



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

تناسب و سازگاری وجودی به منزله ارزش بنیادین

محمدعلی مبینی*

چکیده

مفهوم تناسب و هماهنگی، پیوند وثیقی با مفهوم خوبی دارد و در بسیاری از موارد این مفهوم در معنای خوبی لحاظ می‌شود. خوب بودن یک وسیله برای یک هدف، به معنای مناسب بودن آن وسیله برای رسیدن به آن هدف است و خوب بودن یک چیز برای انسان به معنای مناسب بودن آن برای انسان است. در این مقاله، ادعا می‌شود که خوبی ارزشی و به‌ویژه خوبی اخلاقی نیز بر اساس مفهوم تناسب قابل تبیین است. مدعای اصلی این است که همه ارزش‌ها به‌ویژه ارزش‌های اخلاقی از تناسب و هماهنگی وجودی برمی‌خیزند و اساسی‌ترین تناسب و هماهنگی که خاستگاه ارزش است، تناسب و هماهنگی وجودی میان خداوند و مخلوقات او است. نظریه‌های دیگری نیز وجود دارند که ارزش اخلاقی را بر اساس مفهومی از تناسب تبیین کرده‌اند، ولی از آن‌جا که معنایی فراگیر از آن را در ذهن نداشته‌اند، از تبیین ارزش در پایه‌ای‌ترین مرحله ناکام مانده‌اند. تناسبی که در این مقاله خاستگاه ارزش شمرده می‌شود، تناسبی فراگیر و مطلق است که میان همه موجودات و در رأس آن میان مخلوقات و خداوند برقرار می‌شود و در این



فصلنامه

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲

mobini2@yahoo.com

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۵/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۲۷

گونه تناسب، هر موجودی هم جایگاه وجودی خود را در عالم به رسمیت می‌شناسد و به آن پایبند می‌ماند و هم نقش وجودی موجودات دیگر را نسبت به خود پذیرا خواهد بود. چنین تبیینی از ارزش هم با ارتکازات ما هم‌خوانی دارد و هم پاسخی قانع‌کننده به بسیاری از پرسش‌ها فراهم می‌کند.

کلید واژه‌ها

ارزش، اخلاق، خوبی، تناسب وجودی، هماهنگی.

مقدمه

پیش‌تر در مقاله «تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی»^۱ استدلال کردم که موفقیت تحلیل‌های وجودشناختی ما از ارزش اخلاقی، در گرو هم‌سویی آنها با تحلیل‌های معناشناختی است و دلیل ناکامی برخی تبیین‌های توحیدی و خدامحورانه از اخلاق، فاصله آنها با ارتکازات مفهومی و شهودات معناشناختی ما از ارزش است. برخی اندیشمندان به طور ویژه بر اهمیت نقش ارتکازات در نظریه‌پردازی‌ها تأکید کرده و از ارتکازات به عنوان سرمایه اساسی ما در مباحث فلسفی یاد می‌کنند (نک: لاریجانی، جلسه ۱۴۹: ۴). همچنین بسیاری از نویسندگان به طور مشهود، محور اساسی نقدهای خود به دیدگاه‌های دیگر و سپس نظریه‌پردازی‌های خود را سنجش آنها با ارتکازات و مسلمات اخلاقی قرار می‌دهند.^۲

در این مقاله تلاش خواهد شد تبیینی توحیدی از ارزش و به طور خاص ارزش اخلاقی ارائه شود که هم با ارتکازات و کاربردهای معناشناختی ما سازگار باشد و هم از برخی لوازم ناخواسته‌ای که دامن‌گیر برخی تبیین‌های توحیدی می‌شود در امان باشد و پاسخ‌هایی درخور به برخی مسائل مرتبط با ارزش فراهم کند. در مقاله پیشین، سه کاربرد خوبی (و نقطه مقابل آن، بدی) را از یک‌دیگر جدا کردم: خوبی ابزاری که تنها حاکی از تأیید یک وسیله برای تحقق هدفی خاص است؛ خوبی نفسانی که هنگام ملاحظه رابطه یک چیز با خودمان به دست می‌آید و حاکی از مطلوبیت آن چیز برای خودمان است و خوبی ارزشی که از تحسین برانگیزی مستقل یک چیز بدون در نظر گرفتن مطلوبیتش برای ما حکایت

۱. نک: نقد و نظر، ش ۶۴: ۲-۲۶.

۲. برای مشاهده نمونه‌های بارز از این کار، نک: Smith: 1994





می‌کند. اکنون اگر بخواهیم یک تبیین توحیدی معقول از خوبی ارزشی، مطابق با ارتکازات مفهومی و دور از آسیب‌های احتمالی ارائه دهیم، به نظر می‌رسد با برداشتن یک گام معناشناختی دیگر بتوانیم به این هدف برسیم. در این مقاله، با برداشتن این گام، تبیین توحیدی مورد نظر خود را از خوبی ارزشی بیان می‌کنم.

تناسب به منزله وجه مشترک میان همه ارزش‌ها

یکی از توانایی‌های ذهنی انسان که نقشی تعیین‌کننده در شناخت جهان دارد، قدرت مفهوم‌سازی است. امور بسیار متنوعی در اطراف ما وجود دارند که انسان می‌تواند با دسته‌بندی‌های مفهومی، آنها را از یک‌دیگر تشخیص داده و بشناسد. در این دسته‌بندی‌ها، ما وجوه مشترک میان اشیاء را مشاهده می‌کنیم و هر گروه از اشیاء را که دارای وجه مشترک خاصی هستند از گروه‌های دیگر جدا می‌کنیم و از این طریق به شناخت اشیاء و تمیز آنها از یک‌دیگر نائل می‌شویم. می‌توان گفت مفاهیم کلی که در ذهن داریم بیان‌گر وجوه مشترک میان اشیاء است و هر مفهومی بر وجه مشترکی در میان امور مختلف دلالت می‌کند.

وجوه مشترک میان اشیاء بی‌شمارند و ما بر اساس نیازها و ضرورت‌های زندگی، تنها برخی از وجوه مشترک را ملاحظه می‌کنیم و بر اساس آنها مفاهیم ذهنی مان شکل می‌گیرند. برخی از این وجوه مشترک بسیار کلی‌اند و برخی دیگر جزئی‌ترند و امور کمتری را در بر می‌گیرند. نکته قابل توجه این است که همان‌گونه که مفاهیم جزئی‌تر^۱ و توجه به وجوه مشترک خاص‌تر به شناخت تفصیلی‌تر ما از جهان کمک می‌کنند، وجوه مشترک کلی‌تر نیز به همین اندازه اهمیت دارند و شناخت ما را از جهان روشن‌تر می‌کنند. برای مثال، ما هر اندازه که بتوانیم انواع مختلف رنگ‌ها را از یک‌دیگر تشخیص داده، برای هر نوع از آنها مفهومی بسازیم، باز نیاز ما به خود مفهوم رنگ برطرف نمی‌شود و لازم است وجه مشترک کلی میان همه رنگ‌ها را ملاحظه کنیم و بر اساس آن مفهوم رنگ را به دست آوریم تا بتوانیم رنگ را از صدا، بو و مانند آن تشخیص دهیم. هر یک از این

۱. روشن است که تعبیر «جزئی‌تر» در اینجا جزئی به معنای منطقی آن نیست که در مقابل کلی قرار دارد، بلکه مراد آن است که خود مفاهیم کلی نیز نسبت به دایره شمول‌شان تشکیک‌پذیرند و از این منظر، برخی از آنها از کلیت بیشتری برخوردارند و دایره شمول‌شان وسیع‌تر است و برخی از آنها جزئی‌ترند و دایره شمول کم‌تری دارند.

دسته‌بندی‌ها به گونه‌ای به شناخت ما از جهان کمک می‌کنند.^۱

اکنون پرسش این است که آیا می‌توانیم میان همهٔ خوب‌های اخلاقی و به گونه‌ای عام‌تر، میان همهٔ خوب‌های ارزشی، یک وجه مشترک کلی بیابیم؟ خوب‌های اخلاقی بسیار متنوع‌اند. برخی اندیشمندان بر پراکندگی و تنوع امور اخلاقی تأکید کرده‌اند و با بازگرداندن همهٔ اخلاقیات به امری واحد مخالف‌اند. در مقابل، برخی دیگر تلاش کرده‌اند همهٔ ارزش‌های اخلاقی را به یک یا چند امر بنیادین برگردانند.^۲ پیشنهادی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ما می‌توانیم از یک منظر، نه تنها میان همهٔ ارزش‌های اخلاقی، بلکه میان همهٔ امور ارزشی وجه مشترکی را بیابیم و خوب بودن امور ارزشی را از ناحیهٔ این وجه مشترک بدانیم. این وجه مشترک چیزی است که تعابیری مانند «تناسب»، «هماهنگی»، «سازگاری»، «هم‌سازی» و «سازواری» می‌توانند بر آن دلالت کنند. این مفهوم در کاربردهای معناشناختی مفاهیم ارزشی، حضوری برجسته دارد و از این رو، از حمایت معناشناختی شایسته‌ای برخوردار است.^۳

۱. برای مشاهدهٔ بحثی جدید و تفصیلی دربارهٔ اهمیت دسته‌بندی‌های مفهومی نک: Lakoff: 1987.

در فلسفهٔ سنتی نیز همواره بحث‌هایی ناظر به مقایسهٔ میان انواع شناخت‌ها از جمله شناخت امور جزئی و کلی صورت گرفته است و نسبت به برتری هر کدام از این شناخت‌ها بر دیگری، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. برای مثال، در بحث از برهان با توجه به تقسیم برهان به کلی و جزئی دربارهٔ برتری هر کدام بر دیگری استدلال‌هایی ارائه شده است که از این مباحث می‌توان دلایل فیلسوفان را برای اهمیت مفاهیم کلی به دست آورد. برای مشاهدهٔ نمونه‌ای از این بحث‌ها، نک: ابن سینا: ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۲۳۸-۲۴۲.

۲. فیلسوفان اخلاق از این نظر به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شوند. برخی از آنها قائل به وحدت‌گرایی اخلاقی (moral monism) هستند و ارزش‌های اخلاقی به‌ظاهر پراکنده را به یک ارزش غایی یا اصل غالب فرومی‌کاهند. این گرایش در میان سودگرایان رواج دارد و معمولاً تنها بر یک ارزش اساسی مانند لذت یا سعادت تأکید می‌کنند. در مقابل، قائلان به کثرت‌گرایی اخلاقی (moral pluralism) بر این اعتقادند که ارزش‌هایی مانند سعادت، آزادی، صلح، دوستی و غیره دارای تنوع بنیادین‌اند و قابل برگشت به یک‌دیگر نیستند. برای مشاهدهٔ بحثی عمیق در این زمینه نک: Stocker: 1990.

۳. تاکنون اندیشمندان برای تبیین ارزش به صورت‌هایی گوناگون از مفهوم تناسب بهره گرفته‌اند. در پایان این مقاله با اشاره به برخی از این نوع تبیین‌ها در اندیشهٔ اسلامی، به مقایسهٔ آنها با نظریهٔ مورد دفاع در این مقاله می‌پردازم. در فلسفهٔ غرب نیز مجموعه نظریاتی وجود دارد که از آنها با عنوان نظریه‌های ارزش ناظر به نگرش مناسب (fitting attitude theories of values) یاد می‌شود. این نظریه‌ها به‌رغم اختلاف نظرها در میانشان، همگی ارزش را بر حسب نگرش‌های ارزشی تحلیل می‌کنند که می‌توان آن نگرش‌ها را مناسب (یا صحیح، درست، عقلانی یا ...) دانست. نک: Jacobson: 2011.

در یک بیان کلی و شاید از یک نظر تسامحی، می‌توان گفت همهٔ نظریه‌های تناسبی که تاکنون ارائه شده‌اند، تناسب نگرش‌های انسانی را محور دیدگاه خود قرار داده‌اند و این موجب اختلاف اساسی این نظریه‌ها با دیدگاهی است که در این مقاله بیان خواهد شد.





مفهوم تناسب در خوبِ ابزاری، نفسانی و ارزشی

در بسیاری از موارد، هنگام کاربرد مفاهیم خوب و بد، گونه‌ای مناسبت را میان دو چیز تأیید می‌کنیم، به گونه‌ای که می‌توانیم به جای کلمه «خوب» از کلمه «مناسب» و به جای کلمه «بد» از کلمه «نامناسب» استفاده کنیم. درباره‌ی خوب و بدهای ابزاری این مسئله بسیار روشن است. هنگامی که وسیله‌ای را برای رسیدن به یک هدف، خوب می‌دانیم مناسب بودن آن را برای هدف مذکور اراده می‌کنیم و اگر بد بدانیم تناسب آن را با آن هدف رد می‌کنیم. درباره‌ی خوب و بدهای نفسانی نیز مناسب یا نامناسب بودن امور را برای خودمان لحاظ می‌کنیم و با خوب یا بد دانستن امور، مطلوبیت امور مناسب و نامطلوبی امور نامناسب را اعلام می‌کنیم. در این گونه موارد، تطابق میان حیث معاشناختی و حیث وجودشناختی واضح به نظر می‌رسد. معنایی که ما از خوبِ ابزاری در ذهن داریم، مناسب بودن وسیله با هدف است و حقیقت این خوبی هم چیزی جز تناسب و وسیله با هدف نیست. مراد ما از خوبِ نفسانی هم مناسب بودن یک چیز برای ما و مطلوبیت آن از این حیث است و حقیقت این خوبی نیز همان تناسب است که از همین حیث (یعنی حیث تناسب) مطلوب ما قرار گرفته است.

آیا درباره‌ی خوبِ ارزشی نیز می‌توانیم به همین سبک عمل کنیم؛ به گونه‌ای که تبیین ما از حقیقت این گونه خوبی نیز بر اساس مفهوم تناسب باشد؟ در این مقاله چنین ادعایی دارم و در صدم از آن دفاع کنم. نکته قابل توجه این است که بر اساس تحلیل معاشناختی‌ای که در مقاله پیشین انجام دادم، هنگامی که چیزی را خوب (به معنای ارزشی) می‌نامیم، بخشی از معنایی که در ذهن داریم قابلیت تحسین آن چیز به طور مستقل است و از این رو، اگر بخواهیم در تبیین حقیقت خوبی از مفهوم تناسب هم بهره ببریم، نباید به بهای غفلت از این حیث معاشناختی تمام شود. ما اموری را که به لحاظ ارزشی خوب می‌دانیم، آنها را مستقل از مطلوبیتی که برای ما دارند تحسین برانگیز می‌یابیم و این تحسین برانگیزی استقلالی را باید در تبیین حقیقت این گونه خوبی حفظ کنیم.

البته این بدان معنا نیست که در تبیین مقولات ارزشی هیچ گونه رابطه‌ای میان ما و امور دیگر نباید لحاظ شود. اساساً از مفهوم تناسب چنین برداشت می‌شود که تناسب و هماهنگی میان چند چیز برقرار می‌شود و حاکی از رابطه‌ای است که دست کم باید دو طرف داشته باشد. هنگامی که رابطه میان دو یا چند چیز را ملاحظه کنیم، می‌توانیم پرسیم که آیا آنها با

هم تناسبی دارند یا خیر. اکنون باید گفت انسان هم می‌تواند یکی از طرف‌های تناسب باشد و به‌ویژه هنگامی که بحث ارزش اخلاقی پیش می‌آید، انسان به طور خاص به عنوان یک طرف تناسب مورد توجه قرار می‌گیرد. بنابراین مسئله این نیست که وقتی بخواهیم خوبی ارزشی را بر اساس مفهوم تناسب تبیین کنیم و در ضمن تحسین برانگیزی استقلالی آن را هم حفظ کنیم، نباید رابطهٔ امور را با انسان در نظر بگیریم، بلکه مسئله این است که اگر چنین رابطه‌ای را در نظر می‌گیریم، پیش از آنکه به مطلوبیت آن برای انسان فکر کنیم، باید ملاحظه کنیم که آیا فارغ از چنین مطلوبیتی، قابل تحسین هست یا خیر.

نکتهٔ دیگر اینکه از این مطلب که مفهوم تناسب به دست کم دو طرف نیاز دارد، نباید نتیجه بگیریم که ارزش تنها در صورتی پدید می‌آید که دست کم دو چیز بالفعل موجود باشند و میان آنها رابطهٔ تناسب برقرار باشد و هرگز یک موجود، بدون داشتن رابطه‌ای بالفعل با موجود یا موجودات دیگر نمی‌تواند به خوبی و ارزشمندی متصف شود، بلکه باید به دو نکته در این زمینه توجه داشتیم باشیم. اولاً، همان‌گونه که خود تناسب می‌تواند از ارزش برخوردار باشد، هر یک از طرف‌های تناسب نیز می‌توانند از آن جهت که با طرف دیگر رابطهٔ متناسبی برقرار کرده‌اند، خوب و ارزشمند تلقی شوند و ثانیاً، وجود بالفعل دو طرف تناسب برای ارزشمند دانستن آنها لزومی ندارد، بلکه همین که ملاحظه شود که یک موجود آمادگی برقراری ارتباط مناسب با موجودات دیگر را دارد، آن موجود را می‌توان موجودی ارزشمند و خوب به شمار آورد؛ هر چند در عمل به جهت موانعی چنین ارتباط مناسبی شکل نگرفته باشد. به هر حال، در نظر گرفتن تناسب در صدق مفهوم ارزش و خوبی، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، ولی این‌گونه نیست که صرفاً تناسبی که بالفعل شکل گرفته است دارای ارزش باشد، بلکه هر کدام از موجوداتی که رابطهٔ متناسب با دیگران برقرار کرده‌اند یا آمادگی برقراری چنین رابطه‌ای را دارند نیز به خوبی و ارزش متصف می‌شوند.

اکنون پرسش این است که چه نوع تناسب و هماهنگی‌ای قابل تحسین و ارزشمند است. به هر حال، تناسب و هماهنگی می‌تواند به شکل‌های مختلفی موجود باشد. برای مثال، تناسب میان هدف و وسیله که می‌توان از آن به تناسب ابزاری یاد کرد و یا تناسب میان چیزی با خواسته‌های انسانی که از آن می‌توان به تناسب نفسانی یاد کرد. کدام نوع تناسب دارای ارزش است؟ به بیان دیگر، چه شرایطی برای تناسب و هماهنگی لازم است تا آن را ارزشمند و تحسین‌برانگیز سازد؟ در چند بخش بعدی، مدعای خود را دربارهٔ تناسب مورد نظر بیان خواهیم کرد. این مدعا به





عنوان یک گزینه تبیینی پیشنهاد می‌شود که از دو ناحیه می‌تواند مورد آزمون قرار گیرد؛ از ناحیه هم‌خوانی این تبیین با ارتکازات معناشناختی ما و از ناحیه پاسخ‌گویی آن به مسائل اساسی در حوزه ارزش. از این رو، پس از طرح مدعای خود، در ادامه مقاله، به مقایسه این تبیین با برخی دیدگاه‌های دیگر در حوزه اخلاق می‌پردازم که آنها نیز بر اساس مفهومی از تناسب شکل گرفته‌اند. آن‌گاه وجوه امتیاز تبیین خود را نسبت به آنها بیان خواهم کرد.

تناسب و هماهنگی وجودی به مثابه معیاری بنیادین برای ارزش

پرسشی که در اینجا بدان می‌پردازیم این است که آن نوع تناسبی که دارای ارزش ذاتی است، چه نوع تناسبی است. چنان که گفت مهر نوع سازواری و هماهنگی نمی‌تواند مصداق تناسب مورد نظر و دارای ارزش باشد. اکنون می‌گوییم حتی برخی از سازواری‌ها ضد ارزش‌اند. برای مثال، می‌توان میان افراد ضعیف و افراد مستبد و زورگو نوعی سازواری تصور کرد؛ به این صورت که افراد ضعیف در برابر زورگویی افراد مستبد کاملاً تسلیم شوند و به این صورت خود را با آنها سازوار کنند. مطابق با فهم متعارف، این گونه هماهنگی ضد ارزش و قابل مذمت است و هر دو طرف این هماهنگی نیز (هم فرد مستبد و هم فردی که استبداد را پذیرفته است) قابل تقبیح‌اند.^۱

تناسبی که در اینجا مورد نظر است و می‌توان آن را خاستگاه بنیادین ارزش دانست، گونه‌ای تناسب وجودی است؛ بدین معنا که هر موجودی در جهان در جایگاه خاص خودش قرار گیرد؛ به گونه‌ای که وجود او با دیگر موجودات در تراحم نباشد. به بیان دیگر، رابطه موجودات با یکدیگر به گونه‌ای باشد که هر کدام از آنها بتوانند هم نقش وجودی خود را نسبت به دیگران به خوبی ایفا کنند و هم پذیرای نقش دیگران نسبت به خود باشند. برای روشن شدن مسئله، رابطه انسان‌ها را با یکدیگر بررسی می‌کنیم. بی‌گمان توان‌مندی‌های

۱. قرآن کریم با بیان نمونه‌هایی از این نوع هماهنگی نادرست، هر دو طرف این هماهنگی را به یک میزان مستحق عقوبت می‌داند. هنگامی که خداوند پیشوایان کفر و پیروان‌شان را وارد آتش می‌کند، پیروان آنها از خدا می‌خواهند که عذاب پیشوایان آنها را دوچندان کند و خداوند در پاسخ می‌فرماید عذاب «برای همه دو چندان است، ولی شما نمی‌دانید» (اعراف: ۳۸). مفسران در توضیح چرایی مجازات مضاعف گروه پیروان گفته‌اند: «زیرا هیچگاه پیشوایان ظلم و ستم و سرکردگان انحراف و گمراهی به تنهایی نمی‌توانند برنامه‌های خود را پیاده کنند و این پیروان سرسخت و لجوج هستند که به آنها در رسیدن به این هدف قدرت و توان می‌بخشند و به اصطلاح تنور آنها را داغ کرده و پای پرچمشان سینه می‌زنند. بنابراین، این دسته نیز باید کیفر مضاعف داشته باشد؛ کیفری به خاطر گمراهی خود و کیفری به خاطر حمایت از ظالم و ستمگر و پیشوایان گمراه» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۶۷-۱۶۸).

انسان‌ها متفاوت است. هر انسانی مهارت‌ها و توان‌مندی‌های خاصی دارد که اگر به مجموع مهارت‌ها و توان‌مندی‌های او توجه کنیم، او را یک موجود خاص و منحصر به فرد می‌یابیم که فردی مشابه با او وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، هر انسانی نقش وجودی خاصی دارد که به واسطه آن از دیگران متمایز می‌شود. ارزش‌هنگامی پدید می‌آید که هر انسانی در تعامل با دیگران به گونه‌ای رفتار کند که هم زمینه فعلیت یافتن نقش آنها را نسبت به خود فراهم کند و هم نقش خودش را نسبت به دیگران ایفا کند. هماهنگی انسان‌های ضعیف با انسان‌های مستبد از این سنخ هماهنگی نیست، زیرا افراد مستبد حاضر به پذیرش نقش دیگران نسبت به خود نیستند و زمینه ایفای نقش آنها را فراهم نمی‌کنند و از سوی دیگر، خودشان نیز با زیاده‌خواهی‌هایی که دارند، فراتر از نقشی که برایشان وجود دارد عمل می‌کنند و از این رو، در این گونه موارد نه تنها تناسب وجودی برقرار نمی‌شود، بلکه از منظر وجودی رابطه‌ای نامتناسب شکل می‌گیرد و از حیث ارزش‌شناختی تقبیح می‌گردد.

البته مفهوم تناسب به حوزه افعال اختیاری انسان محدود نمی‌شود و تناسب میان موجودات غیر مختار را هم شامل می‌شود. از این رو، مراد من از ارزش نیز صرفاً ارزش اخلاقی نیست، بلکه ارزش‌هایی مانند ارزش‌های زیبایی‌شناختی را نیز دربرمی‌گیرد. در واقع، تناسب میان موجودات، اعم از موجودات مختار و غیر مختار، از ارزش ذاتی برخوردار است و البته هنگامی که موجودی مختار با اختیار خود در برقراری این تناسب نقش ایفا می‌کند، چنین تناسبی ارزشی ویژه می‌یابد که از ناحیه اختیار فرد پدید آمده و از آن به ارزش اخلاقی تعبیر می‌شود.

امکان تناسب فراگیر و ارزش مطلق

اشکالی که ممکن است در اینجا به ذهن آید آن است که چه بسا نقش‌های وجودی متعارضی در جهان وجود داشته باشند و ایفای برخی نقش‌های وجودی، مستلزم سرکوبی برخی نقش‌های وجودی دیگر باشد و این بدین معناست که اقدامی که نسبت به برخی امور هماهنگ و متناسب تلقی می‌شود، نسبت به برخی امور دیگر اقدامی ناهماهنگ باشد و از این رو، ارزش‌مندی امور، موضوعی نسبی می‌شود؛ بدین معنا که یک امر در یک زمان می‌تواند نسبت به برخی امور ارزشمند و نسبت به برخی امور دیگر غیر ارزشمند یا حتی ضد ارزش قلمداد شود.

در پاسخ، باید گفت اولاً هنگامی که تناسب را - به معنایی که ذکر شد - دارای ارزش





ذاتی و بنیادین می‌دانیم، ادعایی دربارهٔ امکان یا عدم امکان چنین تناسبی مطرح نشده است و حتی اگر امکان چنین تناسبی زیر سؤال رود، از این ناحیه اشکالی به نظر فوق وارد نمی‌شود و نهایت اینکه امکان تحقق چنین ارزشی رد می‌شود. به بیان دیگر، با طرح این ادعا که وجود چنین تناسبی در کل عالم ناممکن است، نمی‌توان ارزشمندی تناسب را انکار کرد، بلکه صرفاً می‌توان تحقق یافتن چنین ارزشی را رد کرد.

ثانیاً می‌توان امکان تناسب مطلق و فراگیر را با پذیرش جهان‌بینی توحیدی و باور به خدای عالم، قادر، حکیم و خیرخواه امری معقول و پذیرفتنی نشان داد. در واقع، اظهار نظر دربارهٔ امکان تناسب مطلق و فراگیر بسته به نوع جهان‌بینی‌ای که بر می‌گزینیم تفاوت می‌کند. در جهان‌بینی مادی که موجودات به صورتی هدفمند خلق نشده‌اند و همهٔ جهان به همین جهان مادی خلاصه می‌شود، اشکال به امکان تحقق چنین تناسبی قوت می‌گیرد و پاسخی درخور نمی‌یابد، اما اگر تبیینی توحیدی و خدامحور از جهان داشته باشیم، اشکال فوق پاسخی معقول می‌یابد. مطابق با تفکر توحیدی، خداوندی که صفات او از جمله علم، حکمت، خیرخواهی و قدرتش مطلق و بدون هیچ‌گونه محدودیتی است، به هر موجودی نقشی خاص در عالم وجود می‌دهد؛ به گونه‌ای که مجموعهٔ جهان آفرینش بسان یک صفحهٔ بزرگ جورچین می‌گردد که هر موجودی در آن نقش قطعه‌ای از جورچین را به عهده دارد و در صورتی که هر قطعه در جای خود قرار گیرد و به نقش خود پایبند باشد، تناسب کامل میان همهٔ موجودات برقرار می‌گردد.

گذشته از این، مطابق با تفکر توحیدی جهان منحصر به جهان مادی نیست و این جهان تنها جزئی کوچک از جهان بزرگ آفرینش قلمداد می‌گردد. بنابر این، اگر در این جهان ناهماهنگی‌هایی را مشاهده می‌کنیم، قابل توجیه است و می‌توان آنها را در نهایت هماهنگی با هدف آفرینش دانست. در اندیشهٔ اسلامی، خصوصیت ویژهٔ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم آزمایشی بودن و موقتی بودن آن است. بنابر این، رخدادهایی را که در آن واقع می‌شود، نمی‌توان از ویژگی‌های ثابت و دائمی جهان مورد نظر خداوند دانست. حضور موجوداتی مختار، یعنی انسان‌ها، در این جهان مادی که به آنها آزادی عمل داده شده است، می‌تواند تأثیرات زیادی در تحولات جهان داشته باشد و به ناهماهنگی‌های زیادی بینجامد. مطابق با آموزه‌های اسلامی، نوع رفتارهایی که انسان‌ها برمی‌گزینند، نه تنها در جامعهٔ انسانی

بلکه در جهان مادی تأثیر دارد.^۱ با وجود این، هنگامی که وجود خدای عالم، قادر، حکیم و خیرخواه را پذیرفته‌ایم، جهان فعلی با همه ناهماهنگی‌هایش را می‌توانیم مطابق با برنامه‌ای حکیمانه و در نهایت هماهنگ با مجموعه جهان آفرینش بدانیم.

البته ارائه تصویری توحیدی از جهان برای معقول‌نشان دادن امکان تناسب فراگیر است و این اشکال مناسبی نیست که گفته شود در این تصویر توحیدی مفاهیمی اخلاقی مانند خیرخواهی خداوند لحاظ شده‌اند و از این رو در تبیین ارزش از مفاهیم ارزشی استفاده شده است؛ زیرا طرح مسئله خیرخواهی خداوند به قصد تبیین ارزش نیست، بلکه به قصد دفاع از امکان تحقق ارزش است و چنان که گفته شد حتی اگر امکان تناسب مطلق زیر سؤال رود، از این ناحیه اشکالی به تبیین ارزش بر حسب تناسب وارد نمی‌شود.

تناسب با خدا به منزله تناسب بنیادین

با توجه به مسئله پیش گفته، تناسبی که ارزش آفرین است، تناسب فراگیر نسبت به همه موجودات است. چه بسا گاهی میان یک موجود با چند موجود دیگر تناسب برقرار شود، ولی در نگاهی کلان‌تر میان آن موجود با موجودات دیگر و به طور عام‌تر با کل عالم وجود رابطه‌ای نامتناسب شکل گیرد. این نوع تناسب که تنها در میان چند موجود خاص شکل گرفته است و نسبت به موجودات دیگر ناهماهنگ است، نمی‌تواند در مجموع ارزشمند تلقی گردد. اگر دیدگاه توحیدی درباره جهان را بپذیریم و خدای متعال را خالق همه موجودات بدانیم، تناسب و هماهنگی با خدا اهمیت بنیادین در تحقق ارزش‌ها پیدا می‌کند. خداوند علت حقیقی برای پدید آمدن جهان هماهنگ است و او است که به هر موجودی نقش خاصی را در وجود اعطا کرده است. از این رو، هماهنگی هر موجودی از جمله هماهنگی هر انسانی با خدا نقش اساسی در تحقق ارزش دارد.

هماهنگی با خدا بدین معنا است که نقش او را در عالم وجود پذیرا باشیم و نقش خود را هم در برابر او ایفا کنیم. نقش خدا در جهان نقش خالقیت، رازقیت، ربوبیت و تدبیر عالم است و نقش ما در برابر او نقش بندگی و تبعیت است. این دو نقش را می‌توان از آیات قرآن

۱. برای نمونه، در برخی از آیات قرآن کریم، میان اعمال انسان و آبادانی جهان رابطه برقرار شده است؛ از جمله: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْفُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶).





کریم نیز برداشت کرد. در یکی از آیات، خداوند متعال هدف خود از خلقت انسان را این می‌داند که او را مورد رحمت خود قرار دهد^۱ و در آیه‌ای دیگر، هدف از آفرینش انسان را بندگی و پرستش او می‌داند.^۲ از جمع میان هر دو آیه می‌توانیم نتیجه بگیریم که هدف خداوند متعال از آفریدن جهان، هماهنگی و تناسب به معنای مورد نظر است؛ زیرا این گونه هماهنگی دارای ارزش ذاتی است و خداوند خواهان تحقق ارزش‌ها است. هماهنگی دارای دو طرف است و میان دو موجود محقق می‌شود. هماهنگی خدا با موجودات به این است که نقش ربوبی خود را نسبت به آنها ایفا کند و آنها را مورد رحمت و لطف خود قرار دهد و هماهنگی بندگان با خدا نیز به آن است که او را پرستند و تنها از طریق او نیازهایشان را برطرف کنند. در آیات بعد از آیه‌ای که هدف خلقت را عبودیت و بندگی می‌داند، به این مسئله توجه داده می‌شود که خداوند از بندگان خود چیزی جز پرستش و بندگی نمی‌خواهد و از آنها انتظار ندارد که به او روزی دهند؛ زیرا روزی دادن نه نقش آنها، بلکه نقش خدا است. بنابراین، تنها چیزی که از بندگان انتظار می‌رود، پرستش خداست نه چیزی دیگر.^۳ از آنجا که خداوند متعال خواهان تحقق ارزش‌ها است، به آفریدن دیگر موجودات اقدام می‌کند تا از این طریق، هم نقش ربوبی خود را نسبت به موجودات ایفا کند و هم پذیرای نقش آنان در عالم وجود باشد که همان نقش بندگی و تسلیم است.^۴

ارزش ذاتی تناسب وجودی در مقابل ارزش مندی خود وجود

معمولاً گفته می‌شود که اصل وجود دارای ارزش است، اما تبیینی از ارزش مندی آن ارائه

۱. «إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبِّكَ وَلِدَٰلِكَ خَلَقَهُمْ...» (هود: ۱۱۹).

۲. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

۳. «مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ. إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ» (ذاریات: ۵۷-۵۸).

۴. باید توجه داشت که ایفای نقش بندگی و تسلیم منحصر به موجودات مختار نمی‌شود و ارزش مندی هر مخلوقی به بندگی و تسلیم آن مخلوق در برابر خالق بسته است. تفاوت تنها در این است که این بندگی هنگامی که به صورت اختیاری صورت گیرد، ارزش اخلاقی می‌یابد، وگرنه بندگی و تسلیم مخلوقات غیر مختار در برابر خدا نیز ارزش خاص خود را دارد و نظریه پیشنهادی من در باب ارزش، عام بوده و هر دو قسم از این ارزش‌ها را بر اساس مفهوم تناسب و هماهنگی تبیین می‌کند. در آیاتی از قرآن کریم خصوصیت تسلیم و بندگی به صورت عام بیان شده است و مصادیقی از تسلیم و بندگی مانند سجده، تسبیح و قنوت به همه موجودات نسبت داده شده است. برای نمونه: «... وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَقْتَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (اسراء: ۴۴)؛ «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ ظِلَالَهُمْ بِإِذْنِهِ وَ الْأَصَالُ» (رعد: ۱۵) و «وَكَلِمَةٌ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهٍ قَائِمُونَ» (روم: ۲۶).

نمی‌شود و به اشکالاتی که بر آن وارد می‌شود به خوبی پاسخ داده نمی‌شود. برای مثال، چگونه می‌توان موجوداتی شریر مانند شیطان را از آن نظر که وجود دارند با ارزش دانست؟ البته می‌توان ارزشی ابزاری را برای موجودی مانند شیطان در نظر گرفت؛ بدین معنا که وجود وسوسه‌های شیطانی زمینه امتحان بندگان خدا را فراهم می‌آورد و موفقیت آنها در امتحان، موجب کمال آنها می‌گردد، اما مراد از ارزشمندی وجود، ارزش ابزاری آن نیست، بلکه مراد ارزش ذاتی وجود است. تصور این مسئله که اصل وجود شیطان دارای ارزش است، دشوار و ابهام‌زاست و اساساً وجود یک چیز را نمی‌توان بدون خصوصیتی که آن موجود دارد در نظر گرفت. در واقع، وجود هر چیز به واسطه خصوصیتی که دارد شکل می‌گیرد و وجود شیطان همان وجود شریر و منحرف و مستکبر است و وجودی غیر از آن ندارد که بتواند به ارزشمندی متصف گردد.

اما مطابق با نظریه ارزشمندی تناسب، بحث درباره ارزشمندی اصل وجود یک موجود بدون در نظر گرفتن رابطه‌اش با موجودات دیگر بی‌معنا است و ارزش همواره با ملاحظه رابطه یک موجود با موجوداتی دیگر پدید می‌آید. بنابراین، اصل یک وجود را نمی‌توان دارای ارزش یا ضد ارزش دانست، بلکه وقتی رابطه یک موجود با دیگری ملاحظه می‌شود، بسته به آنکه چه رابطه‌ای دارد ارزشمند یا غیر ارزشمند به شمار می‌آید. وجود شیطان از آن جهت که عنصری ناهماهنگ با خدا و عالم خلقت است، ضد ارزش است و از هیچ منظر نمی‌توان ارزشی ذاتی را به وجود او نسبت داد.

چنان‌که در بخش‌های پایانی مقاله خواهیم دید، معمولاً تبیین متفکران اسلامی از ارزش به کمال وجودی می‌انجامد؛ حال آنکه مراد خود را از مفهوم کمال دقیقاً روشن نمی‌سازند. اگر مفهومی ارزشی از کمال در ذهن داشته باشند، این خود نوعی مصادره به مطلوب است، زیرا برای تبیین ارزش از مفهومی ارزشی بهره می‌برند؛ یعنی حقیقت ارزش را به کمال وجودی، یعنی ارزش وجودی برمی‌گردانند، بدون آنکه چستی این ارزش وجودی را روشن سازند. اما اگر مفهومی وجودی از کمال در ذهن داشته باشند و مرادشان از کمال وجودی شدت وجودی باشد، آن‌گاه این خود به تنهایی و بدون در نظر گرفتن رابطه‌اش با امور دیگر متصف به ارزش یا ضد ارزش نمی‌شود. آری هرچه یک موجود از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد، دارای امتیازات و توانمندی‌های وجودی بیشتری است، ولی این با ارزشمندی آنها تفاوت می‌کند. برای مثال، یک درخت از کمال وجودی بالاتری نسبت به یک سنگ





برخوردار است، ولی آیا این به معنای آن است که درخت به لحاظ ارزشی خوب تر از سنگ است؟ به همین وزن شیطان دارای توانمندی‌های وجودی بسیار زیادی است؛ به گونه‌ای که می‌تواند در یک چشم به هم زدن از شرق به غرب عالم برود، ولی آیا این به معنای آن است که شیطان به لحاظ ارزشی خوب تر از یک انسان عادی است؟

شاهدی دیگر بر ادعای فوق این است که چه بسا افرادی از طریق ریاضت‌های غیر شرعی و از مسیری غیر از مسیر بندگی الهی، سعه و جودی (البته به معنای غیر ارزشی و صرفاً وجودی آن) پیدا کنند و توانمندی‌های وجودی بالایی در آنها ایجاد شود. اگر مراتب وجودی بالا از حیث داشتن بهره و جودی بالاتر و بدون در نظر گرفتن هرگونه رابطه‌ای با دیگر موجودات دارای ارزش ذاتی بودند، آن‌گاه لازم می‌آمد سیر و سلوک و پیشرفت‌های وجودی چنین مرتاضانی هم ارزشمند و تحسین‌برانگیز باشد، هرچند از مسیر عدم هماهنگی با خدا حاصل شده باشد و حال آنکه از منظر متفکران اسلامی چنان اعمالی نه تنها ارزشمند نیست، بلکه چون در مسیر غیر بندگی است، ضد ارزش تلقی می‌شود.

به نظر می‌رسد راه مناسب برای تبیین ارزشمندی موجودات، توجه به نوع رابطه آنها با دیگر موجودات و قرار گرفتن آنها در جایگاه وجودی خودشان، به‌ویژه نوع رابطه آنها با خداوند است. هر موجودی هرچند دارای توانمندی‌های وجودی کمی باشد، در صورتی که نقش وجودی خود را به‌درستی ایفا کند و رابطه‌اش با دیگر موجودات و در رأس همه، رابطه‌اش با خدا متناسب باشد، دارای ارزش خواهد بود. کمال‌های وجودی می‌توانند خوب نفسانی باشند، ولی با نظر به خودشان خوب ارزشی نیستند. داشتن این خوب‌های نفسانی تا حدی مطلوب است که منطبق بر جایگاه وجودی ما باشد و به خوبی ارزشی ما لطمه نزنند. این مسئله را در بخش بعد بیشتر توضیح می‌دهم.

ارزش ذاتی تناسب و نه پیامدهای آن

مسئله دیگری که از ارزش ذاتی تناسب نتیجه می‌شود این است که خود تناسب و هماهنگی است که ذاتاً قابل تحسین و دارای ارزش است، ولی نتایجی که احیاناً از تناسب برمی‌آید می‌تواند به خوبی ارزشی متصف نشوند، هرچند می‌تواند به خوبی دیگر مانند خوبی نفسانی متصف شوند. برای مثال، غذا خوردن و سیر شدن انسان خوبی نفسانی دارد، ولی به خوبی ارزشی متصف نمی‌شود؛ با این حال، غذا دادن و سیر کردن انسان گرسنه دارای ارزش ذاتی و

قابل تحسین است. در این مثال، عمل غذا دادن و سیر کردن انسان گرسنه، یک فعل تناسبی و دارای ارزش است، ولی نتیجه آنکه همان غذا خوردن و سیر شدن انسان است، اگر به خود آن نتیجه توجه کنیم و رابطه‌اش را با آن عمل تناسبی در نظر بگیریم، متصف به ارزش نمی‌شود و صرفاً خوبی نفسانی دارد. به همین صورت، روزی دادن خدا به مخلوقاتش امری ارزش‌مند شمرده می‌شود، ولی نتیجه این رزاقیت را که سیر شدن انسان‌ها است می‌توانیم از دو منظر نگاه کنیم: یکی از منظر تناسبی است که سیر شدن انسان‌ها را نتیجه رزاقیت خدا می‌دانیم که ارزشمند و قابل تحسین است و دیگر منظر غیر تناسبی است و آن اینکه به خود سیر شدن انسان از غذا توجه می‌کنیم که در این صورت دیگر متصف به خوبی ارزشی نمی‌شود، هر چند خوبی نفسانی را دارد. در واقع، در اینجا آنچه ارزش دارد، ایجاد خوبِ نفسانی برای دیگری است؛ بدون آنکه خود آن خوبِ نفسانی به خوب ارزشی مبدل شود.

در نتیجه، ممکن است از اموری که ارزشی ذاتی دارند، پیامدهایی به دست آید که خود آن پیامدها متصف به خوبی ارزشی نمی‌شوند. اکنون می‌توانیم رابطه تناسبی انسان را با خدا که رابطه بندگی و عبودیت است در نظر بگیریم. آنچه ارزش ذاتی دارد، همین بندگی و عبودیت است و نتیجه این عبودیت یعنی سکونت در بهشت را می‌توان از دو منظر نگاه کرد؛ یکی از منظر تناسبی که خداوند بهشت را به ما می‌دهد که از این لحاظ امری ارزشمند است و دیگری از منظر غیر تناسبی؛ یعنی هنگامی که نفس خوردن و آشامیدن و لذت بردن در بهشت را به طور مستقل نگاه کنیم که در این صورت دیگر نمی‌توانیم آن را متصف به خوبی ارزشی کنیم؛ هر چند متصف به خوب نفسانی می‌شود.

از همین رو، می‌توان گفت پیامد امور ارزشمند می‌تواند تحقق خوب‌های نفسانی برای موجودات باشد، بدون اینکه این به معنای فروکاستن خوب‌های ارزشی به خوب‌های نفسانی باشد. این امر یکی از زمینه‌های مغالطه برای برخی اندیشمندان شده است که وقتی به پیامدهای خوب ارزشی توجه می‌کنند، خوب ارزشی را به آن پیامدها فرومی‌کاهند.

خلاصه آنکه خوب‌های ارزشی جایگاه والایی در عالم وجود دارند و هدف اساسی فرد می‌تواند تحقق این خوب‌ها باشد؛ هر چند پیامد این ارزش‌ها تحقق خوب‌های نفسانی باشد. بر این اساس، می‌توان پاسخ‌هایی درخور به برخی مسائل الهیاتی داد. برای نمونه، اگر هدف نهایی خدا خوب‌های نفسانی برای هر یک از مخلوقاتش بود، خداوند می‌توانست این خوب‌های نفسانی را از ابتدا برای هر کس ایجاد کند؛ همه انسان‌ها سیر باشند، هرگز دچار مشکل نشوند و





در شرایط سلامتی و راحتی کامل به سر برند، اما هدف خداوند نه خود خوب‌های نفسانی، بلکه اقدام انسان‌ها برای ایجاد خوب‌های نفسانی بوده است؛ زیرا چنین اقداماتی است که ارزش ذاتی دارند و خداوند در جهان کنونی زمینه‌ای را فراهم کرده است که چنین اقدامات ارزشی از سوی انسان‌ها سر بزنند. پس این جهان آزمایشی باید به گونه‌ای طراحی شده باشد که همواره برخی افراد نیازهایی داشته باشند تا دیگران بتوانند اقدام به برطرف کردن نیازهای آنها بکنند، زیرا خود این برآورده ساختن نیازها و احسان کردن و مانند آنها است که ارزش ذاتی دارد و هدف اساسی خداوند نیز تحقق چنین ارزش‌هایی در جامعه انسانی است.

تا اینجا بیان شد که هدف اساسی فرد می‌تواند تحقق ارزش‌ها باشد و با این حال، خود ارزش‌ها پیامدهایی که در زمره خوب‌های نفسانی هستند در پی داشته باشند. معنای این سخن این است که ما می‌توانیم هدف نهایی خود را در رابطه با خداوند عبودیت و بندگی او قرار دهیم، زیرا این چیزی است که ارزش ذاتی دارد و هر کس که ارزش‌خواه است، در پی آن است. با این حال، عبودیت و بندگی می‌تواند پیامدهای زیادی داشته باشد که در زمره خوب‌های نفسانی قرار می‌گیرند. پس آنچه ارزش ذاتی دارد و متصف به خوبی ارزشی می‌شود، عبودیت است نه مقامات و جود که در پی آن می‌آید و نباید ارزش عبودیت و بندگی را به مقاماتی که نتیجه آن است فرو کاست. مراتب و جود بالا از آن حیث که مراتب و جود هستند، به خوبی ارزشی متصف نمی‌شوند. ما می‌توانیم موجودی مانند شیطان را تصور کنیم که دارای مراتب و جود بالایی^۱ است و با این حال، به دلیل ناهماهنگی‌اش با خدا، به موجودی بی‌ارزش تبدیل می‌شود. در مقابل، بنده‌ای را در نظر می‌گیریم که آن توان‌مندی‌های و جود شیطان را ندارد، ولی به سبب عمل به نقش عبودیت و بندگی‌اش بسیار ارزشمند است.

۱. هنگامی که صحبت از اموری مانند کمال و جود یا مراتب و جود می‌شود همواره میان درک ارزشی و درک غیر ارزشی از آنها خلط می‌کنیم. در اینجا وقتی شیطان را دارای مراتب و جود بالا می‌دانیم، معنای ارزشی از آن در نظر نداریم و تنها مراد آن است که از توانمندی‌های و جود بالایی نسبت به دیگر موجودات برخوردار است. درخت از مرتبه و جود بالاتری نسبت به سنگ برخوردار است، اما این بدان معنا نیست که به لحاظ ارزشی خوب‌تر از سنگ است. همچنین مرتبه و جود شیطان بالاتر از حیوان است، اما این بدان معنا نیست که شیطان به لحاظ ارزشی خوب‌تر از حیوان است. با تفکیک میان خوبی ارزشی و امتیازات و جود، می‌توان برخی آموزه‌های دینی را آسان‌تر فهم کرد. برای مثال، اینکه «انسان می‌تواند پست‌تر از حیوان شود» با داشتن فهم ارزشی از این پستی قابل درک می‌شود. چنین انسانی چه‌بسا از توانمندی‌های و جود بیشتری نسبت به حیوان برخوردار باشد و مثلاً قدرت‌های معرفتی خاصی را دارا باشد، با این حال، به لحاظ ارزشی از حیوان پست‌تر است.

با چنین تصویری، معنای قرب الاهی نیز به خوبی روشن می‌شود. اغلب، قرب به خدا با رسیدن به کمالات وجودی برابر دانسته می‌شود؛ به گونه‌ای که هر چه انسان در مرتبه وجودی بالاتر باشد، به خدا نزدیک‌تر است. چنین تصویری از قرب به خدا صحیح به نظر نمی‌رسد و میان قرب به خدا و مرتبه وجودی اشخاص رابطه مستقیمی وجود ندارد. شیطان که از توانمندی‌های وجودی بالایی برخوردار است قریبی ندارد و بندگانی که توانمندی‌های وجودی پایینی دارند می‌توانند قرب بالایی داشته باشند. قرب به خدا را باید همان تناسب و هماهنگی وجودی در نظر گرفت، به گونه‌ای که هر کس در هر مرتبه وجودی با وجود خدا هماهنگ شود و به بندگی او پردازد، خداوند نیز به او محبت می‌ورزد و رحمت خود را بر او نازل می‌کند و این همان معنای قرب الاهی است و تنها در این صورت است که شخص ارزش وجودی می‌یابد، پس قرب الاهی به معنای تناسب و هماهنگی میان خدا و بنده می‌باشد؛ هر چه این تناسب شدت یابد به معنای آن است که قرب شدیدتر شده است؛ هر چند بنده مقرب توانمندی‌های وجودی پایینی داشته باشد.

از مباحث پیش گفته این نتیجه روشن شد که هدف اساسی یک فرد ارزش‌خواه تناسب و هماهنگی وجودی است؛ هر چند خود این تناسب و هماهنگی پیامدهای دیگری نیز می‌تواند داشته باشد که در زمره خوب‌های نفسانی قرار می‌گیرند. نکته قابل توجه اینکه عکس این مطلب هم صادق است. چه بسا هدف اساسی شخص رسیدن به یک خوب نفسانی باشد، ولی در ضمن آن خوب ارزشی هم تحقق یابد. برای مثال، انسان می‌تواند با دو هدف مختلف، یک اثر هنری با ارزش بیافریند. گاهی خود ایجاد اثر هنری زیبا هدف او است که چه بسا در پی آن به دریافت جایزه‌هایی نیز موفق شود و گاه هدف او از ایجاد اثر هنری همان درآمدزایی و رسیدن به جایزه است. در هر دو صورت، اثر هنری ارزش‌مند خلق می‌شود و ارزش آن اثر هنری امری مستقل است و قابل فرو کاهش به منافع مادی نیست.

در مورد بندگی خدا نیز می‌توان هر دو حالت را تصور کرد. گاهی هدف اساسی انسان از پرستش خدا و تسلیم‌بودن در برابر او خود همان پرستش و تسلیم‌بودن است و نه پیامدهای آن. گاهی نیز هدف اساسی از تسلیم‌بودن در برابر خدا پیامدهای آن است که ورود به بهشت و دوری از عذاب خداست. در هر دو صورت، هماهنگی و تناسب با خدا تحقق یافته است؛ بدین معنا که فرد ربوبیت و حاکمیت خدا را پذیرفته و تسلیم او گردیده است و این تناسب ارزش ذاتی دارد، هر چند هدف شخص از ایجاد این تناسب نه خود آن،





بلکه پیامدهای آن باشد. به بیان دیگر، گاهی هدف انسان از تحقق یک ارزش، خود آن ارزش است و گاهی رسیدن به برخی خوب‌های نفسانی که پیامدهای آن ارزش هستند. به هر حال، انسان امر ارزشمند را ایجاد می‌کند و هدف نهایی خلقت که ایجاد چنین امور ارزشی است تحقق می‌یابد. البته میزان ارزش مندی و فضیلت مندی انسان‌ها بسته به اینکه چه هدفی داشته باشند، تفاوت می‌کند.

از این مسئله می‌توان کلام پیشوایان معصوم 7 را در دسته‌بندی عبادت بندگان خدا به خوبی فهم کرد. در بیان ایشان عبادت بندگان به سه قسمت تقسیم می‌شود: عبادتی که به قصد رسیدن به بهشت انجام می‌شود؛ عبادتی که برای فرار از آتش جهنم انجام می‌پذیرد و عبادتی که به سبب خود آن عبادت انجام می‌شود.^۱ در هر کدام از این سه صورت، پرستش که امری ارزشمند و هدف نهایی خلقت است تحقق یافته است. به بیان دیگر درست مانند اینکه انسان یک اثر هنری ارزشمند را با اهدافی متفاوت ایجاد کند، تناسب و جودی با خدا تحقق یافته است و این در جای خود ارزش دارد، اما چنان‌که پیش‌تر گذشت اطراف تناسب نیز می‌توانند با ملاحظه رابطه تناسبی‌شان متصف به خوبی ارزشی شوند. از این منظر، ارزش بنده‌ای که تسلیم در برابر خدا هدف اساسی اوست، با ارزش بنده‌ای که تسلیم‌شدن را وسیله رسیدن به خوب‌های نفسانی قرار می‌دهد یکسان نخواهد بود.

۱. روایات مختلفی در این زمینه نقل شده است که مفاد آنها تقریباً یکسان است. برای مثال، از حضرت علی 7 نقل شده است که «[خدایا] من تو را نه به سبب ترس از آتش جهنم می‌پرستم و نه به جهت میل به بهشت، بلکه تو را سزاوار پرستش یافتم و از این رو، تو را می‌پرستم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷: ۱۹۷). همچنین در روایتی دیگر، امام زین العابدین 7 می‌فرماید: «من اکراه دارم از اینکه خدا را برای اغراض خودم و برای ثواب آن عبادت کنم و مانند برده طماعی باشم که اگر طمع برای ایجاد شود کار می‌کند، و گرنه کاری نمی‌کند و اکراه دارم از اینکه خدا را به جهت ترس از عذابش عبادت کنم و مانند برده بدکاری باشم که اگر نترسد به کار کردن روی نمی‌آورد. گفته شد: پس برای چه عبادت می‌کنی؟ فرمود: برای اینکه او سزاوار عبادت است به سبب عطایا و نعمت‌هایی که بر من ارزانی داشته است» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۰۲). از امام صادق 7 نیز روایت است که: «بندگان بر سه دسته‌اند: گروهی خدای عز و جل را از سر ترس عبادت می‌کنند که این عبادت بردگان است و گروهی خداوند را برای درخواست پاداش عبادت می‌کنند که این عبادت مزدگیران است و گروهی خدا را از روی دوستی و محبت به او عبادت می‌کنند که این عبادت آزادگان است و این برترین عبادت است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۸۴). چنان‌که ملاحظه می‌شود امام صادق 7 عبادت‌بودن آن دو قسم اول را انکار نکرده‌اند و فقط عبادت قسم سوم را برتر شمرده‌اند. نکته اینکه این گونه روایات هرگز اهمیت و ارزش خوف از عذاب خدا و شوق به پاداش‌های الهی را نفی نمی‌کنند، بلکه عبادت به جهت آنها را کم‌ارزش می‌دانند، و گرنه مطابق بسیاری از آیات و روایات خوف از عذاب و شوق به پاداش‌های الهی نشانه بندگی و ذلت انسان و عدم استکبار اوست و بسیار ارزشمند است و در دعاها و روایات معصومان : اظهار خوف از عذاب خدا و ابراز شوق به نعمت‌های او نیز آمده است.

ارزش ناهماهنگی در مسیر هماهنگی

ادعای اصلی مقاله حاضر این است که هماهنگی و تناسب وجودی می‌تواند وجه مشترکی برای همه ارزش‌های ذاتی باشد. به بیان دیگر، آنچه ارزش ذاتی به آن تعلق می‌گیرد، همین عنصر تناسب و هماهنگی است. کسانی که در اخلاق عدالت را محور همه ارزش‌ها می‌دانند، نمی‌توانند به آسانی ارزش‌هایی مانند ایثار، احسان، فضل، گذشت و مانند آن را توجیه کنند، اما هنگامی که تناسب و هماهنگی به مثابه ارزش بنیادین در نظر گرفته شود، ارزشمندی چنین مقولاتی قابل توجیه می‌شود، زیرا همه آنها مصادیقی از هماهنگی و تناسب به شمار می‌آیند. تناسب وجودی به این است که بتوانیم نقش‌های وجودی خود را نسبت به دیگران ایفا کنیم و نقش‌های وجودی دیگران را نسبت به خود بپذیریم. اموری مانند ایثار و احسان نیز بخشی از نقش‌های وجودی است که هر یک از ما دارا هستیم و می‌توانیم نسبت به دیگران ایفا کنیم. البته ایفای چنین نقش‌هایی نباید به بهای ناتوانی در ایفای نقش‌های دیگر باشد و از این لحاظ نیز باید گونه‌ای تناسب و هماهنگی را در خود برای ایفای همه نقش‌های وجودی‌مان ایجاد کنیم.

پرسش این است که جدای از ارزش‌هایی که مثال زده شد، ارزش‌های دیگری نیز هستند که بیشتر به مقوله ناهماهنگی و عدم تناسب شبیه‌اند تا هماهنگی و تناسب. برای مثال، مبارزه با ظالمان ارزش اخلاقی بسزایی دارد و حال آن‌که آن را نمی‌توان از مصادیق هماهنگی و سازگاری برشمرد، بلکه نوعی ناسازگاری محسوب می‌شود. در پاسخ باید دانست که ناهماهنگی‌ای که ارزش تلقی می‌شود ناهماهنگی با عناصری است که خود آنها ناهماهنگی و عدم تناسب دارند. برای مثال، مبارزه با افرادی ارزش دارد که با ظلم به دیگران به ناهماهنگی دامن زده‌اند. در واقع، ناهماهنگی با عناصر ناهماهنگ است که ارزشمند تلقی می‌شود. بنابر این، در این گونه موارد نیز مقوله تناسب و هماهنگی نقش محوری دارد و می‌توان گفت ناهماهنگی با عناصر ناهماهنگ نوعی هماهنگی و تناسب وجودی به ارمغان می‌آورد و به زبان ریاضیاتی حاصل نفی در نفی، امری مثبت خواهد بود. بنابر این، می‌توان این ناهماهنگی‌های ظاهری را نیز تحت مقوله تناسب و هماهنگی قرار داد؛ زیرا تنها از طریق ناهماهنگی با عناصر ناهماهنگ و منتفی ساختن دخالت نابه‌جای آنها در جهان است که می‌توان به مجموعه‌ای هماهنگ در وجود دست یافت.





از اینجا نیز می‌توان به یک مسئله مورد بحث الهیاتی پاسخ داد. اگر خداوند بی‌نهایت مهربان و خیرخواه است، چرا افرادی را دچار عذاب‌های هولناک می‌کند و چرا برخی از آنها را برای همیشه در آتش ننگه می‌دارد؟ پاسخ آن است که بیرون از این جهان آزمایشی و موقت و در بهشت موعود هیچ‌گونه ناهماهنگی وجودی میان خدا و مخلوقات و میان خود مخلوقات با یک‌دیگر نباید وجود داشته باشد. تنها کسانی به جهنم می‌روند که در این دنیا نتوانسته باشند درون خود را با جایگاه وجودی‌شان که همان مخلوقیت و بندگی است متناسب بسازند. اهل جهنم عناصری ناهماهنگ هستند که اگر با آن خصلتی که دارند در بهشت حضور یابند، به تناسب وجودی جهان و نظام هماهنگی که در بهشت حاکم است لطمه می‌زنند.

این ناهماهنگی هم می‌تواند ناهماهنگی با مخلوقات و هم ناهماهنگی با خدا باشد، ولی ناهماهنگی با خدا علت اساسی برای انزوای آنها و حضور در جهنم است. مطابق با یکی از آیات قرآن کریم، انسان با هر گناهی از دنیا برود، هر چند توبه هم نکرده باشد امید نجات او می‌رود، جز کسانی که با گناه شرک به خدا از دنیا بروند که در این صورت امیدی برای نجات آنها نیست.^۱ گناه کارانی که به رغم گناهانشان آمادگی پذیرش ربوبیت خدا و بندگی او را داشته باشند، هر چند برای مدتی در جهنم بمانند، وقتی از هر گونه ناهماهنگی پاک شدند و روحیه‌ای کاملاً متناسب با نظام وجودی عالم پیدا کردند، شأنیت حضور در بهشت را می‌یابند. اما افرادی وجود دارند که هرگز نمی‌توانند از روحیه استکباری و طلب کارانه خود دست بردارند، بدین معنا که حتی در جهنم نیز در دل‌شان حق را به جانب خود می‌دانند و با خدا مجادله می‌کنند، هر چند به ظاهر از ترس عذاب خدا به ناله و التماس می‌افتند.^۲

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا»: خداوند این را که به او شرک آورده شود نمی‌آمرزد، و کمتر از آن را برای هر کس که بخواهد می‌آمرزد. و هر که به خدا شرک ورزد، به یقین گناهی بزرگ مرتکب شده است (نساء: ۱۱۶). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان دلیل بزرگ بودن گناه شرک و عدم آمرزش آن را این می‌داند که اساس عالم خلقت، عبودیت خلق و ربوبیت خدای متعال است و با وجود شرک، دیگر عبودیتی در کار نیست (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۷۰). ایشان می‌فرماید این آیه در موردی صدق می‌کند که انسان بدون توبه از گناهان از دنیا رفته باشد، که در این صورت اگر حکمت خدا اقتضا کند همه گناهان او بجز گناه شرک قابل بخشش هستند، و گرنه در صورتی که انسان با توبه از گناهان خود از دنیا برود، قطعاً همه گناهان او، هر چند گناه شرک باشد آمرزیده می‌شوند؛ چنان که در آیه ۵۳ سوره زمر «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» به آن اشاره شده است (همان: ۳۸۰).

۲. «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذَّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * بَلْ بَدَأَهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ مِنْ قَبْلُ»

این گونه افراد با توجه به روحیه مشرکانه‌ای که دارند، در برابر خدا خود را محق می‌دانند و به گونه‌ای نقش وجودی خدا را برای خود قائل‌اند، از این رو، هرگز شایستگی حضور در بهشت نمی‌یابند. پس دلیل خلود آنها در آتش نه صرفاً به جهت گناهان عملی‌شان، بلکه به سبب روحیه استکباری و ناهماهنگی است که همچنان در آنها وجود دارد. از این روست که باید در انزوا باشند و با تجربه عذاب‌های دائم الاهی به گونه‌ای مشغول به خود باشند که نتوانند به نظام هماهنگ موجود لطمه‌ای وارد سازند.

بررسی نمونه‌هایی از تبیین‌های تناسب‌محور از خوب ارزشی

تاکنون برخی تبیین‌ها از حقیقت خوبی ارزشی انجام شده است که به گونه‌ای در آن مفهوم تناسب نقش داشته است، اما به جهت غفلت از جنبه‌های معناشناختی دیگر نتوانسته‌اند موفقیت لازم را کسب کنند. در ادامه به برخی از این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنم.

۱. تناسب و تلائم با نفس

گاهی خوبی امور ارزشی بر اساس تناسب و تلائم‌شان با طبع انسانی تبیین شده است و گفته می‌شود چون این گونه امور متناسب با طبع ما هستند، آنها را قابل تحسین می‌یابیم و به آنها خوب می‌گوییم. نمونه این تبیین را آخوند ملامحمد کاظم خراسانی درباره قوه عاقله مطرح کرده، معتقد است اموری که از سعه و جودی برخوردارند با قوه عاقله ملائمت دارند و این قوه با ادراک آنها نشاط می‌یابد و اموری که دارای ضیق و جودی‌اند با این قوه منافرت می‌یابند و این قوه با ادراک چنین اموری دچار اشمئزاز می‌شود. وی خوبی و بدی افعال را به ملائمت و منافرت آنها با قوه عاقله برمی‌گرداند و معتقد است قوه عاقله به جهت تجرد و سعه جودی‌اش با هر چیزی که بهره و جودی بیشتری داشته باشد سنخیت و ملائمت بیشتر دارد و با هر چیزی که بهره و جودی ناچیزی داشته باشد، به میزان فقدان جنبه‌های جودی‌اش با آن

→

وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ؛ و اگر آنها را هنگامی که در برابر آتش ایستاده‌اند بنگری، می‌گویند: «ای کاش بازگردانده می‌شدیم و آیات پروردگاران را دیگر تکذیب نمی‌کردیم و از مؤمنان می‌بودیم» * [نه چنین نیست و پشیمان نیستند] بلکه آنچه را پیش تر مخفی می‌کردند، برایشان آشکار شده است و اگر بازگردانده می‌شدند، بی‌گمان به آنچه از آن منع شده بودند برمی‌گشتند و آنها دروغ گویند (انعام: ۲۷-۲۸).





منافرت دارد. در نظر آخوند، افعال انسانی از جهت سعه و ضیق وجودی تفاوت می‌کنند و افعال خیر، افعالی‌اند که دارای سعه و وجودی و ملائم با قوه عاقله هستند و افعال شر افعالی‌اند که دارای ضیق وجودی و منافر با قوه عاقله هستند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۳-۱۲۴).^۱

شیخ محمدحسین اصفهانی با نقد دیدگاه آخوند معتقد است التذاذ و تألم هر قوه ادراکی را باید متناسب با نوع مدرکاتی که دارد در نظر گرفت. او کار قوه عاقله را صرفاً ادراک کلیات می‌داند و انبساط و انقباض این قوه را صرفاً از همین حیث ادراکی می‌داند و از این رو، آن را با امور ارزشی و اخلاقی مرتبط نمی‌داند. برای مثال، وقتی قوه عاقله معنای کلی ظلم را درک کند، از این حیث که چنین چیزی را ادراک کرده است، اگر کمالی برای آن نباشد، نقصی هم برای آن نیست تا موجب تألم آن گردد. البته انسان با ایجاد تصورات جزئی در خود، التذاذ یا تألم روحی می‌یابد؛ مثلاً با تصور ضرب و شتم کسی، دچار تألم روحی می‌شود، اما محقق اصفهانی معتقد است اولاً، این به قوه عاقله که ادراک کلیات می‌کند ربطی ندارد، بلکه به قوه خیال یا واهمه مربوط است و ثانیاً، تألمی که در انسان پدید می‌آید به سبب عوامل روانی مانند رقت و مانند آن است، نه از حیث ارزشی و اخلاقی آن، تا به قبح اخلاقی آن حکم بکنیم؛ زیرا ممکن است این ضرب و شتم به جهت مصلحت‌هایی که در آن است از نظر اخلاقی قبحی نداشته باشد؛ هر چند با تصور آن دچار تألم می‌شویم (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۶-۳۱۷).^۲

آیت الله صادق لاریجانی در واکنش به این نقد و برای تقویت موضع آخوند، به اصلاح نظریه او می‌پردازد و با چنین اصلاحیه‌ای، آن را به عنوان نظریه برگزیده خود مطرح می‌کند (نک: لاریجانی، ۱۳۷۹: جلسه ۱۴۶ و جلسه ۱۵۱؛ همان: ۶۷ و ۷۲-۷۳). لاریجانی به جای قوه عاقله که ادراک کلیات می‌کند، مرتبه‌ای از نفس را مطرح می‌کند که مرتضی مطهری آن را «من علوی» می‌نامد (نک: مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۷-۲۰۹). در واقع، او با تلفیق نظریه آخوند و شهید مطهری و رفع نقائص آنها به دیدگاه مورد نظر خودش می‌رسد. به عقیده مطهری، «انسان به حکم اینکه دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است که همه جنبه ملکوتی و نفخه الهی است، ناآگاهانه

۱. دو بخش از این کتاب که به بحث حاضر مربوط است با عنوان‌های «فائدة فی المدح والذم فی الافعال» (۱۴۰۷: ۱۲۱-۱۲۵) و «فائدة فی الملازمة بین العقل والشرع» (۱۴۰۷: ۱۲۷-۱۳۷)، با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است. نک: نقد و نظر، ۱۴-۱۳: ۱۰۵-۱۲۸.

۲. بخشی از این کتاب که به دو مسئله حسن و قبح و ملازمة میان عقل و شرع پرداخته است (۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۱-۳۳۴) با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است. نک: نقد و نظر، ۱۴-۱۳: ۱۲۹-۱۶۵.

آن کرامت را احساس می‌کند. بعد در میان کارها و ملکات، احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست. وقتی احساس تناسب و هماهنگی می‌کند، آن را خیر و فضیلت می‌شمارد، و وقتی آن را بر خلاف آن کرامت می‌یابد، آن را رذیلت می‌داند» (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۸).

لاریجانی به جای قوه عاقله در اندیشه آخوند، من علوی در اندیشه مطهری را مطرح می‌کند و خوب‌های اخلاقی را اموری می‌داند که متناسب و ملائم با این مرتبه نفس هستند و بدی‌های اخلاقی را نیز اموری می‌داند که با این مرتبه منافرت دارند. البته از نظر او، خوبی و بدی یا حسن و قبح در همه جا، چه در افعال و چه در اشیاء و اشخاص، به یک معناست و آن معنا این است که خوبی و بدی همواره به لحاظ ملائمت و عدم ملائمت امور با قوه‌ای از قوای نفس انسان انتزاع می‌شود. بنابر این، مفهوم حسن و قبح در امور حسی و غیر حسی و در افعال و اشیاء متحد است و «اختلافی که هست ناشی از قوه‌ای است که ملائمت و منافرت با آن سنجیده می‌شود. به عنوان مثال، شیئی می‌تواند با قوای حاسه نفس، ملائم باشد ولیکن با قوه دیگری منافرت» (لاریجانی، ۱۳۷۹: ۷۲ - ۷۳). لاریجانی قوه یا مرتبه‌ای از نفس را که ملائمت و منافرت با آن، ملاک برای حسن و قبح اخلاقی است، من علوی می‌داند. از نظر وی، «آنچه که حسن و قبح اخلاقی را تشکیل می‌دهد، در واقع ملائمت‌ها و منافرت‌ها با من علوی آدمی و سازگاری و عدم سازگاری با این مرتبه از من آدمی است» (لاریجانی، ۱۳۷۹، ج ۲: جلسه ۱۵۲).

اشکال چنین دیدگاه‌هایی این است که به تبیین ارزش در مراتب میانی روی می‌آورند و از تبیین آن در نقطه بنیادین غفلت می‌ورزند. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، این تبیین‌ها در نهایت به اموری مانند کمال یا سعۀ وجودی می‌رسند، بدون آنکه وجه ارزش‌مندی خود این امور را بیان کنند و گویا ارزش‌مندی آن‌گونه امور را پیش‌فرض گرفته‌اند. به بیان دیگر، تبیین آنها از ارزش با ارجاع به امور ارزشی دیگر صورت می‌گیرد و از این رو، همچنان جای سؤال از چرایی ارزش‌مندی آنها باقی می‌ماند. مفاهیمی مانند «من علوی»، «سعۀ وجودی» و «کمال وجودی» به شدت در معرض فهم ارزشی هستند و از این رو، نمی‌توان با ارجاع به آنها به تبیین ارزش پرداخت.

برای روشن‌تر شدن موضوع، لازم است میان حیث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی قضیه تفاوت نهاد. آیا ملائمت یا منافرت با من علوی آدمی معیاری معرفت‌شناسانه برای شناخت حسن و قبح اخلاقی است یا ملاکی هستی‌شناسانه است؟ اگر به عنوان معیاری





معرفت‌شناسانه در نظر گرفته شود، آن‌گاه همچنان سؤال از ملاک وجودی حسن و قبح باقی است و این معیار نمی‌تواند پاسخ‌گوی آن باشد. اما اگر تبیینی وجودشناختی از ارزش مراد باشد، چنانچه از عبارات‌های طراحان این دیدگاه برمی‌آید، آن‌گاه دست‌کم دو صورت قابل‌تصور است. در صورت اول، معیار نهایی ارزشی اخلاقی ملائمت یا منافرت با نفس انسانی دانسته می‌شود که چنین تبیینی از حقیقت ارزش با فهم معناشناختی ما هم‌خوانی کامل ندارد، زیرا تحسین‌برانگیزی استقلالی امور ارزشمند را از میان می‌برد و تحسین‌برانگیزی آنها را فرع بر ملائمت‌شان با نفس ما می‌کند و این به معنای فروکاهش خوب اخلاقی به خوب نفسانی است. بر این اساس، امور اخلاقی چون با مرتبه‌ای از نفس ما که همان من‌علوی باشد، ملائم هستند و موجب التذاذ آن می‌شوند، قابل تحسین شمرده می‌شوند و برخی امور دیگر چون با من‌علوی منافرت هستند و موجب تألم آن می‌شوند، ضد ارزش شمرده می‌شوند.

صورت دوم آن است که این معیار به عنوان معیاری میانی در نظر گرفته شود که در این صورت از فروکاهش خوب ارزشی به خوب نفسانی پرهیز می‌شود؛ یعنی تحسین‌برانگیزی آن از جهت ملائمت و مطلوبیتش برای نفس علوی نیست، بلکه چون تحسین‌برانگیز است، لزوماً با نفس علوی نیز ملائم دارد. اما اکنون پرسش این است که تحسین‌برانگیزی خوب‌های ارزشی یا به‌طور خاص‌تر خوب‌های اخلاقی، بر چه اساسی است. از بیان متفکران مذکور چنین برمی‌آید که اساساً ارزشمندی امور را به وجود برمی‌گردانند. از نظر آنها هر چیز که بهره‌وجودی بیشتری داشته باشد و از سعه وجودی برخوردار باشد، خوب و هر چیز که دارای ضیق وجودی باشد شَر محسوب می‌شود. به گفته مطهری «اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم به همان وجود و اشتداد در آن برمی‌گردد و همه نقص‌ها هم به عدم» (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۸). چنان‌که پیش‌تر یادآوری شد، اینکه اصل وجود را بدون در نظر گرفتن نحوه وجود، دارای ارزش بدانیم بسیار سؤال‌برانگیز و ابهام‌زا است. به نظر می‌رسد در اینجا میان خوب نفسانی و خوب ارزشی به شدت خلط می‌شود. آری هر نفسی طالب وجود داشتن است و موجودیت خود را دوست دارد. همچنین طالب کمالات خود است و دوست دارد هر چه بیشتر از توانمندی‌ها و امتیازات وجودی برخوردار باشد.

اما این غیر از ارزش مندی و تحسین برانگیزی آنهاست. تعبیرهایی مانند کمال، اشتداد و سعه و جودی چون در معرض فهم ارزشی هستند غلط‌اندازند، و گرنه اگر معنایی صرفاً جودی و غیر ارزشی از آنها داشته باشیم، نمی‌توانیم با نظر به خودشان تحسین برانگیزی را از آنها فهم کنیم. این تناسب و هماهنگی و جودی است که ما آن را قابل تحسین می‌یابیم، نه صرف اشتداد و جودی بدون آنکه هماهنگی و جودی آن را در نظر بگیریم. تنها موجوداتی تحسین برانگیزند که نحوه و جودشان هماهنگ با موجودات دیگر باشد و این چیزی است که فهم متعارف ما اقتضا می‌کند. اگر موجودی با داشتن اشتداد و جودی بالا با خدا معارضه کند، آیا باز از ارزش برخوردار است؟ چه بسا در پاسخ گفته شود که چنین موجودی اساساً دارای اشتداد یا سعه و جودی نیست که در این هنگام به نظر می‌رسد معنایی ارزشی از اشتداد اراده می‌شود و از این ناحیه، پاسخ‌دهنده دچار خلطی ناخواسته می‌شود.

جدای از آنچه که فهم متعارف ما اقتضا می‌کند، قول به ارزش مندی خود وجود نمی‌تواند به پرسش‌های ما در حوزه‌های مختلف به خوبی پاسخ دهد. از جمله اینکه اگر معنای کاملاً غیر ارزشی از کمال یا اشتداد و جودی در نظر بگیریم، آیا شیطان از اشتداد و جودی برخوردار نیست، و اگر برخوردار است آیا از این لحاظ باید او را خوب بدانیم؟ اساساً مطابق با دیدگاه آخوند خراسانی اموری که ضیق و جودی دارند، شرّ و قبیح‌اند. بی‌گمان از نظر ایشان، شیطان دارای قبح مطلق است و از این رو، نباید هیچ بهره‌ای از وجود داشته باشد و باید معدوم باشد.

۲. تناسب و تلائم با کمال

نظریه مشهور دیگری که در فلسفه اسلامی معاصر با توجه به مفهوم تناسب مطرح شده، نظریه آیت‌الله محمد تقی مصباح است. ایشان همان نظریه‌شان درباره‌ی باید و نباید اخلاقی را که به نظریه «ضرورت بالقیاس الی الغیر» مشهور است، به خوبی و بدی (یا حسن و قبح) اخلاقی نیز سرایت داده‌اند؛ با این تفاوت که تبیین وی از خوبی و بدی با توجه به مفهومی از تناسب انجام پذیرفته است:

... درست است که ما برای انتزاع مفهوم «حسن» باید تناسب و تلائمی بین دو شیء در نظر بگیریم و شاید همه جا در مفهوم حسن چنین چیزی باشد که باید مناسبتی را بین دو شیء در نظر گرفت ...، [اما] این تناسب بین دو امر عینی و





خارجی است و صرف نظر از سلیقه شخص است. بله ممکن است این دو شیئی را که ملاحظه می‌کنیم، یک طرفش انسان باشد، اما نه از آن جهتی که سلیقه خاصی دارد، بلکه از آن جهت که کمالی است برای انسان و در خارج تحقق پیدا می‌کند. می‌گوییم این کار اختیاری انسان با کمالی که برای انسان حاصل می‌شود، تناسب دارد، رابطه دارد؛ چه رابطه‌ای؟ رابطه‌ی علی و معلولی. به لحاظ اینکه این کار منتهی به آن کمال مطلوب می‌شود، به آن می‌گوییم «خوب» (مصباح، ۱۳۷۳: ۳۸-۳۹).

چنان‌که ملاحظه می‌شود این تبیین بر اساس تناسب ابزاری انجام شده است که در نتیجه به فروکاهش خوبی ارزشی به خوبی ابزاری انجامیده است و در نهایت از آنجا که رابطه ابزاری امور اخلاقی با کمال مطلوب انسان لحاظ شده است، به خوبی نفسانی فرو می‌کاهد. از این رو، یک اشکال اساسی این تبیین آن است که در آن تحسین برانگیزی استقلالی امور ارزشی مورد غفلت واقع شده است و این بر خلاف ارتکازات متعارف ماست. در خوبی ارزشی، عنصر اساسی خوب بودن یک چیز، تحسین برانگیزی آن مستقل از مطلوبیت آن برای ماست و این گونه نیست که چون برای ما مطلوب است آن را تحسین کنیم، بلکه بدون توجه به مطلوبیت‌اش برای ما، آن را تحسین برانگیز می‌یابیم.

صادق لاریجانی تبیین آقای مصباح را خلاف ارتکاز می‌داند، زیرا در این تبیین، خوبی امور اخلاقی مثلاً خوبی عدالت، به واسطه امری در ورای آن تحلیل می‌شود و حال آنکه به گفته او، «وقتی می‌گوییم عدالت حسن است ما به خود عدالت توجه می‌کنیم نه به ورای عدالت، [و] اصلاً کاری به نتایجش نداریم» (لاریجانی، ۱۳۸۹، ج ۲). در واقع، ایشان دیدگاه وظیفه‌گرایانه کانت در الزامات اخلاقی را درباره خوبی و بدی اخلاقی نیز جاری دانسته و آن را مطابق ارتکازات می‌داند (لاریجانی، ۱۳۸۹، ج ۲، جلسه ۱۴۹: ۳).

در تحلیل این انتقاد باید توجه داشت که هرچند در فهم ارتکازی ما بسیاری از امور اخلاقی ارزش ذاتی و غیر ابزاری دارند، اما نباید تصور شود که لزوماً همه ارزش‌های اخلاقی چنین هستند؛ بلکه می‌توان فرض کرد که ارزش‌مندی برخی از امور اخلاقی از حیث ابزار بودن آن‌ها برای تحقق هدفی است که آن هدف دارای ارزش ذاتی است. برای مثال، اگر راست‌گویی را دارای ارزش ذاتی بدانیم ممکن است برای تحقق این ارزش و فراگیر شدن آن در جامعه، مقدماتی را انجام دهیم که انجام این مقدمات نیز به تبع آن

هدف اخلاقی، دارای ارزش اخلاقی ابزاری می‌شود. بنابر این، هنگامی که از نتیجه‌گرایی سخن به میان می‌آید، باید میان دو نوع نتیجه تمایز نهاد: نتیجه‌ای که خودش از ارزش ذاتی و غیر نفسانی برخوردار است و به تعبیر دیگر، خوب ارزشی است و دیگری نتیجه‌ای که خوب نفسانی است. آن‌چه فهم ارتکازی ما آن را در اخلاق نفی می‌کند قسم دوم است که به خود‌گرایی منجر می‌شود؛ یعنی اینکه در اخلاق اهدافی را در نظر بگیریم که ارزش مندی آن‌ها از این حیث است که برای خود ما مطلوبیت دارند.

با این حساب، در نظریه‌ی استاد مصباح نیز مسئله‌ی اصلی آن است که هنگامی که اعمالی را برای رسیدن به کمالات و جودی انجام می‌دهیم، خود آن کمالات را چگونه ارزیابی می‌کنیم. اگر برای کمال، ارزشی مستقل از مطلوبیتش برای خودمان قائل باشیم، آن‌گاه عملی که برای رسیدن به کمال انجام می‌دهیم دارای ارزش می‌شود و از آن‌جا که یک فعل اختیاری است، ارزش آن ارزش اخلاقی خواهد بود. اما اگر ارزش مندی کمال را از جهت مطلوبیتش برای خودمان بدانیم، آن‌گاه تحسین‌برانگیزی استقلالی آن از بین می‌رود و از این رو، نه خود آن کمال و نه اعمالی که برای تحقق آن انجام می‌شود متصف به خوبی ارزشی نمی‌شوند و خوبی آن‌ها صرفاً خوبی نفسانی خواهد بود.

به نظر می‌رسد هنگامی که آقای لاریجانی از نتیجه‌گرایی در نظریه‌ی استاد مصباح سخن می‌گوید، مراد ایشان آن‌گونه نتایجی است که به خود‌گرایی منجر می‌شود و در واقع، اشکال اصلی ایشان، اشکال به خود‌گرایی موجود در نظریه‌ی استاد مصباح است که، به عقیده‌ی وی، نه تنها در اندیشه‌ی مصباح بلکه در دیدگاه بسیاری دیگر از متفکران اسلامی وجود دارد. من فکر می‌کنم آن خود‌گرایی که در کلام مرحوم علامه و برخی فیلسوفان ما و بلکه اکثرشان دیده می‌شود واقعاً در عالم اخلاق مشکل است. اگر ما ایشان را هم برای خودمان بخواهیم آن عبادت حقیقی احرار هیچ‌جا محقق نمی‌شود. اگر در پاسخ به اینکه چرا قرب به حق می‌خواهی پیدا کنی، بگویم برای خودم، [آیا] این تجارت نیست؟ آن تجارتی که حضرت امیر 7 توصیفش کرد نیست؟ عبادت احرار این است که من حق را مستحق عبادت یافتم پس عبادت می‌کنم، نه برای خودم. درست است که خارجاً مرا به کمال می‌رساند. اگر شما حق را عبادت کردید نه برای خودتان، به کمال می‌رسید. اما اگر در عبادت حق هم باز معامله کنید و بگویید به خاطر اینکه به من نفعی می‌رسد، عبادت می‌کنم، این تجارت است (لاریجانی، ۱۳۸۹: ۳-۴).





اکنون باید نظر استاد مصباح را درباره خوبی کمال یا قرب الاهی که در اندیشه وی خوبی نهایی است، بررسی کرد. آیا ایشان خوبی کمال را به جهت آن می‌داند که مطلوب ماست؛ یعنی آیا وی ارزش مندی کمال را مترتب بر مطلوبیت آن می‌داند؟ اگر چنین باشد، خوبی کمال یا قرب الاهی از نوع خوبی نفسانی خواهد بود و در این صورت، انتقاد لاریجانی به جاست، زیرا آن چه فهم متعارف ما اقتضا می‌کند این است که ما برای برخی امور خوبی ارزشی قائلیم و آنها را بدون توجه به مطلوبیت‌شان برای ما، قابل تحسین می‌یابیم. این در حالی است که مطابق با این برداشت، در نظریه استاد مصباح هیچ جایگاهی برای چنین معنایی از خوبی در نظر گرفته نشده است و همه خوبی‌ها در نهایت به خوبی نفسانی برمی‌گردد.

اما اگر استاد مصباح ارزشی مستقل، هر چند نه ارزش اخلاقی، برای کمال قائل باشد، آن گاه از این ناحیه، اشکالی به نظریه او وارد نخواهد بود. البته ایشان در مواردی تلاش می‌کند نشان دهد که اموری مانند فلاح و سعادت، از آنجا که تحت اختیار ما نیستند نمی‌توانند متعلق ارزش اخلاقی قرار گیرند و سخن گفتن از ارزش اخلاقی آنها بی‌معنا است (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۸ - ۵۰). لاریجانی نیز در واکنش به این ادعا تلاش می‌کند چنین اموری را هم شایسته ارزیابی اخلاقی بداند. او معتقد است خوبی و بدی یا حسن و قبح اخلاقی مختص افعال اختیاری نیست و بر امور غیر اختیاری و اشیاء نیز صدق می‌کند. ایشان همه این خوبی‌ها را به یک معنا دانسته، اشتراک لفظی بودن آنها را رد می‌کند (لاریجانی، ۱۳۷۹: ۵).

اما به نظر می‌رسد چنین تلاش‌هایی دور شدن از محل اصلی بحث است. نکته مهمی که در اینجا مورد غفلت قرار می‌گیرد تحسین برانگیزی استقلالی اموری مانند کمال و قرب الاهی است؛ چه تحسین برانگیزی این گونه امور را از نوع اخلاقی بدانیم و چه آنها را از منظری غیر اخلاقی قابل تحسین بدانیم. به هر حال، اگر برای کمال صرفاً خوبی نفسانی قائل شویم، آن گاه اعمالی که برای رسیدن به آن انجام می‌دهیم نیز ارزش نفسانی می‌یابند و اگر بخواهیم برای کمال انسانی و اعمال اختیاری انسان که موجب رسیدن به آن می‌شود، خوبی‌ای فراتر از خوبی نفسانی قائل شویم، لازم است کمال را با قطع نظر از مطلوبیتش برای ما، ارزشمند و قابل تحسین بدانیم.

اکنون با فرض اینکه استاد مصباح برای کمال انسان و قرب الاهی ارزش استقلالی قائل باشد، آن گاه این پرسش پیش می‌آید که ارزش آن را به چه چیزی می‌داند؟ البته باید گفت

هرچند ایشان برای اموری مانند رستگاری و سعادت هم ارزش خاص به خود قائل است، ولی همواره ارزش را معادل با مطلوبیت می‌گیرد و تنها تفاوتی که میان ارزش اخلاقی و ارزش غیر اخلاقی قائل است در نوع مطلوبیت آنهاست.

ارزش اخلاقی که به فعل یا صفت اخلاقی اطلاق می‌شود با ارزش نتیجه ... تفاوت اساسی دارد؛ زیرا ارزش نتیجه به معنی مطلوبیت ذاتی، و ارزش فعل به معنی مطلوبیت بالغیر است (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۹).

به خوبی نمی‌توان دریافت که آیا ایشان مطلوبیت اموری مانند کمال و سعادت را متفرع بر ارزشمندی و تحسین برانگیزی آنها می‌کند یا اساساً ارزش آنها را به همان معنای مطلوبیت آنها می‌گیرد. بیان ایشان بیشتر به شق دوم گرایش دارد و از این رو، اشکال فروکاهش خوبی ارزشی به خوبی نفسانی در نظریه ایشان وجود دارد. با این حال، اگر فرض کنیم ایشان برای کمال و سعادت ارزشی استقلالی جدای از مطلوبیت اش قائل است، نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که ایشان نیز هم‌سو با بسیاری از متفکران اسلامی، ارزش کمال را به جنبه وجودی آن می‌داند و در واقع، خوبی و ارزشمندی همه امور را به جنبه‌های وجودی آنها و بدی و قبحشان را نیز به جنبه‌های عدمی آنها برمی‌گرداند. در این صورت، وی نیز در معرض اشکالی قرار می‌گیرد که پیش‌تر به دیگر متفکران اسلامی وارد شد. صرف وجود یا توانمندی‌های وجودی را نه می‌توان قابل تحسین و متصف به خوبی ارزشی دانست و نه قابل تقبیح و مذمت؛ بلکه از این نظر حالتی خنثی و بی‌طرفانه دارند. در صورتی از این حالت بی‌طرفی خارج می‌شوند که رابطه آنها را با وجودات دیگر بسنجیم و اگر با وجودات دیگر و در رأس آنها با خدا هماهنگ و متناسب بودند ارزشمند و قابل تحسین‌اند و اگر ناهماهنگ بودند بد و غیر قابل تحسین خواهند بود.

واقعیت آن است که در این گونه موارد همواره میان خوبی نفسانی و خوبی ارزشی خلط می‌شود. هنگامی که از خوبی و ارزشمندی کمال انسانی سخن گفته می‌شود ناآگاهانه معنایی از خوبی نفسانی لحاظ می‌شود. آری، اینکه انسان اشتداد وجودی بیابد و توانمندی‌های وجودی بالایی به دست آورد، برای ما بسیار مطلوب است و امتیاز بزرگی است، اما مطابق با اصطلاحی که به کار بردم، همه اینها در محدوده خوب نفسانی هستند و موجب تحسین برانگیزی استقلالی یک چیز نمی‌شوند.

نکته قابل توجه اینکه آیت‌الله لاریجانی به‌رغم اشکال به خود‌گرایی موجود در





دیدگاه‌های متفکران اسلامی، تبیین روشنی از وجه غیر خودگرایانه در نظریه‌اش ارائه نمی‌دهد. همان‌گونه که گذشت اگر ملائمت میان امور اخلاقی و من علوی را به عنوان ملاک نهایی برای ارزش بدانیم، آن‌گاه ارزش را به خوبی نفسانی فروکاسته و خودگرایی را پذیرفته‌ایم. نهایت چیزی که برای فرار از خودگرایی در نظریه برگزیده لاریجانی می‌توان گفت این است که کمال انسانی از آنجا که دارای بهره وجودی بالایی است تحسین برانگیزی استقلالی یا به تعبیر ایشان حسن بالذات دارد و از این لحاظ است که با من علوی انسان ملائمت دارد. اما چنان که گفتیم چنین چیزی با ارتکازات ما سازگار نیست.

نکته دیگر اینکه تبیین ما از ارزش، در تعارض با خودگرایی نیست و در واقع، هم با خودگرایی و هم با دیگرگرایی قابل جمع است. در این تبیین، خاستگاه ارزش، تناسب و هماهنگی است و این هماهنگی دو طرف دارد که یک طرف آن می‌تواند خود انسان باشد و طرف دیگر آن سایر موجودات. بنابر این، توجه به خود و به فعلیت رساندن استعدادها و وجودی خود تا آنجا که در مسیر تناسب و هماهنگی با دیگران باشد قابل تحسین و دارای ارزش است. در واقع، وقتی ما به وجود خودمان به منزله وجودی در میان سایر موجودات بنگریم و از منظری تناسبی در صدد رشد و پرورش خود باشیم، ارزش اخلاقی پیدا می‌کند و در مقابل، اگر توجه به وجود خودمان صورت افراطی یا تفریطی به خود بگیرد از نظر اخلاقی مذموم است. انسانی که توجهش به خود به بهای غفلت از دیگران و یا بر عکس توجهش به دیگران به بهای غفلت از خودش تمام شود انسان اخلاقی محسوب نمی‌شود. برخی آموزه‌های اسلامی به رعایت اعتدال در امور زندگی از جمله در اخلاقیات سفارش کرده‌اند و می‌توان آنها را در قالب چنین تبیینی تفسیر کرد؛ بدین معنا که در امور زندگی هم باید جانب خود و هم جانب دیگران را نگاه داشت. برای نمونه، آیه‌ای از قرآن کریم درباره میزان مطلوب بودن انفاق چنین می‌گوید: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»؛ و کسانی که به هنگام انفاق نه اسراف می‌کنند و نه بخل می‌ورزند و میان این دو معتدل‌اند (فرقان: ۶۷).

نتیجه آنکه توجه به خوب‌های نفسانی و تلاش برای تحقق آنها هم تا آنجا که برنامه وجودی ما اقتضا کند و به هماهنگی ما در عالم وجود می‌انجامد می‌تواند ارزشمند تلقی شود. از این رو، نه تأکید بر نفی هرگونه خودگرایی در تحقق ارزش‌ها - چنان که مقتضای انتقاد لاریجانی به دیدگاه‌های متفکران اسلامی است - و نه برگرداندن همه ارزش‌ها به

خودگرایی و حب ذات - چنان که از برخی عبارتهای استاد مصباح و دیگران برمی آید - قابل دفاع نیست. از اینجا می توان عبادت برای به دست آوردن بهشت یا دور شدن از عذاب جهنم را نیز دارای ارزش خاص خود دانست. کسی که چنین عبادتی را انجام می دهد هر چند به خوبهای نفسانی خود توجه دارد، ولی جانب طرف دیگر را هم دارد و در حقیقت، نقش ربوبی الهی و بندگی خود را پذیرفته است و در عمل، تناسب مورد نظر در عالم وجود رخ می دهد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تناسب

تناسب و سازگاری وجودی به منزله ارزش بنیادین

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، مولی محمد کاظم (۱۴۰۷ق)، فوائد الاصول، تصحیح و تعلیق: سید مهدی شمس‌الدین، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۳. ——— (زمستان و بهار ۱۳۷۶ - ۱۳۷۷)، «حسن و قبح عقلی»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴: ۱۰۵-۱۲۸.
۴. اصفهانی، شیخ محمدحسین (۱۳۷۴)، نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، قم: انتشارات سیدالشهداء.
۵. ——— (زمستان و بهار ۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «حسن و قبح عقلی و قاعدة ملازمه»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴: ۱۲۹-۱۶۵.
۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
۷. کلینی، ثقة الاسلام (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸. لاریجانی، صادق، جزوه فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه امام صادق ۷، [بی تا] (موجود در کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
۹. ———، جزوه درس خارج اصول، جلد دوم، جلسات ۸۶-۱۸۲، سال تحصیلی ۷۹-۸۰ موجود در کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. مبینی، محمدعلی (زمستان ۱۳۹۰)، «تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی»، نقد و نظر، ش ۶۴: ۲-۲۶.
۱۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۲. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۳. ———، (۱۳۷۶) اخلاق در قرآن، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، «جاودانگی اصول اخلاقی»، در: نقدی بر مارکسیسم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. نوری، ملاحسین (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت.



۱۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (المنطق) (۱۴۰۴ق)، ج ۳ (البرهان)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

18. Jacobson, Daniel (2011), "Fitting Attitude Theories of Value," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/fitting-attitude-theories/>.
19. Lakoff, George (1987), *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
20. Smith, Michael (1994), *the Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
21. Stocker, Michael (1990), *Plural and Conflicting Values*, Oxford: Clarendon Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

