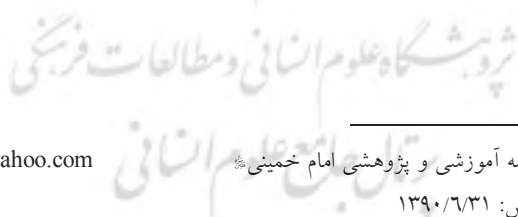


اضرار دین به اخلاق، آری یا خیر؟

محمد سربخشی*

چکیده

در نقد اخلاق دینی، رویکردهای متفاوتی وجود دارد: یکی از این رویکردها، بیان ضررهای دین به اخلاق است. از این طریق، سعی شده است اخلاق دینی، نفی و به جای آن اخلاق سکولار اثبات شود. اموری همچون تزلزل اخلاقی، تبعیض آمیز بودن اخلاق دینی، ثبات قواعد اخلاقی آن و از خودبیگانگی از جمله موضوعاتی هستند که در این زمینه بیان شده‌اند. این مقاله، ضمن بیان و بررسی مهم‌ترین اموری که به عنوان ضررهای دین به اخلاق برشمرده شده، به دفاع از اخلاق دینی پرداخته و جایگاه آن را در میان مکاتب مختلف اخلاقی اثبات نموده است. هرچند برخی از این امور، از جمله نقاط قوت اخلاق دینی شمرده می‌شوند، با وجود این، منتقدین آنها را عامل ضرر به اخلاق دانسته‌اند. کلید واژه‌ها: دین، اخلاق، سکولاریسم، اخلاق دینی، اخلاق سکولار، اضرار دین به اخلاق.



Sarbakshshi50@Yahoo.com

* عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دریافت: ۱۳۹۰/۴/۷ - پذیرش: ۱۳۹۰/۶/۳۱

مقدمه

یکی از نقدهایی که معمولاً طرفداران اخلاق سکولار بر اخلاق دینی وارد می‌کنند، این است که ورود دین در عرصه اخلاق، موجب از بین رفتن دین شده و نتیجه آن در نهایت، به ضرر اخلاق تمام می‌شود. مهم‌ترین شاهد این مدعا، وجود برخی دستورات دینی است که به ظاهر، خلاف اخلاق و ارزش‌های اخلاقی می‌باشد. برای مثال، فرمان الاهی مبنی بر ذبح اسماعیل علیه السلام، که به وسیله حضرت ابراهیم علیه السلام انجام شد، یکی از این موارد است. از نظر کی‌یرکگارد، وجود چنین دستوری خود دلیل فراتر بودن دین اخلاق است و ضد اخلاقی بودن چنین رفتاری، به دلیل دینی بودن آن است. از سوی دیگر، وجود موارد دیگری، از جمله سر بریدن کودک بی‌گناه به دست حضرت خضر علیه السلام که به دستور خداوند متعال صورت گرفت، موجب شده است که برخی از گروه‌های مذهبی اسلامی، رویکرد دیگری اتخاذ کرده و قائل به نظریه امر الاهی شوند و حسن و قبح ذاتی و عقلی را انکار نمایند. به نظر می‌رسد، این گروه گمان کرده‌اند اگر اخلاق را امری عینی و واقعی تلقی کنیم، قادر نخواهیم بود چنین دستوری را مطابق اخلاق تلقی کنیم. در نتیجه، دین‌داری ما زیر سؤال خواهد رفت. از این‌رو، از نظر این گروه، تنها راه‌هایی از چنین اشکالی، این است که اخلاق را به طور کلی، امری اعتباری و تابع امر و نهی الاهی تلقی کنند. به هر حال، این دست‌اشکالات موجب شده است که اخلاق دینی با انتقاداتی مواجه شود. گرچه امثال اشاعره کوشیده‌اند با اعتباری دانستن ارزش‌های اخلاقی و تبعیت آنها از اوامر و نواهی الاهی، اخلاق دینی را همچنان حفظ نمایند. اما این اشکالات برخی را واداشته تا به نقد صریح اخلاق دینی پردازند و جایگزین دیگری برای آن پیشنهاد نمایند. اخلاق سکولار، مهم‌ترین پیشنهادی است که در برابر اخلاق دینی مطرح شده است. از آنجایی که به نظر می‌رسد، اخلاق سکولار در ذات خود به نفی اخلاق می‌انجامد و در نهایت، به تقابل با دین برمی‌خیزد، ضروری است در دفاع از اخلاق دینی، اشکالات وارد بر آن را مورد بررسی قرار داده و در حدّ توان، از آن دفاع کنیم. این مقاله، به بررسی اشکالات وارد بر اخلاق دینی پرداخته و صحت و سقم آنها را به بررسی نشسته است.

تزلزل اخلاقی

از جمله دلایلی که در نفی اخلاق دینی بیان شده، عدم وجود باور یقینی و قطعی در امور دینی است. از این منظر، گزاره‌های دینی فراتر از چارچوب عقلند و عقل انسانی در نفی و

اثبات آنها نمی‌تواند حرفی بزند. برای مثال، جاودانگی و بقاء پس از مرگ توسط عقل قابل اثبات و یا نفی نیست، یا اصل اینکه خدا وجود دارد قابل ردّ و اثبات نمی‌باشد.^۱ به عبارت دیگر، اگر نتوان گفت گزاره‌های دینی خردستیز هستند، اما دست‌کم خردگریزند و از قضایای جدلی الطرفین محسوب می‌شوند. این جمله سخن کانت است. وی از جمله کسانی است که معتقد است عقل نظری، قادر به پاسخ دادن به پرسش‌های مربوط به متافیزیک نیست و از این گفتار، در ردّ اخلاق دینی بهره گرفته شده است.^۲ بر این اساس، از نظر کانت، اخلاقی که مبتنی بر چنین گزاره‌هایی باشد، سست خواهد بود؛ زیرا آنگاه که شخص به این اخلاق عمل می‌کند، کاملاً از نظر روانی متزلزل است؛ چرا که هم احتمال می‌دهد این گزاره‌ها صادق باشند و هم احتمال می‌دهد کاذب باشند. بنابراین، دین اخلاقی بودن انسان را متزلزل می‌کند.

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، ریشه این اشکال در شکاکیت معرفت‌شناسی است و بدون آن نمی‌توان چنین اشکالی را مطرح کرد. روشن است که شکاکیت مطلق در معرفت، مورد پذیرش انسان عاقل قرار نمی‌گیرد. سخنان کانت در نقد عقل محض، یکی از عوامل رواج شکاکیت در غرب بوده است. اما امروزه حتی معرفت‌شناسان غربی نیز به شکاکیت مطلق اعتقادی ندارند و یقین را در برخی معارف فی‌الجمله می‌پذیرند. از سوی دیگر، در معرفت‌شناسی اسلامی، به دست آوردن یقین یکی از مسلمات بوده و هیچ فیلسوف اسلامی در آن شک ندارد. بر اساس دیدگاه معرفت‌شناختی فلاسفه اسلامی، دست‌یابی به یقین در امور غیرمادی، به مراتب آسان‌تر از امور مادی است. در امور مادی، نمی‌توان، برای اثبات جزئیات و تغییراتی که در آنها رخ می‌دهد، به خصوص برای یافتن علت دقیق و مشخص یک تغییر خاص برهان عقلی اقامه کرد. امور جزئی مادی، فقط قابل حس و تجربه‌اند. با تجربه نمی‌توان به یقین قطعی رسید. اما در امور غیرمادی، که بیشتر گزاره‌های دینی این گونه‌اند، امکان اقامه برهان عقلی وجود دارد.^۳ از این‌رو، شکاکیت در باورهای دینی پذیرفتنی نیست و یقینی بودن بسیاری از گزاره‌های دینی ممکن است. نکته قابل توجه اینکه، در دین اسلام، باورهای اصلی - اصول دین - مبتنی بر عقل بوده و توسط آن اثبات می‌شوند. به تصریح اکثریت قریب به اتفاق مجتهدان، تقلید در این امور جایز نیست. اما

باورهای فرعی - فروع دین و احکام جزئی - به دلیل استناد به قرآن و سنت قطعی، مورد پذیرش می‌باشند و چون عقل از منابع دین به شمار می‌آید، چنان‌که حکمی بر خلاف صریح آن باشد، به تأکید خود شرع، کنار گذاشته می‌شود. به این ترتیب، نمی‌توان بر اساس چنین استدلالی، به نفی اخلاق دینی پرداخت.

تبعیض آمیز بودن اخلاق دینی

گفته می‌شود در جهان‌بینی دینی، همه انسان‌ها یکسان نیستند و با همه انسان‌ها، به یک صورت رفتار نمی‌شود. براساس اعتقادات دینی، دسته‌ای از انسان‌ها، داخل در حلقه دین بوده و دسته بزرگ دیگری خارج از آن می‌باشند. رفتاری که نسبت به گروه اول توصیه می‌شود، نسبت به رفتاری که درباره گروه دوم توصیه می‌گردد، متفاوت و تبعیض‌آمیز است. به عبارت دیگر، براساس اخلاق دینی، انسان‌ها به شهروند درجه یک و درجه دو تقسیم شده‌اند و همه از حقوق و جایگاه اخلاقی یکسانی بهره‌مند نیستند. در حالی که، اخلاق سکولار به انسان، از آن جهت که انسان است، می‌نگرد، نه از آن جهت که مؤمن به یک دین و یا منکر دین دیگر است.

نقد و بررسی

در پاسخ این اشکال باید گفت: اولاً، این ادعا که اخلاق سکولار به انسان، از آن جهت که انسان است، نظر می‌کند، ادعای گزافی بیش نیست؛ زیرا بسیاری از مکاتب اخلاق سکولار، چنین دیدگاهی ندارند. به عنوان مثال، مکتب قدرت‌گرای نیچه، انسان‌های قوی را دارای حق حاکمیت دانسته و آنها را مجاز می‌داند که ضعیفان را سرکوب نموده و در راستای رسیدن به اهداف خود، از آنها بهره‌کشی نمایند.^۴ نگاهی گذرا به عملکرد طرفداران اخلاق سکولار، در جهان معاصر، این موضوع را تأیید می‌کند. در حالی که، توهین به یک شهروند غربی، گناهی نابخشودنی به شمار می‌رود. صدها هزار مسلمان بی‌گناه به جرم تروریسمی که خود غربیان بنیان نهاده‌اند، قتل عام می‌شوند! در عین حال، یک مدعی اخلاق سکولار این جنایات را زیر سؤال نمی‌برد. باید پرسید آیا این همه انسان بی‌گناه، که توسط سلاح‌های مرگ‌بار قدرت‌مندان جهان کشته می‌شوند، انسان نیستند؟ پس چرا کسی اعتراضی نمی‌کند؟ بنابراین، این اشکال، اگر هم وارد باشد، بر همه مکاتب اخلاقی اعم از سکولار و غیر سکولار وارد است. هر مکتب اخلاقی، براساس اصول و مبناهایی که

پذیرفته است، رفتارهای مورد توصیه خود درباره دیگران را تنظیم نموده و براساس جهان‌بینی خاص خود با آنها روبرو می‌شود.

ثانیاً، تفاوت در رفتار، امری نیست که هیچ مکتب اخلاقی منکر آن باشد. مسلم است که انسان در برابر افراد مختلف و در شرایط متفاوت، رفتارهای مختلفی را از خود بروز نشان می‌دهد. به عنوان مثال، نوع رفتاری که یک انسان در برابر پدر و مادر خود نشان می‌دهد، با رفتاری که در برابر یک غریبه در پیش می‌گیرد، یکسان نیست. بی‌توجهی به غریبه، بی‌اخلاقی تلقی نمی‌گردد. اما به پدر و مادر، در بیشتر مکاتب اخلاقی ناپسند شمرده می‌شود. باید پرسید در چنین مواردی این اختلاف در رفتار چگونه توجیه می‌گردد؟ آیا جز این است که معیاری حقیقی در این میان مطرح است که بر اساس آن بی‌توجهی در یک مورد، غیر اخلاقی تلقی شده و در مورد دیگر پذیرفته می‌شود؟ بنابراین، آنچه مهم است کشف مبانی و اصول حاکم بر این تفاوت‌ها است؛ یعنی باید دید آیا این تفاوت‌ها، توجیه عقلانی و پشتوانه منطقی دارد یا خیر؟ حاصل آنکه، قضاوت درباره یک مکتب اخلاقی و هنجارهای موجود در آن، نیاز به بررسی‌های متعدد در حوزه‌های گوناگون مبدأشناسی، انسان‌شناسی، حقوق و ... داشته و بدون چنین بررسی‌هایی، نمی‌توان به طور مطلق به نفی یا اثبات آنها پرداخت.^۵ و بالاخره اینکه، به تعبیر شهید علامه مطهری در بحث عدالت الهی، تفاوت گذاشتن بین افراد، غیر از تبعیض است. آنچه در اخلاق دینی وجود دارد، تفاوت است و نه تبعیض. آنچه منفی است عدم مراعات عدالت در اجرای احکام اخلاقی نسبت به انسان‌ها است، اما تفاوت قائل شدن بین آنها، اگر بر اساس معیارهای عادلانه باشد، نه تنها ایرادی ندارد، بلکه از نظر منطقی و برخوردار از عقلانیت، فراتر از مراعات تساوی است.^۶

علاوه بر این، اخلاق دینی به خصوص اخلاقی که دین اسلام ارائه کرده است، در این امر کاملاً نگاهی مترقی داشته است. در منشور امیرمومنان علیه السلام به مالک اشتر، یکی از توصیه‌ها به مالک این است که، با همه انسان‌ها با محبت و لطف رفتار کند؛ زیرا انسان‌ها دو گروهند: یا برادران دینی او هستند، یا انسان‌هایی هستند که در خلقت با او هم‌سازند.^۷ حضرت در این فراز از نامه خود، هم‌سانی در خلقت را ملاک قرار داده و توصیه می‌کند رفتار مالک اشتر، بر همین اساس، مهربانانه و با لطف باشد.

ثبات اصول و قواعد اخلاق دینی

برخی گفته‌اند: اشکال اخلاق دینی این است که، علی‌رغم اینکه همه چیز در جهان در حال تغییر و دگرگونی است، اصول و قواعد اخلاقی آن ثابت و تغییر ناپذیرند. در حالی که جهان متغیر، نیازمند اصول اخلاقی متغیر می‌باشد؛ از این‌رو، در اخلاق سکولار، قواعد اخلاقی و هنجارهای ارزشی، متناسب با تغییرات صورت پذیرفته در جهان خارج، تغییر می‌پذیرند و خود را با وضعیت موجود و واقعیت‌های جهان خارج هماهنگ می‌سازند.^۱

نقد و بررسی

اولین اشکال وارد بر این دیدگاه این است که ادعایی بی‌دلیل، بلکه خلاف واقع است. اینکه همه چیز در جهان در حال دگرگونی است، پذیرفته نیست. درست است که شرایط اجتماعی و فرهنگی و بسیاری چیزهای دیگر تغییر می‌پذیرند، اما بسیاری از چیزهای دیگر همواره در طول تاریخ زندگانی بشر ثابت بوده و در یک روند واحد، به وقوع پیوسته‌اند. تنها معدودی از افراد، حقیقتاً اختلاف بنیادین در ارزش‌های اخلاقی را مدعی شده‌اند. اگر نیک‌نگریسته شود، اغلب اختلافاتی که در ارزش‌های اخلاقی بین جوامع مختلف دیده می‌شود، در بیان مصادیق اصول اخلاقی است. اما تقریباً همه جوامع بشری در طول تاریخ، تا کنون «عدالت» را ارزشمند و «ظلم» را ضد ارزش تلقی کرده‌اند. با این وجود، چگونه می‌توان همه چیز را در حال دگرگونی دانست؟

نکته قابل توجه دیگر اینکه این اشکال مبتنی بر نسبت‌گرایی است. کسانی که با توجه به تحولات رخ داده در دنیا، به نقد اخلاق دینی پرداخته‌اند، معتقد به «نسبیت» در اخلاق هستند. دلیل این مدعا این است که پذیرش تغییر در ارزش‌های اخلاقی، بدون پذیرش «نسبیت» در آنها بی‌معناست. از سوی دیگر، باید توجه نمود که نسبت به هر شکلی، به معنای نسبت‌گرایی در اخلاق نیست. از این‌رو، ابتدا باید روشن نمود منظور از تغییر در ارزش‌های اخلاقی چیست؟ دین چه نوع تغییری را قبول و چه نوع تغییری را نفی می‌کند؟ بنابراین، باید به بررسی نسبت در اخلاق و دیدگاه‌های مختلف در این باره بپردازیم. لازم به یادآوری است که نسبت‌گرایی در اخلاق دارای انواعی است: این انواع، گاهی ناشی از تفاوت ادله نسبت‌گرایی، هم‌چون نسبت‌گرایی هنجاری است، و گاهی نیز به دلیل تفاوتی است که برای منشأ ارزش‌های اخلاقی، هم‌چون لذت‌گرایی شخصی، جامعه‌گرایی،

احساس‌گرایی بیان می‌شود. بررسی هر یک از این گرایش‌ها، بحث مفصلی می‌طلبد که در کتاب‌های فلسفه اخلاق بدان‌ها پرداخته شده است.^۹

اولین نکته در بررسی نسبیت‌گرایی، این است که نسبی بودن یک حکم در اخلاق، به دو معنا به کار می‌رود: «نسبیت» گاهی به این معنا است که یک حکم خاص در هیچ حالتی و تحت هیچ شرایط واقعی، ثابت و تغییرناپذیر نیست. به عبارت دیگر، حکم مذکور هیچ ارتباطی با واقعیت نداشته و تابع سلیقه افراد یا احساسات آنها و یا تابع قراردادهایی است که فی‌ما بین انسان‌ها وضع می‌گردد. در مقابل چنین نسبیتی، منظور از اطلاق احکام اخلاقی، این است که احکام اخلاقی، تابع سلاقی و عواطف و قراردادهای نبوده و متناسب با شرایط و قیود واقعی دارای اطلاق و ثبات تغییرناپذیرند.

اما «نسبیت» در احکام اخلاقی، معنای دیگری نیز دارد؛ در این معنا، نسبی بودن احکام به این است که حکم یک موضوع، با توجه به قیود و شرایط متفاوتی که حاصل می‌شود، تغییر می‌کند. روشن است که با وجود هر قید یا شرطی، حکم متناسب با آن، برای آن موضوع ثابت خواهد بود. بدیهی است در چنین حالتی، هر گاه قید و شرط لازم برای یک حکم وجود داشته باشد، حکم آن هم به صورت لاینحرف برای آن موضوع اثبات می‌شود. اگر شرایط عوض شود، حکم آن نیز تغییر خواهد یافت. بنابراین، در این نوع نسبیت، تغییر قیود و شرایط موجب تغییر موضوع و در نتیجه، تغییر حکم آن می‌شود. به عنوان مثال، راست‌گویی گاهی «خوب» و گاهی «بد» است و در این مورد، نسبیت حاکم است. اما مراد از «نسبیت» در اینجا، این است که راست‌گویی، تحت یک شرایط، خوب و تحت شرایط دیگری بد است. در عین حال، وقتی شرایط نوع اول حاکم باشد، حکم نیز متناسب با آن خواهد بود و راست‌گویی تحت این شرایط، همواره خوب می‌شود. اما اگر شرایط نوع دوم حاکم باشد، راست‌گویی تحت این شرایط همواره «بد» خواهد بود. برای مثال، هرگاه راست‌گویی موجب قتل یک انسان بی‌گناه گردد، «بد» است و تحت چنین شرایطی، راست‌گویی همواره بد است. از سوی دیگر، اگر راست‌گویی موجب احقاق یک حق گردد و ستمی با آن رفع شود، «خوب» بوده و تحت چنین شرایطی راست‌گویی همواره «خوب» است.

با توجه به این دو معنا، «نسبیت» به معنای دوم، نوعی اطلاق‌گرایی است و با نسبیتی که در ارزش‌های اخلاقی مطرح است، از نظر ماهیت متفاوت می‌باشد. حال سؤال این است

که وقتی گفته می‌شود، ارزش‌های اخلاقی بایستی متناسب با شرایط زمانی و مکانی تغییر نمایند، آیا منظور از تغییر و نسبیّت، نسبیّت به معنای اول است یا به معنای دوم؟ اگر منظور قائلان اخلاق سکولار از نسبی بودن شرایط جهان خارج و در نتیجه، تغییرپذیری احکام اخلاقی، این است که ارزش‌های اخلاقی تابع هیچ شرط واقعی و عینی نبوده و به طور کلی، اعتباری و نسبی‌اند، باید گفت: چنین نسبیّت به معنای انکار ارزش‌های اخلاقی بوده و در چنین حالتی، سخن گفتن از اخلاق بی‌معناست. بهتر است گفته شود، هیچ شیوه و رفتار اخلاقی خاصی وجود ندارد و هر کس، به هر نحو که بخواهد، می‌تواند رفتار نماید. اما اگر مراد از نسبیّت، معنای دوم آن باشد، باید گفت: اخلاق دینی هم در برخی از دستورات خود، نسبیّت به این معنا را می‌پذیرد و حکم اخلاقی مربوط به این موارد را تنها با توجه به قیود و شرایطی که دارند، ثابت می‌داند.^{۱۰}

به نظر می‌رسد، اشکال دیگر این است که ثبات قواعد اخلاقی، نه تنها ضعف یک مکتب اخلاقی محسوب نمی‌شود، بلکه به نوعی قوت و استحکام آن مکتب اخلاقی را نشان می‌دهد. اگر قرار باشد هیچ حکم اخلاقی ثابتی وجود نداشته باشد و ارزش‌های اخلاقی، دائماً در حال تغییر و تحوّل باشند، اساساً سخن گفتن از «اخلاق» بی‌معنا می‌شود. اگر قرار باشد، عدالت ورزیدن گاهی «خوب» و گاهی «بد» باشد، چگونه می‌توان از اصول و ارزش‌های اخلاقی سخن گفت؟ بدیهی است صفات و رفتارهایی وجود دارند که با نفی ارزش دائمی آنها، بایستی دست از ادعاهای اخلاقی برداشته و هر کس را در انجام رفتارهای اختیاری خود مطلقاً آزاد دانست.

از خودبیگانگی ثمره اخلاق دینی

از دیگر دلایل نفی اخلاق دینی، مسئله از خودبیگانگی انسان دیندار می‌باشد. به اعتقاد برخی از طرفداران اخلاق سکولار، اخلاق دینی موجب از خودبیگانگی انسان می‌گردد؛ زیرا گاه اتفاق می‌افتد که اخلاق دینی دستوری به انسان می‌دهد که با خود حقیقی او و خواست ذاتی‌اش، که لاجرم امری اخلاقی است، در تضاد و تناقض می‌باشد. این شخص اگر بخواهد از من حقیقی خود و حکم اخلاقی ناشی از آن عدول کرده و به فرمان اخلاق دینی گردن نهد، دچار از خودبیگانگی خواهد شد. مثال روشن چنین دستوراتی، فرمان خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام است که دستور داد علی‌رغم خواست درونی‌اش، اسماعیل علیه السلام

را ذبح کند. در حالی که، مَنْ حقیقی هر انسان سالمی می گوید: ذبح یک انسان، کاری غیر اخلاقی است. و دستور خداوند به قتل کودک بی گناه، توسط حضرت خضر علیه السلام، از جمله این موارد است. به اعتقاد چنین کسانی، نشانه روشنی غیر اخلاقی بودن چنین رفتاری، اعتراض حضرت موسی علیه السلام به این کار حضرت خضر است. (کهف: ۷۴-۷۵)

نقد و بررسی

در پاسخ این اشکال باید گفت: منشأ ایجاد چنین اشکالاتی نوع نگاهی است که این افراد به هنجارها و اصول اخلاقی دارند. به نظر می رسد، از نظر ایشان، ارزش های اخلاقی بدون در نظر گرفتن هر امر خارجی، اعم از آثار، اهداف و شرایطی که ممکن است یک فعل داشته باشد، ثابت بوده و هیچ گونه تغییری در آنها جایز نیست. به عبارت دیگر، گویا از نظر ایشان هرگونه تغییر در یکی از احکام اخلاقی، موجب از بین رفتن آن و تبدیل شدن عمل به یک عمل ضد اخلاقی خواهد شد.

کانت معتقد است که قتل یک انسان بی گناه، مطلقاً یک ضدارزش است. هیچ قید و شرطی نمی تواند موجب تغییر این حکم شود. به اعتقاد وی، ما باید به وظیفه و تکلیف خود عمل کنیم؛ صرف نظر از نتایج و اهدافی که این عمل ممکن است به بار آورد. آنچه وظیفه ما را مشخص و معین می کند، حکم عقل است. از نظر وی، عقل می گوید هیچ کس حق ندارد یک انسان بی گناه را به قتل برساند. ارتکاب چنین عملی ضد اخلاقی است.

به نظر می رسد، عنصر اساسی این دیدگاه، نفی رابطه رفتارهای اختیاری انسان و اهداف و آثار مترتب بر آنها و به تعبیر دقیق تر، نفی داوری درباره ارزش رفتارها بر اساس تأثیری است که بر جای می گذارند. اما در نظر ما، ارزش هر رفتاری بر اساس آثاری است که بر آن مترتب می شود و نیز اهدافی است که از انجام آن مد نظر قرار دارد. به عبارت دیگر، ارزش اخلاقی هر فعلی، تابع اثری است که بر هدف نهایی انسان، که همان مصلحت واقعی و کمال انسانی اوست، می گذارد. بنابراین، اگر فعلی به مصلحت واقعی وی بود، هرچند در ظاهر امر، به نظر غیر اخلاقی برسد و یا در برخی شرایط دیگر غیر اخلاقی باشد، نمی توان به غیر اخلاقی بودن چنین حکمی فتوا داد.

نکته ای که فهم این مسئله را آسان می سازد و پاسخ نمونه های بیان شده در متن اشکال را روشن می کند، توجه به مسئله مالکیت و علم خداوند متعال است. منظور این است که

خداوند متعال بر اساس علم مطلق و بی‌نهایتی که دارد، به خوبی می‌داند چه فعلی به صلاح واقعی انسان است. از این‌رو، در مورد قتل کودک توسط حضرت خضر علیه السلام، وقتی ایشان دلیل چنین رفتاری را توضیح می‌دهند، حضرت موسی علیه السلام قانع شده و حکم را می‌پذیرد. هم چنین این رفتارها، که ناشی از امر الاهی است، با توجه به مالکیت حقیقی خداوند نسبت به تمام انسان‌ها، مشکل اخلاقی و حقوقی ندارد؛ زیرا مالک حق دارد در مملوک خویش، هر تصرفی را که به مصلحت می‌داند، اعمال نماید. کسی نمی‌تواند نسبت به این تصرفات اعتراض نماید. تنها سؤالی که مطرح است، مصلحت مترتب بر چنین اوامری است. پاسخ آن درباره هر یک از اوامر فوق، در جای خود داده شده است.^{۱۱}

اما اینکه چنین دستوراتی موجب از خودبیگانگی انسان می‌شوند درست نیست؛ زیرا وقتی انسان به آنچه که گفته شد توجه داشته باشد؛ یعنی بداند خداوند متعال مالک حقیقی انسان‌هاست، و هر امر و دستوری که می‌دهد براساس حکمت‌هایی است که بر آنها مترتب می‌شوند، و از طرفی نیز بداند من حقیقی انسان، در بندگی و عبودیت او شکوفا خواهد شد، نه تنها دچار از خودبیگانگی نمی‌شود، که بیش از پیش، من حقیقی خود را یافته و آن را به کمال خواهد رسانید.

از جمله نکات قابل توجه در این زمینه، دیدگاه کی‌یرگور است. وی بر خلاف سایر منتقدان، اشکال را از منظری دیگر مطرح می‌کند و معتقد است که پایبندی به اخلاق، مانع تدین واقعی است. به اعتقاد وی برای ورود به مرحله دینی، باید از مرحله اخلاقی گذر کرد؛^{۱۲} چرا که اخلاق، پلی برای رهسپاری سوی خدا است. از نظر کی‌یرگور، امر به قتل فرزند، یک امر محض است. دین‌دار واقعی کسی است که به آن پایبند باشد و از زیر یوغ اخلاقیات خارج شود. از این‌رو، ابراهیم علیه السلام را قهرمان ایمان و گذر از مرحله اخلاق، به مرحله دینی می‌شمارد و به تمجید وی می‌پردازد.^{۱۳}

قائلان نظریه از خود بیگانگی همچون کی‌یرگور، رابطه بین اخلاق و دین را نفی می‌کند. و دین را مضر به اخلاق می‌داند، ولی وی اخلاق را مضر به دین می‌داند و حکم به جدایی آن دو می‌دهد.

در بررسی دیدگاه کی‌یرگور، باید گفت که چنین دیدگاهی از آنجا ناشی می‌شود که این افراد، نتوانسته‌اند مبنای معقولی برای رفتارهای دینی و هنجارهای اخلاقی بیابند و در

حل تعارضات ظاهری بین این دو موفق شوند. اما با توجه به نظریهٔ مختار، این گونه امور قابل پاسخ بوده و تعارضی بین دستورات دینی این چنینی با اخلاق دیده نمی‌شود.

خودگروانه^{۱۴} و خودخواهانه بودن اخلاق دینی

از دیگر اشکالات وارد به اخلاق دینی این است که گفته شد، اخلاق دینی مصلحت‌جویانه و حساب‌گرایانه است. در حالی که اخلاق دقیقاً از جایی شروع می‌شود که انسان مصلحت‌جویی را کنار گذاشته و صرفاً به خاطر، خوبی خود فعل آن را انجام دهد. به عبارت دیگر، از نظر ایشان مغز اخلاق «عدم تعلق خاطر به نفع خود» است. در حالی که، اخلاق دینی هدف از رفتارهای اخلاقی را سود و نتیجهٔ دنیوی و اخروی حاصل از آن می‌داند. از نظر این گروه، چنین رفتاری واقعاً اخلاقی نیست و بیشتر شبیه تجارت است. ایشان معتقدند: عمل اخلاقی باید از روی ایثار باشد و هیچ نفعی در آن مد نظر نباشد. در غیر این صورت، از حالت عمل اخلاقی خارج خواهد شد.^{۱۵}

حاصل آنکه، مطابق این اشکال اطاعت از دستورات خداوند و عمل به ارزش‌های اخلاقی، نوعی خودگروی اخلاقی محسوب می‌شود که براساس آن انسان باید کاری انجام دهد که به سود خودش باشد. معنی این سخن این است که اصل هنجاری اساسی، عمل برای سود خویش است. در حالی که، اخلاق دقیقاً خلاف آن است.^{۱۶}

کانت از جمله کسانی است که این دیدگاه را پذیرفته است. وی معتقد است: وقتی عملی با انگیزهٔ اطاعت عقل صورت پذیرد، دارای ارزش اخلاقی خواهد بود. در غیر این صورت، فعل با هر انگیزهٔ دیگری اعم از تحصیل کمال، سعادت اخروی و یا هر امر دیگری، هیچ ارزش اخلاقی ندارد. به نظر وی، کاری اخلاقی است که بدون هیچ چشم داشتی و صرفاً به خاطر حکم عقل انجام شود.^{۱۷} هیوم نیز چنین دیدگاهی دارد. وی می‌گوید: از آنجایی که دین، مردم را تشویق می‌کند که برای انگیزه‌هایی غیر از نفس فضیلت عمل کند، به اخلاق آسیب می‌زند.^{۱۸}

نقد و بررسی

در پاسخ به این اشکال باید گفت: اینکه انسان بخواهد فقط به انگیزهٔ اطاعت عقل، کاری را انجام دهد و هیچ چیز دیگری حتی کمال خودش را در نظر نگیرد، اساساً ممکن نیست. در واقع، کسانی که خیال می‌کنند کاری را به نیت اطاعت عقل انجام می‌دهند، در باطن خود،

یک انگیزه عمیق تر ولی مخفی را دنبال می نمایند. از این رو، اگر از چنین کسانی پرسیده شود: به چه دلیل از عقل اطاعت می کنی؟ خواهد گفت: انسان بودن انسان، به اطاعت از عقل است. به عبارت دیگر، کمال حقیقی انسان، به واسطه اطاعت عقل حاصل می شود. این کمال، انگیزه نهایی عمل اخلاقی می باشد.^{۱۹}

ریشه این سخن این است که، انسان به سبب حبی که به ذات خود دارد، نمی تواند عملی را بدون توجه به تأثیری که بر ذات وی می گذارد، انجام دهد. در حقیقت، انسان هر عملی که انجام می دهد، در راستای حب ذات است. از سوی دیگر، هیچ موجود ذی شعوری نمی تواند وجود داشته باشد، که محبت به نفس خود نداشته باشد؛ چرا که حب به ذات، امری غیر اختیاری و تابع خود ذات است. بنابراین، اخلاق نمی تواند رفتاری را توصیه کند که مخالف این حب ذاتی باشد و مکتب اخلاقی ای درست خواهد بود که بتواند با در نظر گرفتن این امر، به توصیه های اخلاقی پرداخته و وظایف اخلاقی فرد را به نحوی تعیین نماید که مخالف این حب نباشد. علاوه بر این، باید توجه کرد که به سبب فطری بودن حب ذات، این امر از اموری نیست که تحت اراده و اختیار انسان باشد. از این رو، قابلیت داوری در محدوده امور ارزشی و اخلاقی را ندارد و نمی توان گفت «خوب» یا «بد» است. اموری قابلیت داوری و ارزش گذاری اخلاقی را دارند که اختیاری بوده و نسبت انسان به انجام یا ترک آنها، مساوی باشد.

بدین ترتیب، از آنجا که سعادت حقیقی و رسیدن به لذت ابدی و قرب الهی از اموری است که خیر نفس به حساب می آیند و محبوب انسان هستند؛ رفتاری که در راستای به دست آوردن چنین هدفی باشد، هرگز نمی تواند مورد انکار اخلاق واقع گردد. در غیر این صورت، چنین اخلاقی با خواست های حقیقی و ریشه ای انسان در تضاد بوده و با حقیقت وجود او مخالفت دارد. روشن است که چنین اخلاقی، هیچ گاه نمی تواند عملیاتی شده و رفتارهای انسان ها را ساماندهی نماید.

علاوه بر این، باید توجه کرد آنچه در اخلاق امری مذموم و ضدارزش شمرده شده و از آن تعبیر به «خود خواهی» و «خودپسندی» می شود، در حقیقت باز گشت به ترجیح خواست های حیوانی بر گرایش های والای انسانی و الهی می کند. این امر، از امور اختیاری و تحت تسلط انسان می باشد. به همین دلیل، قابلیت داوری اخلاقی را دارد. چنین ترجیحی

البته در میان اکثریت قریب به اتفاق مکاتب اخلاقی، امری مذموم شمرده شده و دارای ارزش منفی است.^{۲۰}

اما این سخن نیز درست نیست که، عمل برای سعادت با عمل برای خدا - آنچه که اخلاق دینی در پی آن است - منافات دارد؛ زیرا آنچه خداوند متعال از یک انسان دین‌دار خواسته است، دقیقاً در راستای آن چیزی است که سعادت وی محسوب می‌شود. توضیح این که، بر اساس اندیشه اخلاقی مقبول، مصداق سعادت، کمال حقیقی انسان است. رفتارهای اخلاقی در صورتی ارزشمند تلقی می‌شوند که انسان را به این کمال برسانند.^{۲۱} از سوی دیگر، خداوند متعال به دلیل آنکه خود کامل مطلق بوده و دوست‌دار همه کمالات است، از انسان می‌خواهد که با عمل به دستورات دینی و اخلاقی، به بالاترین کمال ممکن دست یابد. توجه به این دو نکته، نشان می‌دهد آنچه سعادت حقیقی انسان شمرده می‌شود و در اخلاق هدف نهایی افعال اخلاقی تلقی می‌گردد، با آنچه خداوند متعال خواهان آن است، یکی است. به این ترتیب، خواستن خودِ والا و علوی انسان، که در سایه سعادت‌خواهی تجلی می‌کند، با خداخواهی، که هدف نهایی دین‌داری است، هیچ منافاتی نداشته، بلکه با آن یکی است.^{۲۲}

وجود حکم اباحه در اخلاق دینی

اخلاق دینی فضای خالی زیادی برای انسان‌ها باقی گذاشته است. به عبارت دیگر، در اخلاق دینی، علاوه بر خوبی و بدی، اباحه هم وجود دارد. در حالی که، افعال در عالم خارج، بالاخره یکی از دو حکم «خوب» یا «بد» را دارا است. و هیچ فعلی ممکن نیست خالی از یکی از این دو حکم باشد. حاصل آنکه، از نظر اخلاق یکی از دو فعل مقابل، بهتر از دیگری می‌باشد. بنابراین، همان حسن و دیگری قبیح خواهد بود. در حالی که، اخلاق دینی می‌گوید افعالی وجود دارند که مباح می‌باشند.

نقد و بررسی

این اشکال، مبتنی بر یک خلط آشکار بین احکام فقهی حقوقی و احکام اخلاقی است. آنچه در شرع گفته شده که برخی امور حکم اباحه را دارند، مربوط به احکام فقهی است. در فقه، موضوعات مختلف یکی از پنج حکم واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح را دارا هستند. اما به سبب نگاه ویژه اخلاقی، یک امر یا حسن است یا قبیح و حکم سومی وجود

ندارد. البته این حسن و قبح دارای مراتبی است. برخی امور، از چنان حسنی برخوردارند که ترک آن، به هیچ وجه به صلاح نمی باشد. در عین حال، اموری نیز وجود دارند که تا این حد دارای حسن یا قبح نیستند.

علاوه بر این، از نظر فقهی نیز امور مباح فقط به حکم اولی مباح هستند، اما بسته به شرایط و وضعیت و نیت عامل، حکم ثانوی یافته و ذیل سایر عناوین، از جمله «واجب»، «حرام»، «مکروه» و «مستحب» قرار می گیرند. حاصل آنکه، هیچ عمل ارادی نیست که حکم شرعی و اخلاقی نداشته باشد؛ زیرا هیچ عمل اختیاری نیست که روی هم رفته، هیچ تاثیری در سعادت و شقاوت آدمی نداشته باشد.^{۲۳}

لازم به یادآوری است، آنچه بر اساس نگاه فقهی مباح تلقی می شود، می تواند با نیت «خوب» حسن و با نیت «بد» قبیح تلقی گردد. از این رو، مسئله نیت یکی از مهم ترین عناصر فعل ارزشی و اخلاقی شمرده می شود. به عبارت دقیق تر، ارزش اصلی یک فعل، تابع نیتی است که فاعل آن دارد.^{۲۴}

محو اخلاق در اثر وابستگی به دین

برخی گفته اند: وابستگی اخلاق به دین به محو اخلاق می انجامد؛ زیرا با فروریختن باورهای دینی، اخلاق هم فرو می ریزد. شاهد آشکار این اتفاق، رنسانس است که در غرب به وقوع پیوست. اواخر قرون وسطی، با کنار گذاشته شدن دین، اخلاقیات نیز کنار گذاشته شدند. از همان دوران، فساد و ظلم و بی عدالتی روز به روز افزوده گشت. به همین دلیل، بسیاری از اشخاص شدیداً علاقه مند هستند که اخلاق را از هر گونه وابستگی به دین رها ساخته و آن را متکی بر خود، یا امری غیر از دین بنا سازند.^{۲۵}

نقد و بررسی

این اشکال، گرچه از یک منظر وارد است، اما باید توجه کرد که خاستگاه چنین نقدی، ضعف های موجود در دین مسیحی و عملکرد بد کلیسا می باشد که موجب شد دین و باورهای دینی در نظر مردم غرب نامعقول و غیرانسانی جلوه نموده، کنار گذاشته شوند. اخلاق دینی نیز در همین راستا با از دست دادن پشتوانه خود، تا حدود زیادی کنار گذارده شد. اما باید توجه کرد که نه دین، تنها دین مسیحیت است و نه اخلاق دینی، تنها اخلاق مسیحی است. به نظر می رسد، این گروه گمان می کنند دین همان مسیحیت است و لاغیر و

یا دست کم می‌پندارند هر دین دیگری نیز لحاظ شود، همین خصوصیات غیر عقلانی و غیر انسانی را دارا بوده و در نتیجه، دارای چنین پیامدهایی خواهد بود. از این رو، به اعتقاد ایشان به هیچ دینی نمی‌توان اعتماد کرد و نباید اخلاق را مبتنی بر باورهای آن استوار نمود. روشن است که چنین تصویری از ریشه باطل بوده و اگر این افراد با مکتب متعالی اسلام و جهان‌بینی عقلانی و سیره انسانی آن آشنا شوند، یا از نگاه مغرضانه و ساده‌لوحانه‌ای که نسبت به دین دارند دست بردارند، چنین برداشتی نداشته و خواهند پذیرفت که دین حقیقی می‌تواند بهترین پشتوانه اخلاق باشد.

نتیجه‌گیری

توجه به اشکالاتی که در اخلاق دینی شمرده شده و دلایلی که به عنوان ضررهای دین نسبت به اخلاق بیان شده‌اند، نشان می‌دهد برخی از این اشکالات ناشی از سوء فهم بوده و به سبب این است که درک درستی از مسئله وجود ندارد، این توجه، هم‌چنین نشان می‌دهد که برخی دیگر از این اشکالات، منشأ مسیحی دارد و متناسب با دین مسیحیت مطرح شده است. به عبارت دیگر، از آنجا که اکثر مخالفان اخلاق دینی، در محیط و فرهنگ مسیحی زندگی کرده‌اند، در برخورد با دین، دچار سوء تفاهم شده و گمان کرده‌اند همه ادیان به ناچار دچار همان اشکالاتی هستند که مسیحیت دچار آن می‌باشد. کسانی هم که در محیطی غیر از محیط مسیحیت زندگی کرده‌اند، متأسفانه از روی تقلید سخنان ایشان را مطرح می‌کنند. توجه به این دو نکته، موجب می‌شود اذعان کنیم که هیچ یک از ضررهایی که به دین نسبت داده شده است، واقعیت نداشته و در برخی موارد حتی می‌توان آنها را از نقاط قوت اخلاق دینی برشمرد. بدین ترتیب، اخلاق دینی، همچنان استوارترین مکتب اخلاقی باقی مانده و تأثیر خود را بر حیات انسانی حفظ خواهد کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، ص ۲۹۷ و ۳۰۲-۳۱۰.
۲. همان.
۳. محمدتقی مصباح‌یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۵۱-۵۲.
۴. درباره دیدگاه‌های اخلاقی نیچه ر.ک: فردریش ویلهلم نیچه، *تبارشناسی اخلاق*، جستار دوم، قطعه ۱۱.
۵. محمدتقی مصباح‌یزدی، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی، ج ۱، ص ۹۰-۳۰۲؛ محمدتقی مصباح‌یزدی، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، ج ۳، ص ۴۱۷-۴۲۱.
۶. ر.ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱، ص ۱۲۵.
۷. *نهج البلاغه*، نامه ۵۳، ص ۴۱۷.
۸. محمدتقی مصباح‌یزدی، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص ۸۷-۹۱.
۹. همان، ص ۱۵۸-۱۴۱؛ محمدتقی مصباح، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص ۳۴ و ۶۴ و ۷۲.
۱۰. محمدتقی مصباح‌یزدی، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۶۱-۱۶۶.
۱۱. محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ذیل آیات ۶۰-۸۲ سوره کهف، ج ۱۳، ص ۳۳۲-۳۵۳ و آیات ۱۰۷-۱۰۱، سوره صافات، ج ۱۷، ص ۱۴۵-۱۵۷. همچنین ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، *نظریه حقوقی اسلام*، نگارش غلام‌رضا متقی‌فر، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۶۹.
۱۲. کی‌یرگور برای حیات انسانی سه مرحله قائل است: الف - مرحله استحسانانی یا حسانی، ب - مرحله اخلاقی، ج - مرحله دینی. او معتقد است انسان با اراده و اختیار خود باید از این سه مرحله بگذرد. از نظر وی ویژگی مرحله حسانی پراکندن خویش در ساحت حس است. بر انسان حسانی، حس و انگیزه‌های درونی و شور فرمان رواست. در کار نبودن معیارهای اخلاقی ثابت و کلی، ایمان خاص دینی و نیز شوق کامجویی از تمامی تجربه‌های عاطفی و حسی، ویژگی اساسی آگاهی حسانی است. در مرحله اخلاقی، انسان به معیارهای معین اخلاقی و تکلیف‌های اخلاقی گردن می‌نهد که ندای عقل کل است. بدین‌سان، به زندگی خود شکل و پیوستگی می‌بخشد. سقراط نمودگار مرحله اخلاقی است. نمونه ساده‌گذار از مرحله حسانی به مرحله اخلاقی، انسانی است که از برآوردن میل جنسی براساس میل تنوع‌طلبی می‌گذرد و تن به زناشویی می‌دهد و همه تکلیف‌های آن را به دوش می‌کشد. از نظر وی، زناشویی یک نهاد اخلاقی است. اما آدمی برای اجرای قانون اخلاقی، آن چنانکه باید توانا نیست و مجرم و گناهکار است (گناه ازلی). این آگاهی انسان از گناه، برابر نهاد مرحله اخلاقی است و تنها با عمل ایمان و ورود در مرحله دینی می‌توان از آن گذر کرد. اگر کسی در این مرحله توقف نماید، از این گناه ازلی شسته نخواهد شد و توانایی فضیلت‌مند شدن را به دست نخواهد آورد. (فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ص ۳۳۰-۳۳۴).
۱۳. سورن کی‌یرگور، *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۴۰-۴۹.

14. Self-Sacrifice

۱۵. فرانکنا ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، ص ۷۳-۷۴.

۱۶. فرانکنا ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ص ۷۳-۷۴.
۱۷. محمدتقی مصباح، *اخلاق در قرآن*، ج ۱، ص ۱۱۶؛ فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۶، ص ۳۲۴ و ۳۲۶.
۱۸. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵، ص ۳۲۲.
۱۹. محمدتقی مصباح یزدی، *اخلاق در قرآن*، ج ۱، ص ۱۱۶.
۲۰. همان، ج ۲، ص ۸۰.
۲۱. ربک مجتبی مصباح، *بنیاد اخلاق*، فصل ۹.
۲۲. ربک: همان، ص ۲۵۰ - ۲۵۱.
۲۳. حسن رحیم‌پور ازغدی، عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی، *کتاب نقد*، سال اول، شماره ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰.
۲۴. محمدتقی مصباح یزدی، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، ج ۳، ص ۶۰-۶۳؛ همو، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش شهید محمد شهبازی، ص ۲۳-۲۴.
۲۵. جان هاسپرز، *فلسفه دین*، ترجمه گروه ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ص ۸۰.



منابع

- رحیم‌پور ازغدی، حسن، «عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی»، کتاب نقد، سال اول، ش ۱، آذر ۱۳۷۵، ص ۸۵ - ۱۶۶.
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۷.
- فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵.
- ____، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۰.
- ____، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۲.
- کی‌یرگگور، سورن، *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، ۱۳۸۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.
- ____، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- ____، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش شهید محمد شهبازی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
- ____، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، بین الملل، ۱۳۸۰.
- ____، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- ____، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- ویلhelm نیچه، فردریش، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه، ۱۳۷۷.
- هاسپرژ، جان، *فلسفه دین*، ترجمه گروه ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، بی تا.