

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

صفحات ۳۴۱-۳۷۴

ارزیابی فلسفه اخلاق سکولار و روش‌شناسی مواجهه آن با اخلاق دینی

مسلم محمدی*

استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی

(تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۱)

چکیده

اخلاق سکولار که به تعبیرهای مختلفی مانند اخلاق دین‌زدایی‌شده، انسانی یا عرفی از آن یاد می‌شود، در مقابل اخلاقی دینی و الهی قرار دارد و پدیده‌ای برآمده از تفکر سکولاریسم است که خود را بر مدار نیاز و حرکت جامعه بشری تطبیق می‌دهد. با این نگاه در اخلاق سکولار، قبض و بسط شناور و نسبی خواهد آمد و نمی‌توان آن را از جهان‌بینی الهی منبعث دانست. سؤال اصلی پژوهش آن است که اخلاق غیرمبتنی بر دین بر چه مستندات و ادله‌ای متکی است و چگونه می‌توان در یک مواجهه منطقی به ارزیابی آن پرداخت؟ با این فرضیه که اشکال‌های طرح‌شده بر اخلاق دینی هم در مبنا و هم در روش به تأمل فراوان نیاز دارد، باید میان اعمال دینداران در عدم التزام کامل به اصول اخلاق دینی، با بنیادهای اساسی دین فرق گذاشت؛ چه آنکه برخی از ایرادهای روشنفکری به برخی اباحه‌گری‌های افراد جامعه دینی برمی‌گردد نه اصل دین. در گفت‌وگوی پیش‌رو میان این دو رویکرد، پس از طرح نظریات ادله اخلاق سکولار از زبان روشنفکران مسلمان و وطنی در قالب چند دسته هم‌افق، ابتدا این موارد به صورت مختصر و موردپژوهانه تحلیل و نقد خواهند شد. در ادامه مواجهه‌ای کلی‌تر ناظر به مبانی و مؤلفه‌های معرفتی اخلاق سکولار صورت خواهد گرفت..

واژگان کلیدی

اخلاق، اخلاق دینی، اخلاق سکولار، ارتباط دین و اخلاق، دین، روشنفکران مسلمان.

Email: mo.mohammadi@ut.ac.ir

* نویسنده مسئول

این تحقیق در قالب طرح پژوهشی با عنوان "الگوشناسی اخلاق کاربردی در گفتمان دینی" به شماره ۲۸۵۱۲/۱۰۲ از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام گرفته است.

طرح مسئله

رابطه دین و اخلاق از جمله مباحث دارای پیشینه‌ای کهن و از قدیمی‌ترین مباحث فلسفه اخلاق است، داستان مناظره سقراط و اثیفرون از جمله نمونه‌های تاریخی آن در دوران یونان باستان محسوب می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۴۸-۲۵۳). در عالم اسلام نیز بحث از حسن و قبح ذاتی و الهی در میان فرق مختلف، در این اختلاف ریشه دارد که آیا اخلاق عقلی یا دینی است؟ به خصوص اینکه مسئله مذکور در گستره علوم مختلفی مانند کلام، اخلاق، فلسفه دین و به‌ویژه فلسفه اخلاق بررسی می‌شود.

سامانه پژوهش

سؤال اصلی این است که برخی از روشنفکران داخلی بر اساس چه مبانی و ادله‌ای به دفاع از اخلاق سکولار می‌پردازند؟ و اینکه در مقابل و با نگاه ایجابی تا چه اندازه می‌توان به اثبات پسوند دین و به صورت خاص اسلام برای اخلاق دست یافت؟ هدف مقاله آن است که به صورت شفاف و در فضای گفت‌وگو و آزاداندیشی دینی دو دیدگاه روشنفکری دینی و نگرش دینی را در حوزه اخلاق به مواجهه بکشاند تا هم مواقع خطا مبرهن شده و هم زمینه گفت‌وگویی بیشتری در این زمینه فراهم شود. فرضیه مورد نظر که در بدنه مقاله مطرح خواهد شد، در عین احترام به دغدغه مخالفان اخلاق دینی، این است که می‌توان لاقابل ساختار و بنیادهای کلی اخلاق مبتنی بر دین را طراحی کرد و سامان داد. ساختار و روش بحث از این قرار است که پس از بیان انواع روابط میان اخلاق و دین و هویت‌شناسی اخلاق سکولار، در قالب چند دسته، نظریات مدافعان اخلاق سکولار طرح می‌شود و سپس به نقد و تحلیل آنها پرداخته خواهد شد. البته نخست به صورت مختصر و موردپژوهانه و پس از آن با عنوان ارزیابی کلی به برخی چالش‌های فراگیر این رویکرد خواهیم پرداخت.

رابطه دین و اخلاق

رابطه دین و اخلاق به دلیل ارتباطی که با اوصاف خداوند مانند عدل و قدرت الهی دارد، در ابتدا از مسائل کلامی به‌شمار می‌روند (Aidin, Mehmet, Islamic Ethics) به نقل از دبیر، ۱۳۹۱: ۲۶۳) زیرا بحث اصلی بر سر اوصاف و افعال الهی است، نه آدمی که اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی افعال الهی شدند و معتزله برای اثبات اصل عدالت الهی به اثبات آنها پرداختند.

انواع ارتباط دین و اخلاق

ویلیام بارتلی در کتاب اخلاق و دین^۱ با دو معیار اشتقاق‌پذیری و سازگاری، رابطه میان دین و اخلاق را در شش قالب دسته‌بندی کرده و گفته است که اگر دین و اخلاق را اشتقاق‌پذیر از یکدیگر بدانیم، با سه احتمال روبه‌رو می‌شویم:

۱. دین و اخلاق عین یکدیگرند، در این صورت هر دو از همدیگر استنتاج‌پذیرند.
 ۲. اخلاق بخشی از دین است، پس تنها اخلاق استنتاج‌پذیر از دین است، نه برعکس.
 ۳. دین بخشی از اخلاق است، که برخلاف حالت دوم، دین از اخلاق استنتاج می‌شود، نه برعکس.
- اما اگر از یکدیگر اشتقاق و استنتاج‌ناپذیرند و تنها با نگاه سازگاری و ناسازگاری و به‌عنوان دو حقیقت مستقل در نظر گرفته شوند نیز با سه حالت روبه‌رویم.

۱. سازگاری کامل دین و اخلاق.
۲. سازگاری جزئی میان دین و اخلاق.
۳. ناسازگاری کامل که از نظر ایشان ناسازگاری کامل معنا ندارد، از این‌رو از گردونه رقابت خارج خواهد شد.

۱. این کتاب در قالب پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشکده تربیت مدرس دانشگاه قم به فارسی توسط سرکار خانم زهرا خزائی در سال ۱۳۷۳ ترجمه و تعلیق زده شده است.

تقسیمی دیگر

به نظر نگارنده در یک تقسیم مبتنی بر واقعیات صورت پذیرفته در این حوزه و بر اساس قلمرو آنها، می توان انواع ارتباط میان دین و اخلاق را در چهار دسته کلی صورت بندی کرد:

۱. تعارض. مانند تفکر کمونیستی و ضد کلیسایی

از جمله نظریات جنجالی در این زمینه، نظریه تعارض به معنای ناسازگاری و ناهمگونی میان دین و اخلاق است، به گونه ای که میان آنها نمی توان جمع کرد، این رویکرد به دشمنی و ناهمسانی میان این دو پدیده معتقد است.

تعارض اخلاق و دین آنگاه رخ می دهد که اولاً آن دو هر کدام منبع معرفتی مستقل به حساب آیند و دیگر آنکه هر کدام حقیقت را به گونه ای معارض دیگری معرفی کنند. در تعارض میان اخلاق و دین وحدت در دو امر است، یکی وحدت در موضوع و دیگری وحدت در غایت و اینکه هر کدام به نتیجه ای مخالف دیگری منتهی شود.

رویکرد تعارض میان دین و اخلاق را در فیلسوفان غربی مانند نیچه و مارکس مشاهده می کنیم که هر کدام از اینها به نحوی به صراحت دم از بی خدایی و بی دینی می زنند که آن نیز در ناهمخوانی های تفکر مسیحیت با اصول حاکم بر زندگی بشر امروز و تجربه تلخ حاکمیت کلیسا ریشه دارد.

نیچه در این زمینه معتقد است که مسیحیت به همه آنچه طبیعی و فطری است، دست رد می زند؛ اساس مسیحیت بر پایه دشمنی با طبیعت و فطرت است (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۹۶). از این رو می گوید: از دیدگاه من مسیحیت نهایی ترین صورت تصورپذیر تباهی است ... من مسیحیت را نفرین و لعنتی عظیم می نامم ... آن را تنها داغ ننگ جاوید بشریت می نامم (نیچه، ۱۳۵۲: ۱۳۵-۱۳۶).

یا مارکس در مخالفت با مسیحیت می گوید: اصول اجتماعی مسیحیت بی غیرتی، حقارت، فرمانبرداری، فروتنی و خلاصه تمام صفات پست را نصیحت می کند (آندره

پی‌یتر، ۱۳۶۰: ۲۳۷). پس شاید از به‌دلیل همین تفکر بوده است که آن سخن معروف را در ضدیت با دین مطرح کرد که: «دین افیون توده‌هاست».

۲. تمایز. مانند رویکرد ایمان‌گرایی کی‌یر کگور

برخی از متفکران غربی با تمایز و تفکیک میان دین و اخلاق به حل مشکل پرداختند. در نگاه تمایز مسئله اختلاف در قلمرو این دو پدیده با نگاه ایمان‌گرایی مطرح است. کی‌یر کگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) دین‌پژوه مشهور دانمارکی که او را از ایمان‌گرایان به حساب می‌آورند، نامدارترین شخصیتی است که دین را فراتر از اخلاق دانسته و در کتاب «ترس و لرز» به بیان این دیدگاه پرداخته است. محوریت سخن او در این کتاب ابراهیم عليه السلام است که در سنین کهنسالی مأموریت می‌یابد تا فرزند عزیزش را به دست خود قربانی کند.

به گفته کی‌یر کگور، از دیدگاه اخلاقی ... پدر باید پسرش را دوست بدارد، اما این رابطه اخلاقی در مقابل رابطه مطلق با خدا به مرتبه‌ای نسبی تنزل یافت (کی‌یر کگور، ۱۳۸۰: ۹۸). بر همین اساس بود که ابراهیم، این شهسوار ایمان، بدون هیچ تردیدی کارد را بر گلوی فرزندش گذاشت و با این کار از کل حوزه اخلاق فراتر رفت (همان: ۸۶). این سخن یعنی انسان مؤمن، با خدایی در ارتباط قرار دارد که خواسته‌هایش مطلق است و با سنجه‌های عقل بشری سنجیده نیست (کابلستون، ۱۳۸۲: ۳۳۴).

به بیان کابلستون، کی‌یر کگور روح انسان را دارای سه مرحله می‌داند. اول مرحله حسی که ویژگی آن در کار نبودن معیارهای ثابت اخلاقی و ایمان دینی و بلکه تنها شوق برای انجام دادن تجربه‌های حسی و عاطفی است. در مرحله دوم انسان به معیارها و تکالیف اخلاقی گردن می‌گذارد و از این طریق به زندگی خود سامان می‌دهد. گذر از مرحله حس به مرحله عقل است، مانند تن دادن انسان به روابط زناشویی که نهادی اخلاقی محسوب می‌شود به جای ارضای جنسی از طریق جاذبه‌های غیراخلاقی؛ مرحله سوم مرحله ایمانی و پیوستگی با خداست، در این مرحله مقام اخلاق را اعتباری نیست (همان: ۳۳۲-۳۳۳).

۳. تعامل. مانند رویکرد ادیان الهی

این نظریه با رویکرد نفی تعارض و حتی تمایز میان اخلاق و دین، بر سازگاری و همگن و مکمل بودن آنها تأکید می‌ورزد. البته برخی عالمان اسلامی بالاتر از تعامل، دیدگاه تداخل را مطرح می‌کنند و می‌گویند اخلاق از شاخه‌های دین و وابسته به آن است که در نقد رویکرد سکولار به آن اشاره خواهد شد.

۴. تراحم. مانند رویکرد اخلاق سکولار

این رویکرد گردش میان تعارض و تمایز دارد، چه آنکه گاه اینها به‌هیچ‌وجه همدیگر را بر نمی‌تابند و گاه فقط در موضوع و هدف اختلاف دارند. هرچند همان‌گونه که خواهد آمد عملاً باید در محدوده رویکرد تعارض آن را یافت. در این نوشتار رویکرد تراحم یا اخلاق سکولار بررسی و تحلیل خواهد شد و اقسام دیگر، به پژوهش‌های مستقل دیگری نیاز دارند.

هویت اخلاق سکولار

اخلاق دینی^۱ و اخلاق سکولار^۲ به‌ترتیب به‌معنای محوریت دین و عقل بشری در بینش و گرایش انسان به اخلاقیات است. در اولی دین جهت‌دهنده و تعیین‌کننده محسوب می‌شود و در اخلاق سکولار فهم و برداشت انسان‌ها مبنای عمل اخلاقی است. به‌تعبیر دیگر اخلاق سکولار یعنی اراده تشریحی خدای شارع تابع اخلاق است. اخلاق دینی یعنی اراده تشریحی خدای شارع منشأ اخلاق محسوب می‌شود (فنائی، ۱۳۸۴: ۱۲-۱۳). در واقع اختلاف هواداران اخلاق دینی و سکولار از آنجا ناشی می‌شود که گروه اول، دینی بودن اخلاق را به‌معنای تبعیت ارزش‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی از اراده خدای شارع می‌دانند و گروه دوم سکولار بودن اخلاق را به‌معنای تبعیت ارزش‌های اخلاقی از

-
1. Religious Morality
 2. Morality Secular

تمایلات و اراده انسان غیرآرمانی دانسته‌اند (رک: همان: ۲۵۵-۲۵۶). همچنین اعتباری بودن ارزش‌های اخلاقی به معنای دخیل بودن رأی عقلا در ارزش‌گذاری آنهاست، نه به معنای بی‌اهمیت بودن آنها (سروش، ۱۳۷۲: ۹۹). به تعبیر روان‌تر یعنی تقدم اراده انسان بر اراده خدا در آموزه‌های اخلاقی.

ادله اخلاق سکولار

برخی از مهم‌ترین ادله‌ای را که بیشتر از سوی روشنفکران داخلی ارائه شده است، در چند دسته که تا حدی از نظر محتوایی به هم نزدیکند دسته‌بندی می‌کنیم. البته التفات به این نکته بوده است که دسته‌بندی‌های پیش‌رو، قاطع و مسلم نیستند، زیرا تنوع دیدگاه‌ها، مانع از آن می‌شود که بتوان ویژگی‌های معین و واحدی را بر آنها اطلاق کرد. بنابراین تقسیم مذکور با اندکی تسامح و برای سهولت بیان در انواع نظریات است.^۱

۱. اولویت اخلاق بر دین

در این دلیل گفته می‌شود که براساس منابع عقلی و نقلی توجه به شناخت اخلاق و انسان با وصف عاقل بودن، مقدم بر شناخت و عمل به دین است و این خود دلیل بر تقدم رتبی و شرافت ذاتی اخلاق بر دین خواهد بود:

الف) تقدم اخلاق بر دین

از جمله ادله‌ای که با مایه‌های درون‌دینی طرح می‌شود این است که به سخن مشهور نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنِّي بَعَثْتُ لَاتِمِّ مَكَارِمِ الْاِخْلَاقِ (قمی، ۱۴۲۲: ۱۱ و فیض کاشانی، ۱۳۸۴: ۲) استناد می‌جویند با این تحلیل که این حدیث دلالت دارد بر اینکه نه تنها اخلاق مستقل از دین و مقدم بر آن، که

۱. برای گردآوری دیدگاه روشنفکران به منابع مختلف رجوع شده است، بخصوص به کتاب‌های دانش و ارزش و اخلاق خدایان از آثار عبدالکریم سروش، دین در ترازوی اخلاق، ابوالقاسم فنایی اشکوری، همچنین جزوه تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار از مصطفی ملکیان و برخی سایت‌های نمایه‌کننده آثار ایشان که به‌وضوح و تفصیل نظریه اخلاق سکولار را بسط داده‌اند.

برتر از آن است که این خود متضمن نکته دیگری است که افراد و جوامع مختلف تا آنجا دیندارند که به ارزش‌های اخلاقی ملتزم باشند (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴: ۱۷۸-۱۷۷).

ب) تقدم انسان‌شناسی بر خداشناسی

از نظر سکولاریسم انسان‌شناسی بر خداشناسی تقدم دارد، چرا که انسانیت بر دین‌شناسی و دینداری مقدم است و آدمی پیش از فهم دین و پذیرش آن، به صرف انسان و عاقل بودن واجد و محکوم ارزش‌ها و الزاماتی خواهد بود، که از لوازم و مقتضیات هنجاری هویت انسانی و عقلانی و اخلاقی اویند و به یک معنا از انسانیت او سرچشمه می‌گیرند و دین‌شناسی که همان فهم و برداشت و تفسیر آدمی از آموزه‌های دینی است، در معرض نقد عقلانی و اخلاقی قرار دارد (همان: ۱۳). همچنین طبق این دیدگاه برای ورود به ساحت دین، انسان نخست باید انسانی اخلاقی باشد و اگر در اخلاقی شدن استکمال یافت، آنگاه متدین می‌شود... در غیر این صورت، سبب کج فهمی در دین خواهد شد (امید، ۱۳۸۱: ۳۲۴). علاوه بر این، در جای دیگر مستند به برخی از روایات مأثوره از ائمه علیهم‌السلام مانند سخن امام کاظم علیه‌السلام که: «ان لله علی الناس حجتین...» و کلام نهج البلاغه «العلم علما مطبوع و مسموع...» آمده است که جانمایه سکولاریزم در باب رابطه دین و اخلاق این است که شریعت عقل که از طریق پیامبر درونی به آدمی الهام می‌شود، بر شریعت نقل که از طریق پیامبران بیرونی به او ابلاغ می‌شود تقدم دارد (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴: ۱۳).

نقد و بررسی

حدیث مکارم اخلاق

در مورد حدیث مکارم الاخلاق باید گفت که اولاً در منابع حدیثی شیعه حدیث به شکل دیگری نیز نقل شده است. در این منابع می‌خوانیم که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «بُعِثْتُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۷). اگر حدیث با این تعبیر باشد، دیگر بیانگر هدف و فلسفه بعثت نیست و استدلال از پایه باطل می‌شود. ثانیاً بر فرض که این حدیث به همان

تعبیری باشد که در استدلال آمده است، در عین حال ثابت نمی‌کند که اخلاق، هدف و غایت دین است و ایمان و شریعت، مقدمه و ابزار آن به حساب می‌آید؛ زیرا در حدیث تعبیر به «مکارم اخلاق» آمده است و نه «اخلاق». پیامبر نمی‌فرماید که هدف بعثت من تکمیل اخلاق است، بلکه می‌فرماید هدف بعثت من تکمیل مکارم اخلاق است. این تعبیر در حقیقت متضمن تقسیم ارزش‌های اخلاقی به دو قسم است: یک دسته ارزش‌های اخلاقی ساده و گروه دیگر، ارزش‌های اخلاقی مکرمتی است؛ یعنی ارزش‌هایی که حاوی کرامت و عزت نفس هستند.

بیان استاد مطهری در این زمینه شایان توجه است:

«جمله‌ای است از پیغمبر اکرم، فرمود: «أَنْتِ بُعِثْتُ لِاتِّمَمِّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ». مکرر گفته‌ام گاهی این جمله را غلط ترجمه می‌کنند. می‌گویند پیغمبر فرمود که من مبعوث شدم که اخلاق نیک را تکمیل کنم. این ترجمه رسایی نیست؛ پیغمبر بیشتر از این گفت. اگر پیغمبر گفته باشد من مبعوث شدم که اخلاق نیک را تکمیل کنم، چیز تازه‌ای نیست. هر صاحب مکتبی هر نوع اخلاقی آورده باشد، عقیده‌اش این است که اخلاق نیک همین است که من می‌گویم. آن اخلاقی که اساساً دستور تدبیر و پستی می‌دهد هم معتقد است که اخلاق نیک همین است. آن دیگری مثل نیچه هم که اساساً می‌گوید بشر باید تکیه‌اش به زور باشد، گناهی بالاتر از ضعف نیست، به ضعیف ترحم نکنید و زیر بالش را نگیرید، می‌گوید اخلاق نیک همین است که من می‌گویم. پیغمبر نه تنها فرمود اخلاق نیک، بلکه نیکی را هم در مکتب خود تفسیر کرد. من تنها نمی‌گویم نیک «بُعِثْتُ لِاتِّمَمِّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ»، من مبعوث شدم که اخلاقی را تکمیل کنم که در آن روح مکرمت هست؛ یعنی اخلاق بزرگواری، اخلاق آقایی، اما نه آقایی به معنای آن سیادتی که بر دیگری مسلط بشوم، بلکه آقایی‌ای که روح من آقا باشد و از پستی، دنائت، دروغ، غیبت، از تمام صفات رذیله احتراز داشته باشد، خودش را برتر و بالاتر از اینها بداند» (مطهری، بی‌تا: ۶۲۸).

تقدم عقل بر دین

اما قسمت دیگر اشکال که عقل انسانی خوب و بد را می‌فهمد و به‌خوبی تشخیص می‌دهد که این دلیل بر تقدم عقل بر نقل برشمرده شده است، باید گفت این ادعا با اخلاق دینی منافاتی ندارند. بلکه اثبات‌کننده این نکته است که برخی حقایق اخلاقی را عقل می‌فهمد که عقل نیز از جمله منابع تشخیص خوب و بد در دین است. زیرا حسن و قبح فضیلت و رذیلت‌های اخلاقی، ذاتی است و عقل به‌کمک فطرت آنها را درک می‌کند؛ اما اگر به همین عقل رجوع کنیم، قطعاً به این نکته اذعان خواهیم کرد که عقل کلیات را درک می‌کند، اما از درک جزئیات اخلاقی، عاجز و نیازمند آموزه‌های دین است. به‌عنوان مثال، عقل درک می‌کند که عدل خوب است؛ اما از درک چگونگی برپایی آن ناتوان است، که این مهم را فقط دین بیان می‌کند. به‌ویژه که در اسلام عقل هم به‌عنوان منبع و هم ابزار فهم مورد توجه واقع شده است. طبق حدیث امام رضا علیه السلام عقل حجت خدا بر مردم، تمیزدهنده‌ی راست از دروغ و شر از خیر است (صدوق، ۱۳۶۳: ۸۶). اضافه بر آنکه اگر عقل ملاک نهایی بود، ارسال رسل و انزال کتب چه ضرورتی داشت؟ و اگر عقل می‌توانست سره از ناسره را باز شناسد که بشر گرفتار این همه آسیب نمی‌شد.

نتیجه آنکه به‌صورت اجمال عقل برخی از اصول کلی اخلاقی را می‌فهمد اما برای فهم تفصیلی و ارائه راه‌حل در هنگام تعارض دو مسئله اخلاقی مانند رضایت خداوند و والدین یا شیوه عدالت امور میان زن و مرد، دین امکان فیصله امور بر اساس مبانی الهی را دارد که در پایان و ارزیابی نهایی با تفصیل بیشتری به آن اشاره خواهد شد.

۲. اختلاف در خاستگاه

مفاهیم اخلاق دینی در ماورا ریشه دارند، ولی آموزه‌های اخلاق سکولار به عقل عرفی انسان باز می‌گردند:

الف) خردگریزی

گزاره‌های دینی و مذهبی فراتر از طور عقل هستند، زیرا عقل انسانی نمی‌تواند هیچ نفی و اثباتی نسبت به این گزاره‌ها داشته باشد، مانند جاودانگی و بقای بعد از مرگ. حتی گزاره‌ای چون خدا وجود دارد؛ حداقل اگر خردستیز نباشند عقل گریزند، حال در اخلاقی که بر این گزاره‌ها مبتنی باشد، شخص از نظر روانی متزلزل است، زیرا چیزی که ورای طور عقل باشد، هم احتمال صدق و هم کذب دارد، پس انسان تمام زندگی خودش را بر امور نامتین مبتنی کرده است که این اصلاً اخلاقی بودن انسان را متزلزل می‌کند.

ب) از خود بیگانگی

هرچند در این دلیل به صورت مستقیم مسئله خاستگاه اخلاق مطرح نشده، لب کلام آن است که به یک ریشه برگرداندن دین و اخلاق به شکست اخلاق می‌انجامد. زیرا وابستگی اخلاق به دین احتمالاً به محو اخلاق منجر می‌شود، چون با فرو ریختن باورهای دینی، اخلاق هم فرو می‌پاشد (هاسپرز، بی تا: ۸۰) یا نیچه می‌گفت: فرو ریختن دین و ایمان به خدا، راه را برای گسترش منطقی اخلاق فراهم می‌آورد (کابلستون، ۱۳۸۲: ۳۹۳-۳۹۴).

به بیان دیگر گفته شده است که دخالت دین در اخلاق به خود بیگانگی می‌انجامد، مانند داستان ابراهیم و اقدام برای کشتن فرزندش. کثیری از مردم معتقدند که کشتن فرزند خویش در کمال بی‌رحمی، عملی خطاست، ولو اینکه خدا فرمان داده باشد. همان‌گونه که «نل نادینگر» از جمله فلاسفه اخلاق معاصر چنین اعتقادی دارد که به زعم او کار ابراهیم نه تنها از حیث اخلاقی ناموجه بوده است، بلکه در نهایت بی‌شرمی و خلاف اخلاقیات متعالی و خلاف نوع‌دوستی محسوب می‌شود (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۶۲).

نقد و بررسی

درباره اشکال اول که اخلاق دینی به دلیل نامفهوم بودن دین متزلزل و بی‌پایه است، باید گفت شناخت دین منابع و روش‌های خاص خود را دارد که در جای خویش

(روش‌شناسی دین‌پژوهی و معرفت‌شناسی) بررسی می‌شود. برخی مسائل دینی قطعی و مطلقند و اختلاف‌بردار نیستند، اما برخی مسائل و جزئیات به صورت یقینی اثبات‌شدنی نیست و در میان صاحب‌نظران هم اختلاف‌نظر وجود دارد و افراد غیرمتخصص نیز باید به کارشناسان رجوع کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۳۱-۲۳۲).

بنا بر التزام به نظریه مذکور، نه تنها مفاهیم اخلاقی، بلکه همه اصول اعتقاد دینی از اساس مخدوش خواهد بود. آیا واقعاً مسئله‌ای مانند توحید و اعتقاد به خدا که بر مبنای ادله محکم عقلی و نقلی در فطرت انسان از آغاز تولد ریشه دارد، خردگریز است؟ البته پذیرش سخن مزبور منوط به این است که ملاک فهم و درک صحیح تنها حواس، تجربه و آزمون باشد و این در حقیقت بازگشت به همان رویکردهای تجربه‌گرایی و پوزیتیویستی به‌عنوان یکی از مبانی معرفتی سکولاریسم است که در جای خود به تفصیل نقد و بحث شده است.^۱

همچنین باید یادآور شد که اساس این سخن از برخی تجربه‌گرایان غرب سر برآورد، مشهورترین آنها نگرش جدایی‌دانش و ارزش هیوم است. او جمله معروفی دارد که: بین هست (is) و نیست (is not) و باید (ought) و نباید (ought not) هیچ‌گونه ارتباط معناداری متصور نیست (به نقل از حائری یزدی، بی‌تا: ۱۴).

اما درباره اشکال دوم یعنی داستان ابراهیم و کشتن فرزندش هم باید گفت آنجا که عشق و عرفان پر زند، جای عقل حسابگر نیست. علاوه بر اینکه در این مورد باید توجه داشت که فرمان خداوند به ابراهیم آزمایشی برای تعیین میزان بندگی وی بوده است و در حقیقت همین‌جا دقیقاً مرز اخلاق عرفی و بشری با اخلاق الهی مشخص می‌شود. چرا که برخی بندگان پس از وصول به مقام شناخت و شهود عرفانی به درجه و جایگاهی می‌رسند که فهم آن برای نگرش‌های مبتنی بر جهان‌بینی مادی ممکن نخواهد بود.

۱. رجوع شود به کتاب مکتب‌های نسبی‌گرایی اخلاقی، بخش تجربه‌گرایی، اثر نگارنده.

۳. ناسازگاری‌ها

الف) ناسازگاری جبر و اخلاق

اشکال دیگر این که پیش‌فرض اساسی اخلاق، اختیار و آزادی انسان است. گروهی از مدافعان اخلاق سکولار، معتقدند اگر خدا (چنانکه ادیان توحیدی می‌گویند) پیشاپیش همه چیز را بداند، جایی برای اختیار آدمی و در نتیجه، اخلاق باقی نمی‌ماند، اگر همه افعال همان‌گونه که خداوند پیش‌بینی کرده است، روی خواهند داد، هیچ‌کس توان نخواهد داشت که راه دیگری در پیش گیرد.

ب) ناسازگاری در اطلاق و نسبیّت

این پارادوکس را نمی‌توان حل کرد که جهان متغیر دارای اخلاق ثابت باشد، اما اخلاق دین‌زدایی شده می‌گوید: جهان متغیر است و جهان متغیر اخلاق متغیر دارد.^۱ اخلاق سکولار راه را برای نسبیّت باز می‌گذارد و بر اساس آن می‌توان قانون‌های اخلاقی را با دگرگونی‌هایی که در جهان روی می‌دهد، هماهنگ کرد؛ در حالی که دین دگرگونی اخلاقی را بر نمی‌تابد و بر ثبات قواعد اخلاقی تأکید دارد.

مهم‌تر اینکه جهان جدید علم و توانگری، اخلاق جدید را پی افکنده است. جامعه، اخلاق و سیاست همه مصنوع آدمی است و چیزی نمانده است که به‌نحوی پیش‌ساخته و دست‌نخورده و بدون واریسی توسط آدمی پذیرفته شود. (سروش، ۱۳۷۲: ۴۲۷-۴۲۸) و لذا اخلاق که روزگاری پشتوانه مینوی و الهی داشت، امروز اگر در پناه علم نخزد و حمایت علم را نداشته باشد، چیزی است که باید آن را همراه سایر سخنان باطل کهن به مزبله فراموشی فروریخت و تنها در صلاحیت علم است که اخلاق بیافریند و بشر را به باید و

۱. آقای ملکیان خود در جزوه مذکور گفته است: این اشکال اساسی اخلاق سکولار است و لذا اخلاق سکولار نسبی است که به‌همین دلیل اخلاق سکولار یا به شکاکیت اخلاقی یا نهیلیسم اخلاقی یا قراردادن‌گاری اخلاقی می‌انجامد.

نباید خود رهنمون باشد. (همان، ۱۳۶۰: ۱۲). پس بهتر است به جای اینکه به دنبال اثبات اخلاقیات غیرمتغیر باشیم و برای همه جوامع ارزش‌های واحدی را بپذیریم، بگوییم جامعه اخلاقی آن نیست که اخلاقش مثل اخلاق ما باشد، بلکه آن است که اخلاق ویژه درخور خود داشته باشد (همان، ۱۳۶۰: ۱۸) زیرا علم اخلاق امکان ارائه تعریف و ضابطه روشن و دقیقی برای فضیلت و رذیلت‌های اخلاقی را ندارد، که دروغ گفتن و صلۀ رحم کجا بد و کجا خوب است و حدشان کجاست؟ و مصادیقشان چیست؟ پس مفاهیم اخلاقی یا تعریفشان روشن نیست یا حسن و قبحشان مطلق نیست (همان، ۱۳۶۰: ۱۰ - ۱۳).

نقد و بررسی

جبرگرایی

بحث جبر و اختیار که مسئله‌ای تاریخی در علم کلام بوده، در جای خود طرح شده است که در عین اختیار و اراده داشتن انسان، قدرت محدود و ناقص او در طول قدرت و اراده الهی قرار دارد.^۱ به بیان استاد مطهری، علاوه بر منابع نقلی و وحیانی، رویکرد اعتدال و «امر بین الامرین» را می‌توان از سه جنبه فلسفی، کلامی و اخلاقی توجیه و تبیین کرد:

از جنبه فلسفی، افعال صادرشده از انسان در عین اینکه از نظری امکان‌شدن و امکان‌نشدن دارد، از نظر دیگری آنچه شدنی است، شدنی است و آنچه نشدنی است، نشدنی؛ یعنی نه ضرورت به طور مطلق حکمفرماست و نه امکان، بلکه امری است بین امرین و از نظری ضرورت و وجوب حکمفرماست و از نظر دیگر امکان.

از جنبه کلامی یعنی افعال انسان نه صرفاً مستند به اراده ذات باری است، به گونه‌ای که انسان منعزل از تأثیر باشد و نه صرفاً مستند به خود انسان است و رابطه فعل با ذات باری

۱. در این زمینه رجوع شود به منابع کلامی که در رد تفکر جبرگرایی اشاعره و اهل حدیث نگاشته شده است، همچنین مقاله‌ای از نگارنده با عنوان نقد دیدگاه رابن هارت در باب هویت معرفتی اخلاق دینی در قرآن، مجله پژوهش‌های اخلاقی، ش ۶.

منقطع محسوب می‌شود؛ بلکه امری است بین امرین؛ در عین اینکه فعل به خود انسان مستند است، به اراده ذات باری هم مستند خواهد بود، منتها در طول یکدیگر (نه در عرض و به‌طور شرکت).

از جنبه اخلاقی یعنی نه سرشت‌ها موروثی، ثابت و تغییرناپذیرند و نه سرشت، طینت و اخلاق موروثی؛ به کلی دروغ، بلکه امری است بین امرین؛ یعنی در عین اینکه پاره‌ای از اخلاق با عوامل وراثت از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، با عوامل تربیتی قابل تغییر، تبدیل، کاهش و افزایش است (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۷).

نسبی‌گرایی

التزام به نسبی‌گرایی این است که هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد و داوری‌ها و آرمان‌های ما به عوامل اجتماعی تاریخی و شخصی وابسته‌اند (لاوین، ۱۳۸۴: ۵۸۳) حال آنکه اصول و پایه‌های اخلاق با تغییرات محیط دگرگونی نمی‌یابند، هرچند چگونگی تحقق بخشیدن به این اصول شاید به زمان و مکان وابسته باشد. بنابراین اگرچه ممکن است مثلاً عدالت و احسان در زمان‌های مختلف مصادیق متفاوتی داشته باشند، اصل عدالت و احسان همواره از خوبی اخلاقی برخوردار خواهد بود. البته طبیعی است که عدم ارتباط میان دین و اخلاق، به نسبی‌گرایی و بی‌ثباتی آموزه‌های اخلاقی منجر خواهد شد که در ارزیابی پایانی بیشتر به آن اشاره خواهیم کرد.

۴. اختلاف در گستره

الف) خودی و غیرخودی

اگر متعلق گستره اخلاق افراد باشند، گفته شده که اخلاق دینی تبعیض‌آمیز است، زیرا با همه انسان‌ها رفتار یکسانی ندارد و رفتاری که اخلاق دینی به مؤمنان در حلقه دین سفارش می‌کند با رفتار نسبت به افراد خارج از حلقه فرق می‌کند.

به تعبیر آنها، اخلاق دینی منزلت والای انسانی را نادیده می‌گیرد و به‌جای آنکه به انسان (از آن نظر که انسان است) حرمت نهد، معیارهای دیگری را مطرح می‌کند؛ بر این اساس، میان خودی و غیرخودی فرق می‌گذارد و از خشم و غضب نسبت به بی‌دینان و حتی معتقدان به ادیان دیگر دریغ نمی‌ورزد.

ب) منطقه‌الفراغ

اما اگر اعمال را متعلق گستره اخلاق در نظر بگیریم گفته شده است که اخلاق دینی منطقه فراغ بسیار دارد، به‌تعبیر دیگر با اینکه اخلاق اباحه نمی‌شناسد و در اخلاق یک کار از بقیه کارها بهتر است که باید آن را انجام داد، در اخلاق دینی اباحه وجود دارد. اما در اخلاق عرفی شده خوب و بد به این بلا گرفتار نیستند.

نقد و بررسی

باید بین این دو قضیه فرق گذاشته شود که آیا دین حقی را از دیگران ضایع می‌کند یا تفضل و عنایت خاصی به مؤمنان و متدینان دارد. زیرا در سیره رفتاری و گفتاری بزرگان دین، همه افراد از حقوق انسانی و طبیعی لازم برخوردارند. اما حتی در هر جامعه‌ای میان شهروند مسئولیت‌پذیر و مسئولیت‌گریز تفاوت هست و نمی‌توان آنها را همانند هم دید.

از این رو پلورالیسم اخلاقی و رفتاری به‌معنای زندگی پیروان همه ادیان در کنار هم، به‌صورت مسالمت‌آمیز و دوستانه مورد توجه و تأکید سیره رفتاری و گفتاری بزرگان دین است.

برای این مسئله نمونه‌های متعددی می‌توان یافت. نمونه روشن و برجسته آن پیمان‌نامه عمومی بود که وقتی پیامبر وارد مدینه شد، میان مسلمانان و یهودیان و به ابتکار شخص پیامبر نوشته شد که از جمله مفاد آن امت واحده به‌شمار آمدن یهودیان و مسلمانان و عدم تعرض به همدیگر و آزادی هر دو گروه در انجام دادن مراسم دینی خویش و موارد متعدد

دیگری بود که در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز بوده است. مهم‌ترین آن موارد همان احترام به مخالفان و به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های دینی بود (رجوع شود به منابع تاریخ اسلام از جمله نصیری، ۱۳۸۴: ۱۰۶-۱۰۹).

همچنین نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر که وی را سفارش می‌کند به محبت و دوستی به همه، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، از آن‌رو که مسلمانان همکیش و دیگران هم‌نوع تو در انسانیت هستند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

درباره اشکال دوم نیز باید گفت منطقه الفراغ مسئله‌ای است که در فقه و مسائل حکومتی اسلام نیز جایگاه بالایی دارد و این از در نظر گرفتن اقتضائات زمان و مکان در معارف اسلامی نشان دارد که در عین جزمیت در اصول کلی و ثابتات دینی، اعتدال و انعطاف را نیز در موارد ضروری و مورد نیاز البته به صورت مضبوط و قاعده‌مند دارد. جالب آنکه این سخن با یکی از ادله قبلی در تناقض است، زیرا از یک سو در اینجا منطقه الفراغ مطرح می‌شود و در سخن پیشین، بر ضرورت نسبی‌گرا بودن در اخلاق به عنوان یک شاخصه مهم اخلاق سکولار تأکید شده بود.

انواع عبادات، اخلاقی یا غیر اخلاقی

در مورد اشکال دوم که اخلاق دینی تاجرمانانه است، دقیقاً این مسئله در بحث عبادت مسئله مشهوری در مباحث کلامی و عرفانی است، به این بیان که عبادت بسیاری از انسان‌ها نه از سر عشق، بلکه برای اهداف دیگر است و این با اخلاق بندگی منافات دارد، همان‌گونه که علی علیه السلام می‌فرماید: عبادت‌های مردم سه گونه است (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴) بعضی خدا را عبادت می‌کنند به طمع ثواب، فتلك عبادة التجار بعضی خدا را پرستش می‌کنند از ترس، این عبادت غلامانه است، ولی بعضی خدا را عبادت می‌کنند سپاسگزارانه. یا در بعضی احادیث آمده است: حبا یعنی خدا را پرستش می‌کند فقط به دلیل اینکه او را دوست دارد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱۶-۱۱۹).

اما نکته اساسی اینجاست که عبادت برای مشتهیات حیوانی آخرت، نسبت به عبادت نکردن و چسبیدن به مادیات، مسلماً کمال است، چون لااقل انسان خدا را واسطه کرده است آن هم برای امر باقی و این نسبت به هواپرستی و نفس پرستی کمال است. البته تفاوت این عبادت با آن عبادت، از زمین تا آسمان است. پس اگر گفته‌اند: و ما خلقت الجن و الانس الایعبدون و از طرفی گفته‌اند عبادت مراتب دارد، معلوم است هدف اصلی مرتبه پایین عبادت نیست، بلکه مرتبه عالی آن است، و هر آن که بدانجا نرسیده، برای او این مرتبه پایین از بی‌عبادتی بهتر است (رک محمدی، ۱۳۸۹: ۱۳۲-۱۳۴).

به بیان استاد مطهری، شکل اصلی پاداش و کیفر در قرآن، بهشت و جهنم است، اما در آیات و روایات برای پاداش، مراتب دیگری نیز مطرح می‌شود. مثلاً «رضوان الهی» به‌عنوان پاداش، فراتر از بهشت و نعمت‌های بهشتی معرفی شده است؛ وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (توبه: ۷۲). قرآن بعد از اینکه گفت: جنات تجری من تحتها الانهار، سپس می‌فرماید: رضوان من الله اکبر، خشنودی خدا از همه اینها بالاتر است. ولی مشتری رضوان من الله اکبر طبعاً اقلیت هستند. برای اکثریت مردم، راه عملی همین است که از بهشت‌هایی که در آنها [لذات] جسمانی است، سخن به‌میان آید (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۳۹-۳۴۰).

در نتیجه اخلاق دینی برخلاف مکاتب اخلاقی سکولار بر یک پایه قرار نگرفته، بلکه دارای درجات و مراتب است. پس اخلاق دینی به میزان درجات و مراتب انسان‌ها، برای آنان برنامه و اصول اخلاقی خاصی ارائه می‌کند. هرچند از دیدگاه پیشوایان دین، بهترین نوع بندگی و نیکوترین عمل اخلاقی آن است که با انگیزه‌هایی همچون شوق به بهشت و ترس از دوزخ همراه نباشد؛ لیکن از آنجا که همه انسان‌ها و حتی مؤمنان در یک سطح نیستند، در مراتب پایین سلوک اخلاقی چنین انگیزه‌هایی نیز پذیرفته شده است.

۵. اختلاف در غایت

اخلاق منفعت‌طلبانه

همچنین گفته شده که اخلاق دینی مصلحت‌جویانه و حساب‌گرایانه است، حال آنکه اخلاق از جایی شروع می‌شود که انسان مصلحت‌های شخصی را کنار بگذارد. به تعبیری اخلاق، عدم تعلق خاطر به نفع خود است، حال آنکه اخلاق دینی کاسبکارانه به‌نظر می‌رسد و این اخلاق تاجران است نه انسان‌های شریف. با این توضیح که کار نیک اخلاقی از جایی آغاز می‌شود که سودجویی‌های شخصی کنار نهاده شوند و جز انجام دادن وظیفه، غرض دیگری در کار نباشد؛ در حالی که ادیان الهی بر امید به بهشت یا ترس از دوزخ تکیه می‌زنند.

به تعبیر دیگر گفته شده که اخلاق دینی وظیفه‌گرایانه و تکلیف‌مدار است، در حالی که اخلاق انسانی حق‌مدار به معنای غایت‌گرایانه به‌نظر می‌رسد. اخلاق دینی زبان امر و نهی دارد و حال اینکه انسان به دنبال تأمین حقوق و سود و منفعت خویش است (ر ک: سروش، ۱۳۷۴: ۲-۱۶).

نقد و بررسی

این اشکال که با رویکرد مطلق‌گرایی اخلاق طرح شده، برگرفته از اخلاق وظیفه‌گرایانه کانتی است. کانت بر این باور بود که کاری ارزش مثبت اخلاقی دارد که صرفاً از روی عمل به وظیفه و احترام به قانون انجام گیرد. برای مثال، هر انسانی هم وظیفه و هم تمایل دارد که از جان خود محافظت کند؛ اما این مراقبت هنگامی که از گرایش فطری سرچشمه بگیرد و به قصد انجام دادن وظیفه نباشد، کار نیک اخلاقی به‌شمار نمی‌آید. حتی هدفی چون دستیابی به سعادت نیز لزوماً نشان‌دهنده سلوک اخلاقی دارنده آن نیست. آدمی باید سعادت خود را نه از روی میل، بلکه از روی وظیفه بجوید (کانت، مابعدالطبیعه: ۱۹-۲۲).

بر این دیدگاه کانت اشکالات مختلفی وارد است. مهم‌ترین سؤال اینکه چرا باید به وظیفه عمل کرد؟ نمی‌توان چنین پاسخ گفت که ما وظیفه داریم که به وظایف خود عمل کنیم؛ چرا که همان پرسش نخستین درباره این وظیفه دوم نیز طرح‌شدنی است و با تکرار پاسخ مشابه، سلسله پرسش‌ها نیز همچنان ادامه خواهد یافت. به نظر می‌رسد که اگر کمال‌جویی فطری انسان و رابطه اعمال آدمی با سعادت نهایی و تقرب الهی او در میان نباشد، نمی‌توان به رویکرد وظیفه‌گرایی کانت پاسخ روشنی داد (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۸۸-۹۶).

مبانی معرفتی اخلاق سکولار

علاوه بر مواجهه و نقدهای موردپژوهانه پیش‌گفته، در پایان، در قالب سه نکته اساسی، نگاهی کلی و مبانی بر بنیادهای اخلاق سکولار خواهیم داشت.

الف) تقابل بنیادین سکولاریسم و دین

در ابتدا باید گفت: اخلاق سکولار در حقیقت بخشی از پدیده سکولاریسم به‌عنوان فلسفه زندگی بوده^۱ که در جوامع سکولاری پدید آمده و منظور ایده‌ها، ارزش‌ها، اصول اخلاقی و فضیلت‌های رایج در این جوامع است (لگن‌هاوسن، ۱۳۷۷: ۵۰). از این رو، مبانی نظری آن همان مبانی نظری در سکولاریسم است. که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:^۲

۱. علم‌گرایی یا علم‌پرستی.

۲. عقل‌گرایی عصر روشنگری.

۱. قبل از هر چیز باید توجه داشت که سکولاریسم با سکولاریزاسیون تفاوت دارد؛ اولی از جنس فکر و معرفت است و جنبه نظری دارد، ولی دومی فرایندی اجتماعی و پدیده‌ای خارجی است. ر.ک: نصری، عبدالله، یقین گمشده، تهران، سروش، ۱۳۸۰: ۱۹۶.

۲. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به منابع مرتبط از جمله: مریجی، شمس‌الله، سکولاریسم و عوامل شکل‌گیری آن در ایران، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲: ۶۰-۱۰۴ و با رویکرد اخلاقی به کتاب اخلاق سکولار، محمد سربخشی: ۵۰-۶۳.

۳. اومانیزم و اعتقاد به محور بودن انسان در هستی.
۴. سنت‌ستیزی و تجددگرایی.
۵. اعتقاد به آزادی و آزاداندیشی.
۶. فردگرایی و لیبرالیسم.
۷. غایت بودن سعادت دنیوی (عدم آرمان‌گرایی و تعالی انسان).
۸. عدم محدودیت در بهره‌مندی از دنیا و لذت‌های آن.
۹. حق بودن انسان در مقابل مکلف بودن.
۱۰. نفی تقدس ارزش‌های دینی و اخلاقی.

با این احوال و اوصاف، سر برآوردن رویکردی مانند اخلاق سکولار در جوامع غربی، شاید خیلی هم بیراه و بی‌مناسبت نباشد، اما آنچه در این میان مورد تغافل واقع شده، عدم تمایز میان اصول مبنایی اسلام و خاستگاه اخلاق سکولار غربی است و بنا بر اعتراف و شکوه بسیاری از دانشمندان غربی مانند نیچه و دیگران، این رویکرد بیشتر از سر دشمنی با مسیحیت پدید آمد که آن هم به سبب نادیده انگاشتن ابعاد اجتماعی انسان در این دین بود. اما اینکه آموزه‌های اسلامی که به ابعاد مختلف وجودی انسان توجه و اهتمام متوازن دارد، با مسیحیت یکسان دیده شود، غیرمنصفانه است.

ب) نسبی‌گرایی اخلاقی

همان‌گونه که در مباحث گذشته نیز اشاره شد، یکی از مبانی معرفتی و مهم رویکرد اخلاق سکولار، اصرار بر نسبی‌گرایی اخلاقی است، یعنی اینکه هیچ‌کدام از اصول و آموزه‌های اخلاقی حسن و قبح ذاتی و حقیقی ندارند، پس عواملی مانند زمان، مکان، سلیقه و قرارداد بر آنها تأثیرگذارند و آنها را دستخوش تغییر خواهد کرد.

از این‌رو ضرورت دارد به انواع سه‌گانه نسبی‌گرایی اخلاقی یعنی توصیفی، فرا اخلاق و هنجاری اشاره و ارزیابی مختصری از آنها اشاره شود.

۱. نسبی‌گرایی توصیفی

در نسبت‌گرایی توصیفی^۱، با گزارش و توصیف اخلاقیات مختلف افراد و جوامع گوناگون، نتیجه گرفته می‌شود که درباره اخلاق و گزاره‌های اخلاقی اختلاف‌نظر بنیادین وجود دارد و ارزش‌های اخلاقی ثابت و مطلق وجود ندارد، در این راه از داده‌های گروه‌هایی مانند جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و مورخان بهره‌برداری شده است و سپس به عدم جزمیت و ثبات باورهای اخلاقی حکم می‌شود.

در این مرحله نسبت‌گرا هیچ قضاوتی در این زمینه ندارد که در این اختلاف‌نظرها کدام درست است و تنها از وجود اختلاف‌نظرهای بنیادین میان آنها گزارش می‌دهد و آن را توصیف می‌کند (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۰۱)

ارزیابی

نکته اساسی درباره نسبت‌گرایی توصیفی، خلط میان اختلاف احکام ظاهری با اخلاقیات مبنایی است، زیرا همان‌گونه که اشاره شد، سنگ بنای نسبت‌توصیفی، گوناگونی اصول اخلاقی بنیادین و اساسی است نه صرف اختلاف‌نظرهای ظاهری اصول اولیه‌ای که وقتی به آنها برگردید، می‌بینید به یک جا منتهی می‌شوند.

از این رو آنچه در نسبی‌گرایی توصیفی اهمیت دارد، صرف اختلاف نظر در احکام فرعی اخلاقی و ارزشی نیست، بلکه ملاک این است که باورهای اخلاقی بنیادین و مبنایی افراد و جوامع متفاوت باشد، حتی آنجا که در برخی جوامع ابتدایی فرزندان معتقدند باید والدین خود را پیش از سن کهولت به دست مرگ بسپارند و ما چنین اعتقادی نداریم، نسبی‌گرایی توصیفی را اثبات نمی‌کند. شاید دلیل این مردم ابتدایی آن باشد که تصور می‌کنند اگر پدرانشان زمانی که هنوز توانایی جسمانی دارند وارد عالم پس از مرگ شوند، وضعیت بهتری خواهند داشت. در چنین موردی اخلاق ما و آنها از آن جنبه که هر دو بر

این حکم مشتمل هستند که فرزندان باید بهترین کاری را که در توان دارند در حق والدین خویش انجام دهند، به هم شبیه است، لذا این گوناگونی در باورهای واقع‌گویی آنهاست نه در باورهای اخلاقی آنان (فرانکنا، ۱۳۸۰: ۲۵۳).

پس اثبات این ادعا کار بسیار صعب و مشکلی است، به‌ویژه اینکه در تمام موارد اختلافی که مردم‌شناسان فرهنگی به ما نشان می‌دهند، تفاوتی در درک مفهومی وجود دارد. نه در اصول بنیادین و اساسی اخلاقی که مبنایی بودن آنها نیز برایشان آشکار شده باشد (پیشین: ۲۵۶).

۲. نسبی‌گرایی فرااخلاقی

در نسبی‌گرایی فرااخلاق^۱ پس از توصیف و اثبات گوناگون بودن اعتقادات و باورهای اخلاقی افراد و جوامع، به‌دست می‌آید که هیچ‌کدام از این گزاره‌های ارزشی در واقعیت ریشه ندارند و در نتیجه ثبات و اطلاق نخواهند داشت، بلکه خواست سلیقه و قراردادهای بشری است که در این زمینه تعیین‌کننده خواهد بود.

نسبی‌گرایی فرااخلاقی این پیشنهاد را که همیشه یک ارزشیابی اخلاقی صائب وجود دارد، انکار می‌کند، از این‌رو همانند نسبی‌گرایی توصیفی شخص را منطقاً به گزاره‌های اخلاقی متعهد نمی‌کند (ادوارز، ۱۳۷۸: ۱۸۰-۱۸۱) زیرا در این دیدگاه اعتقاد دارند که در مورد احکام اخلاقی یا ارزشی بنیادین لااقل هیچ رویه عقلانی برخوردار از اعتبار عینی برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد. در نتیجه شاید دو حکم بنیادین متعارض به یک اندازه معتبر باشند (فرانکنا، پیشین: ۲۵۴). با تعبیر دیگر گزاره‌ها و اعتبارها در خود نه معنایی دارند و نه بیانگر حقیقتی هستند، بلکه معنایشان به تأویلی وابسته است که در افق دنیایی خاص ارائه می‌شود (احمدی، ۱۳۷۴: ۷).

ارزیابی

قبل از هر چیز باید گفت همین که نسبیّت توصیفی (که مقدمه به حساب آمد) با تردید روبه‌رو شد و اثبات‌پذیر نبود خود دلیل آشکاری بر رد نسبیّت‌گرایی فرااخلاقی است. البته از راه‌های دیگری نیز تلاش شده است که نسبت فرااخلاق به اثبات برسد که آنها نیز خدشه‌پذیرند، از جمله اینکه همه معرفت‌های اخلاقی نسبی هستند که این خود قضیه‌ای مطلق و در نتیجه متناقض و خودستیز است یا اینکه گفته شده چون نسبیّت از لوازم غیرواقع‌گرایی است و از سویی دیگر در اخلاق اختلاف‌نظرهای بنیادین وجود دارد که ارزش و لزوم اخلاقی تابع واقعیت نیست و تابع سلیقه و قرارداد است، پس احکام اخلاقی مطلق نیستند و به اختلاف سلیقه و قرارداد متفاوت بستگی دارند که این دلیل نیز با اثبات واقع‌گرایی کارایی ندارد (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۰۵-۱۰۶).

مهم‌تر از همه این است که ناواقع‌گرایی ارزشی همان‌گونه که در مباحث مربوط به آن خواهد آمد، آثار و عواقب زیانباری به همراه خواهد داشت، زیرا پذیرش و پایبندی به آن، هر گونه معیاری برای مقبولیت احکام اخلاقی و ترجیح یکی از آنها بر دیگری را زیر سؤال می‌برد و حقیقت و صدق اخلاقی را نیز بی‌معنا خواهد کرد. بنابراین نسبت فرااخلاقی اثبات‌پذیر نیست و دلیلی برای دست کشیدن از این مدعا که «احکام ارزشی و اخلاقی اعتبار عینی دارند» دیده نمی‌شود (فرانکنا، پیشین: ۲۵۶).

۳. نسبیّت‌گرایی هنجاری

نسبیّت‌گرایی هنجاری^۱ به این معناست، که آنچه برای یک فرد یا جامعه درست یا خوب است، برای دیگری درست یا خوب نیست، حتی اگر موقعیت و شرایط مربوط مشابه باشد.

یک شخص معتقد به نسبی‌گروی هنجاری در صورتی چیزی را نادرست و مذموم می‌داند که شخص یا گروهی آن را چنین بیندارند، از این‌رو کسی که به دو قضیه متفاوت معتقد است، نسبی‌گرای هنجاری خواهد بود (ادواردز، پیشین: ۱۸۲).

در مجموع عوامل یا اصول مورد نظر یک نسبی‌گرای هنجاری عبارت است از:

۱. درباره رفتار دیگران نباید بر اساس نظریه اخلاقی خود قضاوت کرد.
۲. هر فرد باید در انتخاب و عمل به نظریه اخلاقی مورد قبول خود آزاد باشد (اصل آزادی اخلاقی).

۳. هر فرد یا جامعه باید دیگران را که نظریه اخلاقی مخالف او را انتخاب می‌کنند. تحمل کند و به انتخاب و عمل آنها احترام بگذارد (اصل تساهل و تسامح اخلاقی) (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

۴. اخلاق امری شخصی است و همه افراد جامعه به یک اندازه آموزه‌های اخلاقی را می‌فهمند و درک هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارد.
در این صورت دیگر یک جامعه حق ندارد، افراد جامعه را به دلیل نقض قوانین اخلاقی و امثال آن سرزنش و عمل به هنجارهای مورد پذیرش خود را از همگان طلب کند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

ارزیابی

نسبیت‌گرایی هنجاری بیش از دو قسم اول در جوامع بشری هنجارشکن و زیانبار است، زیرا نسبیت به صورت خاص و مصطلح، بیشتر در قالب نسبیت‌گرایی هنجاری بروز و ظهور می‌کند و بسیاری از نقدهای متعارف و عمومی بر نسبیت‌گرایی اخلاقی، نسبیت هنجاری را در بر خواهد گرفت.

اولین نقد اینکه هر دو نسبیت پیشین (که مبانی و مقدمات نسبیت هنجاری بودند) با تردید روبه‌رو شدند و اثبات آنها با پیامدهای سوء متعددی روبه‌رو شد. علاوه بر اینکه عدم

دخالت در کار دیگران خود اصل مطلق به شمار می‌رود (ویلیامز، پیشین: ۷۴) و به‌طور طبیعی خودستیزی و تناقض را به‌همراه خواهد داشت و به‌عبارت دیگر نسبت اخلاقی متعلق به فرااخلاق است و مستلزم هیچ حکم اخلاقی نیست، فرااخلاق تعیین نمی‌کند که کدام ارزش اخلاقی را باید پذیرفت و کدام را نباید پذیرفت (فتحعلی، ۱۳۷۸: ۴۸).

مهم‌تر از همه اینکه نسبت‌گرایی اخلاقی نفی کمال و جاودانگی دین را موجب خواهد شد، زیرا با توجه به گستره و جایگاه اخلاق در اندیشه دینی (تا جایی که هدف بالذات تکوین و تشریح را میل به فضایل عالی و اخلاقی می‌داند، به‌گونه‌ای که در تمام تعالیم دینی جهات اخلاقی لحاظ شده است) و با توجه به این حقیقت، به قبول تغییرپذیری و عدم ثبات احکام اخلاقی، عصری و موقتی شدن آموزه‌ها و تعالیم دینی و در نتیجه انکار کمال و خاتمیت دین منجر می‌شود (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۸۵) زیرا مسئله خاتمیت و جاودانگی در اسلام ملازم است با اینکه ما اخلاقیات را مطلق بدانیم (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۳۹).

همچنین با اعتقاد به نسبت اخلاقی امکان هرگونه داوری قاطع نسبت به یک موضوع اخلاقی از بین می‌رود و نمی‌توان نسبت به هیچ حقیقتی حکم مطلق داشت و این همان شکاکیت اخلاقی است (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۴: ۲۸ - ۲۹) زیرا اینکه گفته می‌شود اخلاق متضمن معیارهای داوری است، اگر رفتارهای مردم مطابق مقتضیات اخلاق باشد، مورد ستایش است و اگر برخلاف آن رفتار شود، مجرم و مستحق مجازاتند (اتکینسون، ۱۳۷۰: ۷۱) در صورتی التزام‌پذیر خواهد بود که اخلاق بهره‌مند از اطلاق و به دور از نسبی‌گرایی باشد.

ج) اتکا بر کارآمدی خرد بشری

با توجه به اساسی بودن مسئله عقل خودبنیاد در اخلاق سکولار و محوریتی که به آن به‌عنوان یکی از مبانی فراگیر و پایه‌ای سکولاریسم در همه شاخه‌ها داده شده است، به این موضوع می‌پردازیم که از نگاه فیلسوفان و منابع اصیل فلسفه اسلامی، دین چه اندازه در فهم و تفسیر درست حقایق به عقل کمک می‌کند.

از نگاه فارابی چگونگی رابطه میان عقل و دین در حوزه ادراکات نظری و اخلاق عملی بر این اساس استوار است که عقل و شریعت هر دو از اصل واحدی برخاسته‌اند و به همان اصل نیز بازگشت دارند، زیرا شریعت و آموزه‌های عملی آن از دل وحی برخاسته‌اند و وحی از سوی خداست و عقل و خاستگاه آن نیز از سوی خداست، اما قلمرو عقل را طبیعت و صنع او شکل می‌دهد، آفرینش نیز در همه ابعاد آن بر اراده و مشیت او بنیان نهاده شده است (فارابی، ۱۹۸۰: ۸۶).

شیخ‌الرئیس در عین عقل‌گرایی از پیشگامان بنیاد اخلاق بر وحی است، وی پس از اشاره به اقسام سه‌گانه حکمت عملی تصریح می‌کند: «مبدأ حکمت مدنی، منزلی و اخلاقی، شریعت الهی است، و کمالات حدود آنها با بهره‌گیری از این منبع روشن می‌شود (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۳۰). او بر این باور است که آنچه وحی و نبوت در اختیار آدمی می‌گذارد، فراتر از فهم بشری است، فهمی که از یافته‌های عقلانی گذر می‌کند و از دسترس مناقشات و منازعات معمول حوزه عقل به دور است (رک: ابن‌سینا، بی‌تا: ۴۵۳).

ملاصدرا معتقد است حذف آموزه‌های دینی از حوزه حکمت عملی و اخلاق، ثمره‌ای جز از میان برداشتن همه اخلاق ندارد و این ممکن نیست که انسان بدون استمداد از شریعت، زندگی اخلاقی داشته باشد (صدرالمতألّهین، ۱۳۶۰: ۴۷۸-۴۷۹).

خواجه طوسی در تجریدالاعتقاد می‌گوید: «حُسن بعثت به‌جهت فراگیری آن نسبت به فوایدی است. چون معاضدت عقل در آنچه که توان اندیشه دارد و استفاده حکم آنجا که توان اندیشه ندارد، و از بین بردن ترس و استفاده حُسن و قبح، منافع و مضار و حفظ نوع انسانی و تکمیل اشخاص به‌اعتبار استعدادهای گوناگون و تعلیم اخلاق و سیاست...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۲).

صدرالمتألّهین می‌گوید: علم طریقت و دین علمی است که رسالت آن فراهم آوردن اخلاق زیبا، اکتساب به ملکات فضایل و اجتناب از ملکات ناشایست و رذایل است (صدرالمتألّهین، ۱۳۷۵: ۲۸۰) و چنین علمی به‌صورت کامل به‌دست نمی‌آید مگر با پیروی از انبیای الهی و پیمودن صراط مستوی و مستقیم آنها (همان: ۷۳).

ملاصدرا نیز ناظر به عقل حقیقی می‌گوید: «عقل‌ها در اندیشه خود حد محدودی دارند و از آن متجاوز نمی‌گردند ... و این پیامبر ﷺ است که به ولایت خود معانی کامل را از خدا می‌گیرد و به واسطه یا بدون واسطه به بندگان می‌رساند، با آنان سخن می‌گوید، تزکیه‌شان می‌کند، و به آنان کتاب و حکمت می‌آموزد و این جز از طریق شریعت ممکن نیست. یعنی همه آنچه پیامبر ﷺ آورده است ... عالم آگاه به ظاهر و باطن به سبب قرب به پیامبر و قوت علم به پروردگار و احکام او و کشف و شهود حقایق آنها سزاوارتر به پیروی است. و پس از او نوبت به عالمان ظاهر می‌رسد و از این جهت است که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه هنگام ظهور، بساط اختلاف بین اهل ظاهر را برمی‌چیند و احکام مختلف در یک مسئله را یک حکم قرار می‌دهد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۴۹۰).

پس همیشه باید این پیش‌فرض کلی را در نظر داشت که عقل حقیقی دو پهلوست، هم خوب و هم بد، می‌تواند با کمک دیگر ابزار معرفت، موجب فهم و حتی رسیدن به حقیقت متعالی باشد، اما در سکولاریسم بحث این خواهد بود که عقل که بیشتر همان عقل ابزاری است نه نظری و عملی، تنها مرجع کسب معرفت و قضاوت است. حال آنکه عقل روییده و رشدیافته در زمین نمی‌تواند بدون ارتباط با عالم بالا به کمال حقیقی خود دست یابد. و در پایان مولوی چه زیبا این رابطه عقل زمینی و آسمانی را می‌سراید:

مرتو را عقلیست جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان
جزو تو از کل او کلی شود عقل کل بر نفس چون غلی شود

(مولوی، ۱۳۷۲: ۲۰۵۶).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با محوریت نقد و بررسی تفکر اخلاق سکولار، ادله روشنفکران مدافع این رویکرد و نقدهای مربوط به آن طرح شد که اهم آنها عبارت بود از:

۱. تقدم زمانی و رتبی اخلاق و انسان با محوریت تقدم اخلاق بر دین و انسان‌شناسی بر خداشناسی و تقدم عقل بر دین؛ حال آنکه عقل یکی از زیرشاخه‌های دین و از جمله ابزار معرفتی دین است.
۲. اختلاف در خاستگاه، به این معنا که مفاهیم اخلاق دینی در ماورا ریشه دارند، ولی آموزه‌های اخلاق سکولار به عقل عرفی انسان باز می‌گردند، از این‌رو اخلاق دینی خردگریز و موجب از خود بیگانگی می‌شود. در حالی که گفته شد این حرف در اصول بنیادین اعتقادی جایگاهی ندارد.
۳. در مبانی معرفتی گفته شد که اگر همه افعال همان‌گونه که خداوند پیش‌بینی کرده، روی خواهند داد، هیچ‌کس توان آن را نخواهد داشت که راه دیگری در پیش گیرد. اما اخلاق دین‌زدایی شده می‌گوید: جهان متغیر است و جهان متغیر اخلاق متغیر دارد و با این نقد روبه‌رو شد که رویکرد اعتدال و «امر بین الامرین» از سه جنبه فلسفی، کلامی و اخلاقی در این زمینه طرح‌شدنی است. زیرا افعال انسان فقط مستند به اراده خداوند و نیز فقط مستند به خود انسان نیست؛ بلکه در عین مستند بودن به خود انسان، به اراده ذات باری تعالی هم مستند است.
۴. اختلاف در قلمرو اشکال و بحث خودی و غیرخودی و اینکه اخلاق دینی تبعیض‌آمیز است، زیرا با همه انسان‌ها رفتار یکسان ندارد، که گفته شد در دین همه افراد از حقوق انسانی و لازم برخوردارند. اما در هر جامعه‌ای شهروند مسئولیت‌پذیر و مسئولیت‌گریز را نمی‌توان همانند هم دید.
۵. در بحث اختلاف در غایت با محوریت وظیفه‌گرایی کانت ادعا شد که اخلاق دینی مصلحت‌جویانه و حساب‌گرایانه خواهد بود که مهم‌ترین نقد بر آن این بوده است که چرا باید به وظیفه عمل کرد؟ نمی‌توان چنین پاسخ گفت ما وظیفه داریم که به وظایف خود عمل کنیم؛ بلکه اگر کمال‌جویی فطری انسان نباشد، نمی‌توان پاسخ روشنی به تفکر وظیفه‌گرایی داد.

۶. در نهایت به نظر نگارنده اگر اشکال بر برخی از الگوهای رفتاری دینداران است که با تمحض افراطی بر احکام شرعی، از اخلاق و لایه‌های باطنی دین دور افتاده‌اند، همان‌گونه که غزالی نیز در احیاء العلوم این اشکال را مطرح کرده است، می‌توان با تأمل به آن نگریست و به‌عنوان یک معضل اجتماعی، آن را مورد توجه قرار داد.



منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات والتنبيهات*، قم، بوستان کتاب.
۲. _____ (بی تا). *الهیات شفا*، مقدمه ابراهیم مذکور، بیروت.
۳. _____ (۱۳۵۳). *رسالة السعادة*، ضمن، مجموعه رسائل ابن سینا، درآباد، دائرة المعارف العثمانية.
۴. اتکینسون، آر.اف (۱۳۷۰). *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۵. احمدی، بابک (۱۳۷۴). *کتاب تردید*، تهران، مرکز.
۶. ادواردز، پل (۱۳۷۸). *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، تیان.
۷. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، چ دوم، تهران، خوارزمی.
۸. امید، مسعود (۱۳۸۱). *درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران*، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز.
۹. بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*، نگاه، تهران.
۱۰. پی‌یتر، آندره (۱۳۶۰). *مارکس و مارکسیسم*، ترجمه شجاع‌الدین ضیاییان، تهران، دانشگاه تهران.
۱۱. حائری یزدی، مهدی (بی تا). *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. خزائی، زهرا (۱۳۷۳). *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه قم.
۱۳. دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۴). *اخلاق اسلامی (ویراست دوم)*، قم، معارف، چ سی و یکم.

۱۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). *خدمات و حسنات دین، مجله کیان، سال پنجم، شماره ۲۷*.
۱۵. _____ (۱۳۷۲). *مدارا و مدیریت، تهران، صراط*.
۱۶. _____ (۱۳۸۰). *اخلاق خدایان، طرح نو، تهران*.
۱۷. _____ (۱۳۶۰). *دانش و ارزش، تهران، یاران، چ هفتم*.
۱۸. شیخ صدوق، ابو جعفر بن محمد (۱۳۶۳). *عیون اخبار الرضا، ج ۱، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، قم، کتابفروشی طوس*.
۱۹. شیروانی، علی و همکاران (۱۳۹۱). *مباحثی در کلام جدید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه*.
۲۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران*.
۲۱. _____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی، انتشارات حکمت، تهران*.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷). *تجرید الاعتقاد، بوستان کتاب، قم*.
۲۳. فارابی، ابونصر (۱۹۸۰). *آراء اهل المدینه الفاضله، المطبعة الكائنولیکیه، بیروت، طاوول*.
۲۴. فتحعلی، محمود (۱۳۷۸). *تساهل و تسامح، قم، طه*.
۲۵. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۰). *فلسفه اخلاق، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران، حکمت*.
۲۶. فناپی اشکوری، ابو القاسم (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق، تهران، صراط*.
۲۷. فیض کاشانی، محمد (۱۳۸۴). *المحججه البیضا، تهران، حسنین*.
۲۸. قمی، حاج شیخ عباس (۱۴۲۲ق). *سفینه البحار، تهران، اسوه*.
۲۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش*.
۳۰. _____ (۱۳۷۱). *نیچه فیلسوف فرهنگ، ترجمه علیرضا بهبهانی و علی اصغر حلبی، تهران، بی نا*.
۳۱. کاجی، حسین (۱۳۸۴). *اخلاق شناسی سروش، تهران، روزنه*.
۳۲. کی یرگور، سورن (۱۳۸۰). *ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی*.

۳۳. گروهی از نویسندگان (۱۳۸۵). *فلسفه اخلاق*، قم، معارف.
۳۴. لاوین، ت. ز (۱۳۸۴). *از سقراط تا سارتر*، ترجمه پرویز بابایی، تهران، نگاه، چ دوم.
۳۵. لگن هاوسن، محمد (۱۳۷۷). *تأملی در مفهوم خیر اخلاقی*، مجله نقد و نظر، قم، شماره ۱۴.
۳۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
۳۷. محمدی، مسلم (۱۳۸۹). *پرستش اصل بنیادین فلسفه اخلاق استاد مطهری*، مجله آینه معرفت، تهران، ش ۲۵.
۳۸. مریجی، شمس‌الله (۱۳۸۲). *سکولاریسم و عوامل شکل‌گیری آن در ایران*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۱). *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، بین‌الملل.
۴۰. مصباح، مجتبی (۱۳۸۲). *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲). *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۲. _____ (۱۳۷۰). *درس‌هایی از فلسفه اخلاق*، اطلاعات، قم.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
۴۴. _____ (بی‌تا). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۴۵. _____ (۱۳۷۲). *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
۴۶. _____ (۱۳۷۷). *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، صدرا.
۴۷. _____ (۱۳۶۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، تهران، صدرا، چ ششم.
۴۸. ملکیان، مصطفی (بی‌تا). *جزوه تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار*، بی‌جا، بی‌نا.
۴۹. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*، نگاه، تهران.
۵۰. نصری، عبدالله (۱۳۸۰). *یقین گمشده*، تهران، سروش.
۵۱. نصیری، محمد (۱۳۸۴). *تاریخ تحلیلی صدر اسلام*، قم، معارف.

۵۲. نیچه، فردریش (۱۳۵۲). *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه.
۵۳. ویلیامز، برنارد (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*، ترجمه و تعلیق زهرا امیرجلالی، قم، معارف.
۵۴. هاسپرز، جان (بی تا). *فلسفه دین*، ترجمه گروه مترجمان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۵. هولمز، رابرت ال (۱۳۸۲). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

