیت عینی ندارد؛ ولی از یک رفتار یا گفتار عینی و خارجی، البته همراه با شرایط خاصی مانند «موضع‌گیری صحیح»، «بجا انجام‌دادن کار و رعایت حقوق دیگران» انتزاع می‌شود؛ بنابراین از نوعی وجود ربطی حکایت می‌کنند که بهره وجودی آنها مرتب بر آن حرکات و سکانات و حتی انگیزه‌هایی است که از آنها انتزاع شده است؛ بنابراین موضوعات اخلاقی از مابازای واقعی برخوردارند.

از آنجاکه موضوعات و محمولات گزاره‌های اخلاقی در ارتباط با واقعیت معنا می‌یابند و از امور خارجی انتزاع و از واقعیاتی حکایت می‌کنند، بنابراین منطقاً

گزاره‌های مشکل از آنها نیز در واقع گزاره‌هایی بیانگر نسبت یک امر واقعی به امر واقعی دیگر است؛ در نتیجه معنادار و صدق و کذب پذیرند.

دلیل دیگر برای اثبات معناداری گزاره‌های اخلاقی، استدلال از طریق تحلیل مفاهیم «باید و نباید» است. یکی از معانی قابل دفاع برای «باید و نباید»، ضرورت بالقیاس و بالغیر است؛ یعنی ضرورت بالقیاسی که از ضرورت بالقیاس دیگری پدید آمده است. توضیح اینکه فعلی که از انسان صادر می‌شود، دارای دو وجه است: وجه فی نفسه و وجه صدور از فاعل. این دو وجه در خارج، موجود به یک وجودند و قابل تفکیک نیستند؛ چون از سنخ ایجاد و وجودند و ایجاد و وجود، درحقیقت یک چیز است؛ ولی ذهن در تحلیل خود، آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و یک وجه را علت وجه دیگری می‌داند؛ برای مثال می‌توان گفت:

غذا خوردن موجب سیر شدن است (مقدمه اول).

من سیر شدن را می‌خواهم (سیر شدن مطلوب من است) (مقدمه دوم).

پس باید غذا بخورم (نتیجه).

در این مثال مقدمه اول، ضرورت بالقیاس بین فعل (فی نفسه) و نتیجه آن است؛ یعنی بالقیاس به وجود نتیجه سیر شدن (معلول) وجود فعل غذا خوردن (علت) ضرورت دارد و نتیجه قیاس (پس باید غذا بخورم) نیز ضرورت بالقیاس بین فعل (از حیث صدور از فاعل) و نتیجه فعل است؛ یعنی بالقیاس به ایجاد نتیجه (سیر شدن)، ایجاد فعل (غذا خوردن) از فاعل ضرورت دارد و این ضرورت دوم، منطقیاً از ضرورت اول استنتاج می‌شود؛ از این رو، این ضرورت بالقیاس؛ ولی بالغیر است و «باید و نباید»های اخلاقی و غیراخلاقی ناظر به این ضرورت است؛ یعنی ضرورت بین فعل - از حیث صدور از فاعل - و نتیجه (رک: معلمی، ۱۳۸۴، ص ۵۲-۵۳).

یکی از مقدمه‌های آن بیانگر وجود رابطه علت و معلولی بین فعل و نتیجه آن - در گزاره‌های اخلاقی فعل اختیاری و سعادت و کمال انسان - در عالم خارج است و مقدمه دیگر، حاکی از مطلوبیت واقعی آن نتیجه برای انسان است و نتیجه حاصل از مقدمات واقعی فوق، نتیجه‌ای منطقی و کاشف از واقع است. در مفهوم «خوب و بد» نیز گفته شد که از رابطه فعل با مطلوب (سعادت و کمال) انتزاع می‌شود که حکایت از

رابطه علی بین فعل و نتیجه (کمال و سعادت انسان) دارد؛ بنابراین ماهیت گزاره‌های اخلاقی از قبیل گزاره‌های خبری است که از واقعیت‌هایی حکایت می‌کند؛ از این رو معنادار و قابل صدق و کذب است.

خاستگاه ارزش‌ها

در ارتباط با خاستگاه ارزش‌ها و اینکه آیا منشأ ارزش‌ها در ذات اشیا و افعال نهفته است یا خاستگاه آنها را باید در خارج از ذاتشان جستجو کرد؛ به بیان دیگر آیا خوبی و بدی اشیا و افعال، جزو صفات حقیقی آنها هستند یا اموری قراردادی و اعتباری‌اند که از خارج از ذاتشان به آنها تزریق می‌شود، نظریات متعددی وجود دارد. برخی از آنهایی که خاستگاه ارزش‌ها را در خارج از خود افعال و اشیا می‌دانند، طرفداران نسبی‌نگری فرهنگی (Cultural Relativism) هستند. آنها معتقدند اصول اخلاقی، توصیف‌گر قراردادهای اجتماعی است و قاعدتاً بر هنجارهای جامعه مبتنی است (گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۴۱). گروه دیگر طرفداران مکتب شخصی‌انگاری (Subjectivism) هستند که خاستگاه ارزش‌ها را در احساسات شخصی می‌بینند. از نظر آنها داورهای اخلاقی، نوع احساسات ما را توصیف می‌کنند. چیزی خوب است؛ یعنی احساس ما به آن مثبت است (همان، ص ۶۱). دیدگاه ناظر آرمانی (Idea observer view) روایت پخته‌تری از همین شخصی‌انگاری است؛ زیرا بر اساس آن، داورهای اخلاقی، توصیف این نکته‌اند که اگر ما به تمام معنا معقول می‌بودیم، چه احساساتی می‌داشتیم (همان).

برخی از فیلسوفان و اندیشمندان بر آن عقیده‌اند که خاستگاه خوب و بد، امر و نهی خداوند است. طرفداران این طرز تفکر در دسته فراطبیعت‌گرایی (Supernaturalism) جای می‌گیرند که در مغرب‌زمین به مکتب «نظریه امر الهی» (Divine Command Theory) یا «حسن و قبح الهی» (Theological voluntarism) معروف است.

این بحث در جهان اسلام، ابتدا با یک مسئله کلامی آغاز و در طول زمان به تدریج در علوم دیگری همچون اخلاق و اصول فقه وارد شد که اشاعره در برابر امامیه و عدلیه به حمایت از نظریه امر الهی پرداخته‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۴).

در خصوص مسئله خاستگاه حسن و قبح، لازم است در دو ساحت بحث شود:

یکی در مقام ثبوت و دیگری در مقام اثبات. اگر این دو مقام تفکیک نشود، تنقیح مطلب دچار مشکل خواهد شد؛ چنانکه در موارد بسیاری در میان ادله طرفین مدعا اتفاق افتاده است.

۱. مقام ثبوت، حسن و قبح ذاتی یا الهی؟

در مقام ثبوت، بحث جنبه وجود شناختی دارد و پرسش اصلی، این است که آیا حسن و قبح، جزو صفات حقیقی افعال هستند یا امری اعتباری و قراردادی؟ آیا حسن و قبح، جزو اساس و ذاتیات این عالم است و به عبارتی حسن و قبح ذاتی است* یا جزو چیزهایی است که خدا بعداً تزریق کرده؛ بنابراین با قطع نظر از اراده و امر و نهی خدا، هیچ حسن و قبحی وجود ندارد؟

پاسخ طرفداران حسن و قبح ذاتی به این پرسش، مثبت است و آنها معتقدند خوبی و بدی، اموری هستند که در ذات برخی افعال یا صفات نهفته است و به خاطر همین ویژگی است که خداوند به آنها امر و نهی می‌کند. از نظر اینها ظلم بد است؛ نه به دلیل آنکه خداوند از آن نهی کرده است؛ بلکه به دلیل اینکه ظلم خود، ذاتاً بد است. همچنین عدالت فارغ از فرمان الهی، امری اخلاقاً خوب است. در غیر این صورت اگر حسن و قبح ذاتی از عالم حذف شود، مشکلات بسیاری پیش می‌آید (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۴ / مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۹۵-۹۸).

اما طرفداران نظریه امر الهی بر این اعتقادند که با قطع نظر از امر و نهی خداوند، هیچ خوب و بدی وجود ندارد. (ر.ک: الاشعری، [بی تا]، ص ۱۱۵-۱۱۷).

۲. مقام اثبات، حسن و قبح عقلی یا شرعی؟

ساحت دیگر بحث، در مقام اثبات است. در این مقام، بحث جنبه معرفت‌شناختی دارد و

* در عبارت حسن و قبح ذاتی، مراد از «ذاتی» ذاتی باب برهان است؛ نه ذاتی ایساغوچی؛ بنابراین «ذاتی» یعنی چیزی که از ذات شیء انتزاع می‌شود؛ یعنی فرض موضوع به‌تنهایی در انتزاع محمول از آن موضوع کافی است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «انسان ممکن است» در انتزاع امکان از انسان، کافی است که «ام» را در ذهن یا خارج فرض کنیم. در این فرض خواهیم دید که انسان مفهومی است که از درون آن، نه وجود و نه وجود می‌جوشد و نه وجود عدم. بلکه نسبت آن دو به موضوع کاملاً یکسان است.

پرسش این است که آیا حسن و قبح، عقلی است یا شرعی؟ در این ساحت، بحث این است که بر فرض که خوبی و بدی ذاتی در عالم وجود دارد، آیا عقل به تنهایی و با قطع نظر از امر و نهی خدا، خوبی و بدی اوصاف و افعال اخلاقی را درک می‌کند یا نه؟

پاسخ طرفداران نظریه امر الهی در این مقام نیز منفی است؛ چراکه وقتی حسن و قبح وابسته به امر و نهی خداوند باشد، طبیعی است که پیش از امر و نهی خداوند چیزی نیست که عقل آن را درک بکند یا نه؛ اما طرفداران حسن و قبح عقلی معتقدند: همچنان‌که برخی افعال و صفات - فارغ از امر و نهی خدا - دارای حسن یا قبح ذاتی هستند، عقل انسان نیز فی‌الجمله قادر است آن حسن و قبح ذاتی را بفهمد. در غیراین صورت باید مدعی شد تنها از طریق شناخت امر و نهی خداوند است که می‌توان خوبی و بدی افعال و صفات انسانی را تشخیص داد؛ زیرا بدون امر و نهی خدا، خوبی و بدی وجود ندارد و لذا تنها راه تشخیص حسن و قبح امور، مراجعه به اوامر و نواهی الهی است. اما روشن است که بدون امر و نهی خداوند نیز می‌توان خوبی و بدی دست‌کم برخی از افعال یا صفات را تشخیص داد؛ چنان‌که می‌بینیم بیشتر افراد حتی براهمه و مادیون و ملحدان که به خدا و وحی و دین اعتقاد ندارند، خوبی عدالت، درستکاری، وفای به عهد و بدی ظلم، خیانت و پیمان‌شکنی را می‌پذیرند (ر.ک: مظفرنجفی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۰۹ / سبحانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۷).

دلیل دوم اینکه اگر پای حسن و قبح عقلی لرزان شود، پای حسن و قبح شرعی نیز لرزان خواهد شد؛ به بیان دیگر اگر بنا باشد حسن و قبح شرعی باشد و با عقل اثبات نشود، با شرع نیز اثبات نمی‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ص ۳۰۳).

رابطه دین و ارزش‌های اخلاقی

از مطالب پیشین معلوم شد که بر اساس نظریه امر الهی، شناخت ارزش‌های اخلاقی، به امر و نهی خدا و به عبارتی وحی و دین وابسته است؛ اما از دیدگاه طرفداران نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی، از سویی حسن و قبح در افعال و صفات، ذاتی آنهاست و به لحاظ وجودی، هیچ‌گونه وابستگی به امر و نهی خداوند ندارد و از سوی دیگر، عقل مستقل از امر و نهی خدا قادر به شناخت آن حسن و قبح است؛ حال

پرسش این است که با وجود این بر اساس این نظریه، نقش دین در ارتباط با ارزش‌های اخلاقی چیست؟ در این مسئله اندیشمندان دو دسته می‌شوند؛ برخی مانند ابن‌رشد، ابن‌راوندی و زکریای رازی معتقدند حسن و قبح بالجمله عقلی است و عقل در فهم خوب و بد هیچ نیازی به وحی و دین ندارد. برخی فیلسوفان مانند کانت پا را فراتر گذاشته و استقلال ذاتی اخلاق را به حدی رسانده که به جای اینکه اخلاق را مبتنی بر دین و خدا کند، دین و خدا را بر اخلاق مبتنی کرده و خدا و جاودانگی نفس را بر اساس اخلاق اثبات کرد. وی بر اساس اصل «خودمختاری اراده» (Autonomy) یا «خودآیینی» (Heteronomy) قوانینی را که خدا یا هر کسی و چیزی غیر از عقل وضع کرده، غیراخلاقی می‌داند و تمام نظام‌های اخلاقی دیگر را به خاطر دیگرآیینی بودن انکار می‌کند (رک: محمدرضایی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰-۱۵۵).

برخی اندیشمندان ضمن اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی، رابطه دین و اخلاق را رابطه تعاملی تعریف کرده‌اند. اینها برآن‌اند همچنان‌که اخلاق در مواردی از جمله: ضرورت خداشناسی* و خداپرستی** و حتی اثبات وجود خدا و پذیرش جاودانگی نفس (معاد)*** در امور دین تأثیر دارد، در مواردی نیز دین در اخلاق تأثیرگذار است که به اختصار توضیح داده می‌شود (رک: معلمی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵-۱۸۵).

۱. تبیین اهداف اخلاق

در اخلاق، اهدافی مانند خیر، سعادت و کمال مطرح می‌شود که به واسطه عقل، قابل درک است؛ اما دین در تعیین و تبیین مصادیق آنها نقش پررنگی دارد؛ برای نمونه در دین اسلام مفاهیمی مانند قرب الاهی، رسیدن نفس به مقام مطمئنه، راضی و

* در کتاب‌های کلامی گفته می‌شود شناخت خدا واجب است. یکی از ادله‌ای که می‌آورند، اصل اخلاقی «وجوب شکر منعم» است؛ چون خدا ولی نعمت ماست شکر ولی نعمت واجب است؛ پس ما باید به عنوان شکر منعم، منعم را بشناسیم و بعداً در مقام ادای شکرش برآییم (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۳).

** یک امر اخلاقی است که به ما می‌گوید حق هر کسی را باید ادا کرد. یکی از حقوق هم حق خداست. ما مخلوق و بنده او هستیم و او بر ما حق خالقیت و مولویت دارد؛ بنابراین باید حق خدا را ادا کرد. ادای حق خدا به این است که او را عبادت کنیم؛ پس آنچه ما را وادار می‌کند به دین روی بیاوریم و دستورهای دینی را عمل کنیم و سرانجام خداوند را عبادت کنیم، یک امر اخلاقی است (رک: همان).

*** این همان برهان اخلاقی کانت است (رک: کاپلستون، ۱۳۶۰، ص ۱۷۱ به بعد).

مرضی شدن به عنوان کمال مطلوب و سعادت معرفی شده است و در قرآن و روایات معصومان علیهم السلام اصل اهداف و راهها و روشهای رسیدن به آنها و نیز موانع در راه به زیبایی تبیین شده است.

۲. تبیین و تفصیل احکام اخلاقی

عقل یارای درک اصول کلی و امهات اخلاقی را دارد؛ ولی در ارتباط با تفصیل جزئیات احکام اخلاقی، کارآمدی کافی را ندارد؛ چراکه پیچیدگیهای ابعاد نفس انسان و جهل به نظام هستی و روابط علی و معلولی بین پدیدهها و رابطه آنها با انسان و روح و روان او و روابط علی و معلولی میان افعال مختلف و نتایج آنها و هدف نهایی و کمال مطلوب - همه و همه - نیاز انسان به دین را تأیید می‌کند.

۳. ضمانت اجرای اخلاق

اخلاق از درون می‌جوشد و فطرت و گرایش‌های فردی و عقل سلیم نیز آنها را درک و تأیید می‌کند؛ ولی وجود ادیان و مذاهب و اعتقاد به خدا و معاد سبب می‌شود انسان‌های ضعیف و متوسط از نظر خودسازی که در انجام امور اخلاقی، انگیزه کمتری دارند، برای انجام احکام اخلاقی، انگیزه‌ای افزون بر گرایش‌های درونی و الزامات عقلانی پیدا کنند. البته انسان‌های کامل در مراحل و حالت‌های ویژه، به نحوی دیگر از اعتقاد به خدا و معاد متأثر می‌شوند.

رابطه منطقی «هست و نیست»ها با «باید و نباید»ها

یکی از مسائل مهم در مبانی ارزش‌شناختی، رابطه منطقی «باید» و «هست» است؛ یعنی رابطه قواعد اخلاقی و حقایق عینی در مسائل انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و ... اینجا پرسش این است که آیا بین قواعد اخلاقی و قواعد غیراخلاقی رابطه منطقی و استنتاجی وجود دارد یا نه؟

بر اساس نظریه اعتباریات، باید و نبایدها بر واقعیات و رابطه واقعی میان افعال و نتایج آنها پایه‌گذاری شده‌اند. در این نظریه رابطه بین واقعیات و جعل باید و نباید یک نتیجه‌گیری منطقی نیست؛ ولی رابطه میان آن واقعیات و ضرورت جعل «ضرورت»،

یک نتیجه‌گیری منطقی هست. علامه طباطبایی با وجود ارائه نظریه اعتباریات، در جایی به رابطه باید و هست تصریح می‌کند و در پاسخ به شبهه‌ای که می‌گوید تکلیف، یک امر اعتباری است و امر اعتباری سودی ندارد، می‌نویسد:

تکلیف واسطه بین انسان و کمالات نفسانی است. تکلیف باعث می‌شود انسان‌ها با انجام افعال خاصی به کمالات و درجات عالیة انسانی که قرب الاهی است برسند؛ یعنی نفس انسان، مجرد و دارای حرکت جوهری است و در اثر افعالی خاص و تکرار، به صفات خاصی نایل می‌گردد و در اثر رسوخ صفات، به درجات عالی می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۸ - ۵۰ و ج ۱، بحث تناسخ و نسخ و مسخ).

شهید مطهری نیز ضمن پذیرفتن نظریه اعتبارات در جای‌جای آثار خود بر رابطه باید و هست تأکید کرده است (ر.ک: مطهری، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۷۳۳ - ۷۳۹/ج ۱، صص ۵، ۴۶ و ۲۲۳ و ج ۳، صص ۱۹۱ و ۵۴۷ و ج ۷، صص ۷۲، ۷۶، ۹۲، ۱۴۵ و ...) و مهم‌تر از همه، رابطه جهان‌بینی و ایدئولوژی را پذیرفته و معتقد است ایدئولوژی‌ها باید و نبایدها و مکتب‌ها، زاده جهان‌بینی‌ها [نوع برداشت، تفسیر و نوع تحلیلی که یک انسان درباره هستی و جهان و درباره انسان و جامعه و تاریخ دارد] هستند و تکیه‌گاه ایدئولوژی‌ها، جهان‌بینی‌ها هستند (ر.ک: همو، ج ۱۳، ص ۳۴۰-۳۴۱).

بر اساس نظریه ضرورت بالقیاس و بالغیر نیز رابطه منطقی باید و هست به وضوح اثبات‌شدنی است و معلوم می‌شود بین فعل اخلاقی (فی‌نفسه) و غایت آن یک ضرورت فلسفی و واقعی در عالم هستی وجود دارد و بین فعل - از حیث صدور از فاعل - و نتیجه فعل نیز یک ضرورت واقعی است و نتیجه‌گیری ضرورت دوم از ضرورت اول نیز یک نتیجه‌گیری منطقی است؛ یعنی منطقیاً از دو مقدمه واقعی و حقیقی (هست‌ها) یک نتیجه (باید) واقعی و حقیقی استنتاج می‌شود. در این سیر، هیچ جعل و قراردادی وجود ندارد (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲-۱۱۳).

حاصل آنکه بر اساس هریک از معانی «باید و نباید» ذکرشده از سوی بیشتر اندیشمندان اسلامی، «هست‌ها و نیست‌ها» با «بایدها و نبایدها» رابطه منطقی استنتاجی دارند؛ به بیان دیگر ارزش‌ها بر واقعیات مبتنی هستند.

اطلاق و نسبیت و ثبات و تغییر ارزش‌ها

یکی از مسائل مهم که نتایج بسیاری برای افراد و جوامع دارد، این است که آیا ارزش‌ها اموری مطلق هستند یا نسبی؟ به بیان دیگر آیا ارزش‌ها متأثر از عوامل فرهنگی، اجتماعی، روان‌شناختی و سلاقی و مانند بیان آن متغیر هستند یا اموری ثابت و جاودانه‌اند و شرایط اجتماعی و فرهنگی و مقتضیات زمان و مکان، تأثیری در آنها ایجاد نمی‌کند؟ در صورت دوم، اطلاق ارزش‌ها به چه معناست و دلایل آن کدام است؟ و آیا اطلاق ارزش‌ها عام و شامل تمام ارزش‌هاست یا ارزش‌های متغیری نیز وجود دارد؟

محل نزاع در بحث اطلاق و نسبیت

درخور یادآوری است که نسبیت‌گروی دارای سه قسم توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری است (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷-۲۲۹). در بین این سه شکل، نسبیت‌گروی توصیفی در واقع مربوط به حوزه مطالعاتی جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی است و در حوزه اخلاق کاربرد ندارد؛ چراکه نسبیت‌گروی توصیفی، از هست‌ها و وضعیت موجود اصول اخلاقی حاکم بر اشخاص و جوامع خبر می‌دهد و حاکمیت هر نوع از اصول اخلاقی، دلیل بر درستی یا نادرستی آنها نیست و میان چنین هست‌ها و بایدهای اخلاقی، رابطه منطقی وجود ندارد.

نسبیت‌گروی هنجاری یک حکم هنجاری می‌دهد و به افراد و جوامع می‌گوید نباید بر رعایت اصول ثابت اخلاقی پافشاری کنند و ارزش‌های مورد پذیرش دیگران را بر اساس معیارهای خودشان ارزش‌گذاری کنند. این دارای پیامدهای اجتماعی و بین‌المللی خاص خود است؛ ولی راجع به ثابت و متغیر بودن و درستی و نادرستی اصول اخلاقی دیگر سخنی ندارد. آنچه در مسئله اطلاق و نسبیت محل بحث ما است، نوع دوم یعنی نسبیت‌گروی فرااخلاقی است. بر اساس این نوع از نسبیت‌گروی، هیچ قاعده کلی، ضروری و دائمی وجود ندارد؛ بلکه همه قواعد اخلاقی، متغیر و وابسته به شرایط زمانی و مکانی و در جوامع و فرهنگ‌های مختلف و زمان‌های گوناگون و ... متفاوت‌اند. آنچه در اینجا یادآوری آن ضروری می‌نماید، این است که منظور از «قاعده کلی» در اینجا این نیست که احکام اخلاقی هیچ قیدی نداشته باشند؛ بلکه مراد، قواعدی است که قیدهایی مانند

قوم، ملت، فرهنگ، سلیقه، احساسات و از این دست قیود را نداشته باشد و همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها را در بر گیرد.

ادله نسبی‌گروان

یکی از ادله شایع نسبی‌گراها این است که با استقرا روشن می‌شود در اقوام و ملت‌ها، ارزش‌ها و آداب و رسوم اختلاف وجود دارد و قواعد اخلاقی متنوع است و قاعده عام وجود ندارد. در نقد این استدلال گفتنی است که اولاً این استدلال مبتنی بر نسبی‌گروی توصیفی است و پیش‌تر گفته شد که این شکل از نسبی‌گروی، محل بحث ما نیست. ضمن اینکه خود نسبی‌گروی توصیفی بین جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی مورد اختلاف جدی واقع شده است.

ثانیاً با استقرای موارد جزئی نمی‌توان قاعده کلی داد و نیافتن مورد اتفاق در قاعده خاصی، دلیل بر نبودن آن نیست.

ثالثاً ما قبول نداریم که در بین فرهنگ‌ها و اقوام گوناگون، در تمام قواعد اخلاقی، اختلاف و تنوع وجود دارد. اگر اختلافی دیده می‌شود، به آداب و رسوم و هنجارهای فرعی مربوط است و در قواعد و اصول اصلی اخلاق، چنین اختلافی وجود ندارد.

۷۹

نسبیت

مبانی ارزش‌شناختی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

رابعاً بر فرض که بپذیریم چنین تنوعی هست، در جای خود اثبات شده است که نمی‌شود از توصیفی به هنجاری پل زد؛ به بیان دیگر از اینکه در میان جوامع چنین چیزی هست، نمی‌توان نتیجه گرفت که باید هم چنین باشد. اینکه ارزش‌ها این چنین متنوع هستند، منطقاً نتیجه نمی‌دهد که همه آنها درست و برحق نیز هستند.

یکی دیگر از نقدهای مهم بر نسبی‌گرایی، خودمتناقض بودن آن است. فرض کنید شما یک نسبی‌گرا هستید و می‌گویید هر جا بروید، اخلاق آنجا ملاک و حق است. حال اگر شما به یک جامعه مطلق‌گرا سفر کنید، بر اساس نظریه نسبی‌گروی خود، باید مطابق نظریه آنجا فکر کنید و این در تناقض با نسبی‌گرایی است.

ادله مطلق‌گروان

دلیل اول

یکی از ادله مطلق‌گرایی، استدلال از طریق ملاک اطلاق و نسبی‌ت ارزش‌هاست. یک

ملاک و معیار تشخیص مطلق یا نسبی بودن هر قضیه، این است که هر قضیه بدیهی یا قضیه‌ای که به صورت صحیح از قضایای بدیهی استنتاج شده باشد، مطلق است؛ ولی قضایایی که بدیهی نیستند یا به صورت صحیح از بدیهیات استنتاج نشده‌اند و سرانجام به بدیهی نمی‌انجامند، نسبی هستند. همین تقسیم‌بندی عیناً در مورد ارزش‌ها نیز صادق است: ارزش‌هایی که مبنای آنها احساس، عاطفه، تخیلات، عادات و قراردادهاست، نسبی‌اند اما ارزش‌هایی که پشتوانه عقلی دارند و قابل استدلال عقلی‌اند و می‌توان برهان عقلی بر ارزشی بودن آنها اقامه کرد، مطلق هستند. مثلاً پرستش خدا یک ارزش است که همیشه و به‌طور مطلق مطلوب و پسندیده است و هیچ‌گاه استثنا بر نمی‌دارد. بر این اساس است که می‌گوییم: راه تکامل واقعی و حقیقی انسان، عبادت خداوند است. در مورد مفاهیم ارزشی اجتماعی نیز عدالت، همیشه خوب است و این حکم هیچ‌گاه استثنا بر نمی‌دارد و در مقابل، ظلم همیشه و در همه جا بد و ناپسند است؛ پس ما می‌توانیم ارزش‌های مطلق نیز داشته باشیم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵).

دلیل دوم

بر اساس مبانی انسان‌شناختی:

۱. انسان دارای نفس و روح مجرد است که اصالت دارد و حقیقت وجودی انسان را تشکیل می‌دهد.
۲. سعادت انسان به کمال و سعادت نفس وی است که مطلوب همیشگی انسان و هدف مطلوب اخلاق است.
۳. کمال نهایی نفس، قرب الهی و اتصاف به صفات الهی است؛ بنابراین هر چیزی که انسان را به قرب الهی رهنمون شود، خوب و هرآنچه که موجب دوری انسان از خدا می‌شود، بد است.
۴. صفاتی همچون عدل، صدق و راستی، وفای به عهد، امانت‌داری، سخاوت و شجاعت که از صفات خداوندی هستند، یا کمال نفسانی هستند یا مقدمه رسیدن به آن.
۵. بین کمالات نفسانی و افعال و رفتار خاص، رابطه علی و معلولی برقرار است و هر کمال و صفت نفسانی، علت و رفتار خاص خود را می‌طلبد که اموری فرازمانی و فرامکانی هستند و هیچ‌گونه وابستگی به سلیقه و فرهنگ خاصی ندارند.

۶. این رابطه علی و معلولی بین افعال و رفتارها، با اهداف و نتایج که همان کمالات نفسانی و قرب الهی است، یک رابطه واقعی و مبتنی بر واقعیت عالم هستی است. بنابراین باید و نبایدها و اصول اخلاقی مبتنی بر آنها، اصولی مبتنی بر واقع، مطلق و غیروابسته به زمان و مکان و سلیقه و فرهنگ‌ها هستند.

ملاک کلی فعل اخلاقی

در طول تاریخ، اندیشمندان مکاتب گوناگون در پژوهش‌های اخلاقی خود، پیوسته به دنبال معیار و ملاکی کلی بوده‌اند که بتواند ارزش‌های اخلاقی و به عبارتی خوب و بد رفتارهای اختیاری انسان و چرایی آن را توجیه کند تا افراد را به چگونگی تصمیم گرفتن در افعال اختیاری خود رهنمون شوند. به بیان دیگر، چه کاری درست است و باید آن را انجام داد و چه کاری نادرست است و نباید انجام داد؟ همچنین ملاکی باشد که در هنگام تعارض‌های اخلاقی، انسان‌ها را به انتخاب درست‌تر رهنمون شود. این مسئله، بخش مهمی از پژوهش‌های فلسفه اخلاق را به خود اختصاص داده که تحت عنوان «نظریهٔ هنجاری» (Normative theory) و در قالب «نظریات و مکاتب اخلاقی» از آن بحث می‌شود.

نظریهٔ خوددوستی، در راستای پاسخ به مسئلهٔ فوق، از سوی نگارنده طی یک مقالهٔ پژوهشی تهیه و منتشر شده است و در این مجال، تنها به تقریر اصل نظریهٔ خود بسنده می‌شود (ر.ک: جداری عالی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹-۱۴۱).

تقریر نظریهٔ

بر اساس آموزه‌های اسلام، مقدماتی به شرح ذیل اثبات می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ذیل تفسیر آیات ۱۹ تا ۲۱ سورهٔ معارج و ۱۳۶۲، ص ۱۸۳/صدر، ۱۴۰۱، ص ۳۶-۳۷/مطهری، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۷۳۸-۷۳۹/جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۶/مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۲-۴۳):

اولاً انسان دارای غریزهٔ اصیلی به نام حب ذات است.

ثانیاً دارای دو مرتبه از واقعیت با عنوان من سفلی و علوی است و مراد از ذات، «من علوی و ملکوتی» است.

ثالثاً مقصود از خوددوستی، حب بقا، حب کمال و حب لذت یا سعادت همان «من علوی» است.

بر اساس مقدمات فوق، ارزش‌ها و اصول اخلاقی بر مبنای نظریه خوددوستی چنین توجیه می‌شود:

انسان بر حسب «من ملکوتی» خود، کمالات و سعادت‌تی دارد؛ کمالات و سعادت واقعی، نه قراردادی. کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی و در راستای سعادت انسان باشد، می‌شود کار علوی و ارزشمند و خوب، و کاری که با جنبه علوی روح ما سروکار نداشته باشد و ناسازگار با مانع رسیدن به سعادت حقیقی آن باشد، می‌شود یک کار بد. بنابراین وقتی گفته می‌شود رفتار بر مبنای خوددوستی خوب است، یعنی رفتار بر اساس کمالات معنوی و روحی و سعادت‌مندانه انسان خوب است.

به بیان دیگر با توجه به مقدمات پیشین، وقتی «خود» را من علوی و ملکوتی بدانیم که واجد کمالات معنوی و ارزشمند است و از سوی دیگر، آرمان‌های خود را همانا آرمان‌های آن «من» بدانیم که عبارت از کمال و سعادت اوست، نتیجه عمل به مقتضای خوددوستی، این می‌شود که انسان در صورت معرفت به مقتضای من ملکوتی خود و اهداف و آرمان‌های آن، عملاً کاری را خواهد کرد که ارزشمند و سعادت‌آفرین است. از آنجاکه سعادت، مطلوب بالذات انسان است، در نتیجه عملی که به سعادت منتهی می‌شود نیز مطلوب انسان خواهد بود. وقتی عقل چنین رابطه‌ای را درک کند، به ضرورت انجام آن حکم می‌دهد؛ به بیان دیگر حکم می‌کند آن کار باید انجام شود. براین اساس وقتی عقل از سویی درک کرد که «عمل به مقتضای خوددوستی موجب سعادت است و سعادت، مطلوب من است»، منطقاً حکم خواهد کرد که «عمل به مقتضای خوددوستی، مطلوب من است». به بیان دیگر، «رفتار به مقتضای خوددوستی، خوب است»؛ در نتیجه «باید به مقتضای خوددوستی عمل کرد» و این، همان گزاره اخلاقی و ارزشی مطلوب ما در نظریه هنجاری است.

مبانی ارزش‌شناختی و الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

نقش واقع‌نمایی و معناداری گزاره‌های اخلاقی در الگو

از مجموع مباحث مفهوم‌شناسی مفاهیم ارزشی به این نتیجه رسیدیم که مفاهیم ارزشی از گونه‌ی معقولات ثانی فلسفی، معنادار و مفاهیمی ناظر به واقع هستند. مهم‌ترین تأثیر این مبنای فرااخلاقی در معناداری گزاره‌های اخلاقی ظاهر می‌شود؛ به این معنا که اگر مفاهیمی مانند «خوب و بد» یا «باید و نباید» را ناظر به واقع بدانیم، در مفهوم گزاره‌های ارزشی نیز واقع‌گرا هستیم و آنها را معنادار خواهیم دانست؛ نتیجه‌ی این مبنا آن است که احکام ارزشی و اخلاقی صرف توصیه یا ابراز احساسات و سلیقه‌ی فردی یا اجتماعی نیست؛ بلکه حاکی و کاشف از واقعیت عینی و خارجی است. در صورتی که نتیجه‌ی بی‌معنا دانستن مفاهیم اخلاقی، این می‌شود که گزاره‌های اخلاقی، هیچ ارتباطی با واقع ندارند و صرفاً بیان احساسات و حداکثر جعل قراردادی اجتماعی هستند.

مبنای معناداری گزاره‌های ارزشی و اخلاقی به ضمیمه‌ی قول به نظریه‌ی ضرورت بالقیاس و بالغیر، و برخی مبانی انسان‌شناختی همچون فطرت‌مندی، کمال‌طلبی، وجود نیازهای دائمی انسان، از سویی اثر خود را در قول به کلیت و اطلاق احکام اخلاقی و رستن از بند نسبی‌گرایی می‌گذارد؛ به این صورت که قضایای اخلاقی با توجه به نظریه‌ی ضرورت بالقیاس و بالغیر - در مفهوم باید - بین افعال صادر از فاعل و نتایج و اهداف مطلوب، قابلیت توجیه منطقی پیدا می‌کند؛ یعنی با توجه به هدف مطلوب انسان (کمال، قرب الهی یا ...) افعال خاصی خوب است و ضرورت دارد انجام گیرد و درمقابل، افعالی بد است و لازم است ترک شود و این باید و نبایدها بر واقعیت‌های عالم تکوین مبتنی است که با گرایش‌های فطری انسان سازگار است. بنابراین قضایای اخلاقی از فطریات هستند که همه‌ی انسان‌ها با ارتکاز و ضمیر ناخودآگاه خود به آنها اعتراف و گرایش دارند. در نتیجه قضایای اخلاقی برای انسان‌ها در تمام جوامع و اعصار کلیت دارد و همین مطلب به عنوان یکی از مقدمات در اثبات نظریه‌ی اخلاقی مورد نظر این نوشتار تحت عنوان «خوددوستی» مورد استفاده قرار گرفته است.

از مبنای قول به کلیت و اطلاق احکام اخلاقی برای اثبات اصول ارزشی عام و

راهبردی و رابطه آنها با اهداف الگوی پیشرفت استفاده می‌شود؛ چراکه اگر قائل به نسبیت احکام اخلاقی شویم، با گذشت زمان و تغییر شرایط اجتماعی، ارزش‌ها تغییرپذیر تلقی می‌شوند؛ در نتیجه اصول ارزشی ثابتی وجود نخواهد داشت که بتواند مبنای الگو و برنامه‌ریزی جامع برای پیشرفت - چه در مقام هدف و چه در جایگاه علت و ابزاری برای رسیدن به هدف مورد بهره‌برداری - واقع شود. چه بسا همین امر سبب شده ارزش‌های اخلاقی در اغلب برنامه‌های توسعه غربی هیچ‌گونه جایگاهی نداشته باشد.

همچنین مبنای معناداری گزاره‌های ارزشی و اخلاقی بر اساس نظریه ضرورت بالقیاس و بالغیر - در مفهوم باید - باعث می‌شود رابطه بین بایدها و هست‌ها منطقاً توجیه‌پذیر باشد. چنان‌که در جای خود تقرير شد که بر اساس این مبنا، ضرورت (باید) حاصل از آن، مبتنی بر دو مقدمه واقعی و حقیقی (هست) حاکی از رابطه علی موجود بین فعل و نتیجه از حیثی و فاعل و فعل از حیث دیگر می‌باشد.

از قول به وجود رابطه منطقی بین بایدها و هست‌ها پیش از هر چیز رابطه ارزش‌ها با دانش‌ها، و نقش ارزش‌ها به ویژه در علوم اجتماعی و اقتصادی و ... روشن می‌شود؛ چراکه برخی با نفی رابطه باید و هست، اصل رابطه بین ارزش‌ها و اخلاق با علوم اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و غیر آن را انکار کرده‌اند. نتیجه چنین تفکری، این شده که اخلاقیات و ارزش‌ها در برنامه‌های پیشرفت و توسعه نادیده انگاشته شده و چه بسا مانع رشد و توسعه تلقی شده است؛ چنان‌که روح حاکم بر اغلب نظریه‌های توسعه غربی چنین است و مهم‌ترین استدلالشان در ارتباط با جدایی ارزش‌ها با دانش‌هایی مثل اقتصاد، این است که ارزش‌های اخلاقی از سنخ بایدها هستند؛ در حالی که قوانین حاکم بر اقتصاد، همانند قوانین طبیعی و از سنخ هست‌ها می‌باشند و این دو با همدیگر هیچ سنخیت و رابطه‌ای ندارند.

این حرف با این صراحت به لیونل رابینز (Lionel Robhins) بازمی‌گردد؛ زیرا پیش از رابینز، اقتصاد شاخه‌ای فرعی از اخلاق بود.

جیمز آگوی استاد دانشگاه ماسی نیوزیلند، در بخشی از مقاله خود با عنوان «تاریخچه‌ای از علم اقتصاد در جایگاه علمی اخلاقی» نشان می‌دهد که پیش از رابینز،

اقتصاددانانی مانند ریکاردو، مالتوس، جان استوارت میل، ویلیام استنلی جوونز* و ویلیام جیمز یا مارشال** بر مسائل صرفاً علمی تمرکز داشتند و در جهت تبدیل «اقتصاد سیاسی» به «علم اقتصاد» و به عبارتی علمی‌سازی اقتصاد تلاش زیادی کردند؛ البته نزاع‌های جدی هم میان آنها درباره ماهیت رشته اقتصاد وجود داشته است. با وجود اینکه جدال میان مالتوس و ریکاردو، جونز و میل، مارشال و جونز مؤید، این است که وضعیت اقتصاد در جایگاه علم اخلاقی، پیوسته در حال تغییر بوده است و طی دوره‌های گوناگون می‌توان فراز و نشیب‌هایی را مشاهده کرد؛ ولی علم اقتصاد، دست‌کم تا حدود یک قرن قبل، نسبتاً علمی اخلاقی باقی ماند (ر.ک: آلوی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰-۱۷۱)؛ ولی رابینز با مساوی دانستن تمایز هنجاری - اثباتی (Normative-positive distinction) با تمایز ارزش - واقعیت (fact-value distinction)، اخلاق و اقتصاد را در دنیایی کاملاً جداگانه قرار داد (Yeungert, 2000, P.20) و این حرف بر اساس تمایز ارزش - واقعیت (قانون اول هیوم یا گیوتین هیوم) زده شد که مطابق آن «بایدها» را نمی‌توان از «هست‌ها» استخراج کرد.

رابینز بیان شکاف ارزش - واقعیت را با تمایز هنجاری - اثباتی یکی کرده و در تغییر فرایند شمول و طبیعت این تمایز می‌گوید:

متأسفانه این منطقی به نظر نمی‌رسد که دو موضوع با شکل جداگانه، ولی مجاور هم را با یکدیگر مرتبط دانست. اقتصاد با حقایق اثبات‌پذیر سروکار دارد و اخلاق با ارزش‌گذاری‌ها و تعهد مرتبط است. این دو دارای گفتمان مشابهی نیستند. در بین موضوعات هنجاری و اثباتی، یک فاصله منطقی و ثابتی وجود دارد که به واسطه هیچ ابتکاری قابل چشم‌پوشی نیست. گزاره‌های هست‌دار از گزاره‌های باید‌دار متفاوت‌اند (Robbins, 1932, p.148).

* ویلیام استنلی جوونز (William Stanley Jevons) که نظریات و افکار اصلی وی در دهه ۱۸۷۰ و اوایل دهه ۱۸۸۰ پدید آمد، یکی از شخصیت‌های اصلی در انتقال از اقتصاد سیاسی کلاسیک به علم اقتصاد مدرن بود.
** مارشال که آرای خود را از اواسط دهه ۱۸۸۰ تا اواسط دهه ۱۹۲۰ منتشر کرد، پس از جونز - در جایگاه اقتصاددانی برجسته - زمام امور را به دست گرفت؛ اما در بسیاری حوزه‌ها با وی مخالفت ورزید. مارشال را نخستین اقتصاددان نئوکلاسیک برشمرده و بسیاری او را روشمندکننده‌ای بزرگ دانسته‌اند.

نکته قابل توجه دیگر اینکه شواهد نشان می‌دهد ارائه نظریه جدایی اخلاق از اقتصاد از سوی رابینز، هم‌زمان با پیدایی پوزیتیویسم و شیوع نظریه‌های احساس‌گرایی متأثر از آن در حوزه اخلاق در جامعه وی بوده است.

جیمز آلوی با تأکید بر نقش عنصر پوزیتیویسم در جدایی اقتصاد از اخلاق، بر آن است که کارهای اثبات‌گرایانه رابینز (Robbins, 1936) و فریدمن (Friedman, 1953) در زمینه روش‌شناسی بسیار تأثیرگذار بود. وی برای مدعای خود چنین شاهد مثال می‌آورد که: در رویکرد رابینز به اقتصاد اثباتی، مقایسه میان فردی، رضامندی امری ذهنی تعریف و خارج از قلمرو علم اقتصاد دانسته می‌شد. این نکته نه تنها بر اقتصاد رفاه، بلکه به‌طور کلی بر ماهیت اخلاقی علم اقتصاد نیز تأثیری منفی گذاشته است (Robbins, 1991, pp.100-102). با وجود اینکه طبق آموزه‌های /سمیت، دست‌کم برخی از ترجیحات وجود دارند که می‌توان آنها را بررسی و در فهرستی از فضیلت‌ها طبقه‌بندی کرد، امروزه گفته می‌شود که ترجیحات «داده‌شده» و از پیش تعیین‌شده هستند (آلوی، همان، ص ۱۷۲). اینکه ترجیحات و رضامندی، امر ذهنی و غیر قابل بررسی تلقی می‌شود، بیانگر رویکرد پوزیتیویستی به مقوله ارزش‌ها و اخلاق است.

همچنین رابینز با الهام از نظریه‌های پوزیتیویستی، به‌صراحت اعلام کرد: «اگر ما درباره اهدافمان توافق نظر نداریم، این به خاطر خلق و خوی تو یا من است. زندگی کن و بگذار زندگی کنند» (Robbins, 1991, p.150). این عبارت بیانگر آن است که اخلاق، یک سلیقه کاملاً شخصی است که از شخصی به شخص دیگر تغییر می‌کند و اگر ترجیحات و اخلاق، امری ذهنی و یک سلیقه شخصی است، پس نمی‌تواند به‌طور منطقی مورد بحث و بررسی قرار گیرد؛ بنابراین اقتصاد و اخلاق، بسیار بیگانه‌تر از یکدیگر هستند. از نظر ایشان دلیل اینکه گزاره‌های واقعی اقتصادی از اخلاق جدا هستند، این است که گزاره‌های اقتصادی، تابعی از تجزیه و تحلیل منطقی هستند؛ ولی گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌هایی اثبات‌ناپذیر هستند. خلاصه اینکه گزاره‌های ارزشی، اموری بی‌معنا و تحقیق‌ناپذیرند. و در اخلاق، حرفی برای گفتن وجود ندارد؛ لذا رابینز هنگام دعوت اقتصاددانان برای وارد شدن در مباحث سیاست‌گذاری آنان را به مطالعه در رشته‌های فلسفه سیاسی، حقوق، اقتصاد و هنرهای ظریف - و نه اخلاق - فرا می‌خواند (Yeungert, 2000, pp.21-22).

بداین ترتیب معلوم می‌شود اقتصاددانان متأثر از قانون اول هیوم یا گیوتین هیوم مبنی بر عدم امکان استنتاج هست‌ها از بایدها هستند و به همراه تأثر از مبانی پوزیتیویسم احساس‌گرایی که به بی‌معنایی گزاره‌های ارزشی قائل است، به آسانی جدایی بین ارزش و واقعیت و به عبارتی ارزش‌های اخلاقی و علم اقتصاد را پذیرفتند.

تأثیر مبانی مختار بر گونه‌شناسی ارزش‌ها بر الگو

در گونه‌شناسی ارزش‌ها، ارزش‌ها را می‌توان از جهت‌های گوناگون تقسیم‌بندی کرد. بر اساس مبانی واقع‌گرایی، وجود ارزش‌های واقعی پذیرفته می‌شود و ارزش واقعی نیز به نوبه خود به غیری و ذاتی تقسیم می‌شود. حال از سویی با توجه به معنای ارزش ذاتی و غیری می‌توان نشان داد که تنها هدف‌نهایی ارزش ذاتی دارد و ارزش همه امور دیگر، غیری و وابسته به ارزش هدف‌نهایی است. از سوی دیگر بر اساس مبانی انسان‌شناختی، هدف‌نهایی انسان، کمال انسان و قرب به خداوند است. بر اساس این مبنا، در واقع هدف‌نهایی الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی، کمال نفس انسان که در معرفت و قرب به خداوند خلاصه می‌شود. بر این اساس کمال نفس (معرفت و قرب به خداوند) ارزش ذاتی دارد و هر چیزی که در راستای کمال نفس (قرب به خدا) باشد، ارزشی غیری خواهد داشت و در غیر این صورت فاقد ارزش خواهد بود. با توجه به این مبنا و اینکه هدف‌نهایی، هدفی یگانه است، می‌توان از آن، اصل هم‌گرایی در الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی را استنتاج کرد که تمام اجزای الگو باید حول محور هدف واحد توحیدی که مطابق فطرت انسان نیز هست، جمع شوند. افزون بر این، از مبنا یادشده، به راحتی می‌توان استفاده کرد که لازم است ارزش‌های حاکم در الگوی پیشرفت، ارزش‌های الهی باشد یا حداقل ارزش‌های الهی بر ارزش‌های مادی مقدم شوند که به قول امام خمینی علیه السلام تفاوت اصلی نظام اسلامی با نظام طاغوتی در همین است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷).

نظریه اخلاقی خوددوستی و الگو

مبنای یادشده فوق به ضمیمه مقدمات دیگری که به اختصار گفته شد، نظریه اخلاقی ما (خوددوستی) را توجیه می‌کند. بر اساس نظریه فوق، منشأ مطلوبیت هر امری برای

انسان، حب ذات است؛ به بیان دیگر، هر کسی از آنجاکه خود را دوست دارد، در طلب چیزی برای خود بر می آید و به انجام کاری دست می زند. دوست داشتن خود حقیقی، مستلزم دوست داشتن و طلب کردن کمال خود حقیقی است. کمال حقیقی انسان نیز در قرب به خداوند است. بنابراین هر کاری که انجام دادن آن انسان را به کمال می رساند و به سمت این غایت و هدف آرمانی حرکت می دهد، خوب و ارزشمند است و هر کاری که او را از این هدف دور کند، بد است. نتیجه این مبانی هم‌گرایی هدف‌الگوی پیشرفت با گرایش‌های فطری انسان بر اساس خوددوستی است که کارایی بی‌بدیل این‌الگو را برای تمامی افراد و جوامع و اعصار نشان می دهد.

این در حالی است که الگوهای رشد و توسعه غربی به خاطر نبود ویژگی‌های فوق‌به‌رغم ادعای طراحان خود- از جامعیت لازم برای جوامع و اعصار مختلف برخوردار نیستند؛ چراکه این الگوها مبتنی بر اهداف کمی و مادی ناشی از نظریات اومانستی خودگرایی (Egoism) هستند که خواه‌ناخواه دربردارنده سلايق منافع شخصی‌اند که می‌تواند از شخصی به شخص دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشد، و همین امر سبب شده جوامع گوناگون جهان سوم با اجرای الگوها و برنامه‌های رشد و توسعه کشورهای توسعه‌یافته نه تنها به رشد و توسعه مورد نظر نرسیده‌اند؛ بلکه روزبه‌روز فاصله‌شان با آنها بیشتر شده است.

الگوی پیشرفت و مبنای تعاملی در رابطه دین و اخلاق

از رابطه دین و اخلاق به این نتیجه رسیدیم که به‌رغم اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی، دین و اخلاق با هم رابطه تعاملی دارند؛ یعنی در مواردی از جمله ضرورت خداشناسی و خداپرستی و پذیرش معاد، اخلاق در دین‌گروی تأثیر دارد. در مواردی از قبیل:

۱. تبیین اهداف اخلاق مانند: خیر، سعادت، کمال و قرب الاهی؛
۲. تبیین و تفصیل احکام اخلاقی؛
۳. ضمانت اجرای اخلاق.

نیز دین در ارزش‌های اخلاقی تأثیرگذار است.

از این مبنا نتیجه می‌شود که لازم است در سیاست‌ها، برنامه‌ها و نحوه به‌کارگیری عوامل و روش‌ها در الگوی پیشرفت، افزون بر روش عقل و تجربه، از ارزش‌های

اصلی دینی و حیوانی نیز که در متون اصیل دین اسلام آمده، بهره‌برد و از افتادن در دام عقلانیت صرف عرفی - با تعریف‌های بعضاً متفاوتی که از آن می‌شود - پرهیز کرد.

رابطه واقع‌گرایی با اصول و ارزش‌های پایه

الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی با پذیرش واقع‌گرایی در سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های خود، بر اصول و ارزش‌هایی مانند عدالت و علم و تقوا پافشاری می‌کند و به هیچ قیمتی راضی به خدشه‌دار شدن آنها هرچند به بهای رشد تولید ناخالص ملی نمی‌شود؛ حتی اگر به ظاهر هزینه‌بر و تهدیدزا نیز باشد؛ چراکه به عدالت و ارزش‌ها و آرمان‌هایش و نسبت آنها با پیشرفت، عینیت و واقعیتی قائل است که بدون چنین ارزش‌هایی امکان تحصیل پیشرفت وجود ندارد؛ ولی الگویی که برای این ارزش‌ها قائل به عینیت نیست، برای رسیدن به توسعه اصلاً ارزش‌ها را مد نظر ندارد یا اگر هم در نظر داشته باشد، در مقام عمل، قربانی رشد و توسعه کمی و مادی می‌شود؛ چنان‌که بسیاری از اندیشمندان غربی و نیز روشن‌فکران غرب‌گرای داخلی با منطق و رویکردهای عقل‌گرایی پراگماتیستی و بر اساس برخی نظریه‌های توسعه معتقدند در مسیر توسعه - به‌ناچار - دوره‌ای وجود دارد که فاصله طبقاتی افزایش می‌یابد که با طی آن دوره - به تدریج - شکاف طبقاتی کمتر می‌شود؛ از این رو حاضر می‌شوند عدالت را که از اهم ارزش‌های اساسی و راهبردی پیشرفت است هر چند برای دوره‌ای - قربانی رشد و توسعه کنند. این در حالی است که برخی از آنها در ظاهر، طالب عدالت نیز هستند. اینکه به گفته پرویز دودی معاون اقتصادی وزارت امور اقتصادی و دارایی دولت سازندگی، تئوریسین‌های اقتصادی دولت سازندگی معتقد بودند «اگر در فرایند تعدیل، پانزده درصد جمعیت کشور در زیر چرخ‌های توسعه له شوند، اشکال ندارد؛ زیرا این هزینه توسعه است» حاصل چنین تفکر و رویکردی است.

نتیجه‌گیری

۱. واقع‌گرایی اخلاقی و ارزشی به ضمیمه نظریه ضرورت بالقیاس و بالغیر و برخی مبانی انسان‌شناختی از قبیل فطرت‌مندی، کمال‌طلبی، وجود نیازهای دائمی انسان، به کلیت و اطلاق

اصول احکام اخلاقی و نفی نسبی‌گرایی می‌انجامد. از این مبنا برای اثبات اصول ارزشی عام و راهبردی و رابطه آنها با اهداف الگوی پیشرفت استفاده می‌شود؛ زیرا بدون آن با گذشت زمان و تغییر شرایط اجتماعی، اصول ارزشی ثابتی وجود نخواهد داشت که بتواند مبنای الگو و برنامه‌ریزی جامع برای پیشرفت - چه در مقام هدف و چه در جایگاه علت - و ابزاری برای رسیدن به هدف مورد بهره‌برداری واقع شود.

۲. واقع‌گرایی ارزش‌شناختی موجب می‌شود الگوی پیشرفت، بر اصول و ارزش‌هایی مانند عدالت، علم و تقوا پافشاری کند و به هیچ قیمتی راضی به خدشه‌دار شدن آنها - هرچند به بهای رشد تولید ناخالص ملی - نشود؛ حتی اگر به‌ظاهر هزینه‌بر و تهدیدزا نیز باشد؛ چراکه رابطه آنها با پیشرفت، عینی و واقعی است و بدون آنها امکان پیشرفت نیست.

۳. با توجه به اینکه تنها هدف نهایی، ارزش ذاتی دارد و ارزش امور دیگر به ارزش هدف نهایی وابسته است و نیز هدف نهایی انسان، کمال و قرب به خداوند است، پس هدف نهایی الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی، هدفی یگانه، یعنی کمال انسان است و تمام اجزای الگو باید حول محور هدف واحد توحیدی که مطابق فطرت انسان نیز هست، جمع شوند. به‌ناچار ارزش‌های حاکم در الگوی پیشرفت باید ارزش‌های الهی باشد و ارزش‌های الهی بر ارزش‌های مادی مقدم شوند.

۴. خاستگاه مطلوبیت هر امری برای انسان، حب ذات است و دوست داشتن خود حقیقی، مستلزم دوست داشتن و طلب کمال خویش است. کمال حقیقی انسان نیز در قرب به خداوند است؛ بنابراین آنچه انسان را به سمت این غایت حرکت دهد، خوب و ارزشمند است و باید بر طبق آن عمل کرد و هرچه از آن دور کند، بد است و نباید انجام داد. نتیجه این مبانی هم‌گرایی هدف الگوی پیشرفت با گرایش‌های فطری انسان بر اساس خوددوستی است و کارایی آن را در برای تمامی افراد و جوامع و اعصار نشان می‌دهد.

۵. از رابطه اخلاق و دین نتیجه می‌شود که لازم است در سیاست‌ها، برنامه‌ها و نحوه به‌کارگیری عوامل و روش‌ها در الگوی پیشرفت، افزون بر عقل و تجربه، از ارزش‌های اصلی دینی و حیوانی استفاده کرد و از عقلانیت صرف عرفی پرهیز کرد.

منابع و مأخذ

۱. الأشعری، ابوالحسن؛ **اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع**؛ تصحیح حموده غرابه؛ مصر: المكتبة الازهرية للتراث، [بی تا].
۲. آلوی، جیمز؛ «تاریخچه‌ای از علم اقتصاد در جایگاه علمی اخلاقی»؛ ترجمه علی نعمتی، **اقتصاد اسلامی**، ش ۱۹، سال پنجم، پاییز ۱۳۸۴، ص ۱۵۱-۱۸۰.
۳. آیر، آج؛ **زبان، حقیقت و منطق**؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: دانشگاه صنعتی شریف، [بی تا].
۴. پانتم، هیلاری؛ **دوگانگی واقعیت - ارزش**؛ ترجمه فریدون فاطمی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵.
۵. جداری عالی، محمد؛ «خوددوستی و مقایسه آن با خودگروری»؛ **قبسات**، ش ۶۰، تابستان ۱۳۹۰، ص ۱۰۹-۱۴۱.
۶. جعفری، محمدتقی؛ **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**؛ ج ۴، چ ۷، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۷. جمعی از نویسندگان؛ **فلسفه اخلاق**؛ تدوین: نهاد نمایندگی مقام معظو رهبری در دانشگاه‌ها، چ ۱، تابستان ۱۳۸۵.
۸. جهانیان، ناصر؛ «مصرف فراگیر و پایدار در سایه آموزه‌های توسعه اسلامی»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی **اقتصاد اسلامی**، ش ۳۴، تابستان ۱۳۸۸.
۹. ژان ون دث و الینور اسکار بروگ؛ «چیستی ارزش»؛ ترجمه اصغر افتخاری؛ **قبسات**، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۸.
۱۰. سبحانی، جعفر؛ **بحوث فی الملل و النحل**؛ ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۱. —؛ **حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان**؛ نگارش علی ربانی گلپایگانی؛ چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲.
۱۲. سید رضی؛ **نهج البلاغه**؛ تصحیح صبحی صالح؛ قم: مؤسسه دارالهجرة، [بی تا].
۱۳. صدر، سیدمحمدباقر؛ **فلسفتنا**؛ چ ۱۰، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۱ق.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۵. —؛ **نهاية الحكمة**؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
۱۶. فرانکنا، ویلیام کی؛ **فلسفه اخلاق**؛ ترجمه هادی صادقی؛ قم: کتاب طه، ۱۳۸۳.
۱۷. —؛ **مغالطة طبیعت گرایی**، در **نظریه‌های فلسفه اخلاق**؛ ویراسته فیلیپا فورت، ترجمه حسین کاجی؛ تهران: روزنه، [بی تا].

۱۸. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ ج ۶، تهران: موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۶۰.
۱۹. گنسلر، هری. جی؛ **درآمدی جدید به فلسفه اخلاق**؛ ترجمه حمیده بحرینی، ویراسته مصطفی ملکیان؛ تهران: آسمان خیال - نقد قلم، ۱۳۸۵.
۲۰. محمدرضایی، محمد؛ «ارتباط دین و اخلاق از دیدگاه کانت»؛ **قیسات**، ش ۳، س ۴، ۱۳۷۸.
۲۱. مدرسی، سید محمدرضا؛ **فلسفه اخلاق**؛ ج ۱، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۱.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ «دین و اخلاق»؛ **قیسات**، سال چهارم، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۸، ص ۳۰ - ۳۷.
۲۳. —؛ **اخلاق در قرآن**؛ تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری؛ ج ۱ و ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۷۶.
۲۴. —؛ **نظریه سیاسی اسلام**؛ نگارش کریم سبحانی؛ ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۰.
۲۵. —؛ **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**؛ تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی؛ ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۴.
۲۶. مصباح، مجتبی؛ **بنیاد اخلاق**؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۵.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**؛ ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، [بی تا].
۲۸. —؛ **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**؛ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، [بی تا].
۲۹. —؛ **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**؛ ج ۷، تهران: انتشارات صدرا، [بی تا].
۳۰. —؛ **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**؛ ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، [بی تا].
۳۱. مظفر نجفی، محمدحسن؛ **دلایل الصدق لسنهج الحق**؛ تحقیق / تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ج ۶، ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۲ق.
۳۲. مظفر، محمدرضا؛ **اصول الفقه**؛ ج ۱، [بی جا]: نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۳۳. معلمی، حسن؛ **فلسفه اخلاق**؛ قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۳۴. موسوی خمینی، روح الله؛ **صحیفه نور**؛ ج ۱۷، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی ره، ۱۳۷۸.
۳۵. جمال الدین حسن بن یوسف الحلی (علامه حلّی)؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**؛ مقدمه و تصحیح حسن حسن زاده آملی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۶. نقی پورفر، ولی الله و محمدرضا احمدی؛ «شاخص های اقتصادی توسعه انسانی از دیدگاه اسلام»؛ **فصلنامه علمی - پژوهشی اقتصاد اسلامی**، ش ۳۱، ۱۳۷۸.

۳۷. وارنوک، مری؛ فلسفه اخلاق در قرن بیستم؛ ترجمه و تحشیة ابولقاسم فنایی؛ قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۰.

38. Robbins, Lionel; **The Nature and Significance of Economics science**; London: Macmillan Publishing company, 1936 [orig. Pub. 1932].

39. Robbins, Lionel; **The Nature and Significance of Economic Science**; and J. Bl Daves, "Keynes's View of Economics As a Moral Science," in Keynes and Philosophy; ed. Bradley W. Bateman And John B. Davis; Aldershot, UK: Edward Elgar Publishing company, 1991.

40. Realms of Value; Cambridge, Mass: Harvard University Press; 1954 see: Selections in Frankena and Granrose, Chap. VI.