

بررسی و نقد مبانی معرفت‌شناختی اخلاق سکولار

محمد سربخشی*

چکیده

اخلاق سکولار از مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و نیز از برخی اصول و مبانی معرفت‌شناختی بهره می‌برد. اموری همچون شک‌گرایی، نسبیّت‌گرایی، عقل‌گرایی، علم‌باوری و کثرت‌گرایی معرفتی اموری هستند که به عنوان مبانی معرفت‌شناختی اخلاق سکولار مطرح هستند. ابتلا انسان معاصر غربی به شکاکیت و نسبیّت در معرفت از یک سو، و گرایشات علم‌باورانه، عقل‌گرایانه، کثرت‌گرایی معرفتی و اخلاقی از سوی دیگر، موجب دور شدن وی از اخلاق دینی گردید و زمینه را برای طرح اخلاق سکولار فراهم ساخته است. اینها جملگی ناشی از ضعف‌های مفروض مسیحیت موجود و عملکرد سوء کلیسا در برخورد با اندیشه‌های علمی و فلسفی بوده است. این مقاله به تشریح این مبانی و نقد و بررسی آنها پرداخته و سعی در اثبات کارآمدی اخلاق دینی نموده است. کلید واژه‌ها: اخلاق، سکولاریسم، شک‌گرایی، نسبیّت‌گرایی، عقلانیت، علم‌باوری، کثرت‌گرایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشجوی دکتری فلسفه. دریافت: 89/8/24 - پذیرش: 89/10/7

مقدمه

از آنجایی که اخلاق کوششی انسانی برای ساماندهی رفتارهای اختیاری انسان و موضوع مهم و سرنوشت‌سازی درباره سرنوشت انسان و سعادت وی است، ارزش معرفتی و عملی زیادی دارد. گفتگو درباره مبانی فلسفی و منطقی آن نیز از همین منظر دارای اهمیت است. البته روشن است که آنچه در مرحله عمل و کاربرد حضور دارد، دستورالعمل‌های اخلاقی است و بحث‌های فلسفی و منطقی، درباره اخلاق، واجد چنین دستورالعمل‌هایی نیستند. اما مسیری که این مبانی برای اخلاق تعیین می‌کنند، تأثیر بسیار زیادی در تدوین این دستورالعمل‌ها دارد. تفاوت در مبانی، به تفاوت در خود دستورها نیز خواهد انجامید. نمی‌توان شباهت ظاهری برخی دستورات و توصیه‌های اخلاقی را، که در اخلاق سکولار و اخلاق دینی مشاهده می‌شود، شاهی بر یکسانی آن دو گرفت. این دو شیوه تبیین اخلاق و صدور دستورات اخلاقی، حتی در مواردی که به ظاهر دارای توصیه‌های یکسان و مشابه هستند، از دو روح و معنای متفاوت برخوردارند. در اخلاق سکولار، وقتی بر ارزش و کرامت انسان تأکید می‌شود، این تأکید از روی استغنا و انسان‌محورانه است، تابع هیچ قانون ماورائی نیست و هیچ تقدسی ندارد. اما تأکید بر کرامت انسان و دفاع از شأن و منزلت او در اخلاق دینی، رویکردی غایت‌گرایانه و خدامحورانه است. در نگاه دین و اخلاق دینی، انسان به عنوان موجودی که مخلوق خداوند است و اشرف مخلوقات است، دارای ارزش و کرامت است، نه به عنوان موجودی که هیچ تکیه‌ای جز بر توانمندی‌های خود ندارد. از این رو، انسان موجودی مقدس است یا دست کم می‌تواند چنین شود.

شناخت تفاوت‌های ماهوی و مبنایی اخلاق سکولار و اخلاق دینی از این منظر نیز مهم است که تکلیف ما را در موضعی که باید در برابر مروجان اخلاق سکولار بگیریم روشن می‌سازد. به هر حال، امروزه برخی روشنفکران جامعه ما، که داعیه دین‌داری دارند، به دفاع از اخلاق سکولار پرداخته و سعی در تئوریزه کردن آن دارند. روشن است که این کار جز با تبیین و توضیح مبانی مختلف آن امکان‌پذیر نیست. بررسی این مبانی امری است مهم که هم بر عهده طرفداران آن است و هم بر عهده منکران. اخلاق سکولار، مبتنی بر اصول بنیادین مختلفی است که در حوزه‌های مختلف فکری جای می‌گیرند. مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و مانند آن. این مقاله، به مبانی معرفت‌شناختی می‌پردازد. اما قبل از بیان این مبانی، توجه به چند نکته لازم است.

1. اخلاق سکولار به عنوان یک گرایش عام، که همه مکاتب اخلاقی غیردینی را شامل می‌شود، دارای دو سطح از مبانی است. یک سطح، اموری است که اصول حاکم بر کلیه گرایش‌های اخلاق سکولار محسوب می‌شوند. و می‌توان آن را، در حقیقت، مبانی خود سکولاریسم به عنوان یک نظریه درباره فلسفه زندگی به شمار آورد که در گرایش‌های اخلاقی سکولار نیز بالطبع حضور دارند. این امور، مبنای سکولاریسم در سایر عرصه‌ها همچون حقوق، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، هنر و غیره می‌باشند. به عنوان مثال، می‌توان عقل‌گرایی به طور عام، یعنی خودبستگی معرفتی انسان را یکی از آنها دانست که ریشه شکل‌گیری سکولاریسم بوده و عهده‌دار توجیه منطقی آن است.

سطح دیگر این مبانی، اموری است که گرایش‌های مختلف اخلاق سکولار برای توجیه منطقی خود، بدانها تمسک جسته‌اند. روشن است که در این سطح، هر یک از گرایش‌ها، مبانی ویژه خود را دارند و با مبنای گرایش‌های دیگر تفاوت داشته و حتی در مقابل آن می‌باشد. به عنوان مثال، مکتب اخلاقی لیبرالیستی و سوسیالیستی، دو مکتب اخلاقی سکولار هستند که هر یک بر اساس مبانی خاصی که در رویکرد خود نسبت به فرد و جامعه دارند، شیوه‌های خاصی از رفتار اخلاقی را توصیه می‌کنند. حتی عدالت در نزد هر کدام معنای ویژه‌ای دارد. لیبرالیسم با تکیه بر آزادی فردی و اصالت دادن به فرد، به توصیه اصولی می‌پردازد که سوسیالیسم در بسیاری موارد با آن مخالف است. از نظر مکتب سوسیالیسم نیز جامعه بر فرد اولویت داشته و حقوق او بیشتر باید مراعات شود. این سطح از مبانی به بحث از اموری می‌پردازد که مبنای همه گرایش‌های سکولار در اخلاق نیست.

2. برخی از این مبانی، از نوع تفکر و جهان‌بینی قائلان اخلاق سکولار استخراج شده و لزوماً اموری نیستند که خود آنها ذکر کرده و یا حتی متفطن به آن بوده باشند. از این‌رو، گاه ممکن است کسی طرفدار اخلاق سکولار باشد، اما در عین حال برخی از این مبانی و اصول را نپذیرد. اصول و مبانی‌ای که می‌توان به عنوان مبانی معرفت‌شناختی اخلاق سکولار برشمرد عبارتند از: شک‌گرایی، نسبت‌گرایی، عقل‌گرایی، علم‌باوری، کثرت‌گرایی.

شک‌گرایی

شکاکیت در معرفت، مراحل مختلفی را در طول تاریخ سپری کرده است. و در هر دوره، عده‌ای از آن طرفداری کرده و هر کدام برای این دیدگاه دلایلی را بیان کرده‌اند. اصل شک

مذموم نیست، شک می‌تواند مَعْبَر یقین باشد. اما مشکل آنجاست که گاهی عده‌ای به جای عبور از این مَعْبَر، خانه‌ای بر آن ساخته و مقیم می‌شوند.

با ظهور شکاکیت همه عرصه‌های فکری بشری مورد تهاجم واقع شده و از آن متأثر شده‌اند. اخلاق نیز از این حکم مستثنا نمانده و هر گاه شکاکیت ظهور کرده است، زیر تهاجم بی‌رحمانه آن خرد شده و ماهیت حقیقی خود را از دست داده است. کسانی که شکاکیت را در حوزه اخلاق جاری کرده‌اند، منکران شناخت اخلاقی نیز نامیده می‌شوند. از نظر این منکران، مدعیات اخلاقی یا از اساس قضیه نیستند و به هیچ وجه قابلیت صدق و کذب ندارند، و یا اینکه قضایایی ناموجه و همیشه کاذب‌اند.

در برخی موارد، ریشه شک‌گرایی در اخلاق، همان شکاکیت در عرصه معرفت‌های بشری است. به عبارت دیگر، برخی شک‌گرایان، از آن‌رو در حیطه اخلاق شک‌گرا هستند که از اساس به امکان حصول هرگونه شناخت، شکاک‌اند. اما شک‌گرای اخلاقی به معنای خاص خود، به کسی گفته می‌شود که تنها در حیطه مسایل اخلاقی منکر شناخت است.^۱ شک‌گرایی اخلاقی به معنای خاص خود ناشی از انشایی دانستن گزاره‌های اخلاقی است. کسی که به چنین دیدگاهی معتقد است، معتقد است که گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب نمی‌پذیرند. باید توجه کرد همه کسانی که در اخلاق و سایر عرصه‌های نظری و عملی سکولار هستند، لزوماً شکاک به معنای دقیق و کامل آن نمی‌باشند.

واقعیت این است که هیچ مکتب اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی و دینی را نمی‌توان بر شک‌گرایی استوار نمود. بنابراین، مسلماً شک‌گرایان نیز در زندگی عملی خود، اصول اخلاقی خاصی را مد نظر قرار داده، و مطابق آنها رفتار می‌کنند. و از آنجایی که شک‌گرایی به انکار دین و اخلاق دینی می‌انجامد، کسانی که شکاک هستند، لاجرم در اخلاقیات سکولار خواهند بود.

شاید سخن کانت در نفی توانایی عقل نظری در اثبات امور متافیزیکی، یکی از مرتبط‌ترین گزاره‌ها در اثبات اخلاق سکولار باشد. سخن طرفداران تجربه حسّی را نیز که هیچ منبع شناختی جز حسّ و تجربه را برای به دست آوردن شناخت واقعی قابل تصور نمی‌دانند، یکی دیگر از گزاره‌هایی است که به اخلاق سکولار می‌انجامد.^۲ به اعتقاد حس‌گرایان، چون گزاره‌های دینی فراتر از طور عقل هستند و عقل انسان در نفی و اثبات

آنها نمی‌تواند سخنی بگوید، از این‌رو، اخلاق و هنجارهای ارزشی نمی‌توانند با چنین گزاره‌هایی اثبات شوند.

نقد و بررسی

اولین اشکالی که به شک‌گرایی مطلق وارد است، تناقض‌نما بودن آن است. این ادعا که «هیچ معرفتی نسبت به عالم واقع امکان نداشته و همه آنها مشکوک‌اند»، اولین اشکال آن این است که خود این گزاره را نقض می‌کند. همین که ادعا شود «معرفت یقینی مشکوک است»، خود این قضیه هم معرفت است. از این‌رو، از یقینی بودن ساقط شده و در نتیجه، امکان معرفت یقینی بالملازمه اثبات می‌شود. از سوی دیگر، امکان شناخت و تحقق آن، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. کسانی که در صدد رد آن برآمده‌اند، یا در سایه گرفتاری در شبهات زیاد، اعتماد خود را به معرفت‌های یقینی از دست داده‌اند و یا دچار بیماری روحی و روانی هستند. اساساً همین که کسی ادعای عدم امکان شناخت نماید، ادعای وی متضمن علم به آن و علم به نقیض آن خواهد بود. اما اینکه گفته شود «گزاره‌های دینی و مذهبی فراتر از طور عقل هستند و به اصطلاح کانت جدلی الطرفین‌اند»، سخنی بی‌دلیل و باطل است. کانت خود ادعایی متافیزیکی مطرح کرده و دلیلی تجربی برای آن ارائه نکرده است. ریشه سخن کانت، نفی توانایی عقل در بررسی مسائل متافیزیکی است. این در حالی است که با نفی چنین توانایی، اساساً باب گفتگوی فلسفی بسته می‌شود. چگونه است که منکران این توانایی بیش از هر کسی ادعاهای متافیزیکی مطرح ساخته‌اند.³

نسبیت‌گرایی

نسبیت‌گرایی را نیز می‌توان همانند شک‌گرایی یکی از مبانی عام اخلاق سکولار دانست. نسبیت‌گرایی علاوه بر آنکه یکی از اصول و مبانی نظری سکولاریسم اخلاقی - در برخی از گرایش‌های آن - است، یکی از گرایش‌های اخلاقی نیز محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، نسبیت در هر دو عرصه شناخت و اخلاق مطرح گردیده است.⁴ در برخی از گرایش‌ها، این نسبیت در معرفت است که موجب نسبیت در اخلاق شده است. از سوی دیگر، نسبیت‌گرایی در معرفت ناشی از شک‌گرایی در آن می‌باشد؛ چرا که وقتی یقینی وجود نداشته باشد، همه چیز نسبی و تابع امری خارج از ذات حقیقت خواهد شد. اگر در

باب معرفت، یقین منتفی شد و همه چیز به شک احاله گردید، نسبت بر سر تا سر معرفت حاکم خواهد گردید.

نسبت گرای در معرفت، علی‌رغم گرایش‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی که نسبت به آن وجود دارد، از یک عنصر و محور مشترک برخوردار است و آن تفاوت حقیقت از منظر افراد مختلف است؛ یعنی حقیقت همان است که برای یک فرد خاص رخ می‌دهد که در زمان‌های مختلف، مکان‌های مختلف و شرایط روحی و جسمی مختلف ممکن است متفاوت باشد.^۵

اما برای نسبت گرای اخلاقی سه نوع نسبت شمرده شده است: نسبت گرای توصیفی، نسبت گرای فرااخلاقی (معرفت‌شناختی)، و نسبت گرای هنجاری. از میان این سه نوع، آنچه مستقیماً از نسبت گرای در معرفت ناشی شده، نسبت گرای فرااخلاقی است و نسبت گرای هنجاری از پیامدها و تبعات نسبت گرای فرااخلاقی و توصیفی می‌باشد. نسبت گرای توصیفی را نیز باید یک امر جامعه‌شناختی قلمداد نمود.^۶ همچنین نسبت گرای توصیفی، دلیل نسبت گرای فرااخلاقی و با واسطه، دلیل نسبت گرای هنجاری قلمداد شده است.^۷

در نسبت گرای توصیفی ادعا می‌شود جوامع مختلف، احکام اخلاقی متفاوتی دارند و مفاهیم مختلفی از فضیلت در آنها یافت می‌شود. هم‌چنین در این جوامع به ایده‌آل‌ها و اهداف متفاوتی بها می‌دهند.^۸ در این دیدگاه گفته می‌شود ارزش‌های اخلاقی، علاوه بر اینکه نسبت به جوامع، گروه‌ها و افراد مختلف‌اند، در درون یک جامعه نیز نسبت به زمان‌های مختلف، متفاوت و نسبی هستند. نسبت گرای توصیفی مدعی نیست که فقط احکام اخلاقی افراد و جوامع متفاوت‌اند، بلکه مدعی است که باورهای اخلاقی اصلی افراد و جوامع، متفاوت و حتی در تعارض با هم می‌باشند.^۹ معمولاً کسانی که نسبت گرای توصیفی را مطرح می‌سازند، از آن به عنوان دلیل نسبت گرای فرااخلاقی و هنجاری بهره می‌برند. در این مرحله از نسبت، سخنی از توصیه و قضاوت درباره اینکه کدام یک از نظریه‌های مختلف درست است به میان نمی‌آید.

نسبت گرای فرااخلاقی، که آن را نسبت گرای معرفت‌شناختی نیز می‌نامند، بر آن است که در مورد احکام اخلاقی اصلی، شیوه معقول و معتبری، برای توجیه عقلانی یک حکم

در مقابل دیگری وجود ندارد. از این‌رو، ممکن است دو حکم اصلی و متعارض، مثل خوبی عدالت و بدی آن اعتبار یکسانی داشته باشند.¹⁰ در این مرحله، نسبت‌گرا شروع به توصیه و قضاوت درباره دیدگاه‌های مختلف می‌کند. فائلین به نسبت‌گرایی فرااخلاقی، اعتبار احکام اخلاقی را به احساس یا سلیقه فرد یا توافق و قرارداد جمع وابسته دانسته و از نظر ایشان، احکام اخلاقی تنها برای فرد یا جامعه‌ای که آنها را پذیرفته است، معتبرند و اعتبار عامّ و مطلق ندارند.¹¹

رایج‌ترین مکاتبی که به نسبت‌گرایی اخلاقی معتقدند، اعتبار احکام و ارزش‌های اخلاقی را وابسته به احساس یا سلیقه یا قرارداد می‌دانند. بدین ترتیب، احکام اخلاقی در نگاه گروه اوّل و دوّم، تنها برای هر فرد اعتبار داشته و در نگاه گروه سوّم، برای جامعه‌ای که آن قرارداد را بسته است. وابسته بودن ارزش‌های اخلاقی به فرد را «نسبت‌گرایی فردی» یا «ذهنیت‌گرایی»¹² و وابسته بودن آنها به جامعه را «نسبت‌گرایی اجتماعی» یا «قراردادگرایی»¹³ می‌نامند.¹⁴

در نسبت‌گرایی هنجاری¹⁵ ادعا می‌شود نباید درباره ارزش اخلاقی کارها، باورها، خصوصیات و ارزش‌های افراد داوری کرد؛ چرا که آنچه برای یک شخص یا جامعه، درست و خوب است، ممکن است برای شخص یا جامعه دیگر درست یا خوب نباشد. نسبت‌گرایی هنجاری، ثمره نسبت‌گرایی توصیفی و فرااخلاقی است یکی از مراحل نسبت‌گرایی اخلاقی می‌باشد که مراحل قبلی به صورت منطقی، آن را در پی آورده‌اند. در این مرحله از نسبت‌گرایی، سه اصل اخلاقی به عنوان پیامدهای نسبت‌گرایی توصیفی و فرااخلاقی بیان می‌شوند:

1. قضاوت اخلاقی درباره رفتار و منش دیگران، بر اساس نظریه اخلاقی مورد قبول خود، اخلاقاً درست نیست.

2. هر فرد و جامعه‌ای باید در انتخاب و عمل به نظریه اخلاقی مورد قبول خود آزاد باشد.

3. هر فرد و جامعه‌ای باید دیگران را که نظریه‌ای مخالف با نظریه اخلاقی او دارند، تحمل کرده و به انتخاب آنها احترام بگذارد.¹⁶

نقد و بررسی

نسبت‌گرایی در معرفت و نسبت‌گرایی توصیفی و فرااخلاقی را می‌توان از مبانی اخلاق سکولار برشمرد. وقتی هیچ معرفتی مطلق و ثابت نباشد و حقیقت از منظر افراد مختلف

متفاوت تلقی گردد، ناگزیر ارزش‌های اخلاقی نیز به عنوان بخشی از معارف بشری نسبی خواهند بود؛ زیرا ارزش اخلاقی امری فردی خواهد بود. به این ترتیب، نسبت‌گرایی در معرفت بدون شک به نسبت‌گرایی در اخلاق انجامیده و نسبت‌گرایی در اخلاق هیچ‌سختی با اخلاق دینی ندارد و جزو گرایش‌های اخلاق سکولار می‌باشد.

نسبت‌گرایی توصیفی و فرااخلاقی نیز به این دلیل که به عنوان ادله نسبت‌گرایی هنجاری (اخلاقی) عنوان شده‌اند و از آنجایی که نسبت‌گرایی هنجاری یکی از گرایش‌های اخلاق سکولار است، باید این دو را از مبانی اخلاق سکولار دانست. اما دلیل اینکه نسبت‌گرایی در اخلاق از گرایش‌های اخلاق سکولار شمرده می‌شود، این است که اخلاق دینی سختی با نسبت‌گرایی ندارد. نمی‌توان بین باورهای اخلاق دینی و عدم ثبات جمع کرد. لازم به یادآوری است که نسبت‌گرایی دو معنا دارد: آنچه از منظر اخلاق دینی پذیرفته نیست، نسبتی است که تابع هیچ وضعیتی و امر واقعی نیست و مطلقاً از سلیقه، احساس یا قرارداد تبعیت می‌نماید. اما اگر نسبت‌گرایی را به معنای تغییر حکم اخلاقی، در صورت تغییر موضوع و شرایط و قیودی که آن موضوع دارد لحاظ کنیم، البته چنین نسبتی در اخلاق دینی هم پذیرفته است.

همانطور که گذشت، شک‌گرایی در معرفت باطل است. بنابراین، نسبت‌گرایی در آن نیز باطل خواهد بود. به عبارت دیگر، همان ادله‌ای که شک‌گرایی را انکار می‌کنند به یک معنا، نسبت‌گرایی معرفتی را نیز زیر سؤال می‌برند. علاوه بر این، ادعای نسبت‌گرایان مبنی بر این که هیچ معرفت مطلق وجود ندارد، خود سر از اطلاق‌گرایی درمی‌آورد. به عبارت دیگر، تناقض‌نا است. در نتیجه، خود را نقض کرده و با نقض این ادعا، وجود برخی از معارف مطلق اثبات می‌شود. همین مقدار کافی است تا امکان معرفت مطلق در اخلاق نیز پذیرفته شود و آن گاه با نشان دادن برخی از گزاره‌های مطلق اخلاقی، نسبت‌گرایی به طور واقعی انکار شود.

آنچه معمولاً نسبت‌گرایان توصیفی برای اثبات مدعای خود بدان تمسک می‌کنند، عبارت است از: تفاوت‌های فرهنگی اقوام و ملل مختلف که توسط مردم‌شناسان و زیست‌شناسان اجتماعی در گزارش‌های تاریخی از آن اقوام و ملل ذکر کرده‌اند.^{۱۷} چنانکه اشاره شد، اشکالی که به این نوع نسبت‌گرایی وارد است این است که اولاً، اعتماد زیادی

به این گزارش‌ها نمی‌توان کرد؛ زیرا اتفاق افتاده است که گزارشگران به سبب ناآشنایی با فرهنگ و آداب و رسوم یک ملت، گزارش‌های مضحک و خلاف واقعی از موضوع مورد مطالعه خود ارائه کرده‌اند.¹⁸ ثانیاً، وجود اختلافات در میان اقوام و ملل مختلف، نمی‌تواند وجود اتفاق نظر در موارد دیگر را نفی کند. ثالثاً، خود مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان با شمردن برخی ویژگی‌های مشترک فرهنگی و اخلاقی در میان اقوام مختلف، ثابت کرده‌اند اختلاف اساسی در باورهای اصلی اخلاقی، میان اقوام وجود ندارد. اختلاف‌های موجود به کاربرد این اصول کلی باز می‌گردد.¹⁹ رابعاً، این کافی نیست که ثابت کنیم احکام اخلاقی اصلی مردم مختلف هستند؛ زیرا ممکن است این اختلافات ناشی از تفاوت‌ها و کاستی‌هایی باشند که در جهان‌بینی آنها وجود دارد. از این‌رو، اگر بتوان مردم این ملل مختلف را تعلیم داده و باورهای ناظر به واقع و جهان‌بینی آنها را مطابق آنچه که هست اصلاح کرده و به یک وحدت نظر رساند، می‌توان انتظار داشت در اصول اخلاقی نیز به وحدت نظر برسند.²⁰ بعید نیست با پذیرفتن جهان‌بینی توحیدی و تسلیم شدن در مقابل دین صحیح و تحریف نشده، این اتفاق نظر در احکام فرعی و جزئی نیز پدید آید.

نسبیت‌گرایی فرااخلاقی نیز باطل است؛ زیرا دلایلی که برای آن اقامه شده است، هیچ کدام صحیح نمی‌باشند. معمولاً برای اثبات نسبیت‌گرایی فرااخلاقی از نسبیت‌گرایی عام در معرفت، نسبیت‌گرایی توصیفی و غیرواقع‌گرایی استفاده می‌شود. اما در خصوص غیر واقع‌گرایی باید گفت: پذیرش این دیدگاه لوازمی دارد که موجب بطلان آن می‌شود، در نتیجه، نتوان آن را به عنوان دلیل نسبیت‌گرایی فرااخلاقی پذیرفت. این لوازم عبارتند از: 1. عدم قابلیت صدق و کذب؛ 2. عدم امکان ردّ و اثبات؛ 3. نفی رابطه منطقی میان «باید» و «هست»؛ 4. نفی منشأ و راه کشف و اعتبار باورهای اخلاقی؛ 5. کثرت‌گرایی اخلاقی.²¹

در خصوص نسبیت‌گرایی هنجاری نیز باید گفت: از آنجا که این نوع نسبیت نتیجه دو نسبیت‌گرایی پیشین بوده و صحت و سقم آن، وابسته به صحت و سقم آن دو است، با ردّ نسبیت‌گرایی توصیفی و فرااخلاقی، جایی برای صحت و درستی آن باقی نمی‌ماند. علاوه بر اینکه، از نظر منطقی این دیدگاه خود را ابطال می‌کند؛ زیرا کسانی که آن را قبول دارند، حکم و داوری درباره دیگران را ناصحیح می‌دانند. در حالی که، نادرست پنداشتن چیزی، خود به گونه‌ای داوری محسوب می‌شود. از این‌رو، برای پرهیز از تناقض باید خود را بر خطا بدانند.²²

عقل‌گرایی

عقل‌گرایی اساساً مفهومی دو پهلو است: گاهی مراد از آن قوه‌ای است که با کمک گرفتن از آن می‌توان خدا را عبادت کرده، بهشت را به دست آورد و گاه برعکس، عقل‌گرایی در مقابل دین و دین‌داری می‌ایستد و به مقابله با آن برمی‌خیزد. آنچه در اینجا به عنوان مبنای اخلاق سکولار مورد بحث است، مفهوم مطلق عقل‌گرایی نیست، بلکه معنایی مراد است که در بستر فرهنگ و تمدن غربی شکل گرفته و مربوط به دوره روشنگری است. عقل‌گرایی این دوران دارای خصوصیتی است که آن را از عقل متافیزیکی و فلسفی جدا می‌سازد. این نوع عقل‌گرایی را با عناوینی همچون عقل‌بستگی، اصالت عقل، عقل‌گرایی ابزاری، عقل‌گرایی تکنیکی و غیره یاد می‌کنند. عقل‌گرایی به معنای مطلق آن، نه تنها با اخلاق سکولار سنخیتی ندارد، بلکه یکی از پایه‌ها و پشتوانه‌های اخلاق دینی به شمار می‌آید. بر اساس مبانی عقلی و روش‌های برهانی مبتنی بر توانایی عقل است که باورهای دینی اثبات می‌شوند. و زمینه ایمان و اعتقاد فراهم می‌شود. از این‌رو، در فرهنگ دینی ما از عقل به عنوان نیرویی که بندگی خدا بدان صورت می‌گیرد و بهشت توسط آن به دست می‌آید، یاد می‌شود و بین آن و اعتقادات دینی هیچ منافاتی وجود ندارد. باید توجه داشت که واژه «عقل‌گرایی» در حوزه‌های مختلف علوم، معانی متفاوتی دارد. این واژه، گاهی در مقابل تجربه‌گرایی به کار رفته و گاهی در برابر ایمان‌گرایی قرار می‌گیرد.

در اینجا نوع عقل‌گرایی مربوط به دوره روشنگری مورد نظر است. یعنی، دیدگاهی معرفت‌شناختی که معتقد است تنها مرجع کسب معرفت، ارزش، عمل، اخلاق و هر آنچه که مربوط به حیات انسانی است، توانایی‌های نهفته در وجود خود آدمی است. بر اساس این نگرش، آنچه منشأ ماورایی دارد، یا به طور کلی مورد انکار است و یا مرجعیت آن پذیرفته نیست. به طور کلی، بی‌اعتمادی به سنت‌ها و شرایع دینی، خودبستگی عقل در حل مشکلات و مسائل فردی و اجتماعی، تأکید و بر نقش ابزاری عقل و انصراف از حقیقت‌جویی آن به نقش‌آفرینی ابزاری و تکنیکی، از خصوصیات این نوع عقل‌گرایی شمرده می‌شود.²³ تقابل عقل‌گرایی عصر روشنگری با دین و مرجعیت دینی، تقابلی است که مربوط به یک جغرافیا و فرهنگ خاص است. در حقیقت، عقل‌گرایی عصر روشنگری رویکردی بود که در مقابل دین مسیحیت قد علم کرد. مراد از آن نفی مرجعیت سنتی،

ایمان، جمودگرایی مذهبی و خرافه‌پرستی حاکم در جوامع مسیحی بود. بدیهی است این تقابل در بستر فرهنگ و تمدن غرب به وقوع پیوست. البته امروز داعیه‌دار جهانی شدن و تقابل با تمامی مرجعیت‌های دینی است.

با توجه به این معنای عقل‌گرایی می‌توان گفت: این معنی عام بوده و تجربه‌گرایی را هم شامل می‌شود. به عبارت دیگر، عقل‌گرایی دوران روشنگری به گونه‌ای است که گاهی خود را به صورت عقل‌گرایی فلسفی نشان داده است و گاهی به صورت تجربه‌گرایی. به هر حال، عنصر مشترک هر دو گرایش این بوده است که نباید به آنچه فراتر از وجود انسان و توانایی‌های فردی اوست ارزش و بها داده شود. عقل‌گرایی به معنی اخیر، عنصری است که مدرنیته با همه تنوع و تکثرش، آن را داراست و هیچ مکتب و ایدئولوژی مدرنی نیست که فاقد آن باشد. حتی کثرت به وجود آمده در دوره مدرن را می‌توان محصول همین عقل‌گرایی فردی و افراطی دانست؛ چرا که نفی مرجعیت دینی و وحی آسمانی از یک سو، و اصرار بر خودبستگی عقل انسانی، آدمی را به سوی کثرت ناشی از نفهمیدن حقیقت خواهد کشاند. از این رو، عقل‌گرایی به این معنا، عام‌ترین مبنای اخلاق سکولار و سکولاریسم می‌باشد. می‌توان گفت همه گرایش‌های اخلاق سکولار، با تمامی تفاوت‌هایی که با هم دارند، در این مبنا جمع می‌شوند.

مؤلفه‌های اصلی عقل‌گرایی

ماکس وبر از جمله مبتکران عقل‌گرایی ابزاری است که برای عقل ابزاری، سه بعد عمده بیان می‌کند.

1. تعقلی شدن دنیا:²⁴ این بعد به معنای نگرش علمی بر معارف انسانی است. به نظر وبر در تاریخ مدرن، این نگرش از عقلانیت، بر تمامی عرصه‌های اندیشه و خلاقیت بشری در غرب غلبه یافته است.
2. ابزاری شدن عقلانیت:²⁵ یعنی استفاده از عقل برای کسب هدفی معین از طریق استفاده از محاسبات مادی که ظهور عینی آن در سرمایه‌داری مدرن و نهادهای بوروکراتیک بوده است.
3. عقلانی شدن اخلاق: یعنی شکل‌گیری اخلاقیاتی که به طور نظام‌وار و غیرمبهم معطوف به اهداف ارزشی معینی هستند. البته این نوع کنش از نظر به کارگیری ابزار «عقلانی» است، اما از نظر اهداف «غیرعقلانی» است.²⁶

با توجه به قید «عقلانی بودن ابزار به کارگیری، نه اهداف اخلاقی» آشکار می‌گردد که اخلاق حاصل از عقلانیت ابزاری مبنایگروانه و بنیادگرایانه نیست. از این رو، تابع شخص و ذهنیات و سلیق اوست. ماکس وبر تصریح می‌کند احکام ارزشی، احکامی ذهنی‌اند. هر کس حق دارد چیزی را دارای ارزش مثبت یا منفی، اساسی یا فرعی تلقی نماید. هر شخص دیگری نیز مختار است این حکم را نپذیرد و خلاف آن را معتقد باشد.²⁷ به نظر وی، ارزش‌ها نه در داده‌های محسوس وجود دارند و نه در وراء داده‌های محسوس. ارزش‌ها با تصمیم‌های بشری ایجاد می‌شوند و این تصمیم‌ها تابعی از امور واقع که ذهن آنها را درک می‌کند نیستند. حاصل آنکه، علم و ارزش، دو سنخ از واقعیت بوده و تفاوتی بنیادی با هم دارند.²⁸

در خصوص رابطه عقل‌گرایی با اخلاق باید به حیثیت انکارگری عقل‌گرایی نسبت به دین و باورهای دینی توجه نمود. عقل‌گرایی عصر روشنگری، تقابل ویژه‌ای با دیانت و باورهای دینی دارد، از این رو، هر آنچه را مبتنی بر این باورها است نفی کرده و به مبارزه با آنها برمی‌خیزد. اخلاق نیز از این حکم مستثنی نبوده و سعی عقل‌باوران عصر روشنگری این است که رابطه بین اخلاق و دین را از هم گسسته و شالوده آن را بر خود اخلاق بنا کنند.²⁹ گرچه در این موضوع اتفاق نظر وجود نداشته و دیگران نیز مبنای دیگری برای اخلاق در ذهن داشته‌اند، اما آنچه حاصل این رویکرد بوده و به نحوی وجه اشتراک عقل‌گرایی در اخلاق می‌توان نامید، نفی بنیادهای مابعدالطبیعی و دینی اخلاق و در نتیجه، انکار اخلاق دینی بوده و نتیجه‌ای جز اثبات اخلاق سکولار با گرایش‌های مختلف آن ندارد.

نقد و بررسی

بر اساس واقعیت‌های تاریخی، آنچه موجب پیدایش این سنخ از عقل‌گرایی در فرهنگ غرب شده است، چالش و معارضه دیانت مسیح با آموزه‌های عقلانی می‌باشد. در قرون وسطی، کلیسا در سایه الهیات دگماتیزم، زمینه رشد و نمو عقل در عرصه‌های مختلف نظری را از بین برد و آن را به اسارت تأیید و تفسیر کلیسا پسندانه کتاب مقدس و اعتقادات مسیحیت درآورد. بدیهی است آموزه‌هایی همچون تثلیث، تجسد، گناه نخستین، مسأله فدا و دهها مسئله اعتقادی دیگر، عقل و عالمان نظری را در مقابل مسیحیت و به اعتبار یکسان‌انگاری مسیحیت با دین راستین در مقابل دین به طور کلی قرار داد.³⁰ متون

مقدّس مسیحی نیز تاب چنین تقابلهایی را داشت، حتّی بدان تصریح می‌کرد. پولس حواری (متوفی 62/68) در رساله خود به کولسیان می‌نویسد: «با خبر باشید که کسی شما را نرباید، به فلسفه و مکر باطل».³¹ و ترتولیان از مسیحیان اوّل (160-220) می‌پرسد: «آتن را با اورشلیم چه کار؟ و مقصود وی از «آتن» فلسفه یونان و از اورشلیم «کلیسای مسیحی» بود.³²

بنابراین، می‌توان گفت: عقل‌گرایی ایزاری، رویکردی تقابل‌جویانه در مقابل چنین باورهایی بوده و به یک معنا، عکس‌العمل روانی اندیشمندان و طالبان تفکر عقلانی در برابر دین و آموزه‌های آن بوده است. همین امر سستی و بی‌پایگی این نگرش یا گرایش را آشکار ساخته و به همین دلیل طرفداران اخلاق سکولار را با مشکل مواجه می‌نماید. دینی که چنان آموزه‌هایی داشته باشد، به روشنی با عقل تعارض پیدا خواهد نمود. دین راستین و آموزه‌های عقلانی اسلام هیچگاه تهافت و تناقضی بین ارکان آن و عقل وجود ندارد. اگر هم جایی، عقل از اثبات و برهانی ساختن گزاره‌های دین ناتوان است، از جهت عقل‌ستیزی آن‌ها نیست، بلکه از عقل‌گریزی آنها و کوتاه بودن دست عقل از دامن حقایق جزئی ماورایی است. بدین‌سان، دین با عقل قابل جمع بوده، بلکه با آن مطابق است. نتیجه روشن چنین رویکردی، به کرسی نشستن اخلاق دینی و کنار رفتن اخلاق سکولار می‌باشد.

علم‌باوری

در قرون وسطی برخی از اصول و قواعد طبیعی و علمی به عنوان اصل مسلم و جزو معتقدات دینی پذیرفته شدند. پیشرفت دانش تجربی آموزه‌های کلیسا را زیر سؤال برد، اعتبار و قداست کتاب مقدّس را در معرض چالش قرار داد. رودرویی یافته‌های علمی و آموزه‌های کلیسا، برای ارباب کلیسا چندان قابل تحمل نبود. از این‌رو، به مقابله با آن برخاسته و دانشمندان و اندیشه‌وران را به جرم مخالفت با این آموزه‌ها به دادگاه‌ها کشاندند و بسا افرادی را محکوم و راهی زندان‌ها و سیاه‌چال‌ها نمودند. برخورد شدید و خشن کلیسا با اندیشمندان علوم تجربی، این حسّ و تلقّی را به وجود آورد که قطار علم و پیشرفت جز با رویگردانی از دین و حداقل جزّ با کنار گذاشتن آن در امور زندگی و سکولاریزه کردن آن ممکن نیست. این امر موجب شد علم‌گرایان به دلیل مانع شدن دین در راه پیشرفت و تمدّن، خواهان حذف آن شوند.³³ تقدّس بخشیدن به آموزه‌های علمی یونان و روم توسط کلیسا، در رویکرد دانشمندان متدین نیز تأثیر سویی گذاشت. عدّه

زیادی از دانشوران، انسان‌های متدینی بودند و چه بسا قصد براندازی کلیسا را نداشتند، اما اصرار کلیسا بر آموزه‌های خود، آنان را واداشت شیوه‌هایی برگزینند که در نهایت به ضرر دین و دینداری تمام شود.³⁴

غیرعقلایی بودن آموزه‌های مسیحیت و تأکید بر ایستایی و عدم تغییر از یک سو، و پیشرفت علوم تجربی از سوی دیگر، موجب تقابل شده و علم به عنوان یک دین جدید تلقی گردید. طبیعی بود مردم وقتی آثار عملی گرایش به علوم تجربی را می‌دیدند و منطق خشن کلیسا را نیز مشاهده می‌کردند، بیش از پیش شیفته علم می‌شدند. این تلقی موجب شد کم‌کم گمان کنند علم قادر است هر شیء یا حادثه یا مشکلی را حل کند و نه تنها در عرصه‌های مادی و مکانیکی از عهده این کار برمی‌آید، بلکه در عرصه‌های اجتماعی و علوم انسانی نیز کارساز و بلکه تنها چاره‌ساز است. بدین ترتیب، علوم انسانی تجربی، از جمله روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تجربی نیز شکل گرفت.³⁵ به عنوان نمونه، هولباخ³⁶ (1723-1789) گفت: انسان باید در همه تحقیقات خود به فیزیک و تجربه متوسل شود. حتی موضوعاتی چون دین، اخلاق، حکومت سیاسی، علوم و هنرها و حتی در خوشی‌ها و مصائب نیز باید سراغ علم تجربی رفت.³⁷

افراط در تجربه‌گرایی موجب شکل‌گیری گرایش‌های تجربه‌گرایانه شده و مفاهیم متافیزیکی و ماوراء الطبیعی، که قابلیت تجربه شدن نداشتند، مورد انکار قرار گرفت. طبیعی بود آموزه‌های اصلی ادیان همچون خدا، فرشته، بهشت و جهنم، وحی، امدادهای غیبی، نیکی عدل و بدی ظلم، و اثرگذاری آنها در سعادت انسان نیز زیر سؤال رفت.³⁸ اثبات‌گرایان پا را از این هم فراتر گذاشته و مدعی شدند امور غیرقابل تجربه، اساساً فاقد معنا یا فاقد معنای حقیقی هستند و همچون مفاهیم "دایره مربع" و "مدور مستطیل" می‌مانند. بنابراین، پرداختن به چنین اموری کاری بیهوده و عبث است.³⁹ اثبات‌گرایان منطقی را می‌توان بزرگترین دشمن دین و اخلاق دینی دانست. آیر به عنوان یکی از سرشناس‌ترین طرفداران اثبات‌گرایان منطقی تصریح می‌کند احکام اخلاقی دارای صحت و اعتبار عینی و خارجی نیستند. معنی ندارد از صادق یا کاذب بودن چنین گزاره‌هایی سؤال کرد.⁴⁰

بدین ترتیب، از نظر کسانی همچون آیر، قضایای اخلاقی صرفاً بیان ترجیحات و ذوق و سلیقه شخصی و احساسات ذهنی شدند.⁴¹ آیر در این خصوص می‌گوید: «حضور علامتی اخلاقی در قضیه، چیزی به مضمون واقعی آن نمی‌افزاید. مثلاً، اگر به کسی بگوییم

«تو کار بدی کردی که آن پول را دزدیدی» چیزی بیش از این نگفته‌ام «تو پول را دزدیدی». با اضافه کردن اینکه «تو کار بدی کردی»، خبر دیگری درباره آن نداده‌ام. فقط عدم تصویب اخلاقی خود را اظهار داشته‌ام. درست مانند آن است که با لحنی حاکی از وحشت گفته باشم: «تو پول را دزدیدی»، یا این خبر را با اضافه کردن علامت تعجب نوشته باشم. لحن وحشت یا علامت تعجب، چیزی به معنی واقعی جمله نمی‌افزاید. فقط می‌رساند که اظهار این خبر نزد گوینده آن با پاره‌ای احساسات همراه بوده است.⁴²

روشن است اخلاقی که بر پایه چنین برداشتی از معرفت و شناخت شکل گیرد، ناگزیر نسبی، شخصی و فاقد هرگونه ثبات و اطلاق خواهد بود. نمی‌توان گفت احساس افراد و سلیقه ایشان در موقعیت‌های شبیه به هم یکسان است، گرچه تا حدودی می‌توان شباهت‌هایی را میان افراد مختلف در موقعیت‌های یکسان انتظار داشت، ولی حکم کردن بر اساس امور محتمل، که معارضات زیادی نیز ممکن است داشته باشند، ممکن نیست و ناگزیر از پذیرفتن نسبیّت هستیم. پذیرفتنی است که معمولاً انسان‌ها در مقابل رنج هم‌نوعان خود و ظلمی که احیاناً از سوی کسی بر دیگری وارد می‌شود، احساس یکسانی دارند، اما این احساس مشابه، اولاً، همه‌جایی و همه‌زمانی نیست و ثانیاً، این احساس تا وقتی است که خود آنها طرف ظالم و یا مدافع و هم‌نفع با او نباشند. در غیر این صورت، با قاطعیت تمام و بدون هیچ احساس ناراحتی، ظلم ظالم را به حق و آه مظلوم را عقوبتی شایسته و به جا تلقی می‌کنند.

نقد و بررسی

تجربه‌گرایی اثبات‌گرایی از مبانی اختصاصی برخی از مکاتب اخلاقی سکولار می‌باشند. روشن است که این دو گرایش مورد قبول همه مکاتب فکری غرب نبوده‌اند. از این‌رو، نمی‌توان آن دو را از مبانی عام اخلاق سکولار برشمرد. در بررسی این دو گرایش، باید گفت: اثر تجربه‌گرایی و علم‌باوری در پیشرفت صنعت و تکنولوژی چیزی نیست که قابل انکار باشد. به درستی، رویکرد غرب به علم و بها دادن به حس و تجربه موجب پیشرفت فناوری شده است. همچنین افزایش ثروت و رفاه ثمره منطقی و لابد علم و تجربه بوده است، اما سؤال اساسی این است که آیا بشر عصر جدید با مجهز شدن به ابزار علم، واقعاً توانسته است آنچه را در طول تاریخ به دنبالش بوده، به دست آورد؟ با توجه به این سؤال

می‌گوییم: در نقد علم‌گرایی دو بعد مختلف را می‌توان مدنظر قرار داد: 1. بعد نظری؛ 2. ثمره عملی و نتیجه نهایی علم‌گرایی.

در خصوص ثمره عملی علم‌گرایی، علی‌رغم اذعان به آثار مثبت و تأثیرات مهم علم و تجربه در پیشرفت صنعتی و اقتصادی، باید گفت: همین پیشرفت و فناوری به سبب دور شدن از ابعاد معنوی و به دلیل ابتدای بر علم بریده از خدا و معنویت، بلای جان آدمی شده است. کوشش‌های بسیاری برای تنظیم اخلاقیات و خلاصی آن از باورهای دینی صورت گرفته است، اما اولاً، به طور کامل با موفقیت همراه نبوده و اخلاق دینی هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهد و ثانیاً، به هر میزان که این رویکرد توانسته است اخلاق را غیردینی نماید، به همان اندازه تقید به امور اخلاقی و تأثیر آن بر جهت‌گیری‌های رفتاری انسان‌ها را کم‌رنگ ساخته است. نگاهی گذرا به عملکرد بشر مدرن در رفتارهای اختیاری و انتخاب‌های او نشان می‌دهد که سکولار شدن نگاه‌ها به مقدار زیادی این پابندی را از بین برده و آدمی را در ارتکاب فجایع اخلاقی و جنایت‌های ضدبشری یاری داده است.

اما از بعد نظری نقدهای متعددی بر علم‌گرایی افراطی، به خصوص بر گرایش‌های تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی آن وارد شده است. یکی از اشکال‌های مهم، اصالت دادن به حسن و تجربه و منحصر دانستن علم در علوم تجربی، بی‌اعتنایی به نارسایی‌های آن است. خود دانشمندان علوم تجربی اذعان دارند که دانش بشری، در هر رشته‌ای، به بخشی از مجهولات جهان هستی دست یافته است و بخش بزرگ و عمده آن هم‌چنان مجهول می‌باشد. علاوه بر آن، آنچه را علم به عنوان یافته‌های خود، به بشریت عرضه کرده است، بیشتر در حد فرضیه و نظریه است⁴³ که حداکثر توان آن، به کارگیری در مقام عمل و رفع مشکلات عملی است. بنابراین، امروزه گرایش اثبات‌پذیری جای خود را به گرایش ابطال‌پذیری داده است که معتقد است هر نظریه‌ای تا جایی مورد قبول است که خلاف آن ثابت نشود. هرگاه شواهد ناقض آن آشکار گردید، دیگر ابطال شده است و باید سراغ نظریه دیگر رفت.⁴⁴

عدم توانایی در پاسخ دادن به مشکلات بشر، به صورت قطعی، در عرصه علوم انسانی بیشتر رخ می‌نماید. واقعیت‌های درونی وجود انسان و پیچیدگی‌های موجود در وجود آدمی، شناخت این امور را از دسترس علوم تجربی خارج ساخته یا بسیار مشکل نموده

است. این پیچیدگی و دشواری به حدی است که واقعاً هیچ اعتمادی به نظریات ارائه شده در خصوص مسائل روان‌شناختی و تربیتی نمی‌توان داشت. تغییر و تحوّل در نظریات همچنین کثرت نظریات موجود، مؤید این مطلب است.

اشکال اساسی دیگر این است که ربط بی‌دلیلی که علم‌گرایان مغرب‌زمین و به تبع آنها، روشنفکران جهان سوّم بین پیشرفت علم و دست‌شستن از اخلاقیات دینی برقرار کرده‌اند. این ارتباط از دو جهت ادعا شده است: یک بار از جهت نفی هدف الهی برای جهان،⁴⁵ و بار دیگر از جهت نفی اختیار انسان.⁴⁶ در مورد جهت اول، علم نیوتنی موجب شد ایمان عملی به هدف الهی از بین برود. نیوتن گرچه خود انسان معتقدی بود، ولی با مطرح کردن قوانین طبیعی و توجیه پدیده‌های عالم بر اساس این قوانین موجب شد اعتقاد به وجود هدفی الهی زیر سؤال برود.

این یک واقعیت بود که تا پیش از ظهور علم جدید، غایت‌انگاری بر اندیشه آدمی حاکم بوده و او سعی می‌کرد همه چیز را از طریق اعتقاد به غایتی الهی توجیه نماید. اما آنگاه که توجیه علیّی جانشین توجیه غایی شد و مفهوم افزاروارگی به جای مفهوم فرجام‌گرایی نشست، ناخودآگاه اعتقاد به غایتی الهی نیز کنار رفت.⁴⁷ از سوی دیگر، اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی بدون اعتقاد به هدفی الهی توجیه‌پذیر نبود؛ چرا که اساساً اخلاقیات در سایه تکیه بر یک هدف متعالی معنا می‌یابند. همین امر موجب شد با نفی چنین هدفی، اخلاقیات مبنای اساسی خود را از دست داده و به یک امر ذهنی تبدیل شده و نسبت بر آنها حاکم گردد. از جهت دوّم نیز اصل موجبیت علیّی اختیار آدمی را زیر سؤال برد؛ چرا که مدعی بود هر واقعه‌ای به طور کلیّی با علّت‌ها متعیّن می‌شود.⁴⁸ روشن است که با نفی اختیار، جایی برای اخلاق باقی نمی‌ماند. بدیهی است نظام اخلاقی و نظام توبیخ یا پاداش، زمانی قابل طرح است که انسان در انجام رفتارهای خود دارای اختیار باشد و گرنه، بدون اختیار معنا ندارد که او را تنبیه یا تشویق نمایند.

اشکال وارد بر مسئله اول این است که از نظر منطقی، ربطی بین کشفیات علم و هر نوع مسئله اخلاقی وجود ندارد. به قول استیس هیچ چیزی در علم نیوتنی گرایشی ندارد به اینکه اثبات کند جهان، نظامی اخلاقی نیست. این برداشت‌ها همگی ناشی از هرج و مرج‌های منطقی است.⁴⁹ به عبارت دیگر، برای یک مسئله اخلاقی چه اهمیتی دارد که زمین به

گرد خورشید بچرخد یا خورشید به گرد زمین؟ اما متأسفانه در دوران جدید، بین این دو امر غیرمرتبط رابطه‌ای برقرار شد و به قول استیس به جای گذر منطقی - که امکان نداشت - بین تعلیمات علوم و اعتقادات دینی و اخلاقی گذری روانی صورت پذیرفت.⁵⁰

اشکال مسئله دوم نیز این است که وجود اختیار یک امر بدیهی است. این امر بدیهی را نمی‌توان با مطرح کردن چند شبهه - و لو آنکه حتی نتوان این شبهه‌ها را پاسخ داد - انکار نمود. از سوی دیگر، اصل موجبیت علی اگر چه در جای خود صحیح بوده و در دیدگاه فلسفی ما نیز پذیرفته شده است و به یک عبارت، می‌توان گفت این اصل بیان دیگری از مسئله تبعیت معلول از علت تامه خود است که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود، ولی اختیار انسان نیز به عنوان جزئی از علت تامه در امر به وجود آمدن معلول دخیل بوده و همین امر موجب می‌گردد افعال انسان از حالت غیراختیاری بودن خارج شود. به عبارت دیگر، اختیار وصفی ذاتی برای انسان است که موجب می‌شود هر فعلی که از او صادر می‌شود، لاجرم متأثر از این صفت نیز باشد. به این ترتیب، مشکل نفی اختیار حل شده و در نتیجه، راه برای مطرح نمودن باید و نبایدهای اخلاقی باز می‌گردد.

کثرت‌گرایی معرفتی

واژه کثرت‌گرایی از واژه لاتینی (Pluralis) به مفهوم گرایش به کثرت گرفته شده است. این مفهوم ابتدا در عرصه کلیسا درباره اشخاصی که دارای چندین منصب کلیسایی بودند، به کار رفته است. به چنین کسانی «پلورالیست» می‌گفتند. کم‌کم این مفهوم در معنای اصالت دادن به کثرت در عرصه‌هایی همچون اجتماع، سیاست، فرهنگ، دین، اخلاق و معرفت به کار رفت. همین امر موجب شد کثرت‌گرایی انواعی پیدا نماید. کثرت‌گرایی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، دینی و کثرت‌گرایی معرفتی از اقسام مختلف این موضوع می‌باشند.⁵¹

کثرت‌گرایی معرفتی مهم‌ترین نوع کثرت‌گرایی است؛ چرا که این نوع کثرت‌گرایی مبنای سایر انواع کثرت‌گرا تلقی شده است. به همین سبب نیز ما کثرت‌گرایی را در ذیل مبانی معرفت‌شناختی اخلاق سکولار مورد بحث قرار داده‌ایم. از این‌رو، دلیل کثرت‌گرایی را می‌توان از مبانی عام اخلاق سکولار برشمرد. در کثرت‌گرایی معرفتی ادعا می‌شود هیچ معرفت مطلق و ثابتی وجود نداشته و قابل اثبات نیست. به همین دلیل، کثرت‌گرایی معرفتی هم دوش با نوعی شکاکیت و نسبی‌گرایی است.

کثرت‌گرایی معرفتی دارای رویکردهای مختلفی است. به عبارت دیگر، طرفداران آن برای تبیین گرایش خود از بیانات مختلف و متنوعی استفاده کرده‌اند. گاهی گفته می‌شود معرفت یقینی اساساً قابل حصول نمی‌باشد. این تبیین دقیقاً منطبق با شک‌گرایی مطلق است. گاهی نیز گفته می‌شود ابزارهای ادراکی انسان در لایه‌های تودرتوی حقیقت غرق شده و امکان استخراج معرفت یقینی و کامل وجود ندارد.⁵² به عبارت دیگر، این لایه‌های تودرتو موجب می‌شوند هر کس با ضلعی از اضلاع حقیقت و لایه‌ای از لایه‌های آن روبرو شده و برداشت خاصی از آن بنماید. همین امر موجب فقدان دایمی معرفت می‌گردد. گاهی نیز همانند کانت از تفکیک بین بود و نمود (نومن و فنومن) سخن به میان آورده می‌شود و از دخالت ذهن و افزودن مقولات ذهنی بر آنچه که از خارج وارد ذهن می‌گردد، به عنوان عاملی در غیر یقینی شدن و تکثر پیدا کردن معرفت‌ها یاد می‌شود.⁵³

برخی جامعه‌شناسان غربی، کثرت‌گرایی معرفتی را مهم‌ترین جلوه دوره مدرن دانسته و آن را تخریب‌کننده نظام عقاید ماوراءالطبیعی، که مدعی واجد بودن حقیقت مطلق است، قلمداد کرده‌اند. به اعتقاد ایشان کثرت‌گرایی در معرفت موجب می‌شود باورها و ارزش‌های مورد قبول افراد نسبی‌سازی شده و این عمل اثر تعیین‌کننده‌ای در فرایند سکولاریزه‌شدن جامعه، در عرصه‌های مختلف بر جای گذارد.⁵⁴

نقد و بررسی

برای نقد کثرت‌گرایی معرفتی، بیش از آنچه در نقد شکاکیت و نسبی‌گرایی گفته شد لازم نیست؛ زیرا بدون پذیرفتن آن دو نمی‌توان کثرت‌گرایی معرفتی را توجیه کرد. و چون این دو مردوداند، کثرت‌گرایی معرفتی نیز مردود است. از سوی دیگر، پذیرفتن شک‌گرایی و نسبی‌گرایی پایه‌های کثرت‌گرایی معرفتی را فرو می‌ریزد؛ زیرا بر اساس شک‌گرایی، این نظریه هم مشکوک بوده یقین‌آور نخواهد بود.

کثرت‌گرایی دینی

کثرت‌گرایی دینی جوابی برای چرایی کثرت ادیان در عالم خارج بوده است. کثرت خارجی ادیان امری نیست که قابل انکار یا تردید باشد. آنچه محل بحث و انکار بوده یا اثبات برخی را موجب شده است، حقایق و عدم حقایق این ادیان کثیر است. آشنایی با

این کثرت موجب شد عده‌ای از اندیشمندان به نظریه‌پردازی درباره رابطه ادیان با یکدیگر پرداخته و هر کدام دیدگاهی را اتخاذ نمایند. در اینکه آیا کثرت‌گرایی دینی، یکی از مبانی اخلاق سکولار است یا نه؛ به نظر می‌رسد حکم واحد و قاطعی نمی‌توان صادر کرد، به خصوص با توجه به تبیین‌های مختلفی که از کثرت‌گرایی دینی ارائه شده است. آنچه می‌توان گفت، این است که بر اساس برخی از این تبیین‌ها، کثرت‌گرایی دینی قطعاً موجب نفی اخلاق دینی خواهد شد.

تأثیر کثرت‌گرایی دینی در نفی اخلاق، توسط تعداد قابل توجهی از جامعه‌شناسان غربی تأیید شده است. پیتر برگر معتقد است: تکثرت‌گرایی دینی عملاً موجب نسبی‌شدن جهان‌بینی‌های رقیب گردیده و آنها را از موقعیت مطلق و پایدار خود به زیر کشیده است. این امر موجب نسبی‌شدن ارزش‌ها و هنجارهای افراد و جوامع گردیده است.⁵⁵ ژان پل ویلم نیز کثرت‌گرایی دینی را عامل عمومیت یافتن رفض و الحاد و کفر و بی‌دینی دانسته، معتقد است این موضوع موجب سکولارسازی جوامع گردیده است. به اعتقاد وی کثرت‌گرایی، انتخاب‌های بین دین و غیر دین را به یک انتخاب آزاد فردی تبدیل کرده و عملاً نسبیّت‌گرایی را در باب رابطه افراد با دین به مقدار قابل ملاحظه‌ای وارد کرده است. وی حتی تصریح می‌کند کثرت‌گرایی دینی بشر را به سوی دنیوی و سکولارساختن اعتقادات و آداب و اعمال دینی سوق می‌دهد.⁵⁶ بنابراین، حتی اگر از بعد نظری، برخی رویکردهای کثرت‌گرایی دینی پشتوانه اخلاق سکولار نباشند، به عنوان یک واقعیت بیرونی، عملاً تأثیر زیادی در کنار رفتن اخلاق دینی داشته و به نوعی به تقویت اخلاق سکولار پرداخته‌اند.⁵⁷

کثرت‌گرایی اخلاقی

کثرت‌گرایی اخلاقی نوعی غیرواقع‌گرایی در باورها و ارزش‌های اخلاقی و به نوعی رویکرد معرفت‌شناختی در حوزه احکام اخلاقی است. بر اساس این دیدگاه، باورهای اخلاقی اموری واقعی و عینی نبوده و تابع قرارداد، سلیقه یا احساس افراد تلقی می‌شوند. به اعتقاد کثرت‌گراها، همان‌گونه که جمله «غذاهای هندی خوشمزه هستند»، ناظر به هیچ امر واقعی نیست و از این‌رو، با جمله «غذاهای هندی خوشمزه نیستند» تناقض ندارد، گزاره‌های اخلاقی نیز چنین بوده و ناظر به هیچ امر واقعی نمی‌باشند. به همین دلیل، قابلیت صدق و کذب ندارند. برای مثال، دو جمله «راستگویی خوب است» و «راستگویی خوب

نیست»، همانند دو جمله فوق هیچ تناقضی با هم نداشته و هر دو می‌توانند قابل قبول باشند. دلیل امر این است که این‌گونه قضایا بیانگر احساس یا سلیقه یا قرارداد افراد هستند و نمی‌توانند ناظر به یک امر خارجی باشند تا قابل صدق و کذب باشند و چنانکه می‌دانیم سلیقه‌های افراد ممکن است متفاوت باشند.⁵⁸

در کثرت‌گرایی اخلاقی نوعی نسبت‌انگاری ارزشی و نفی ضوابط عام و ثابت وجود دارد که بر اساس آن، امکان پذیرش و مقبولیت ایده‌آل‌های اخلاقی متفاوت، در گستره جغرافیایی و فرهنگ‌های مختلف پذیرفته می‌شود. این نسبت‌ارزشی، البته منحصر در کثرت‌عرضی و جغرافیایی نیست، بلکه کثرت‌ناشی از گذر زمان و تنوع و تطور در ارزش‌های اخلاقی به صورت طولی (در زمان) نیز پذیرفته می‌شود.

از نظر مدافعان کثرت‌گرایی اخلاقی، ایده‌آل‌های اخلاقی بسیار متفاوت بوده و هیچ‌یک از آنها برتری خاصی بر ایده‌آل‌های دیگر ندارند.⁵⁹ خانم سوزان ولف، یکی از افراطی‌ترین کثرت‌گرایان اخلاقی است. وی در مقاله‌ای به نام "قدیس‌های اخلاقی" دیدگاه خود را در این زمینه مطرح کرده است. به اعتقاد وی، در صورتی که کسی قادر به انجام افعال اخلاقی نباشد، رفتن به سوی اهداف غیراخلاقی قابل توجیه می‌باشد. به عبارت دیگر، خود این اهداف، اخلاقی حساب خواهند شد.⁶⁰

مهم‌ترین دلیل کثرت‌گرایان اخلاقی، همان غیرواقعی بودن مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی است. به اعتقاد آنها، ارزش‌ها تابع سلاقی، احساسات یا قرارداد افراد بوده و نسبی هستند. بنابراین، نمی‌توان در خوبی یا بدی هیچ‌یک از آنها قضاوت کرد.

نتیجه‌گیری

با اینکه قائلان اخلاق سکولار، آگاهانه و یا نا آگاهانه مبانی مختلفی برای رویکرد خود اتخاذ کرده و کوشیده‌اند منطقی برای آن دست و پا کنند، اما با اشکالات بسیاری مواجه هستند و می‌توان گفت در این راه به موفقیت چندانی دست نیافته‌اند. البته باید اذعان کرد که اخلاق سکولار، عملاً بخش قابل توجهی از جوامع بشری را به خود جلب کرده و دست کم در مرحله ادعا، بسیاری را طرفدار خود ساخته است. اما مسئله این است که همان‌ها که مدعی چنین اخلاقی هستند، بیشترین ابتلا را به بی‌اخلاقی دارند. یک نگاه اجمالی به جوامع غربی، که مهد اخلاق سکولار شمرده می‌شود، به خوبی این امر را نشان

می‌دهد. اخلاق سکولار، در مرحله اثبات و ثبوت موفقیّت چندانى به دست نیاورده است. چنانکه نشان دادیم، مبانی و ادله‌ای که برای این رویکرد اتخاذ شده، همگی مخدوش‌اند. در وادی عمل نیز جوامع سکولار مبتلا به شدیدترین بی‌اخلاقی‌های تاریخ هستند. بزرگ‌ترین کشت و کشتارها از سوی جوامعی شکل گرفته است که بنیان‌گذار و دست‌کم طرفدار اخلاق سکولار شمرده می‌شوند. اساساً بدون پشتوانه دینی انگیزه کافی برای عمل اخلاقی وجود ندارد و اخلاق سکولار فاقد چنین پشتوانه‌ای است. پشتوانه منطقی و عقلانی نیز، گرچه در اخلاق سکولار فاقد موضوع است، اما حتی در صورت وجود نیز کاری از پیش نمی‌برد. جوامع غربی، از ریشه دنبال عقلانیت به معنای حقیقی آن نیستند. آنچه برای یک انسان غربی مهم است، نتایج دنیوی و مادی است که محصول نگاه عمل‌گرایانه اوست. انسان غربی دنبال سود و نفع مادی است. حتی اگر انسان غربی و سکولار منطقاً توانسته باشد پایه‌های آن را تثبیت کند چنین چیزی با مراعات اخلاق به دست نمی‌آید. خلاصه آنکه، بدون دین و باورهای دینی، سخن گفتن از اخلاق چیزی در حلقه یک شعار است، شعاری که البته بس زیبا می‌نماید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

1. ر.ک: فلسفه اخلاق، برنارد ویلیامز، ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی، قم، معارف، ص 150.
2. ر.ک: دان کیوییت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ص 167.
3. محمدتقی مصباح‌یزدی، در نقد شک‌گرایی، ا. آموزش فلسفه، ج 1، بخش شناخت‌شناسی؛ ب. اصول و روش رئالیسم، محمدحسین طباطبایی، با تعلیقات استاد شهید مرتضی مطهری، مقاله دوم، سوم و چهارم.
4. اکبر اسد‌علیزاده، اسلام و چالش‌های فکری معاصر سکولاریسم، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ص 48.
5. محمد حسین‌زاده، معرفت‌شناسی، ص 26.
6. محمدتقی مصباح‌یزدی، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص 148.
7. مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، ص 105.
8. محمد لگنهاوزن، «اخلاق و پیوند آن با دین»، نقد و نظر، ش 14 و 13، ص 40.
9. ویلیام کی. فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، 228.227.
10. همان، ص 228.
11. مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، ص 104.
12. Subjectivism
13. Conventionalism
14. لویس پویمن، «نقدی بر نسبیت اخلاقی»، ترجمه محمود فتحعلی، نقد و نظر، ش 14 و 13، ص 326.
15. Normative Relativism
16. مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، ص 97.
17. ر.ک: مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، ص 92-91.
18. کنت دوگوبینو، سه سال در ایران، ترجمه ذبیح‌الله منصور، ص 2-13؛ محمدتقی مصباح‌یزدی، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص 144-145.
19. مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، ص 93.
20. ویلیام کی. فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، ص 229-230.
21. محمدتقی مصباح‌یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص 33؛ ر.ک: مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، ص 34-35.
22. ر.ک: محمد لگنهاوزن، «اخلاق و پیوند آن با دین»، نقد و نظر، ش 14-13، ص 41.
23. ر.ک: علی‌رضا شجاعی‌زند، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، ص 135.
24. Intellectualization
25. Instrumentalization
26. ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عمادزاده، مقدمه، ص 20.
27. ریمون آرون، مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص 574.
28. همان، ص 592-593.
29. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج 6، ص 19.
30. محمدحسن قدردان قراملکی، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، ص 88.
31. این نامه در عهد جدید با عنوان: نامه پولس به مسیحیان کولسی آمده است. ر.ک: عهد جدید، ترجمه کشیش سارو خاچیکی، ص 1826 - 1833. بر اساس شرحی که در این نامه آمده است کولسی شهری بوده است که در ترکیه فعلی واقع بود.

32. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص 70؛ نیز ر.ک: محمدحسن قدردان قراملکی، همان، ص 88.
33. محمدحسن قدردان قراملکی، همان، ص 83-84.
34. برای توضیح بیشتر در این باره ر.ک: مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص 18-19.
35. ر.ک: مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص 17-27.
36. Paul Henri Holbach
37. مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص 17-27؛ محمدحسن قدردان قراملکی، همان، ص 86.
38. محمدحسن قدردان قراملکی، همان، ص 86.
39. ایان باربور، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص 278.
40. الف. ج. آیر، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص 148.
41. ایان باربور، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص 279.
42. الف. ج. آیر، *زبان، حقیقت و منطق*، ص 145-146.
43. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص 49؛ نیز ر.ک: ایان باربور، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص 279-280.
44. ژان لاکوست، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری اردکانی، ص 90.
45. والتر ترنس استیس، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، ص 176-177.
46. همان، ص 200.
47. همان، ص 164.
48. همان، ص 203.
49. همان، ص 200 و 209.
50. ر.ک: همان، ص 348-349.
51. ر.ک: عبدالرسول بیات و دیگران، *فرهنگ واژه‌ها*، ص 142.
52. ر.ک: جعفر سبحانی، *پلولاریزم دینی یا کثرت‌گرایی*، ص 80؛ نیز ر.ک: عبدالکریم سروش، *صراط‌های مستقیم*، ص 26-29.
53. ر.ک: جان هیک، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، ص 245-246؛ نیز ر.ک: جان هیک، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص 79 و 173.
54. ر.ک: علی‌رضا شجاعی‌زند، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، ص 140.
55. همان، ص 140-141.
56. ر.ک: ژان پل ویلم، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص 129 و 150.
57. ر.ک: محمد لگنهاوزن، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل؛ علی ربانی گلپایگانی، *تحلیل و نقد پلورالیسم دینی*.
58. محمدتقی مصباح‌یزدی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص 34؛ نیز ر.ک: مجتبی مصباح، *بنیاد اخلاق*، ص 36.
59. محمدتقی مصباح‌یزدی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص 34.
60. محمد لگنهاوزن، «اخلاق و پیوند آن با دین» *نقد و نظر*، ش 14-13، ص 47.

منابع

- اسد علیزاده، اکبر، *اسلام و چالش‌های فکری معاصر سکولاریسم*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، 1383.
- آرون، ریمون، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی، 1377.
- آیر، الف. ج.، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، پنگوئن، 1974.
- باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1362.
- بیات عبدالرسول و دیگران، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، 1381.
- پترسون مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، 1379.
- پویمن، لوئیس، *نقدی بر نسبیّت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، *نقد و نظر*، سال چهارم، ش 14 و 13.
- ترنس استیس، والتر، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت، 1377.
- جوادی آملی، عبدالله، *نسبت دین و دنیا*، قم، مرکز نشر اسراء، 1381.
- حسین زاده، محمد، *معرفت‌شناسی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1381.
- دوگوینو، کنت، *سه سال در ایران*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، فرخی، بی‌تا.
- ربانی گلپایگانی، علی، *تحلیل و نقد پلورالیسم دینی*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1378.
- سبحانی، جعفر، *پلورالیسم دینی یا کثرت‌گرایی*، قم، موسسه امام صادق، 1381.
- سروش، عبدالکریم، *صراط‌های مستقیم*، تهران: موسسه فرهنگی صراط، 1377.
- شجاعی زند، علی رضا، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، باز، 1381.
- ضاهر، عادل، *الاسس الفلسفیه للعلمانیة*، بیروت، دارالساقی، 1988.
- فرانکنا، ویلیام کی.، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، 1376.
- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، 1370، ج 5.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، *سکولاریزم در مسیحیت و اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1379.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، 1373، ج 6.
- کیویت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، 1376.
- گلشنی، مهدی، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1380.
- لاکوست، ژان، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت، 1384.
- لگنهاوزن، محمد، «اخلاق و پیوند آن با دین»، *نقد و نظر*، سال چهارم، شماره 14 و 13.
- ، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، موسسه فرهنگی طه، 1379.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر، 1382.
- ، *تعدد قرائت‌ها، تحقیق و نگارش غلام‌علی عزیزی کیا*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1382.
- ، *فلسفه اخلاق*، تحقیق، احمدحسین شریفی، تهران، بین الملل، 1380.

—، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.

مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.

وبر، ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد، مصطفی عمادزاده، تهران، مولی، ۱۳۷۴.

ویلم، ژان پل، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تیبان، ۱۳۷۷.

ویلیامز، برنارد، فلسفه اخلاق، ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی، قم، معارف، ۱۳۸۳.

هیگ، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی، ۱۳۷۲.

—، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.

مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تیبان، ۱۷۳.

هیوم، دیوید، تحقیق در مبادی اخلاق، ترجمه رضا نقیان، اصفهان، گویا، ۱۳۷۷.

