

الزامات معیار اخلاقی اسلام برای اقدامات سیاستی در اقتصاد اسلامی*

سیدمحمدعلی موسوی / استادیار گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

m.a.mousavi@chmail.ir

 orcid.org/0009-0004-5539-4956

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۰۸

چکیده

سیاست‌گذاران اقتصادی همواره تلاش دارند آنچه هست را به آنچه باید باشد، نزدیک کنند. هر اقدام سیاستی مستلزم داوری و انتخاب از میان چندین گزینه بدیل است. معمولاً این انتخاب‌ها براساس یک یا چند معیار پذیرفته‌شده صورت می‌گیرند؛ در نتیجه هریک از گزینه‌های انتخابی را می‌توان به خوب و بد منتسب کرد. مکاتب اقتصادی، نظام ارزیابی سیاست‌های خود را بر پایه ملاک‌های ارزش‌داوری اخلاقی بنا نهاده‌اند که فلسفه اخلاق متکفل بیان آن‌ها است. یافته‌های این نوشتار که با روشی تحلیلی - استنباطی انجام شده، نشان می‌دهد «کمال‌گرایی نتیجه‌نگر» به‌عنوان ملاک ارزش‌داوری منسوب به اسلام قابلیت ارزیابی اخلاقی یک سیاست و وضعیت‌های پدیدآمده پس از اجرای آن سیاست را دارا است. در این رویکرد، ارزیابی یک سیاست اقتصادی به مثابه یک رفتار اختیاری برای سیاست‌گذار تلقی می‌شود؛ این سیاست در صورتی دارای ارزش مثبت اخلاقی است که پیامدهای بیرونی مثبتی در رابطه با نسل فعلی، نسل آینده و محیط‌زیست در پی داشته باشد؛ مثلاً ابعاد وجودی نسل فعلی را ارتقاء دهد؛ از ردائیل اخلاقی جلوگیری کند؛ عدالت درون‌نسلی و بین‌نسلی در آن لحاظ شود و حقوق محیط‌زیست در آن مراعات شده باشد.

کلیدواژه‌ها: معیار اخلاقی، فلسفه اخلاق و اقتصاد، سیاست‌گذاری اقتصادی، اقتصاد اسلامی.

طبقه‌بندی: JEL: D71, M48, E61

در نگاه اقتصاددانان، انتخاب به واسطه حقیقتی به نام کمیابی اجتناب‌ناپذیر است. در این نگاه علم اقتصاد برای یافتن بهترین گزینه از میان گزینه‌های بدیل شکل گرفته است؛ به این ترتیب سیاست‌گذاری اقتصادی نیز به عنوان بخشی کلیدی در مباحث اقتصادی، از این قاعده مستثنا نیست. هر تصمیم‌گیری مستلزم داوری و انتخاب از میان چندین گزینه بدیل است. معمولاً این انتخاب‌ها براساس یک یا چند معیار پذیرفته شده صورت می‌گیرند؛ در نتیجه هریک از گزینه‌های انتخابی را می‌توان به خوب (اخلاقی، روا و درست) و بد (غیراخلاقی، ناروا و نادرست) منتسب کرد.

ممکن است تصور شود که ملاک‌های خوبی و بدی، اموری روشن و بدیهی در نزد همگان می‌باشند؛ اما این گونه نیست؛ در این زمینه اختلافات زیادی حتی بین اندیشمندان علوم اجتماعی و به ویژه اقتصاددانان وجود دارد؛ مسئله وقتی پیچیده‌تر می‌شود که می‌دانیم در بسیاری از موارد اجرای یک سیاست به نفع یک گروه و به ضرر گروه دیگر است. یک سیاست‌گذار ممکن است معیار کارایی را برای ارزیابی و توصیه یک سیاست در نظر بگیرد؛ اما به نظر سیاست‌گذار دیگر، معیار کارایی وقتی خوب است که عدالت اجتماعی را کاهش ندهد. هر کدام از این معیارهای سیاست‌گذاری مبتنی بر ملاکی برای خوبی و بدی است. سوال این است که معیار اخلاقی قابل قبول برای سیاست‌گذاری اقتصادی چیست و هر کدام از این معیارها چه الزاماتی برای سیاست‌گذاری اقتصادی دارند؟

اقتصاد اسلامی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی است؛ در نتیجه سیاست‌های اقتصادی و وضعیت‌های حاصل از اجرای آن را می‌توان برپایه این آموزه‌ها ارزیابی کرد؛ با این وجود، این ارزیابی نیازمند استخراج ملاک ارزش‌داوری اخلاقی از آموزه‌های وحیانی است؛ ملاکی که به مثابه ابزاری کاربردی ارزیابی سیاست‌های اقتصادی را تسهیل کند. این معیار در مواردی که امکان ارزیابی سیاست به روش‌های متعارف فقهی وجود ندارد، کاربرد فراوانی دارد.

این مقاله با استفاده از روش تحلیلی به دنبال ارائه الزامات معیار اخلاقی اسلام برای اقدامات سیاستی در اقتصاد اسلامی است. در ادامه پس از بررسی پیشینه تحقیق و بیان مفاهیم مختلف سیاست‌گذاری اقتصادی به تجزیه و تحلیل ملاک‌های مختلف ارزش‌گذاری اخلاقی سیاست‌های اقتصادی می‌پردازیم. ارائه کمال‌گرایی نتیجه‌نگر به عنوان معیار اخلاقی اقتصاد اسلامی برای ارزیابی سیاست‌های اقتصادی بخش بعدی مقاله را تشکیل می‌دهد.

پیشینه تحقیق

در زمینه ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی مؤثر بر استخراج اصول حاکم بر سیاست‌گذاری‌های اقتصاد اسلامی مطالعات چندانی صورت نگرفته است. در ادامه به برخی از آثار نوشته شده در این زمینه اشاره می‌کنیم:

عربی و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «نظریه اخلاق هنجاری و دلالت‌های آن در سیاست‌گذاری اقتصادی؛ درس‌هایی برای اقتصاد اسلامی»، به بررسی رابطه بین سیاست‌گذاری در اقتصاد متعارف و مبانی اخلاق هنجاری آن پرداخته‌اند؛ آنها در ادامه لوازم آن را در مورد سیاست‌گذاری در اقتصاد اسلامی بررسی می‌کنند.

کرمی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «فردگرایی به‌مثابه مطلوبیت‌های افراد در تابع رفاه اجتماعی از منظر اسلام و لیبرالیسم» به نقد و بررسی توابع رفاه اجتماعی لیبرالیستی همانند توابع رفاه رالز و آمارتیاسن می‌پردازد. به نظر او، «همه توابع لیبرالیستی یادشده، به‌گونه‌ای تنها بر نقش مطلوبیت‌های افراد تأکید دارند؛ اما در تابع رفاه مبتنی بر مبانی اسلامی که در آن هدف نهایی تقرب به خداوند متعال است، تنها آنچه انسان‌ها را در این مسیر توانمند می‌سازد، موجب افزایش رفاه اجتماعی می‌شود.

کاشیان (۱۳۹۷) در مقاله «معیارهای سیاست‌گذاری اقتصادی: از اقتصاد متعارف تا اقتصاد اسلامی»، پس از بیان محدودیت‌های ملاک‌های ارزش‌داوری در اقتصاد متعارف، ملاک اصلی در اقتصاد اسلامی در زمینه سیاست‌گذاری را توجه به مسئله حق معرفی می‌کند. از نظر او ملاک‌هایی همچون عدالت و کارایی نیز ریشه در احقاق حق دارند. وی در ادامه در کنار حق، از رضایت عمومی نیز به‌عنوان ملاک دیگری در ارزش‌گذاری سیاست‌ها سخن می‌گوید. عربی و زندی (۱۳۹۶) در مقاله «سیاست‌گذاری اقتصادی از منظر فضیلت؛ درس‌هایی برای اقتصاد اسلامی»، ضمن بررسی امکان‌سنجی فضیلت‌گرایی به‌عنوان بدیل فایده‌گرایی در سیاست‌گذاری اقتصادی به‌دنبال پاسخ به این سؤال می‌باشند که این رویکرد اخلاقی، چگونه می‌تواند در عرض فایده‌گرایی، به ایفای نقش و ارزیابی سیاست‌های اقتصادی بپردازد.

موسوی و توکلی (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی تطبیقی تأثیر ملاک‌های مختلف ارزش‌داوری اخلاقی در سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و دلالت‌های آن برای اقتصاد اسلامی»، به بررسی اقتضائات معیارهای مختلف ارزش اخلاقی بر فرآیند سیاست‌گذاری در رویکرد اقتصاددانان نئوکلاسیک، آمارتیا سن، جان رالز و اقتصاددانان فمینیستی می‌پردازند. آنها در ادامه به بررسی رهیافت سایر رویکردها برای تعیین ملاک ارزش‌داوری اسلامی در سیاست‌گذاری اقتصادی پرداخته‌اند.

در آثار مورد اشاره تلاش مستقلی برای ارائه ملاک ارزش‌گذاری از نظر اسلام و تأثیر آن بر استخراج معیار عملیاتی در ارزیابی سیاست‌های اقتصادی صورت نگرفته است. در اثر اول، تنها به مشکلات استفاده از ملاک مطلوبیت‌گرایی اشاره شده است. در اثر بعدی تنها به برخی مبانی توابع رفاه اجتماعی و مشکلات رویکرد مطلوبیت‌گرایی و آزادی‌گرایی اشاره شده است؛ بدون آنکه ملاک مشخصی برای ارزیابی وضعیت‌های اجتماعی - اقتصادی ارائه شود. در نوشتار سوم، گرچه تلاش‌های خوبی برای ارائه ملاک ارزیابی سیاست‌های اقتصادی انجام شده است، اما از آنجاکه به صورت واضح به نظریه ارزش اخلاقی مفروض آن اشاره نشده است، ابهام دارد. در چهارمین مقاله نیز تنها به دلالت‌هایی که ملاک فضیلت‌گرایی برای استفاده در سیاست‌گذاری اقتصاد اسلامی دارد، پرداخته شده است؛ در این مقاله توضیحی در مورد ملاک ارزش‌داوری اسلام ارائه نشده است. در آخرین مقاله نیز بحث مستقلی از ملاک ارزش‌داوری مبتنی بر آموزه‌های اسلامی برای ارزیابی سیاست‌های اقتصادی نشده است؛ در این مقاله صرفاً به دلالت‌های دیگر رویکردها برای اقتصاد اسلامی تمرکز شده است.

در این نوشتار تلاش بر این است رویکردهای مختلف فلاسفه اخلاق مسلمان درباره نظریه ارزش اخلاقی اسلامی براساس تعاریف رایج، دسته‌بندی شود و نظریه‌ای که قابلیت ارزیابی پدیده‌های اجتماعی و سیاست‌های اقتصادی را دارا باشد، انتخاب و تقریری کاربردی از آن پیشنهاد شود.

سیاست‌گذاری اقتصادی

سیاست اقتصادی بخشی از سیاست دولت حاوی تدابیر خاص اقتصادی برای وصول به اهداف خاص است؛ سیاست اقتصادی، به دنبال شکل‌دهی به اقتصاد کلان یا بخشی از آن است (ایسینگ، ۱۳۷۸، ص ۸). براساس این مفهوم، سه معنای مختلف می‌توان برای سیاست‌گذاری اقتصادی در نظر گرفت:

الف. سیاست‌گذاری به مثابه تعیین راهبردهای کلان

گاهی مراد از سیاست‌گذاری، تعیین مجموعه‌ای هماهنگ از جهت‌گیری‌ها و راهبردهای کلانی است که دولت برای دستیابی به اهداف آرمانی و میانی اقتصاد اتخاذ می‌کند. این راهبردهای کلان را می‌توان به سه بخش راهبردهای مرتبط با نظام اقتصادی، راهبردهای مرتبط با زیرساخت‌های موردنیاز تحقق نظام اقتصادی و راهبردهای کلان عملیاتی تقسیم کرد.

سیاست‌گذاری اقتصادی مرتبط با نظام اقتصادی وابسته به میزان حاکمیت بخش خصوصی یا بخش عمومی، طیف وسیعی را شامل می‌شود؛ این سیاست‌ها شامل سیاست‌های بازاری تا سیاست‌های متمرکز دولتی می‌شود. سیاست‌گذاری‌های زیرساختی ترکیب اقتصاد را مشخص می‌کند. این سیاست‌گذاری‌ها که به بخشی و منطقه‌ای تقسیم می‌شوند، درصددند تحولات ساختاری را که در درازمدت در هریک از بخش‌ها یا مناطق انجام گرفته است، تحت تأثیر قرار دهند (توختفلد، ۱۳۷۸، ص ۸-۹)؛ درنهایت، سیاست‌گذاری‌های کلان عملیاتی وظیفه تنظیم روابط اقتصادی را با توجه به نظام اقتصادی و زیرساخت‌های موجود و تحولات کوتاه‌مدت اقتصادی بر عهده دارد. برای نمونه، اقتصاد متعارف مجموعه‌ای از سیاست‌های قیمتی همچون «سیاست‌های مالی»، «سیاست‌های پولی»، «سیاست‌های درآمدی» و «سیاست‌های ارزی» را برای تنظیم سیستم بازاری به‌عنوان سیاست‌گذاری‌های کلان عملیاتی پیشنهاد می‌کند.

ب. سیاست‌گذاری به مثابه تعیین خط‌مشی‌ها

در معنای دوم از سیاست‌گذاری، منظور تعیین بسته‌ای از تدابیر قانونی، فنی، پولی و مالی است که خط‌مشی‌های عملیاتی و اجرایی را برای تحقق اهداف موردنظر ارائه می‌دهد. البته دست‌یابی به هر هدف اقتصادی نیازمند ارائه بسته سیاستی متناسب با آن هدف است. در ادبیات اقتصاد متعارف آنچه اقتصاددانان معمولاً سیاست‌گذاری قلمداد می‌کنند، اقدامات برنامه‌ای است که خط‌مشی‌های پیش رو را مشخص می‌کند.

ج. سیاست‌گذاری به مثابه تدبیر و اقدام

این معنای از سیاست‌گذاری زمانی کاربرد دارد که سیاست‌گذار از ابزارهای متنوعی که در اختیار دارد، در چارچوب خط‌مشی‌های برنامه‌ریزی شده استفاده کند. وقتی سیاست‌گذار در عمل از یک ابزار سیاستی در یک جهت خاص استفاده می‌کند، این عمل او تدبیر یا اقدام سیاستی نامیده می‌شود؛ مثلاً تعرفه گمرکی یک ابزار است و تغییر دادن آن در یک جهت خاص یک تدبیر و اقدام سیاستی نامیده می‌شود (همان، ص ۲۳).

گرچه معیار ارزش‌گذاری اخلاقی باید قابلیت ارزیابی تمامی مراحل سیاست‌گذاری اقتصادی فوق را دارا باشد؛ اما در این نوشتار تلاش بر این است که این معیار پیشنهادی برای ارزیابی اقدامات سیاستی صورت‌بندی شود و تنها بر آن تطبیق داده شود.

چیستی ملاک ارزش‌داوری اخلاقی

ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی پاسخی به این سؤال است که خوبی و بدی یا بایستگی و نبایستگی یک عمل چگونه تشخیص داده می‌شود. معمولاً این ملاک‌ها در شاخه‌ای از فلسفه اخلاق با عنوان «اخلاق هنجاری» بحث می‌شود. این ملاک‌ها، نظریه‌هایی می‌باشند که ما را در تعیین این که چرا فعل خاصی «صواب» تلقی می‌شود یا شخص خاصی «خوب» خوانده می‌شود، قادر می‌سازد (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۱۹).

ملاک ارزش‌داوری اخلاقی در نگاه مکاتب اخلاقی

این سؤال که چگونه می‌توان برخی از احکام اخلاقی را موجه یا درست و برخی دیگر را غیرموجه یا نادرست دانست، زمینه‌ساز تأملات جدی محققان اخلاق در این باب شده است. می‌توان در پاسخ به این سؤال معیارهای صواب و خطای اخلاقی را براساس «نتایج»، «حقوق»، «وظایف» و «فضایل» به چهار دسته تقسیم‌بندی کرد:

الف. غایت‌گرایی: یک نظریه غایت‌گرا با این عقیده آغاز می‌شود که ارزش‌هایی وجود دارند که مقدم بر اخلاق می‌باشند؛ یعنی حتی اگر هیچ درستی و نادرستی اخلاقی هم وجود نداشته باشد، همواره بعضی چیزها خوب و بعضی چیزها بد خواهند بود؛ یعنی دارای ارزش ذاتی می‌باشند (داروال، ۲۰۰۳، ص ۱)؛ بنابراین، به لحاظ اخلاقی ملاک اساسی درستی و نادرستی عبارت از آن مقدار ارزش ذاتی (Intrinsic value) است که آن عمل به وجود می‌آورد. در این رویکرد، یک فعل وقتی «درست» است که اگر و فقط اگر آن فعل یا قاعده‌ای که تحت آن واقع می‌شود، حداقل به اندازه هر جایگزین ممکن، غلبه خیر بر شر را ایجاد کند، احتمالاً ایجاد کند؛ یا مقصود این باشد که ایجاد کند؛ در مقابل، یک فعل وقتی «نادرست» است که اگر و فقط اگر چنین نکند (فرانکنا، ۱۳۸۰، ص ۴۵-۴۶).

یک نظریه غایت‌گرا می‌تواند هر دیدگاهی درباره ماهیت ارزش ذاتی، داشته باشد. غایت‌گرایان اغلب لذت‌گرا می‌باشند؛ یعنی خوب را لذت و بد را درد تعریف می‌کنند؛ ولی آنها می‌توانند لذت‌ناگرا هم نباشند و خوب را به معنای قدرت، معرفت، تحقق ذات، کمال و غیره تعریف کنند (همان، ص ۴۶).

نظریه‌های غایت‌گرا، براساس نحوه نگرش نسبت به ماهیت ارزش ذاتی معمولاً به سه دسته تقسیم می‌شوند. گروهی بر وجود برخی حالات روانی همچون لذت برای آدمی تکیه می‌کنند. این گروه معمولاً نتیجه‌گرا نامیده می‌شوند؛ گروه دوم که از آنها با عنوان کمال‌گرا یاد می‌شود، معتقدند طبیعت انسان دربرگیرنده ویژگی‌ها و استعدادهای خاصی است؛ کسی که بتواند این استعدادها را پرورش دهد، به زندگی ارزشمندی دست می‌یابد؛ اما آخرین گروه که با نام نتیجه‌گرایی فراگیر شهرت دارند به هر دو جنبه کمال‌گرایی و نتیجه‌گرایی توجه دارند؛ آنان معتقدند در ارزیابی کارها علاوه بر این که باید به نتایج آن فعل توجه کرد، پرورش استعدادهای آدمی نیز از اهمیت برخوردار است.

ب. وظیفه‌گرایی: نظریه‌های وظیفه‌گرا، با تمام تنوعی که دارند، این ادعا را مطرح می‌کنند که اخلاقی بودن یک فعل به ماهیت ذاتی آن فعل، انگیزه‌های آن یا تطابق آن با یک قاعده یا اصل بستگی دارد و اصلاً به نتایج فعل وابسته نیست؛ اگر هم وابستگی در کار باشد، به صورت جزئی بدان وابسته است (سینگر، ۱۳۷۴، ص ۴۹). براساس وظیفه‌گرایی، یک فعل یا قاعده عمل می‌تواند اخلاقاً درست یا واجب باشد، حتی اگر بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود شخص، جامعه یا عالم به بار نیآورد (فرانکنا، ۱۳۸۰، ص ۴۵).

نظریه‌های وظیفه‌گرا، بسته به نقشی که برای قواعد کلی قائل‌اند، به عمل‌محور و قاعده‌محور تقسیم می‌شوند. براساس نظریه‌های وظیفه‌گرای عمل‌محور (Act-deontological theory)، همه احکام بنیادی تکلیف، جزئی محض‌اند، مانند این حکم که «در این موقعیت من باید فلان کار را انجام دهم»؛ احکام کلی مانند «همیشه باید به وعده‌های خود وفا کنیم» غیرقابل دسترس، بی‌فایده یا در بهترین حالت مأخوذ از احکام جزئی‌اند (فرانکنا، ۱۳۸۰، ص ۴۷)؛ اما وظیفه‌گرای قاعده‌محور (Rule-deontologists) معتقدند که معیار درست و نادرست عبارت از یک یا چند قاعده است (همان، ص ۴۹)؛ هر قاعده‌ای، مانند قاعده راست‌گویی یا وفای به عهد، می‌گوید باید همیشه در یک موقعیت خاص به گونه‌ای خاص عمل کنیم (همان، ص ۶۸).

ج. فضیلت‌گرایی: براساس این نظریه، هنجارهای اخلاقی را باید در فضایل یا منش‌هایی جستجو کرد که آدمی برای شکوفایی و تکامل خویش بدان‌ها نیازمند است. در این رویکرد، دغدغه اصلی ارائه نظریه‌ای درباره فعل اخلاقاً درست نیست؛ بلکه هدف بیان منش‌هایی است که معرف شخص اخلاقاً خوب یا ستوده است (لاودن، ۱۳۹۲، ص ۳۹۱). بنابراین، از فضیلت‌محوری نباید معیار درستی یک عمل اخلاقی را انتظار داشت؛ بلکه دغدغه فضیلت‌محوری این است که چه خصوصیات شخصیتی از انسان، یک انسان خوب را می‌سازد؛ براساس نظریه فضیلت‌محوری، شخصی فضیلت‌مند است که رفتارش مطابق با فضیلت باشد (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹-۲۴۰).

د. حق‌محوری: در نظریه‌های ارزش حق‌محور، ملاک خوبی و بدی رفتارها را هماهنگی با حقوق انسان‌ها قرار می‌دهند. براین اساس، «خوب» چیزی است که حقوق انسان‌ها را تأمین کند؛ «بد» نیز چیزی است که از بین برنده آن حقوق باشد؛ به عبارت دیگر، خوبی، بدی، بایستگی و نبایستگی بعد از تعریف حقوق شکل پیدا می‌کند و نه پیش از آن (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱)؛ در این نظریه‌ها، حق مقدم بر وظیفه است و وظایف برحسب حقوق تعریف می‌شوند (داروال و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۱۲).

نظریه‌های حق‌محور با توجه به این که منشأ این حق چیست، به دو دسته نظریه‌های مبتنی بر حقوق طبیعی و مبتنی بر قراردادگرایی تقسیم می‌شوند. طرفداران حقوق طبیعی گاهی مرادشان از طبیعت، کل نظام طبیعت است؛ گاهی نیز مرادشان از طبیعت، طبیعت بشر به‌طور خاص است. گروهی تصور می‌کنند که خداوند واضع و منشأ قانون طبیعی است؛ حتی برخی تصورشان بر این است که خداوند حال (Immanent) در طبیعت است یا حتی عین طبیعت است؛ دیدگاهی که در قالب اندیشه رواقی‌گری (Stoicism) مطرح شده است. باین حال در شماری از نظریه‌های اخلاقی اخیر تصور بر این است که فرض وجود خداوند برای قانون طبیعی ضروری نیست (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۱۹۹).

ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی از دیدگاه اسلام

ملاک‌های ارزش‌گذاری اخلاقی پیشنهاد شده توسط اندیشمندان مسلمان را می‌توان در قالب دیدگاه‌های مبتنی بر غایت‌گرایی‌های قابل تطبیق بر کمال‌گرایی و دیدگاه‌های قابل تطبیق بر وظیفه‌گرایی دسته‌بندی کرد.

الف. دیدگاه‌های مبتنی بر غایت‌گرایی

دیدگاه‌های مبتنی بر غایت‌گرایی در دو دسته دیدگاه‌های قابل تطبیق بر کمال‌گرایی و دیدگاه‌های قابل تطبیق بر نتیجه‌گرایی جای می‌گیرند.

دیدگاه‌های قابل تطبیق بر کمال‌گرایی

فلاسفه اخلاق مسلمان تقریرهای متعددی از کمال‌گرایی ارائه داده‌اند. برخی به رویکرد فضیلت‌گرایی ارسطویی تمایل دارند. در این نظریه اخلاق یکی از کیفیات نفسانی است که در اثر افعال به سهولت و بدون تأمل از نفس صادر می‌شود. براساس این دیدگاه، انسان با اصلاح نفس و تعدیل ملکات به صفات خوبی که مردم و جامعه آن‌ها را می‌پسندند، دست می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۷-۵۴۰). برخی نظریه خود را فضیلت‌گرایی عام الهی نامیده‌اند. برخلاف نظریه قبل، این نظریه به دنبال سعادت حقیقی و دائمی (ایمان به خدا و...) و نه سعادت و کمال در نظر مردم است. باین وجود، در هر دو نظریه، هدف نهایی فضیلت انسان از نظر عمل است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۱). در سومین نظریه فضیلت‌گرایی، هدف نهایی اخلاق، برخلاف دو دیدگاه قبل، تنها رضای خدا و نه کسب فضیلت برای انسان است؛ براین اساس، اعتدال اخلاقی با دو نظریه قبل تفاوت خواهد داشت؛ چراکه در آن دو نظریه انسان قصدش از هر فعالیت کسب یک فضیلت انسانی است؛ اما در این نظریه قصد فرد انجام کاری است که محبوبش دوست دارد (همان).

نظریه مطابقت رفتار براساس «من» علوی نیز قابلیت تطبیق بر کمال‌گرایی را دارد. براساس این نظریه، هر فرد، موجود دودرجه‌ای است؛ در یک درجه حیوانی است همانند همه حیوان‌های دیگر و در یک درجه دیگر دارای یک واقعیت علوی است. انسان به‌حسب (من) ملکوتی خودش کمالاتی دارد، آن‌هم کمالاتی واقعی، نه قراردادی، چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم می‌باشد. کاری که متناسب با کمال معنوی روحی انسان باشد، کار علوی و ارزشمند است؛ در مقابل، کاری که با جنبه علوی روح ما سروکاری ندارد، کاری عادی و مبتذل محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۴۱۶-۴۱۷).

دیدگاه‌های قابل تطبیق بر نتیجه‌گرایی

برخی معتقدند باید نظام اخلاقی اسلام را جزء مکاتب «نتیجه‌گرای خودگرای قاعده‌نگر» دانست؛ تفاوت این رویکرد با تقریرهای رایج در تفسیر آن‌ها از لذت و علائق آدمی است. در این رویکرد، لذت‌های پایدار، تنها در سایه قرب الهی حاصل می‌گردد. این غایت با انجام اعمالی که ملایم با نفس متعالی انسان است، تحقق می‌یابد؛ از این رو، نظام اخلاقی اسلام در مقام توصیه، دستور و ارائه برنامه، همچون وظیفه‌گرایی که به هیچ غایت مادی و منفعت دنیوی نظر ندارد، توصیه می‌کند (شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۳۹-۴۹).

ب. دیدگاه‌های قابل تطبیق بر کمال‌گرایی نتیجه‌نگر

از نگاه برخی، نظام اخلاقی اسلام قابل تطبیق بر کمال‌گرایی نتیجه‌نگر است. معتقدان به این نظریه، در تبیین نظریه ارزش از دیدگاه اسلام توجه هم‌زمان به عمل و عامل را لازم می‌دانند (مغنیه، ۱۳۶۱، ص ۹۷-۱۰۰)؛ بر این اساس، فرد باید در هر رفتار ارزشی به دنبال تحقق و تأمین مصالح واقعی باشد؛ ملاک، ارزش نتیجه است و وظیفه تابع آن است؛ چراکه وجوب فعل به خاطر وجوب نتیجه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲). در این دیدگاه، نتیجه مطلوب در نظریه اخلاقی اسلام کمال حقیقی و سعادت حقیقی در نظر گرفته شده است (همان، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸)؛ بنابراین، ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن به کمال حقیقی انسان دارد؛ در نتیجه هر کاری به اندازه‌ای که در آن کمال مؤثر است، ارزنده خواهد بود. اگر کاری تأثیر منفی بر کمال داشته باشد، ارزش منفی خواهد داشت؛ و اگر تأثیر مثبت داشته باشد، ارزش مثبت خواهد داشت (همان، ص ۳۳۹).

ج. دیدگاه‌های مبتنی بر وظیفه‌گرایی

نظریه‌های وظیفه‌گرا بسته به نقشی که برای قواعد کلی قائل‌اند، به عمل‌محور و قاعده‌محور تقسیم می‌شوند. وظیفه‌گرایان قاعده‌محور قائل‌اند که معیار درست و نادرست عبارت از یک یا چند قاعده است. برخی از اندیشمندان مسلمان نیز ملاک خوبی اخلاقی از نظر اسلام را انطباق فعل با یک طرح تشریحی (از طرف حکومت، فرهنگ محیط یا شریعت) که شامل اوامر، نواهی و قوانینی می‌شود، می‌دانند. همچنین بدی نیز به معنای عدم انطباق فعل با یک طرح تشریحی است (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۴).

ارزیابی نظریه‌های ارزش فلاسفه اخلاق مسلمان

هرچند نظریه‌های ارزش ارائه‌شده از سوی فلاسفه اخلاق مسلمان برای ارزیابی رفتارهای فردی کارایی دارند، در طراحی آن‌ها ارزیابی ابعاد اجتماعی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این در حالی است که در اسلام ارتقاء و تکامل فردی انسان در بستر نظام اجتماعی تعریف شده است؛ ویژگی اصلی نظریه اخلاقی اسلام نیز باید فراهم آوردن یک معیار ارزیابی باشد که براساس آن بتوان بین روابط فردی و اجتماعی برای تکامل تمام افراد جامعه، هماهنگی برقرار کرد. این مسئله وقتی بیشتر نمود پیدا می‌کند که پای نظریه‌های

اخلاقی به سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و از جمله سیاست‌گذاری‌های اقتصادی باز می‌شود. وقتی آثار سیاست‌های اقتصادی مشتمل بر آثار جانبی آنها را در نظر می‌گیریم، یقیناً ارزش‌دوری‌ها دشوارتر خواهد شد؛ چراکه در اثر اجرای یک سیاست، طیف وسیعی از افراد منتفع می‌شوند؛ در مقابل، طیف دیگری متضرر می‌شوند. حال اگر سایر آثار اجرای یک سیاست اقتصادی مانند آثار زیست‌محیطی را نیز به این مجموعه اضافه کنیم، تصمیم‌گیری بازهم سخت‌تر و سخت‌تر خواهد شد.

یک سیاست‌گذار اقتصادی باید این امکان را داشته باشد که با داشتن یک معیار اخلاقی، یک سیاست اقتصادی و وضعیت‌های پدید آمده پس از اجرای آن را در ارزیابی‌های خود مدنظر قرار دهد و حرکت عمومی جامعه را به سمت اهداف عالی نظام اسلامی هدایت کند.

به نظر می‌رسد نظریهٔ کمال‌گرایی نتیجه‌نگر، علاوه بر بهره‌مندی از ویژگی‌های مثبت سایر نظریه‌ها، رویکرد کامل‌تری در زمینه ارزیابی رفتارهای فردی و اجتماعی ارائه می‌دهد. کمال‌گرایی نتیجه‌نگر بر نظریه کمال‌گرایی برتری دارد؛ زیرا این نظریه علاوه بر اینکه همچون نظریه‌های کمال‌گرا به ارتقاء وجودی انسان توجه می‌کند، نتایج بیرونی رفتارها را نیز در ارزیابی‌های اخلاقی خود وارد می‌کند؛ در نتیجه این رویکرد رکیبی برای ارزیابی اخلاقی رفتارهای اجتماعی و حتی سیاست‌های اجتماعی - اقتصادی از قابلیت بیشتری برخوردار است؛ چراکه در ارزیابی فرآیند سیاست‌گذاری هم رفتار خود سیاست‌گذار و هم تغییر رفتار مردمی که محور سیاست‌گذاری قرار گرفته‌اند و هم آثار و نتایج اجرای یک سیاست مانند آثار زیست‌محیطی آن، باید مدنظر قرار گیرد. نظریه‌هایی که صرفاً مصالح فردی را مورد توجه قرار می‌دهند، چنین کارکرد همه‌جانبه‌ای ندارند. به عبارتی دیگر، کمال‌گرایی نتیجه‌نگر ملاحظات مربوط به مصالح فردی و اجتماعی را به صورت هم‌زمان در نظر می‌گیرد؛ از این رو، به کارگیری این رویکرد، ارزیابی طیف وسیع‌تری از رفتارها را امکان‌پذیر می‌سازد.

نظریهٔ کمال‌گرایی نتیجه‌نگر، مزیت نظریه‌های نتیجه‌گرای اسلامی که براساس یک غایت مطلوب دارای ارزش ذاتی پایه‌ریزی شده‌اند را نیز دارد؛ با این تفاوت که در نتیجه‌گرایی، غایت مفروض، لذت‌های پایدار، عمیق و خالی از هرگونه رنج و سختی است که در سایه قرب الهی در آخرت برای انسان حاصل می‌شود؛ اما در کمال‌گرایی نتیجه‌نگر، ارزش ذاتی، ارتقاء ابعاد وجودی انسان در راستای کسب قرب الهی است.

در انتها باید گفت که طرفداران کمال‌گرایی نتیجه‌نگر عملاً نظریه‌های قابل تطبیق با وظیفه‌گرایی را نیز پذیرفته‌اند؛ با این تفاوت که در کمال‌گرایی نتیجه‌نگر نقش وحی و شارع برای مقام اثبات و نه مقام ثبوت تعریف شده است؛ یعنی هرچند حسن و قبح در این نظریه‌ها براساس یک رابطه نفس‌الامری و سبب و مسببیتی بین فعل و نتیجه‌اش تعریف شده است و قابل جعل براساس امرونهی شارع نیست؛ اما در مقام اثبات در بسیاری از موارد شناخت حسن و قبح تنها براساس دستورات شارع امکان‌پذیر است؛ اگر امرونهی شارع نبود هیچ‌گاه واقعیت برای ما روشن نمی‌شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۱).

مبانی نظری ملاک ارزش گذاری کمال‌گرایی نتیجه‌نگر

از نگاه طرفداران نظریه کمال‌گرایی نتیجه‌نگر، این دیدگاه مبتنی بر مبانی فلسفی همچون واقع‌گرایی در اخلاق، ضرورت باالقیاس میان فعل اختیاری و نتیجه آن (همان، ص ۳۳۲)، پذیرش روح و جاودانگی آن، اصالت روح و قابلیت تکامل آن، نقش رفتارهای اختیاری در تکامل انسان، حب ذات و گرایش آن به بی‌نهایت، مراتب طولی و عرضی روح، توجه نفس به مراتب و شئون خود در طلب کمال آن‌ها، لزوم جهت‌گیری کمالات قوای نازله نفس به سوی کمال نهایی، نقش نیت در تکامل نفس، تناسب نیت با شکل کار، انگیزه‌های طولی می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۰-۳۳۸). اما به نظر می‌رسد یکی مهم‌ترین مبانی مؤثر در ارائه تقریری مناسب از این نظریه به‌مثابه نظریه ارزش اخلاقی از دیدگاه اسلام، تمسک به نظریه «نظام احسن خلقت» باشد.

هنگامی که بر اساس واقع‌گرایی اخلاقی به‌عنوان مبانی معرفت‌شناسی، مدعی شدیم اخلاق بر واقعیت‌های عینی مبتنی است، آن واقعیت عینی دربردارنده نظامی احسن است که در این نوشتار به‌صورت یک اصل موضوعه در نظر گرفته می‌شود. براساس این اصل، چون خدای متعال خیر و کمال را دوست دارد و به جهات خیر و کمال موجودات نیز آگاه است، آفریدگان را به‌گونه‌ای می‌آفریند که هر چه بیشتر دارای خیر و کمال باشند؛ در این مسیر موجودات کامل‌تر، طبعاً از مطلوبیت بیشتری برخوردار خواهند بود. در نتیجه حکمت الهی مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد؛ یعنی سلسله علل و معلولات مادی به‌گونه‌ای آفریده شوند که هر قدر ممکن است مخلوقات بیشتری از کمالات بهره‌مند گردند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۹۱).

براساس مبانی مطرح‌شده و با توجه به این که نظریه‌های ارزش اخلاقی به دنبال ارائه معیارهای کلی برای تنظیم اوصاف و رفتارهای اختیاری انسان‌ها می‌باشند، پس نظریه ارزش اخلاقی از دیدگاه اسلام نیز باید با نظام احسن خلقت سازگار باشد؛ چراکه انسان به‌عنوان عاملی مختار در این نظام خلقت اثرگذار است؛ بنابراین باید معیاری به او ارائه شود تا بتواند با اختیار، رفتارهای خود را سازگار با این نظام احسن خلقت تنظیم کند؛ در این صورت، فرد هم خود به کمال می‌رسد و هم در نظام تکاملی خللی ایجاد نمی‌کند.

ارائه تقریری عملیاتی از کمال‌گرایی نتیجه‌نگر

براساس نظریه نظام احسن خلقت، سلسله علل و معلولات مادی به‌گونه‌ای آفریده‌شده است که بیشترین مخلوقات از بالاترین کمالات ممکن بهره‌مند گردند؛ تمام مخلوقات این نظام به‌سوی هدفی حکیمانه و تکامل هرچه بیشتر در حال حرکت‌اند. در این مسیر تکاملی، یکی از این مخلوقات انسان است؛ با این تفاوت که برخلاف دیگر مخلوقات، این مسیر را باید با اختیار خود بپیماید و به‌غایت تکاملی مطلوب خود به‌صورت اختیاری دست یابد. ویژگی این نقطه تکاملی مطلوب که حاصل و نتیجه رفتارهای اختیاری انسان است، ارزش ذاتی داشتن آن است. گرچه این ارزش ذاتی بی‌ارتباط با اخلاق نیست؛ اما نمی‌توان آن را ارزش اخلاقی به‌حساب آورد؛ بلکه به‌عنوان معیار ارزش دآوری رفتارهای اختیاری انسان مورد استفاده قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸).

در نگرش اسلامی، کمال انسان در رشد عقلانی، عاطفی، اجتماعی و اخلاقی است که از راه تحصیل علوم و کسب ملکات فاضله به دست می آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۵۶). براین اساس، علاوه بر رشد عقلانی و علمی، تهذیب اخلاق و کسب ملکات فاضله و مهارت‌های اجتماعی و بین فردی نیز در حصول کمال انسان دخیل است (بشیری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳). البته استکمال و به فعلیت رسیدن هریک از استعدادهای انسانی، فقط به میزانی ارزشمند و کمال آفرین است که زمینه تحقق کمال نهایی انسان را فراهم سازد (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳). قرآن کریم مصداق این فوز و فلاح نهایی را قرب به خداوند متعال (قمر: ۵۴-۵۵) و قرار گرفتن در معرض رحمت بی کران الهی (نساء: ۱۷۵) معرفی کرده است و برای آن درجات و مراتب مختلفی در نظر گرفته است (مجادله: ۱۱).

برای تکمیل تقریری عملیاتی از نظریه مختار، تحلیل راه‌های دست‌یابی به کمال مطلوب نیز ضروری است. پیش از ورود به این موضوع، بیان چند مقدمه لازم به نظر می‌رسد:

یکم؛ برای هر رفتار اختیاری انسان، سه نوع نتیجه و اثر «نفسانی»، «بیرونی» و «آخروی» قابل تصور است. برای هریک از این اثرات سه‌گانه نیز می‌توان سه حالت مثبت، منفی و خنثی را در نظر گرفت؛ یعنی یک رفتار می‌تواند یکی از اثرات مثبت، منفی یا خنثایی را بر نفس انسان، جهان بیرونی و جهان آخرت داشته باشد؛ مثلاً انفاق ثروت باعث ارتقاء نفس می‌شود و آن را متصف به فضیلت «جود» می‌کند (تغابن: ۱۶)؛ اما کنز ثروت اثر منفی بر نفس دارد و آن را با ایجاد رذیله «بخل» پایین می‌کشد (ال عمران: ۱۸۰). متناظر با این اثر نفسانی، انفاق یا کنز ثروت در عالم بیرون از نفس نیز نتایج متفاوتی دارد. انفاق ثروت به گردش اموال در جامعه و رشد و شکوفایی اقتصادی کمک می‌کند؛ اما کنز ثروت باعث خروج اموال از جریان اقتصادی می‌شود و موجب بروز رکود اقتصادی می‌شود. از طرف دیگر، اگر انفاق ثروت برای رضای خدا انجام گیرد، نتایج آخروی مثبت متعددی برای انسان در پی دارد (بقره: ۲۶۲)؛ در مقابل، کنز ثروت موجب عذاب الهی خواهد شد (توبه: ۳۴).

دوم؛ براساس نظریه نظام احسن خلقت، موجودات دودسته‌اند:

الف. دسته اول که نفس انسانی است، به جهت برخورداری از قدرت اختیار و انتخاب آگاهانه اهداف مختلف (انسان: ۳) دارای شأن، ارزش، حق و مسئولیت اخلاقی است. این مسئولیت در بین انسان‌ها طرفینی است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۸)؛ همگی افراد وظیفه‌دارند با شرایطی یکدیگر را در طی کردن این مسیر تکاملی یاری رسانند (عصر: ۲-۳؛ آل عمران: ۱۰۴).

ب. دسته دوم که از اجزای بدن انسان گرفته تا دیگر موجودات این نظام هستی را شامل می‌شود، هرچند دارای نوعی شعور و انتخاب آگاهانه می‌باشند، اما از آن جهت که این شعور و آگاهی، طبیعی یا غریزی است، موجب ایجاد شأن، ارزش، حق و مسئولیت اخلاقی برای آن‌ها نمی‌شود؛ اما چون ملک خداوند متعال اند و به اندازه سعه وجودی‌شان قابلیت دست‌یابی به مراتبی از کمال را دارا می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۹۰)، ارزشمنداند؛ انسان تنها با اذن الهی و در محدوده این اذن، مجاز به تصرف در آن‌ها است. مسئولیت اخلاقی انسان در برابر این بخش از موجودات برحسب فضیلت امانت‌داری و جانیشینی او در زمین و نیز به موجب قاعده تالزم میان حق و تکلیف است؛ حق تصرف و بهره‌برداری از دیگر مخلوقات، حقی است که خداوند متعال به انسان به صورت مشروط عنایت فرموده است. بر همین

اساس انسان باید براساس ضوابط و به مقداری که برای بقا، رشد و کمال حقیقی خود ضرورت دارد، در دیگر موجودات تصرف کند و از هرگونه اسراف، تبذیر، تخریب و افساد به شدت خودداری کند (فتحعلی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹-۱۱۱).

سوم؛ رفتارهای انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی اجتماعی گاه دارای آثاری است که شاید نتوان آن آثار را به‌عنوان نتایج مستقیم رفتارهای فردی برای تک‌تک انسان‌ها در نظر گرفت؛ بلکه این آثار را باید به‌صورت مجموعی لحاظ کرد؛ برای نمونه، فرض کنید ترکیب جمعیتی یک کشور به نفع مسلمانان باشد. اگر به هر دلیل نرخ رشد جمعیت در بین مسلمانان منفی شود و برعکس در بین مسیحیان آن کشور افزایشی شود، باگذشت زمان این ترکیب جمعیتی تغییر می‌یابد، و در بسیاری از مناسبات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن جامعه اثرگذار خواهد بود. هرچند رفتار تک‌تک مسلمانان آن کشور در پدیده فرزندآوری مسئله‌ای فردی است، اما کاهش اقتدار سیاسی مسلمانان در این جامعه وضعیتی است که در اثر کاهش نرخ رشد جمعیت رخ می‌دهد؛ بنابراین می‌توان وضعیت‌های فضیلت‌مند و ردیلت‌بار متعددی را در نظر گرفت که نه حاصل رفتارهای فردی بلکه حاصل رفتارهای جمعی افراد جامعه است.

با توجه به سه مقدمه بالا می‌توان مشخص کرد که رفتارهای اختیاری تنها در صورتی دارای ارزش مثبت اخلاقی است و انسان را به کمال نهایی و غایت مطلوب خود می‌رساند که نتایج سه‌گانه «نفسانی»، «بیرونی» و «آخروی» مثبتی را داشته باشد.

نتیجه نفسانی رفتار در صورتی مثبت است که آن رفتار حداقل موجب ارتقاء یکی از ابعاد وجودی نظری یا عملی نفس انسان شود؛ یعنی نفس انسان را حداقل در یکی از ابعاد رشد عقلانی و علمی، کسب ملکات فاضله و ارتقاء مهارت‌های اجتماعی و بین فردی کامل کند.

مثبت بودن نتایج بیرونی رفتار نیز حالات مختلفی دارد. حالت اول این است که نتیجه بیرونی رفتار فرد، به‌صورت مستقیم یا مجموعی، بر دیگر افراد اثر بگذارد؛ از آنجاکه دیگر افراد نیز همچون خود انسان، دارای شأن و حق اخلاقی می‌باشند، هر فرد نسبت به دیگر انسان‌ها مسئولیت‌های متعدد اخلاقی در جهت کمک به رشد کمالی آن‌ها دارد؛ پس نتایج یک رفتار اختیاری باید حداقل یکی از ابعاد وجودی دیگر انسان‌ها را ارتقاء دهد مثلاً رشد شناختی آن‌ها را تکمیل کند؛ یا شرایط و زمینه‌های تکاملی همچون غذا و خوراک را برای آن‌ها مهیا سازد؛ یا مانع دستیابی آن‌ها به رذایل اخلاقی شود.

حالت دوم نیز این است که نتیجه بیرونی رفتار فرد، به‌صورت مستقیم یا مجموعی، بر دیگر موجودات به‌غیراز انسان اثرگذار باشد؛ هرچند این موجودات به دلیل عدم قدرت اختیار، فاقد حق و شأن اخلاقی می‌باشند، اما مالک حقیقی آن‌ها خداوند متعال است و اراده خداوند متعال به تکامل ظرفیت‌های وجودی آن‌ها در قالب نظام احسن خلقت تعلق گرفته است. بنابراین، تصرف انسان در آن‌ها تنها با اذن الهی و در چارچوب و محدوده این اذن مجازاست؛ یعنی مثلاً نتایج رفتار مصرفی انسان نباید به اسراف، تبذیر، و تخریب منابع طبیعی منجر شود.

سوم؛ نتایج آخروی رفتار نیز در صورتی مثبت است که فرد رفتار اختیاری خود را تنها به‌قصد تقرب به خداوند متعال انجام دهد.

با توجه به آنچه گفته شد، رفتار اختیاری زمانی دارای ارزش مثبت اخلاقی است که نتایج مثبت سه‌گانه «نفسانی»، «بیرونی» و «اخروی» داشته باشد. در مقابل، یک رفتار اختیاری تنها در صورتی دارای ارزش منفی اخلاقی است که حداقل دارای یکی از نتایج سه‌گانه «نفسانی»، «بیرونی» و «اخروی» منفی باشد؛ یعنی مثلاً رفتار مزبور موجب کسب یکی از ردایل نفسانی شود؛ یا در جهت تنزل کمالی دیگر انسان‌ها قرار داشته باشد؛ مثلاً موجب گمراهی شناختی انسان‌های دیگر شود؛ یا تصرف غیرمجاز در دیگر موجودات محسوب شود، مثلاً تصرف همراه با اسراف باشد. یک رفتار اختیاری در صورتی که ارزش مثبت یا منفی اخلاقی را دارا نباشد، از نظر اخلاقی ارزش خنثا محسوب می‌شود.

با این توضیح می‌توان گفت نظریه کمال‌گرایی نتیجه‌نگر در اخلاق اسلامی بر نوعی نتیجه‌نگری عام مبتنی است؛ در این رویکرد، ارزیابی اخلاقی بودن یک رفتار اختیاری مستلزم بررسی آثار نفسانی (رابطه رفتارهای اختیاری انسان با خود)، اجتماعی (رابطه رفتارهای اختیاری انسان با دیگران و جامعه)، محیط زیستی (رابطه رفتارهای اختیاری انسان با طبیعت) و اخروی (رابطه رفتارهای اختیاری انسان با خدا) است.

بررسی امکان ارزیابی اخلاقی سیاست‌های اقتصادی

گاهی دولت به‌عنوان یک‌نهاد تصمیم‌ساز سیاست‌های اقتصادی مختلفی را اعمال می‌کند که آثار فردی و اجتماعی گوناگونی را در پی دارد. حال سؤال این است که آیا معیارهای ارزش اخلاقی قادر به ارزیابی سیاست‌ها و وضعیت‌های پدید آمده پس از اجرای آنها می‌باشند؟ مثلاً وقتی دولت برای کنترل تورم با اجرای یک سیاست پولی، نرخ سود را افزایش می‌دهد و گفته می‌شود اعمال این سیاست پولی در این شرایط خوب است، آیا می‌توان گفت معنای این «خوب بودن» همان ارزشی است که نظریه‌های ارزش اخلاقی از آن بحث می‌کنند؟ همین سؤال درباره وضعیت پدید آمده پس از اجرای این سیاست پولی نیز مطرح است؛ وقتی اجرای یک سیاست پولی باعث کنترل تورم در جامعه شود، آیا معنای «خوب بودن» کنترل تورم همان ارزشی است که نظریه‌های اخلاقی به آن می‌پردازند؟ و در صورتی که همان معنا را دارد، ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی در این دو مورد چیست؟

ارزیابی اخلاقی سیاست‌های اقتصادی با معیارهای ارزش‌گذاری متعارف

برای ارزیابی اخلاقی سیاست‌های اقتصادی باید بتوان بین معیارهای ارزش‌گذاری در اقتصاد و معیارهای ارزش‌گذاری اخلاقی ارتباط برقرار کرد. برای نمونه، سیاست‌های مالیاتی را در نظر بگیرید؛ خوب دانستن این سیاست‌ها وابسته به مکتب اخلاقی پذیرفته شده و معیارهای ارزش‌گذاری پذیرفته شده است. برای نمونه، نتوکلاسیک‌ها، مطلوبیت‌گرایی را پذیرفته‌اند؛ اما اقتصاددانان فمینیست فضیلت‌گرایی اخلاق مراقبت‌محور را معیار قرار داده‌اند؛ *رالتر* نیز قراردادگرایی به‌عنوان شاخه‌ای از نظریه‌های حق‌محور را مبنا قرار داده است؛ *آمارتیا سن* نیز با انتقاد از *رالتر* به‌نوعی غایت‌گرایی کمال‌محور متمایل شده است (موسوی و توکلی، ۱۳۹۹، ص ۸۹-۹۵). سؤال این است که وقتی در هریک از این دیدگاه‌ها گفته می‌شود «سیاست‌های مالیاتی خوب است»، آیا منظور این است که این خوب بودن و ارزشمند تلقی کردن سیاست‌های مالیاتی، از نظریه ارزش اخلاقی مفروض‌شان ناشی می‌شود یا اینکه معنایی دیگر از ارزش مراد است؟

فرض کنید نیروی کار یک جامعه به هر دلیلی اشتیاق زیادی برای اشتغال در یک بازار خاص داشته باشد. نتیجه این امر، افزایش عرضه نیروی کار در این بازار خاص و کاهش عرضه نیروی کار در دیگر بازارها خواهد بود. اکنون فرض کنید دولت برای کاهش عرضه نیروی کار در این بازار و افزایش آن در دیگر بازارها، اقدام به وضع مالیات تصاعدی بر دستمزد شاغلین در این بازار خاص کند. نتیجه این سیاست جابه‌جایی عرضه نیروی کار این بازار خاص به دیگر بازارها است. مکانیسم اثرگذاری این سیاست بر نیروی کار متقاضی این بازار از طریق تغییر در ترجیحات ذهنی افراد بین مطلوبیت حاصل از درآمد و مطلوبیت حاصل از فراغت است؛ به این صورت که وقتی شخص، فراغت خود را به بازار کار می‌برد و قصد دارد آن را در مقابل یک دستمزد معین به فروش برساند، اگر دولت با اخذ مالیات تصاعدی بر دستمزد سبب شود که هر مقدار این شخص ساعت‌های فراغت بیشتری را به بازار عرضه کند، مجبور شود به قیمت کمتری آن را بفروش برساند، این امر باعث می‌شود این فرد عرضه نیروی کار خود را در این بازار خاص کاهش دهد و به دنبال دیگر بازارها با بازده بیشتر برود.

این تحلیل حاکی از آن است که این سیاست تنها با اثرگذاری در نظریه ارزش اثباتی مورد قبول این شخص، رفتار او را برای بیشینه‌ساختن مطلوبیت خود تغییر داده است. بنابراین از نظر این فرد این سیاست به هیچ‌وجه منجر به افزایش رفاه و مطلوبیت او نشده است؛ بلکه صرفاً رفتار این شخص را تغییر داده است. دیگر افراد متقاضی اشتغال در این بازار نیز به همین نحو تحت تأثیر اجرای این سیاست قرار می‌گیرند و رفتار خود را تغییر می‌دهند. تغییر رفتار تمامی این افراد در مجموع باعث ایجاد یک وضعیت اجتماعی جدیدی (توزیع نیروی کار در دیگر بازارها) می‌شود که مطلوبیت بیشتری را برای مجموع افراد جامعه نسبت به وضعیت پیش از آن در بر دارد؛ نه اینکه خود این سیاست مطلوبیت کل را افزایش داده باشد. با این توضیح می‌توان ادعا کرد که بنا بر معیار مطلوبیت‌گرایی هرچند اجرای یک سیاست مالی یا پولی موجب افزایش رفاه تک‌تک افراد نشده است و در نتیجه محصول دارای ارزش مثبت اخلاقی محسوب نمی‌شود، اما در اثر این سیاست رفتارهای افراد تغییر کرده و وضعیتی پدید آمده که موجب افزایش رفاه کل جامعه شده است؛ بنابراین وضعیت پدید آمده با توجه به معیار مطلوبیت‌گرایی، ویژگی اخلاقی بودن را داراست.

به عبارتی دیگر، بر پایه مطلوبیت‌گرایی، تنها کاری خوب اخلاقی است که باعث افزایش رفاه شود. از طرفی اجرای سیاست اخذ مالیات تصاعدی بر دستمزد تنها منجر به تغییر رفتار نیروی کار می‌شود؛ این تغییر رفتار فی‌نفسه به معنی افزایش رفاه نیروی کار نیست و حتی ممکن است از این تغییر وضعیت نیز ناراحت شود؛ پس چون رفاه نیروی کار را افزایش نداده است. از این رو، این سیاست از نظر معیار مطلوبیت‌گرایی، خوب اخلاقی نخواهد بود. در این حالت، چیزی که منجر به افزایش رفاه کل می‌شود، همان تغییر رفتار است. پس می‌توان گفت تغییر رفتار و نه سیاست مالیاتی، «خوب اخلاقی» است.

تحلیل سیاست‌ها در دیگر دیدگاه‌های اقتصادی نیز به همین نحو است. برای نمونه اقتصاددانان فمینیست نیز ممکن است دریافت مالیات تصاعدی از درآمدهای افراد را سیاستی مناسب برای ترغیب افراد به کار کمتر و پرداختن به کارهای مراقبتی خانه بدانند. در این دیدگاه نیز با استفاده از نظریه ارزش اثباتی شکل گرفته در ذهن افراد، با دریافت مالیات تصاعدی، ارزش و به عبارتی قیمت کار بیرون از منزل به شدت ارزان خواهد شد؛ در نتیجه زنان با توجه به

انگیزه‌های مادری حاضر خواهند بود وقت بیشتری را به مراقبت از فرزندان اختصاص دهد. در اینجا نیز این سیاست صرفاً باعث تغییر قیمت کار بیرون از خانه برای این فرد شد و اصلاً به معنای ایجاد فضیلت مراقبت در بین افراد نشده است؛ بلکه تنها با رفع یک مانع یعنی ارزش اقتصادی بالای کار بیرون خانه نسبت به ارزش فضیلت مادری در دستگاه ارزش‌گذاری ذهنی این فرد، سبب شده وضعیتی پدید آید که رفتار مراقبت در جامعه تقویت شود. در چارچوب معیار فضیلت‌گرایی فمینیستی، اجرای سیاست مالیاتی مزبور باعث ارتقاء فضایل اخلاقی نشده است؛ بلکه حتی وضعیت پدید آمده پس از اجرای سیاست نیز دارای بار مثبت ارزشی نیست و صرفاً به تقویت رفتار مراقبتی در جامعه بدون ارتقاء فضیلت دیگرگرایی در افراد کمک کرده است.

با این تحلیل می‌توان به این نتیجه رسید که اگر سیاست‌های اقتصادی و وضعیت‌های حاصل از اجرای این سیاست‌ها بر معیار ارزش‌گذاری اخلاقی مفروض منطبق بود، دارای ارزش اخلاقی نیز خواهد بود؛ در غیر این صورت نمی‌توان آن‌ها را دارای ارزش اخلاقی تصور کرد؛ اما راز استفاده مشترک دیدگاه‌های مختلف اقتصادی از نئوکلاسیک‌ها گرفته تا اقتصاددانان فمینیست و حتی رالز و سن، از واژه «خوب» برای سیاست‌های پیشنهادی‌شان را باید استعمال این لفظ در دیگر معانی ارزش جستجو کرد؛ زیرا گاهی ارزش در مورد وسیله دستیابی برای هدفی مطلوب و خوب نیز اطلاق می‌شود؛ که اصطلاحاً به آن ارزش ابزاری می‌گویند. برای نمونه، چون که ویولن به‌عنوان وسیله‌ای مفید برای موسیقی به کار می‌رود، گفته می‌شود ویولن ابزار خوبی برای موسیقی است (فراکنا، ۱۳۹۲، ص ۳۷۷).

ارزیابی اخلاقی اقدامات سیاستی در اقتصاد اسلامی براساس دیدگاه برگزیده

برای این که ارزیابی اخلاقی یک سیاست و وضعیت پدید آمده پس از اجرای آن قابلیت کاربردی کردن بیشتری پیدا کند، می‌توان یک فرآیند ارزیابی دومرحله‌ای را براساس دیدگاه برگزیده طی کرد. در مرحله اول، سیاست مزبور با توجه به معیار اخلاقی منتخب بررسی می‌شود، تا در صورت وجود نقاط ضعف و آثار منفی احتمالی، با توصیه‌های تکمیلی در قالب پیوست‌های فرهنگی و عدالت‌جبرانی کاستی‌های آن رفع گردد. سپس در مرحله دوم بسته سیاستی ترمیم شده بار دیگر با معیار منتخب، ارزیابی نهایی می‌شود:

الف. مرحله اول

بر اساس دیدگاه منتخب، فرآیند سیاست‌گذاری را می‌توان به عنوان رفتار اختیاری سیاست‌گذاران تلقی کرد که امکان ارزیابی اخلاقی آن وجود دارد. هر سیاست تنها در صورتی دارای ارزش مثبت اخلاقی است که نتایج مثبت «نفسانی»، «بیرونی» و «خرویی» داشته باشد؛ یعنی در «نفس خود سیاست‌گذاران»، و «بیرون از سیاست‌گذاران» (منظور انسان‌ها و محیطی است که هر سیاست‌آثاری بر روی آن‌ها دارد) نتایج مثبتی داشته باشد و از نظر «خرویی» نیز آثار مثبتی در پی داشته باشد.

از آنجا که امکان سنجش پیامدهای نفسانی و اخروی اجرای یک سیاست دشوار است، به ناچار از آن دو چشم‌پوشی کرده و به ارزیابی پیامدهایی که اجرای یک اقدام سیاستی بر فضای بیرونی (اعم از انسان‌ها و محیط زیست) دارد،

تمرکز می‌کنیم. البته دایره آثار بیرونی گسترده است و شامل آثار معنوی، اقتصادی، فرهنگی، عدالت توزیعی، و زیست محیطی برای گروه‌های مختلفی که سیاست برای روی آن‌ها اجرا شده است، می‌شود. همچنین چون اجرای هر سیاست، برندگان و بازندگان دارد، ارزیابی یک اقدام سیاستی مستلزم توجه به تعداد برندگان و بازندگان و چگونگی وزن دهی آن نتایج دارد؛ مقوله‌ای که باید در پژوهش مستقل دیگری به آن پرداخته شود.

فرآیند سیاست‌گذاری را باید به‌مثابه یک رفتار اختیاری در نظر گرفت که در آن سیاست‌گذاران به‌عنوان تصمیم‌گیرندگان در اجرای یک سیاست، با استفاده از مجموعه‌ای از ابزارهای متنوع سیاستی مثل قیمت، و آموزش تلاش می‌کنند با شناخت بهتر دستگاه ارزش‌گذاری ذهنی افراد، به‌گونه‌ای محاسبات شکل گرفته آنها را تحت تأثیر قرار دهند. در پاره‌ای از موارد افراد حتی برخلاف میلشان، رفتار خود را مطابق خواسته سیاست‌گذاران تغییر می‌دهند. برای تبیین چگونگی ارزیابی دومرحله‌ای یک سیاست اقتصادی بر اساس رویکرد منتخب، بحث را بر یک نمونه تطبیق می‌دهیم. فرض کنید دولت با استفاده از مجموعه‌ای از ابزارهای سیاستی تصمیم می‌گیرد مصرف سوخت در کشور را کاهش دهد. اکنون می‌خواهیم بدانیم اجرای این سیاست در چه صورتی دارای ارزش مثبت اخلاقی است. براساس دستگاه ارزش‌گذاری منتخب یک رفتار اختیاری همچون اجرای سیاست کاهش مصرف سوخت، در صورتی دارای ارزش مثبت اخلاقی است که نتایج «بیرونی» مثبتی در رابطه با نسل فعلی، نسل آینده و محیط زیست در پی داشته باشد؛ از این‌رو، اجرای این سیاست:

۱. باید حداقل یکی از ابعاد وجودی نسل فعلی را ارتقاء دهد و از رذائل اخلاقی آن‌ها جلوگیری به عمل آورد. براین اساس، در ارزیابی سیاست به موضوع سلامت معنوی افراد توجه می‌شود؛ از این‌رو، تهیه پیوست فرهنگ اقتصادی در سیاست مزبور اولویت دارد؛ تا در اثر اجرای آن فضایل اخلاقی همچون قناعت در مردم ارتقا یابد و برای نمونه مردم حداقل به این رشد شناختی دست یابند که مثلاً استفاده از حمل‌ونقل عمومی برای محیط‌زیست بهتر است.

۲. عدالت درون نسلی لحاظ شود؛ به همین دلیل مثلاً دولت با سهمیه‌بندی هوشمندانه سوخت، این کالای اساسی را به نحوی توزیع کند که همه اقشار جامعه، بسته به میزان نقش آن در سبد ضروری خانوار، از آن بهره‌مند گردند. به‌عبارتی وضعیت توزیع عادلانه سوخت از نتایج اجرای این سیاست باشد. البته این بحث به معنای پذیرش مفهوم یارانه پنهان و روی آوردن به شوک‌درمانی نیست؛ چراکه آثار تورمی ناشی از افزایش یکباره قیمت سوخت، آثار توزیع درآمدی ناعادلانه‌ای را برای نسل فعلی در پی خواهد داشت.

۳. عدالت بین نسلی در نظر گرفته شود؛ از این‌رو مصرف سوخت باید به نحوی مدیریت شود که منابع موردنیاز برای مصرف نسل‌های آینده نیز لحاظ شود؛ بنابراین سرمایه‌گذاری برای تولید خودروهای کم‌مصرف، و بهبود حمل و نقل عمومی نیز باید در بسته اقدامات سیاستی گنجانده شود.

۴. بر حفاظت از محیط زیست تأکید شود؛ چراکه براساس نظریه اخلاقی منتخب تصرف انسان در محیط زیست تنها با اذن الهی مجاز است؛ پس اجرای یک سیاست باید در چارچوب و محدوده این اذن صورت گیرد؛ به همین دلیل کاهش آلاینده‌های سوخت مصرفی از طریق بهبود کیفیت بنزین و مانند آن باید بخشی از بسته سیاستی باشد.

ب. مرحله دوم

بعد از آنکه در مرحله اول کاستی‌ها و نقایص اقدام سیاستی اولیه روشن گردید و برای آن پیشنهادات تکمیلی در نظر گرفته شد، در مرحله دوم می‌توان بسته سیاستی ترمیم شده بر اساس قواعد و الزامات اخلاقی استخراج شده در مرحله قبل را در دستگاه ارزش‌داوری منتخب مورد ارزیابی نهایی قرار داد.

نتیجه‌گیری

فرآیند سیاست‌گذاری اقتصادی به‌مثابه تلاش دولت‌ها برای تغییر وضعیت نامطلوب موجود به سمت خواسته‌ها و اهداف مطلوب اقتصادی است که از طریق به‌کارگیری مجموعه‌ای از ابزارها صورت می‌گیرد. در این فرآیند که می‌توان آن را به چهار مرحله برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری، اجرا و نظارت تفکیک کرد، لازم است سیاست‌گذاران به‌صورت پیوسته اجزا و مؤلفه‌های سیاست‌گذاری را مورد ارزیابی قرار دهند.

معمولاً ارزیابی سیاست‌ها از طریق ملاک‌هایی انجام می‌گیرد که از نظریه‌های اخلاق هنجاری استخراج می‌شوند. با این وجود اقتصاددانان مسلمان ارزیابی سیاست‌های اقتصادی را از روش‌های دیگری غیر از رجوع به نظریه‌های اخلاق هنجاری پیشنهاد داده‌اند. آن‌ها مراجعه به آیات و روایات یا به‌کارگیری رویکردهای فقهی چارچوب‌های نظام ارزش‌گذاری اقتصاد اسلامی را برای استخراج این اصول در پیش‌گرفته‌اند؛ به همین جهت سازوکار استخراج این اصول از طریق تأثیرگذاری ملاک ارزش‌داوری اخلاقی از دیدگاه اسلام، مغفول مانده است. البته فلاسفه اخلاق مسلمان نیز تصویری روشن از نظریه ارزش اخلاقی اسلامی را که امکان ارزیابی سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی را دارا باشد، ارائه نداده‌اند. بررسی رویکردها و نظریه‌های این اندیشمندان از وجود برخی اختلاف‌نظرها در تبیین ملاک ارزش‌داوری اخلاق از دیدگاه اسلام حکایت دارد؛ اما به نظر می‌رسد تمایل به شاخه‌های متعدد غایت‌گرایی طرفداران بیشتری را به خود اختصاص داده است. در این میان شاید بتوان ملاک «کمال‌گرایی نتیجه‌نگر» را به‌عنوان تبیینی کامل از نظریه اخلاق هنجاری اسلام تلقی کرد؛ چراکه علاوه بر توجه به ارتقاء ابعاد وجودی انسان، نتایج بیرونی یک رفتار را نیز در ارزیابی‌های اخلاقی خود وارد می‌کند؛ از این‌رو، این رویکرد قابلیت ارزیابی رفتارهای فردی و اجتماعی و حتی سیاست‌های اقتصادی را پیدا می‌کند.

برای ارزیابی اخلاقی یک اقدام سیاستی و وضعیت پدید آمده پس از اجرای آن براساس ملاک برگزیده، استفاده از یک روش دومرحله‌ای قابل استفاده است. در این چارچوب، هر سیاست اقتصادی در مرحله اول با توجه به معیار اخلاقی منتخب بررسی می‌شود تا کاستی‌ها و نقایص آن روشن گردد. در مرحله بعد سیاست اولیه به‌وسیله مجموعه‌ای از اقدامات تکمیلی برگرفته شده از قواعد و الزامات اخلاقی استخراج شده در مرحله اول، ترمیم شده و برای بار دوم در دستگاه ارزش‌داوری منتخب مورد ارزیابی نهایی قرار می‌گیرد.

منابع

- ایسینگ، اوتمار، ۱۳۷۸، *سیاست اقتصادی عمومی*، ترجمه هادی صمدی، تهران، سمت.
- بشیری، ابوالقاسم، ۱۳۸۹، *الگوی انسان کامل با رویکردی روان‌شناختی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پالمر، مایکل، ۱۳۸۸، *مسائل اخلاقی*، تهران، سمت.
- توختفلد، آگون، ۱۳۷۸، «زمینه سیاست اقتصادی»، در: *سیاست اقتصادی عمومی*، ترجمه هادی صمدی، تهران، سمت.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل‌نظری*، تهران، انتشار.
- حسینی قلعه‌بهمن، سید اکبر، ۱۳۹۴، «تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان»، *معرفت‌ادیان*، ش ۲۵، ص ۱۱۳-۱۳۰.
- داروال، استیون: آلن گیبارد و پیتر ریلتن، ۱۳۸۱، *نگاهی به فلسفه اخلاق در سده بیستم*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، سپهروردی.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۸، «ساختار کلی اخلاق اسلامی»، *قبسات*، ش ۱۳، ص ۳۹-۴۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *تشریح نه‌های الحکمه*، تدوین مهدی زندیه، قم، طاووس بهشت.
- فتحلی، محمود، ۱۳۹۰، «نظریه اخلاق زیست‌محیطی اسلام با تأکید بر آرای استاد مصباح یزدی»، *معرفت اخلاقی*، ش ۳، ص ۹۷-۱۲۲.
- فراکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، ۸ ج، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- لاودن، روبرت بی، ۱۳۹۲، «اخلاق فضیلت»، در: *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، دوره ۱۱۱ جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، «نتیجه عمل به تکلیف، همان نتیجه واقعی است»، *فرهنگ بویا*، ش ۲۸، ص ۳۱-۴۱.
- _____، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، چ ۳، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *یادنامه استاد شهید مطهری*، زیر نظر عبدالکریم سروش، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۳۶۱، *فلسفه اخلاق در اسلام*، ترجمه دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، تهران، کوکب.
- موسوی، سیدمحمدعلی و محمدجواد توکلی، ۱۳۹۹، «بررسی تطبیقی تأثیر ملاک‌های ارزش‌دآوری اخلاقی در سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و دلالت‌های آن برای اقتصاد اسلامی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۱۰۳، ص ۸۵-۱۰۰.
- هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چ سوم، تهران، ققنوس.