

از خود آیینی اخلاق مُلکی تا دگر آیینی اخلاق ملکوتی (نگاهی نو به گونه‌های مختلف مناسبات میان دین و اخلاق)

علی فتحی^{۱*}؛ امیر معصوم خانی^۲

۱. استادیار، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۲۰؛ تاریخ پذیرش ۹۷/۲/۲۳)

چکیده

یکی از پرسش‌هایی که همواره ذهن متفکران را به خود مشغول کرده، ارتباط بین دین (شرع) و عقل بوده است. در جهان اسلام هم به این مسئله پرداخته شده و به‌طور ویژه موضوع حسن و قبح در حوزه اخلاق بحث شده است. در این مقاله گونه‌های مختلف مناسبات میان اخلاق و دین مطرح خواهد شد و هر یک از این رویکردها نقد و بررسی می‌شود و در نهایت با نگاهی نو به دیدگاه مختار پرداخته خواهد شد که بر اساس آن با تفکیک میان اخلاق مُلکی و ملکوتی نشان داده‌ایم که اخلاق مُلکی ابتدا و وابستگی به دین ندارد و شاید مستقل از دین موضوع نظر واقع شود، لکن اخلاق ملکوتی و متعالی جز در پناه دین حاصل نمی‌شود و در ذیل دین تعریف و تبیین می‌شود و خودفرمانروایی و خودآیینی در حوزه اخلاق ملکی با خدافرمانروایی و دگرآیینی در ساحت اخلاق ملکوتی سازگار و جمع‌پذیر است، به این معنا که شاید در بسیاری از موارد احکام اخلاقی مشترکی را توصیه و تجویز کنند، لکن روح و به تعبیر ادق بنیاد فعل و خاستگاه توصیه و تحذیر متفاوتی دارند.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، اخلاق ملکوتی، اخلاق مُلکی، حسن و قبح، شرع، عقل.

مقدمه

در همه جوامع و به ویژه جوامع دینی از آنجا که آموزه‌های اخلاقی با نگرش‌های دینی و نیز دیدگاه‌های عقلی گاهی در تعارض است، مناقشه‌هایی پیش می‌آید. متدین از خود می‌پرسد و چه التزام به آموزه‌های اخلاقی چیست؟ آیا صرفاً به این دلیل که خدا فرمان داده است، باید به اخلاق ملتزم باشم یا خدا نیز طبق مبنایی دستوراتی اخلاق داده است؟ این سخن در روزگار دیرین ریشه دارد. در محوطه دادگاهی، متألهی به نام اثیفرن با سقراط روبه‌رو می‌شود که به خاطر شکایتی به دادگاه فراخوانده شده است. جوانی به نام ملتوس از سقراط به دلیل ساختن خدایانی تازه و بی باوری نسبت به خدایان کهن شکایت به دادگاه برده و در مقابل اثیفرن از پدر خود به دلیل قتل کارگش شکایت کرده است. سقراط از اثیفرن می‌خواهد که دین را تعریف کند به گونه‌ای که بشود هر چیز موافق و مخالف دین را تشخیص داد. اثیفرن پاسخ می‌دهد که آنچه خدایان دوست دارند، موافق دین و آنچه دوست ندارند، مخالف دین است. سقراط سؤال دیگری می‌پرسد و می‌گوید: «عملی که موافق دین است، بدان جهت محبوب خدایان است که موافق دین است، یا چون محبوب خدایان است موافق دین شمرده می‌شود؟» سقراط می‌گوید اگر دینداری و محبوب خدایان را یکی بدانیم، باید بگوییم که خدایان چیزی را که محبوب خدایان است، به آن علت دوست دارند که محبوب خدایان است و نیز دینداری به آن علت دینداری خواهد بود که خدایان دوستش دارند. از همان دوران باستان این مسئله به شکل‌های مختلف بحث شده است.

متفکران مسلمان هم به این مسئله بسیار اهمیت داده‌اند و ریشه آن را به بحث حسن و قبح بازگردانده‌اند. از این رو، برای بررسی مسئله مذکور ابتدا باید به نظریاتی توجه کرد که درباره حسن و قبح وجود دارد.

در باب حسن و قبح می‌توان به صورت کلی سه دیدگاه را مطرح کرد: نظریه حسن و قبح اعتباری و قراردادی، حسن و قبح ذاتی و نظریه حسن و قبح الهی.

حسن و قبح اعتباری و قراردادی

نظریه حسن و قبح اعتباری و قراردادی، خاستگاه احکام اخلاقی را اعتبار یا قرارداد فردی یا

اجتماعی می‌داند. در غرب می‌توان ریشه‌ی این نظریه را در یونان و به‌ویژه سوفسطاییان زمان سقراط یافت. سوفسطاییان معیار عدل، ظلم و خوبی عدل و بدی ظلم را قرارداد اجتماعی و توافق‌های گروهی می‌دانستند و مدعی بودند که مردم چون مزه‌ی عدل و ظلم را چشیده بودند، تصمیم گرفتند به خوبی عدل و بدی ظلم حکم کنند و عموم مردم آرام‌آرام این حکم آنان را پذیرفتند و همگان بر چنین احکامی توافق کردند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۹۱۴).

در میان اندیشمندان مسلمان، این نظریه از زمان ابن‌سینا تا دوران معاصر به گونه‌های مختلفی مطرح شده است، طوری که برخی از اصولیون متأخر همچون محقق اصفهانی به تفصیل به آن پرداخته‌اند و

حسن و قبح را به معنای استحقاق مدح و ذم دانسته‌اند و آن را اعتباری می‌دانند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۱۴).

ایشان در تأیید سخن خود به تعریف ابن‌سینا از مشهورات استناد کرده و گفته است: «از آن جمله است آرای محموده که گاهی به آن مشهورات گفته می‌شود، زیرا منشأ آن شهرت است و منظور آن است که اگر انسان باشد و عقل مجردش، یا وهم یا حسش، و به پذیرش آن قضایا آموزش ندیده باشد، و در پی حکم آن استقرا نکرده و حالات طبیعی انسان مانند رحمت، خجالت، حمیت و مانند آن بر وی مستولی نشده باشد، در این صورت انسان از جهت عقل یا وهم یا حس خود بدان‌ها حکم نمی‌کند. مانند حکم انسان به اینکه گرفت مال مردم یا دروغ گفتن قبیح است و ارتکاب آن شایسته نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶).

شاهد دیگری که محقق اصفهانی برای تأیید ادعای خود آورده، سخن شیخ طوسی بوده که در شرح کلام ابن‌سینا است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۱). محقق اصفهانی با استناد به سخن ابن‌سینا و شیخ طوسی، معتقد است که حسن و قبح و قضایای مشتمل بر آنها از آرای محموده و تأدیبات صلاحیه‌اند که در واقعیت ریشه ندارند و برای حفظ نظام و بقای نوع اعتبار می‌شوند، و اینکه عقلا بر مدح یا ذم برخی از کارها توافق دارند، به دلیل این است که آن کارها مشتمل بر مصالح یا مفاسدی هستند که نظام اجتماعی و مصالح عمومی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. به عقیده‌ی وی مدح و ذم عقلا در اعتبار و قرارداد ریشه دارد.

ملاهادی سبزواری نیز حسن و قبح افعال را به خاطر وجوه و اعتباراتی می‌داند که به حسب اعتبارات متفاوت می‌شوند. او برای اثبات ادعای خود دلایل متعددی ارائه می‌کند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۱۸).

حسن و قبح ذاتی

نظریه دیگری که در باب حسن و قبح وجود دارد، این بوده که حسن و قبح ذاتی افعال است. منظور از ذاتی در باب حسن و قبح، واقعی و نفس‌الامری بودن است. وقتی گفته می‌شود ارزش افعال، ذاتی آنهاست، منظور این خواهد بود که همه افعال اختیاری انسان در واقع، مصلحت و مفسده واقعی و بیرونی دارند، به گونه‌ای که یک نوع فعل، فی‌نفسه و با صرف‌نظر از اعتبار یا با صرف‌نظر از علم و آگاهی افراد، مقتضی وصول به کمال مطلوب یا مقتضی دوری از آن است.

دیدگاه منسوب به قدمای معتزله درباره حسن و قبح این بوده که خوبی و بدی کارها برخاسته از ذات خود آنهاست، بدون ملاحظه هیچ‌گونه ویژگی دیگری برای آنها. به عبارت دیگر، دیدگاه معتزلیان نخستین این بود که خوبی و بدی کارها ناشی از ذات آنهاست و نه ناشی از صفاتی در آنها که مقتضی خوبی و بدی باشد (قوشچی، بی‌تا: ۳۳۸).

دلایل عقلی بودن حسن و قبح

برخی از قائلان به عقلی بودن حسن و قبح، دلایلی را برای ادعای خود ارائه کرده‌اند که به صورت اجمالی به آنها اشاره می‌شود.

دلیل اول

«و هما [ای الحسن و القبح] عقلیان، للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غیر شرع...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷).

حسن و قبح عقلی است، به دلیل آنکه خوب بودن احسان و بد بودن ستم به دیگران، بدون در نظر گرفتن حکم شرع، معلوم است. ما بدون توجه به شرع، خوبی بعضی کارها را می‌دانیم. هر انسان عاقلی می‌داند که نیکی به دیگران پسندیده است و شخص نیکوکار را تحسین می‌کند و نیز می‌داند که ستم به دیگران ناپسند است و شخص ستمگر را نکوهش

می‌کند. این یک حکم ضروری و بدیهی است و تردیدی در آن راه ندارد، و در عین حال از شرع هم به دست نیامده است، زیرا ملحدان و منکران ادیان الهی هم، این حکم را می‌پذیرند (حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۳).

دلیل دوم

«لو لم یكونا عقلیین لزم رفع الأحكام الشرعیة، و اللازم باطل بالإجماع فكذا الملزوم...» (سیوری الحلی، ۱۴۰۵: ۲۵۴).

اگر حسن و قبح عقلی نباشند، لازمه‌اش رفع احکام شرعی است، اما چنین چیزی به اجماع علما باطل خواهد بود. اگر ما از طریق عقل خوبی و بدی کارها را ندانیم، به ناپسند بودن دروغ حکم نخواهیم کرد و در نتیجه صدور کذب از طرف خداوند جایز خواهد بود. بنابراین، هرگاه خداوند درباره چیزی به ما خبر دهد، ما به بدی یا خوبی آن علم پیدا نخواهیم کرد، چرا که دروغ را بر خداوند جایز می‌شماریم و از این رو، خداوند می‌تواند ما را به انجام دادن عمل قبیح امر کند، در حالی که این با حکمت خداوند ناسازگار است. از طرفی اگر چنین باشد، همه تکالیفی که خداوند بندگان را بدان‌ها مکلف کرده است و نیز تمام وعده‌های او بیهوده خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر حسن و قبح شرعی باشد، هر دو قسم آن (چه شرعی و چه عقلی) ثابت نخواهد شد. دلیل منتفی بودن حسن و قبح عقلی روشن است و به توضیح نیاز ندارد، اما منتفی بودن حسن و قبح شرعی به این دلیل است که اگر شرع مدار آن دو باشد، لازمه‌اش دور است؛ به این صورت که حسن و قبح متوقف بر شرع خواهند بود و شرع هم متوقف بر حسن و قبح، چرا که انجام دادن هیچ کاری از خداوند قبیح نخواهد بود و از این رو، او می‌تواند دروغ بگوید یا بندگان را به انجام دادن کار قبیح امر کند یا اینکه معجزات خود را به کاذبین بدهد که در این صورت شرع هیچ‌گاه ثابت نخواهد شد (حسینی شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۹۱).

دلیل سوم

حسن و قبح عقلی هستند، چرا که در غیر این صورت عکس شدن خوب و بد جایز خواهد بود.

اگر حسن و قبح عقلی نباشند، جایز خواهد بود که مثلاً مؤمن عذاب و کافر ستایش شود، ایمان مستحق نکوهش و کفر شایسته ستایش باشد. اما هر عاقلی می‌داند که چنین چیزی باطل است و می‌دانیم که حکم به حسن ستایش احسان و ایمان و نیز حکم به نکوهش ظلم و عدوان و امثال آن، مستند به یک دسته قضایای عقلی است، نه اینکه مستند به شرع باشد (حلی السیوری، ۱۴۰۵: ۲۵۴).

حسن و قبح الهی

این نظریه یکی از قدیمی‌ترین دیدگاه‌ها درباره اخلاق و حقیقت قضایای اخلاقی است. ریشه این نظریه هم به گفت‌وگوی سقراط و ائیفرون بازمی‌گردد. در اسلام هم برخی از فرق و مذاهب که بارزترین آنها اشاعره است، از الهی و شرعی بودن حسن و قبح دفاع کرده‌اند و معتقدند که خداوند حسن و قبح را بیان می‌کند.

محمدبن عبدالکریم شهرستانی در بیان دیدگاه اشاعره می‌گوید:

«دیدگاه اشاعره این است که عقل مانند شرع نمی‌تواند خوبی یا بدی چیزی را تشخیص دهد. یعنی کارهای بندگان ذاتاً متصف به خوبی یا بدی به معنای استحقاق ثواب یا عقاب نمی‌شود، زیرا گاهی یک چیز از نظر شرعی خوب معرفی می‌شود، اما چیز دیگری که در همه صفات مساوی و مثل آن است، بد دانسته می‌شود. از این رو، خوب یعنی چیزی که شرع فاعل آن را تحسین کرده است و بد یعنی چیزی که شرع فاعل آن را مذمت کرده است» (شهرستانی، بی‌تا: ۳۷۰).

عضدالدین ایجی (ایجی، بی‌تا: ۳۲۳) و میر سید شریف‌الدین جرجانی نیز به مدعای اشاعره و دلایل آنها را برای اثبات ادعای ایشان مورد اشاره قرار داده‌اند. (جرجانی، بی‌تا: ۱۸۲).

بیان و بررسی دلایل اشاعره بر الهی بودن حسن و قبح

دلیل اول: ابوالحسن اشعری در بیان دلیل شرعی بودن حسن و قبح افعال می‌گوید:

دلیل اینکه حسن و قبح شرعی است و خداوند هر کاری بخواهد انجام می‌دهد این

است که خداوند مالک و قادر مطلق است و هیچ چیز و هیچ کس بالاتر از او نیست و هیچ قید و حدی نمی‌تواند قدرت او را محدود کند، و چون این‌گونه است، انجام دادن هیچ کاری از جانب خداوند قبیح نیست. زیرا عمل قبیح در جایی است که کسی از حد و مرز خود خارج شود و کاری را انجام دهد که سبب تجاوز به حقوق دیگران شود. اما در مورد خداوند چون مالک مطلق است و همه چیز در ملک اوست، انجام دادن هیچ کاری خروج از حد و تجاوز به حقوق نیست (اشعری، بی‌تا: ۱۱۶). خلاصه سخن اینکه عمل قبیح در صورتی است که به حق دیگری تجاوز شود، اما چون خداوند مالک و قادر است، تجاوز به حقوق دیگری هیچ‌گاه در مورد خدا صادق نخواهد بود و از این‌رو، هیچ عملی از جانب خداوند قبیح نخواهد بود.

دلیل دوم: اشاعره برای اثبات ادعای خود درباره شرعی بودن حسن و قبح، استدلال قبیح نبودن تکلیف به فراتر از حد توان را مطرح کرده‌اند. فخر رازی این استدلال را چنین بیان می‌کند:

اگر حسن و قبح شرعی نباشد، تکلیف مالایطاق امکان نخواهد داشت و قبیح خواهد بود، در حالی که اگر قبیح بود، خداوند آن را انجام نمی‌داد. اما تکلیف مالایطاق قبیح نیست، چراکه خداوند چنین تکلیفی کرده است. او با علم به اینکه کافران هرگز ایمان نخواهند آورد، آنان را مکلف به ایمان می‌کند. پس چون تکلیف مالایطاق امکان دارد، حسن و قبح را نمی‌توان ذاتی دانست (رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۹).

استدلال فخر رازی با دو اشکال مواجه است. نخست اینکه حتی اگر ادعای او درباره ذاتی نبودن حسن و قبح هم اثبات شود، این دلیل بر شرعی یا الهی بودن حسن و قبح نخواهد بود، چرا که شاید این دو به امور دیگری غیر از عقل یا شرع وابسته باشد. بنابراین، باید شرعی بودن حسن و قبح از راه دیگری ثابت شود؛ اشکال دوم این است که ادعای رازی درباره قبیح نبودن تکلیف مالایطاق، محل اشکال است، زیرا اینکه کسی مکلف به تکلیفی شود وابسته به علم، اختیار و قدرت است و کافران نیز مانند مؤمنان این شرایط را دارند. بنابراین، چنین تکلیفی، تکلیف مالایطاق نیست و اینکه گفته شود علم پیشین

خداوند با اختیار شخص مکلف منافات دارد، مردود است؛ چرا که علم خداوند، شخص را به انجام دادن کاری مجبور نمی‌کند و مانند این است که ما می‌دانیم کودک خردسالی که در کنار آتش است، اگر دست خود را روی آن بگیرد، خواهد سوخت، ولی این علم ما آن کودک را مجبور به گرفتن دستش روی آتش یا مجبور به سوختن نمی‌کند.

دلیل سوم: یکی از استدلال‌هایی که اشاعره برای اثبات شرعی بودن حسن و قبح ارائه کرده‌اند، به این صورت توسط فخر رازی بیان شده است:

به عقیده رازی قبیح یا وصف افعال خداوند است یا افعال بندگان که هر دو باطل هستند. اینکه افعال خداوند متصف به قبح نمی‌شود، مورد اتفاق همه مسلمانان است. اما اینکه افعال بندگان متصف به قبح نمی‌شود، به این دلیل است که افعال آنان از روی اضطرار بوده و این در حالی است که حسن و قبح وصف افعال اختیاری است. انسان وقتی فعلی را انجام می‌دهد که خداوند انگیزه انجام دادن آن را در وی ایجاد کرده باشد و زمانی که این انگیزه ایجاد شد، فعل واجب می‌شود و انسان ناچار است که آن را انجام دهد. پس انسان اختیاری ندارد که افعالش متصف به حسن و قبح شود (رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۹).

البته استدلال رازی به این صورت قابل نقد است که اولاً بدی، یک صفت است و موصوف می‌خواهد، اما لزوماً به این صورت نیست که موصوف آن فعلیت داشته باشد. یعنی هرچند نمی‌توان کارهای خداوند را به بدی متصف کرد، این بدان معنا نیست که خداوند نمی‌تواند کار بد انجام دهد. همچنین اگر کارهای انسان متصف به بد یا خوب می‌شوند، منظور این است که قابلیت این اتصاف را دارند، نه آنکه بالفعل به بد یا خوب متصف هستند. برخی از انسان‌ها در زندگی خود هرگز مرتکب کارهای بد نمی‌شوند، بلکه همه کارهای آنان، اعم از بیرونی (جوارحی) و درونی (جوانحی) کارهای خوب است. پیامبران و اولیای الهی این چنین هستند.

ثانیاً لازمه سخن فخر رازی این است که اصولاً هیچ کاری را در هیچ موقعیتی نمی‌توان بد دانست، زیرا خود فخر رازی مدعی است که کارهای خداوند را هرگز نمی‌توان متصف به بد دانست. همچنین کارهای انسان نیز به دلیل اختیاری نبودن، چنین قابلیت ندارند. پس

هیچ کاری قابلیت اتصاف به این وصف را ندارد. به بیان دیگر، «بد» صفتی است که هیچ موصوفی برای آن یافت نمی‌شود، در حالی که چنین نیست. «صفت» همان‌گونه که از نامش پیداست، به چیزی وابسته می‌شود و حتماً موصوف می‌خواهد، اما مشکل فخر رازی این بود که گمان کرده است، موصوف آن ضرورتاً باید فعلیت داشته باشد، در حالی که چنین نیست و صرف قابلیت یک چیز برای موصوف واقع شدن کافی است (شریفی، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

ادله دیگری هم برای ادعای اشاعره اقامه شده است (رازی، ۱۳۴۱: ۲۴۹؛ شهرستانی، بی تا: ۳۷۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۸۶) که پرداختن تفصیلی به آن خارج از حوصله این نوشتار است.

دیدگاه‌های موجود درباره حسن و قبح، عقلی یا شرعی و اعتباری بودن آن به اجمال بیان شد، حال با عنایت به این رویکردهای مختلف در این موضوع، پرسش جدی که در این مجال جای طرح دارد، این است که آیا اخلاق وابسته به شرع و دین است یا عقل بدون نیاز به آنها می‌تواند خوب و بد و ارزش‌های اخلاقی را درک کند و به شکلی انسان را برانگیزد که به آن ملتزم باشد؟

در مورد رابطه دین و اخلاق، برخی بر این باورند که اخلاق به دین وابسته است و برخی دیگر معتقدند که اخلاق مستقل از دین محسوب می‌شود و هیچ نوع وابستگی به آن ندارد.

وابستگی اخلاق به دین

ادعای وابستگی اخلاق به دین شکل‌های مختلفی دارد و در حوزه‌های گوناگونی بررسی شدنی است. رابطه تاریخی دین و اخلاق، وابستگی زبان‌شناسانه، وجودشناسانه، معرفت‌شناسانه، روان‌شناسانه و وابستگی عقلانی اخلاق به دین مسائلی هستند که مدعیان وابستگی اخلاق به دین، آنها را مطرح کرده‌اند.

رابطه تاریخی دین و اخلاق

در مورد رابطه تاریخی دین و اخلاق تردیدی نیست و اگر ابهامی وجود دارد، در این است که آیا ارتباط تاریخی دین و اخلاق مستلزم رابطه منطقی این دو هم هست یا خیر. الیزابت آنسکومب و مک‌ایتایر معتقدند که پیوند تاریخی دین و اخلاق، مستلزم ارتباط منطقی این دو است و اخلاق عمل‌نگر یا قاعده‌نگر مدرن و مفاهیم رایج در این اخلاق، پیوند عمیقی با جهان‌بینی مسیحی و ماقبل آن دارد (فناپی، ۱۳۸۴: ۷۹).

ادعای آنسکومب را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

- اخلاق عمل‌نگر یا قاعده‌نگر مدرن و مفاهیم رایج در این اخلاق (مانند وظیفه، الزام، باید و درستی) با جهان‌بینی مسیحی پیوند دارد.
- این مفاهیم (مانند وظیفه، الزام، باید و درستی) تنها در صورتی معقول و معنادارند که به وجود خدای شارع معتقد باشیم.
- اثبات چنین خدایی محل مناقشه است.
- استفاده از این مفاهیم خارج از چارچوب فکری اولیه (خدای شارع) محل اشکال خواهد بود.

با این بیان، به عقیده آنسکومب برای اینکه بتوانیم مفاهیم فوق را به صورت معقول و معنادار در اخلاق استفاده کنیم، باید آنها را در بستر شرع به کار ببریم.

استدلال مک‌ایتایر:

در اخلاق یونانی و مسیحی سه رکن وجود دارد:

۱. انسان آن‌گونه که هست.
۲. انسان آن‌گونه که می‌تواند باشد، اگر طبیعت خود را پرورش دهد.
۳. اخلاق به عنوان علمی که به انسان می‌آموزد از آنچه هست، به آنچه برسد که باید باشد.

به عقیده مک‌ایتایر در جهان مدرن چون رکن دوم از میان رفته و اخلاق قاعده‌نگر جایگزین

اخلاق فضیلت‌مدار شده، پس اخلاق معقولیت پیشین خود را از دست داده است. او می‌گوید برای بازگرداندن اخلاق به منزلت پیشین آن، تنها راه ممکن این است که این رکن فراموش شده احیا شود و احیای این رکن نیز به معنای بازگشت به اخلاق فضیلت‌مدار است که یکی از مصادیق اخلاق فضیلت‌مدار، اخلاق دینی یا اخلاق مبتنی بر دین است (فناپی، ۱۳۸۴: ۷۶).

ملاحظاتاتی که در بخش پایانی این جستار در نقد عام و کلی بر قرائت‌های مختلف از وابستگی اخلاق به دین به آنها اشاره خواهد شد، به نحوی به نظریه مک‌این‌تایر و آنسکومب هم وارد خواهد بود که ضرورتی برای تفصیل آن در این مجال وجود ندارد.

اما در مورد صورت‌های مختلف وابستگی‌های مختلف اخلاق به دین، تقریرهای گوناگونی را می‌توان تصویر کرد که هر یک از این رویکردها موافقان و مخالفانی دارد که در این بخش به آن پرداخته خواهد شد:

انواع وابستگی اخلاق به دین:

- وابستگی زبان‌شناسانه اخلاق به دین.
- وابستگی وجودشناسانه اخلاق به دین.
- وابستگی روان‌شناسانه اخلاق به دین.
- وابستگی عقلانی اخلاق به دین.

وابستگی زبان‌شناسانه اخلاق به دین

این نوع وابستگی به آن معناست که دینی بودن اخلاق این خواهد بود که زبان اخلاق، زبان دین است و در قالب دین معنا دارد.

دیدگاه‌های موجود درباره وابستگی زبان‌شناسانه اخلاق به دین

- وابستگی مطلق زبان اخلاق به زبان دین
- واژه‌ها و مفاهیم اخلاقی مانند خوبی، بدی، درستی، نادرستی، عدل و ظلم در قالب واژه‌ها و مفاهیم اراده، کراهت یا امر و نهی خداوند تعریف می‌شوند و معنای اینکه «کاری اخلاقاً خوب است» این خواهد بود که «اراده تشریحی خدا به آن کار تعلق گرفته است».

• وابستگی نسبی زبان اخلاق به زبان دین (رابرت متیو آدامز)

مفاهیم اخلاقی در قالب مفاهیم دینی تعریف می‌شوند، ولی اولاً این نظریه فقط درباره دو مفهوم درستی و نادرستی است و سایر مفاهیم اخلاقی استقلال زبان‌شناسانه از دین دارند؛ ثانیاً نادرستی اخلاقی یعنی «آنچه خدای دوستدار آدمیان» از آن نهی کرده است نه اینکه هر خدایی معیار درستی و نادرستی اخلاقی باشد؛ ثالثاً معنای درستی و نادرستی صرفاً بخشی از معنایی را تشکیل می‌دهد که مؤمنان از این واژه‌ها مراد می‌کنند. یعنی این نظریه درباره درستی و نادرستی اخلاقی در عرف مؤمنان است.

• استقلال کامل زبان اخلاق از زبان دین (دیدگاه سکولاریستی)

این دیدگاه عبارت است از اینکه هیچ‌یک از واژه‌ها و مفاهیم اخلاقی در قالب واژه‌ها و مفاهیم دینی و با ارجاع به اراده و فرمان خدای شارع تعریف‌پذیر نیستند. مؤمنان و غیرمؤمنان وقتی جملات اخلاقی را در مقام داوری اخلاقی به کار می‌برند، معنا و کارکرد واحدی را مدنظر دارند (فناپی، ۱۳۸۴: ۷۸ - ۹۲).

وابستگی زبان‌شناسانه مطلق اخلاق به دین درست نیست، چرا که چنین ادعایی فقط در مورد آن دسته از نظریاتی است که اخلاق را مساوی دین می‌دانند، مانند نظریه امر الهی، اما باید توجه داشت که اخلاق و نظریات و مکاتب اخلاقی در دین و نظریه امر الهی منحصر نیستند، به عنوان مثال سودگرایان این وابستگی را نمی‌پذیرند و این در حالی است که اگر قائل به چنین وابستگی در اخلاق باشیم، باید به گونه‌ای باشد که همه نظریات و مکاتب اخلاقی را دربرگیرد و فراگیر باشد.

درباره وابستگی نسبی زبان اخلاق به زبان دین و نظریه سکولاریستی باید گفت که شاید بعضی از مفاهیم اخلاقی در قالب مفاهیم و واژگان دینی هم معنا داشته باشند، ولی این به معنای وابستگی نیست، بلکه صرفاً همسویی بعضی مفاهیم اخلاقی با مفاهیم دینی است.

وابستگی وجودشناسانه یا هنجاری اخلاق به دین

مقصود از وابستگی وجودشناسانه اخلاق به دین این است که هنجارها و ارزش‌های اخلاقی به لحاظ وجودی تابع امر و نهی خداوند هستند و از اراده تشریحی او سرچشمه می‌گیرند.

ارتباط وجودی میان دین و اخلاق

وابستگی وجودی اخلاق به دین را می‌توان به دو صورت تصور کرد. صورت اول آن است که بگوییم اوصاف اخلاقی عین اوصاف دینی هستند و صورت دوم این است که بگوییم اوصاف اخلاقی عارض مع‌الواسطه‌اند، به این معنا که عروض آنها بر یک موضوع مترتب بر عروض اوصاف دینی بر این موضوع و متوقف بر تعلق امر و نهی شارع به آن موضوع در رتبه سابق است (فناپی، ۱۳۸۴: ۹۳ - ۹۷).

وابستگی وجودی اخلاق به دین به هر شکل آن منتفی است، چراکه اگر چنین باشد، اخلاق باید فقط در قالب دین باشد، در حالی که اصول اخلاقی حتی در جوامعی که هیچ اعتقاد دینی ندارند، مورد توجه است و امور اخلاقی بر پایه آن اصول اخلاقی جریان دارند. با این بیان، مفاهیم اخلاقی به لحاظ وجودی کاملاً مستقل از دین هستند، هرچند شاید در بسیاری موارد همدیگر را تأیید کنند.

وابستگی روان‌شناسانه اخلاق به دین

عبارت است از این ادعا که داورهای اخلاقی به‌خودی‌خود برانگیزاننده و محرک نیستند و انگیزه لازم برای عمل به این داورها، صرفاً از طریق باورهای دینی تأمین می‌شود. سکولاریزم اخلاقی به معنای سکولار شدن انگیزه‌ها هم هست.

در روان‌شناسی اخلاق، سکولاریزم دو معنا دارد:

۱. اینکه انگیزه دینی اساساً انگیزه اخلاقی نیست و فعلی که با انگیزه دینی باشد، ارزش اخلاقی ندارد.

۲. انگیزه دینی و انگیزه اخلاقی همپوش هستند، یعنی هم انگیزه‌های دینی به اخلاقی و غیراخلاقی تقسیم‌پذیرند و هم انگیزه‌های اخلاقی به دینی و غیردینی تقسیم می‌شوند.

معنای دوم صرفاً ادعای انحصار انگیزه اخلاقی در انگیزه دینی را نفی می‌کند و می‌گوید فعلی که با پاره‌ای از انگیزه‌های دینی از فاعل سرمی‌زند نیز، می‌تواند ارزش اخلاقی داشته باشد (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۰۱ - ۱۰۶).

این ادعا نیز چندان مقرون به صواب نیست، چون انگیزش اخلاقی به دین وابسته نیست و چنین نخواهد بود که داوری‌های اخلاقی به‌طور مستقل نتوانند انگیزه لازم را برای التزام به امور اخلاقی فراهم آورند، چرا که لازمه اعتقاد به عدم استقلال داوری‌های اخلاقی در برانگیختن انسان برای التزام به آنها، این است که فقط متدینان انگیزه عمل به احکام اخلاقی را داشته باشند و غیر آنان متخلق به اخلاق نباشند، درحالی که غیرمتدینان با اینکه با دین بیگانه‌اند، حتی گاهی بسیار با انگیزه‌تر از متدینان مقید به احکام اخلاقی هستند.

وابستگی عقلانی اخلاق به دین

مقصود از وابستگی عقلانی اخلاق به دین این است که آموزه‌ها و اعتقادات دینی، پشتوانه عقلانی تعهدات اخلاقی را فراهم می‌آورد. هواداران وابستگی عقلانی اخلاق به دین معتقدند که اخلاق، به جهان‌بینی متکی است. یعنی تعهد اخلاقی تنها در سایه پذیرش باورهای متافیزیکی خاصی در باب جهان و انسان، معقول و معنادار خواهد بود، باورهایی درباره هستی، وجود خدا، آفرینش انسان و ...

عقلانیت به عقلانیت نظری (عقلانیت ناظر به اندیشه) و عقلانیت عملی (عقلانیت ناظر به تصمیم‌گیری و رفتار) تقسیم می‌شود. عقلانیت عملی به ابزاری (که ناظر به ابزار و وسایل است) و غیرابزاری (که ناظر به اهداف و غایات است) امکان تقسیم دارد.

عقلانیت عملی در یک تقسیم دیگر به عقلانیت خودمحور و عقلانیت اخلاقی تقسیم می‌شود. منظور از عقلانیت خودمحور یا مصلحت‌اندیش، مجموعه‌ای است که از عقل مصلحت‌اندیش فردی سرچشمه می‌گیرد. در این نوع عقلانیت باید به دنبال منافع فردی بود و آن را بر هر چیزی مقدم داشت و در صورت لزوم همه چیز را فدای خود کرد. دلیل پایبندی به ارزش‌های اخلاقی هم رسیدن به منافع شخصی است، نه اینکه مثلاً دروغ به‌لحاظ اخلاقی بد باشد.

عقلانیت اخلاقی دیگرگرا و بی‌طرف است و به عقلانیت حداقلی و حداکثری تقسیم می‌شود. عقلانیت اخلاقی حداقلی، عدالت‌محور است و به اخلاق مبتنی بر عدالت می‌انجامد، یعنی عدالت ما در ارزش‌های اخلاقی است و انسان را به این فرامی‌خواند که در تعقیب منافع شخصی، به دیگران ظلم نکند و حقوق آنان را فدای منافع خود نکند. عقلانیت اخلاقی حداکثری، ایثار، ازخودگذشتگی و مقدم داشتن دیگران بر خود و تحمل درد، رنج و سختی به‌خاطر رفاه و آسایش دیگران است. در این نوع از عقلانیت اخلاقی، اخلاق مبتنی بر عشق و کرم و دغدغه‌محور است. (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۱۱ - ۱۱۷).

حال با توجه به شرح و بیان نسبت‌های مختلفی از وابستگی که شاید میان اخلاق و دین وجود داشته باشد، در این مجال برخی از اشکال‌هایی را که به نحو عام می‌توان به همه‌انحای وابستگی‌های میان دین و اخلاق وارد دانست، مطرح خواهیم کرد.

بعضی از اشکالات وابستگی اخلاق به دین (شرع)

اشکال اول: پیش‌فرض وابستگی اخلاق به دین و شرع این است که باید ابتدا خدا و دین اثبات شود و انسان به آنها اعتقاد داشته باشد و بعد به اخلاق روی آورد، و این یعنی فقط متدینان با اخلاقند. نتیجه چنین تفکری آن است که مسئولیت اخلاقی فقط متوجه متدینان است، درحالی که این با واقعیت سازگار نیست.

اشکال دوم: ما درباره‌ی خوبی و بدی یا درستی و نادرستی بسیاری از کارها داوری می‌کنیم، بدون اینکه به امر و نهی خدای شارع در آن زمینه التفات و توجه داشته باشیم.

اشکال سوم: افعال خدای شارع، از جمله قانونگذاری او مشمول ارزش داوری اخلاقی است و در معرض نقد اخلاقی قرار دارد، هرچند از نگاه مؤمنان این داوری همواره مثبت است، معیار قضاوت درباره‌ی منزلت و ارزش اخلاقی افعال خدای شارع نمی‌تواند امر و نهی خود او باشد (فناپی، ۱۳۸۴: ۹۸).

اشکال چهارم: اگر کسی بگوید «راستگویی خوب است» و سپس بگوید «خدا فرمان داده است که راست بگویید»، سخن بیهوده‌ای نگفته است، اما اگر بر این باور باشیم که

اخلاق به شرع وابسته است، این سخن بیهوده و لغو خواهد شد، چرا که خبر دادن از چیزی (خوب بودن راستگویی) که قبلاً خدا به آن (راست گفتن) امر و خوبی آن را بیان کرده، بیهوده و لغو است. مور نیز اشکال مزبور را به بیان دیگری در قالب استدلال علیه طبیعی‌انگاری مطرح می‌کند (اخوان، ۱۳۹۴: ۱۵).

اشکال پنجم: اگر اخلاق به دین و شرع وابسته باشد، گفت‌وگوی دینداران و غیر آنان درباره اخلاق ممکن نخواهد بود، چرا که طبق این ادعا غیرمتدینان اصلاً نمی‌توانند درک کنند که اخلاق چیست تا بخواهند درباره آن سخن بگویند، اما این با امر واقع ناسازگار است و در واقع دینداران با غیرخودشان درباره اخلاق و مبانی آن به گفت‌وگو می‌پردازند و هر دو یک معنا از اخلاق را درک می‌کنند و بر مبنای آن باهمدیگر سخن می‌گویند.

اتحاد و تعامل (اخلاق مُلکی و ملکوتی)

به نظر می‌رسد با الهام از آنچه آیت‌الله مصباح در باب این موضوع اشاره می‌کنند، می‌توان از آن به عنوان راهی برای فیصله دادن به مناقشه‌های موجود در این مسئله استفاده کرد؛ ایشان اخلاق و دین را دو حوزه مستقل از هم می‌دانند که در عین اختلاف‌ها و اشتراک‌هایی که شاید میان آنها وجود داشته باشد، با یکدیگر در تعاملند. بنا بر نظر ایشان اگر مقصود از اخلاق، همان مسائل، موضوعات و محمولات باشد (صرف‌نظر از نظریه‌ای که دین در باب اخلاق دارد) رابطه آنها عام من وجه است (مصباح، ۱۳۸۰: ۱۸۶). ایشان در همین رابطه می‌گویند: بر اساس تحلیل ما از مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی که آنها را حاکی از روابط واقعی میان افعال اختیاری انسان و کمال نهایی وی می‌دانیم، اخلاق توقفی به دین ندارد. یعنی می‌توان بدون هیچ اعتقاد دینی این نظریه را پذیرفت. اما برای شناخت کمال نهایی و رابطه افعال اختیاری ما با آن، نیازمند اصول و اعتقادات دینی و نیز محتوای وحی هستیم (مصباح، ۱۳۸۰: ۱۸۶) بر این اساس هم در تعیین مصداق هدف نهایی و هم تعیین و تشخیص افعال ارزشمند، ضدا ارزش و بی‌تفاوت، اخلاق به دین نیاز دارد (مصباح، ۱۳۸: ۱۸۸)

از سوی دیگر وی رابطه دین و اخلاق را از نوع اتحاد جزء و کل یا عام و خاص مطلق می‌داند و اخلاق را جزئی از دین می‌شمارد. بر این اساس میان این دو نوع رابطه ارگانیک

مانند رابطه سر با کل پیکر انسان وجود دارد. اگر دین را به درختی تشبیه کنیم، این درخت دارای ریشه‌ها، تنه و شاخه‌هایی است. عقاید، ریشه‌ها و اخلاق تنه این درخت و احکام، شاخه و برگ و میوه درخت هستند. رابطه تنه با خود درخت، رابطه دو شیء نیست. تنه درخت جزئی از خود درخت است (مصباح، ۱۳۸۰: ۱۷۴ - ۱۸۶). وی این نظریه را پذیرفتنی‌تر تلقی می‌کند.

پس با الهام از این نگاه تعاملی که در نظر ایشان میان دین و اخلاق می‌توان تصویر کرد، ضمن اینکه از انحای گوناگون وابستگی‌ها و مناسبات میان دین و اخلاق می‌توان سخن گفت، در عین حال استقلال آن دو نیز مطمح نظر واقع می‌شود. راقم این سطور از طریق تفکیک میان اخلاق مُلکی و ملکوتی، این نحوه از تعامل را نشان داده است. به این معنا که حتی اگر ما گونه‌های مختلف وابستگی‌های میان دین و اخلاق مذکور در مقاله را روا بدانیم، می‌توانیم از استقلال این دو حوزه از همدیگر نیز سخن بگوییم. اخلاق مُلکی که فرآورده عقل و تأملات عقلانی است، لزوماً هیچ ابتدایی بر دین ندارد؛ هر چند که سازگاری و انطباق با آموزه‌ها و تعالیم دینی داشته باشد، اما اخلاق ملکوتی و متعالی با دین و در ساحت دین قوام پیدا می‌کند و رشد و تعالی می‌یابد و با دین بارور می‌شود و شاخ و برگ‌های آن از ملک تا ملکوت را فرامی‌گیرد. اگر بخواهیم ویژگی‌های بارز اخلاق متعالی و ملکوتی را برشماریم از این قرار است:

- اخلاق ملکوتی در چارچوب جهان‌بینی الهی و برخاسته از اطلاعاتی صادق و ناظر به واقع در باب عالم و انسان و آغاز و پایان هستی است که بر اساس آن، فرد متخلق به چنین اخلاقی در سیر و سلوک معنوی از مبدأ تا معاد را سیر می‌کند و عمل اخلاقی او برخاسته از باورهای دینی و اعتقادی فرد است که دم به دم خلیات حسنه و اعمال اخلاقی او بر ارتقا و تعالی و تقرب او به سوی خداوند می‌افزاید. در صورتی که اخلاق مُلکی و مستقل از دین، بر چنین واقعیات عینی ابتدایی ندارد و از این‌روی گزاره‌های اخلاقی به این معنا واقع‌نما تلقی نمی‌شود و به تبع آن با مشکلات عدیده‌ای چون صدق و کذب‌ناپذیری، کثرت‌گرایی اخلاقی

و نسبت اخلاقی مواجه خواهد شد که به سادگی و سهولت نمی‌توان پاسخی برای آن ارائه کرد.

- اخلاق ملکوتی علاوه بر حسن فعلی، ممزوج و درهم‌تنیده با حسن فاعلی است و از این‌روی نیت و صورت باطنی فعل او عیار و کیفیت عمل اخلاقی او را ارتقا می‌دهد و رنگ الهی به آن می‌بخشد.

- ارزش‌های اخلاقی هرچند که ذاتاً و در مقام ثبوت، مستقل از امر و نهی الهی هستند، در مقام اثبات و شناخت، نیازمند شرع و گزاره‌های دینی خواهند بود، به این معنا که اصیل‌ترین و کلی‌ترین ارزش‌ها از طریق عقل شناخته می‌شود، لکن جزئیات و فروعات و مسیر و مجرای نیل به ارزش‌های اصیل، دستکم در برخی از موارد، به مدد شرع آشکار می‌شود. به عبارتی، هر چند که بدون مدد جستن از شرع، دین و باورهای دینی و از طریق عقل، برخی از اصول ارزش‌های اخلاقی همچون حسن عدالت و قبح ظلم را می‌توان دریافت (اخلاق مُلکی)؛ لکن فهم فروعات و جزئیات آن، جز در ظل و ضمن دین و باورهای دینی و ورود به ساحت اخلاق ملکوتی فراهم نمی‌شود.

- اخلاق ملکوتی برخلاف اخلاق ملکی تضمین‌ها و توانبخشی‌های لازم متخلق شدن به اخلاق را در درون خود دارد. اگر نگوییم همه، دستکم بسیاری از انسان‌ها بدون تشویق و تنبیه، چندان رغبتی به انجام دادن کارهای خوب و ترک کارهای بد از خود نشان نمی‌دهند. مصلحت‌انگاری، خودگروی و حب ذات در بسیاری از مسائل، عموم انسان‌ها را به پرداختن به خویشتن مبتلا کرده است. بدون دین و برخی از آموزه‌های دینی همچون باور به عدالت الهی و معاد و حسابرسی به اعمال بندگان، اکثر مردمان چندان التزامی به اصول و ارزش‌های اخلاقی نخواهند داشت. در پرتو اخلاق ملکوتی که در ذیل ساحت دین شکل می‌گیرد و بارور می‌شود، آثار و فواید دنیوی و اخروی افعال اخلاقی آشکارتر خواهد شد و انسان‌ها به سوی عمل به ارزش‌های اخلاقی سوق پیدا می‌کنند و با

تحریض و ترغیب‌هایی که در دین و آموزه‌های دینی وجود دارد، زمینه فعلیت یافتن ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌شود و چنین ظرفیتی را نمی‌توان در اخلاق ملکی و زمینه‌های فعلیت یافتن آن سراغ گرفت.

البته اخلاق ملکوتی هم امری مقول به تشکیک است و شدت و ضعف در آن وجود دارد. چنانکه در بیان حضرت امیر مراتبی برای عبادت ذکر شده است که در عالی‌ترین مراتب آن نه طمع بهشتی وجود دارد و نه ترس از جهنمی:

إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عباده التجار و إن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عباده العبيد و إن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عباده الاحرار (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۰: ۲۳۷).

عبادات و احکام اخلاقی نیز که با عبادیات در دین در هم می‌آمیزد و به طمع بهشت یا ترس از جهنم انجام می‌گیرد نیز، عبادت و اخلاق محسوب می‌شود، هرچند که در مراتب پایین اخلاق ملکوتی قرار بگیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به صورت‌های مختلفی از مناسباتی که شاید میان اخلاق و دین وجود داشته باشد، کوشش ما این بود که با بررسی و مذاقه در همه این رهیافت‌های گوناگونی که در باب این موضوع وجود دارد، نشان دهیم که هر یک از این مواضع چه نقاط قوت و ضعفی دارند و در نهایت با بیان رویکرد مختار نشان دادیم که در عین اینکه اخلاق و دین را می‌توان به‌عنوان دو ساحت مختلف و متمایز از هم بازشناخت، نباید از نحوه تعامل و تعاطی میان آنها غافل شد. هر چند که عقل مستقل از دین، می‌تواند احکام اخلاقی داشته و در باب بایدها و نبایدها، رأی و حکمی داشته باشد؛ اما بالاترین مراتب اخلاق یا همان اخلاق متعالی، جز در سایه دین حاصل نمی‌شود. چنانکه دین از این حیث عقل را بارور می‌کند و به ارتقا و تعالی آن نیز می‌انجامد. به تعبیر دیگر، هر چند اخلاق مُلکی را در پرتو عقل بشری می‌توان به‌دست آورد، اخلاق ملکوتی را جز با مأوی گزیدن در ملجأ دین نمی‌توان فراچنگ آورد. اخلاق متعالی را می‌توان به‌مثابه مرتبه‌ای از دین تلقی کرد که در نسبت با وحی قرار می‌گیرد. به‌عبارتی می‌توان گفت که هم فهم اخلاق

متعالی و هم توانایی عمل به آن، در ساحت دین میسر می‌شود، هر چند که صورت ساده اخلاق یا به تعبیری اخلاق ملکی در هیچ‌یک از این دو جهت، یعنی فهم و عمل وامدار دین نیست و این خودفرمانروایی در حوزه اخلاق ملکی با خدافرمانروایی که در ذیل دین و اخلاق ملکوتی خود را نشان می‌دهد، هیچ ناسازگاری و تعارضی نخواهد داشت. به این معنا که بسیاری از افعال و احکام اخلاقی، از جنبه حسن فعلی در حوزه اخلاق ملکی، شاید در انطباق و سازگاری با صورت ملکوتی و الهی آن باشد، ولی آنچه مایه تفاوت آنها می‌شود و نتایج متفاوتی را بر آنها مترتب می‌کند، کیفیت فعل و عیار اخلاقی آن است که در پرتو حسن فاعلی حاصل می‌شود و هویت دیگری به فعل می‌بخشد و آن را ممتاز می‌کند و ارتقا می‌بخشد.

منابع

— قرآن کریم.

— نهج البلاغه.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیحات*، قم: نشر البلاغه.
۲. اخوان، مهدی (۱۳۹۴). *درسنامه دین و اخلاق*، قم: دانشگاه قم
۳. اشعری، ابوالحسن (بی تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، مصر: المکتب الازهریه التراث.
۴. افلاطون (۱۳۶۷). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۵. ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب.
۶. التفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق). *شرح المقاصد*، قم: بی نا.
۷. جرجانی، السید الشریف علی بن محمد (بی تا). *شرح المواقف*، قم: بی نا.
۸. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ق). *المحصل*، عمان: دار الرازی.
۹. ————— (۱۳۴۱). *براهین در علم کلام*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. سبحانی، جعفر (بی تا). *بحوث فی الملل و النحل*، مؤسسه النشر الاسلامی - قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۳). *شرح الأسماء، شرح دعاء الجوشن الكبير، نجفقلی حبیبی*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. ————— (۱۳۷۵). *شرح الأسماء الحسنی او شرح دعاء الجوشن الكبير*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران

۱۳. سیوری الحلی، جمال‌الدین مقدادبن عبدالله (۱۴۰۵ ق). *ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۴. شیرازی، سید محمد حسین (۱۴۱۰ ق). *القول السدید فی شرح التجرید*، قم: دارالایمان.
۱۵. شریفی، احمد حسین (۱۳۸۸). *خوب چیست؟ بد کدام است؟* قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (بی تا). *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، بی جا: بی نا.
۱۷. طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیحات*، قم: نشر البلاغه.
۱۸. _____ (۱۴۰۷ ق). *تجرید الاعتقاد*، محمد جواد حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۹. غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، رمضان قلی زاده مازندرانی، قم: سیدالشهداء.
۲۰. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۱. قوشجی، علی بن محمد (بی تا). *شرح تجرید العقائد*، قم: بی نا.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
23. "Ethics and morality"(1996). in Lawrence C. Becker, editor, Charlotte B. Becker, co-editor, Encyclopedia of Ethics, v.1
24. Darwall, Stephen L.,(1998). *Philosophical ethics*, Oxford: WestView Press.