

بررسی مطلق‌گرایی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی^۱

عباس دهقانی‌نژاد*

چکیده

مطلق‌گرایی اخلاقی در برابر نسبیت‌گرایی اخلاقی، دیدگاهی در فلسفه اخلاق است که بر واقع‌گرایی و عینیت‌گرایی مبتنا دارد. متفکران مسلمان عمدتاً به این دیدگاه باور داشته‌اند. این مقاله درصدد نشان دادن این است که قاضی عبدالجبار معتزلی، در زمینه اخلاق مطلق‌گرا بوده و هیچ‌یک از انحای مختلف نسبیت‌گرایی را نپذیرفته و تنها معتقد به گونه‌ای ضعیف‌شده از نسبیت‌گرایی فرهنگی بوده است. همچنین راهکار وی برای حل تعارض قوانین مطلق اخلاقی بررسی شده است.

واژگان کلیدی

تعارض اخلاقی، فلسفه اخلاق، قاضی عبدالجبار، مطلق‌گرایی اخلاقی، نسبیت‌گرایی اخلاقی.

طرح مسئله

مطلق‌گرایی اخلاقی، نظریه‌ای در معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی است (ر.ک: جوادی، ۱۳۷۵: ۱۹۴) که طرفداران آن معتقدند حداقل برخی از اصول اخلاقی عام و مطلق^۲ و مستقل از شرایط مکان و زمان و

۱. این مقاله برگرفته از طرح «تکثرگروی اخلاقی در جهان اسلام» اجراشده در دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس است. * عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندرعباس. abdnejad@iauba.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۱۴

۲. عام‌گرایی اخلاقی (ethical universalism) با مطلق‌گرایی اخلاقی (Ethical absolutism) متفاوت است. یک عام‌گرا هرچند معتقد است احکام اخلاقی عام و جهان‌شمول هستند، می‌تواند بپذیرد که این احکام مبتنی بر طبیعت و وضعیت بشر و اوضاع و احوال خاص اجتماعی و فرهنگی یا هر سه باشد؛ اما یک مطلق‌گرا قائل به قانونی عام و فراتر از وجود آدمیان می‌باشد و احکام اخلاقی را مانند قضیه «دو به علاوه دو مساوی چهار» می‌داند. (ر.ک: هولمز، ۱۳۸۲: ۳۱۹ - ۳۱۸)

انسان‌ها هستند؛ به عبارت دیگر، اصولی اخلاقی وجود دارد که ثابت و جاودانه‌اند. سعادت‌گرایان، لذت‌گرایان، وجدان‌گرایان و بیش از همه، وظیفه‌گرایان قائل به این نظریه‌اند. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۶۱ - ۱۵۹) فهم دقیق مطلق‌گرایی، در گرو شناخت و فهم نسبیت‌گرایی است. امروزه در کتب فلسفه اخلاق، چه طرفداران و چه مخالفان مطلق‌گرایی، عنوان بحث را نسبیت‌گرایی نهاده‌اند و سپس سعی در اثبات یا رد ادعاهای این نظریه دارند. ما نیز با تأسی به این روش، به بررسی نسبیت‌گرایی و معانی مختلف آن و سپس بیان نظریه قاضی عبدالجبار در این باب خواهیم پرداخت.

نسبیت‌گرایی اخلاقی^۱ و معانی آن^۲

برای نسبیت اخلاقی معانی متعددی ذکر شده است. برخی تا هشت معنا را برای آن احصا نموده‌اند.^۳ به نظر می‌رسد تمام این معانی را می‌توان به سه معنا و شکل عمده تحویل برد: نسبیت‌گرایی توصیفی^۴ یا نسبیت‌گرایی فرهنگی،^۵ نسبیت‌گرایی فرااخلاقی^۶ و نسبیت‌گرایی هنجاری.^۷ (ر.ک: ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۸۱ - ۱۷۸) نسبیت‌گرایان توصیفی معتقدند «باورهای اخلاقی اصلی افراد و جوامع مختلف، متفاوت و حتی متعارض‌اند» (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۲۸) «و این اختلاف‌نظر حتی اگر توافقی کامل درباره خصایص شیء مورد ارزشیابی حاصل شود، رفع نخواهد شد.» (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۷۹) از جمله متفکران قائل به این مسئله می‌توان روث بندیکت را نام برد که معتقد است اخلاق از فرهنگی به فرهنگ دیگر نسبی بوده، خوب اخلاقی مترادف با خوشایند اجتماعی می‌باشد. (Gensler & others, 2004: 43)

وی می‌گوید:

الگوی فرهنگی هر تمدنی از بخش خاصی از کمان بزرگ‌تر انگیزه‌ها و اهداف بالقوه انسان بهره می‌گیرد ... هر فرهنگی از فناوری‌های مادی یا ویژگی‌های فرهنگی گزینش شده استفاده می‌کند. این کمان بزرگ که همه رفتارهای ممکن انسانی در

1. Ethical relativism.

۲. نسبیت‌گرایی اخلاقی، خوبی و بدی اخلاقی افعال را از جامعه‌ای به جامعه‌ای متفاوت می‌شمارد و قائل به هیچ استاندارد اخلاقی مطلق و عامی که برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها الزام‌آور [و قابل اجرا] باشد، نیست. بر این اساس، برای یک فرد درست آن است که براساس جامعه‌ای که بدان تعلق دارد، عمل کند. (Pojman, 1998: 26)

۳. این معانی را استاد ملکیان احصا کرده است: ۱. تفاوت در اخلاق جوامع، ۲. عدم وجود حتی یک اصل مورد وفاق میان آدمیان، ۳. ارزش بودن ارزش، تنها برای گوینده، ۴. استقلال ارزشی، ۵. نامطلق بودن ارزش‌ها، ۶. عدم توافق ارزشی، ۷. نسبیت دینی، ۸. نسبیت موقعیتی ارزش. (ر.ک: امید، ۱۳۸۱: ۲۴۹ - ۲۴۸).

4. Relativism descriptive.

5. Cultural relativism.

6. Relativism meta ethical.

7. Normative relativism.

امتداد آن توزیع شده‌اند، بسیار عظیم و پرتعارض‌تر از آن است که فرهنگ واحدی بتواند حتی از بخش معتناهی از آن استفاده کند. (پویمان، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۶: ۳۲۷)

به نظر می‌رسد نسبت‌گرایی توصیفی، دو مدعای اصلی دارد: یکی اینکه قواعد اخلاقی از جامعه‌ای به جامعه‌ای متفاوت است (Pojman, 1998: 28) که از این مدعا به «اصل تفاوت»^۱ تعبیر می‌شود که اصلی انسان‌شناختی^۲ می‌باشد. (ibid) مدعای دوم که «اصل وابستگی»^۳ نامیده می‌شود، «بیان می‌دارد که «درست یا نادرست بودن افعال فرد، بستگی به ماهیت جامعه‌ای دارد که فرد در آن زندگی می‌کند.» (ibid: 21) شکل دوم، یعنی نسبت‌گرایی فرااخلاقی بر آن است که «در مورد احکام اخلاقی اصلی، شیوه معقول و معتبر عینی‌ای برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد؛ در نتیجه ممکن است دو حکم اصلی متعارض، اعتبار یکسانی داشته باشند.» (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۲۸)

طرف‌داران نظریه‌های غیرتوصیفی در فلسفه اخلاق، یعنی احساس‌گرایان، توصیه‌گرایان، جامعه‌گرایان و قراردادگرایان همگی معتقد به نسبت‌گرایی فرااخلاقی در باب احکام اخلاقی می‌باشند. البته برخی قائلند در بین نحله‌های توصیفی فلسفه اخلاق نیز آرای شهودگرایان به نسبت‌گرایی منجر می‌شود. (ر.ک: فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۷: ۵۵ - ۵۴) البته خود شهودگرایان منکر این مسئله می‌باشند.

قائلان به نسبت‌گرایی هنجاری که سومین شکل نسبت‌گرایی است، معتقدند:

آنچه برای شخص یا جامعه درست یا خوب است، حتی اگر هم شرایط مربوط مشابه باشد، برای شخص یا جامعه دیگر درست و یا خوب نیست؛ به این معنا که ... آنچه واقعاً در یک مورد درست یا خوب است، در مورد دیگر چنان نیست. (فرانکنا، همان: ۲۲۸)

نسبت‌گرایی هنجاری به دو زیرشاخه ذهن‌گرایی^۴ و قراردادگرایی^۵ تقسیم می‌شود (Pojman, ibid: 33-36) نسبت‌گرایی هنجاری ذهن‌محور معتقد است:

اگر کسی بیندیشد انجام A درست (نادرست) است، پس انجام A برایش درست (نادرست) است.» (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۸۲)

در مقابل، نسبت‌گرایی هنجاری قراردادمحور عقیده دارد:

اگر اصول اخلاقی مورد تصدیق در جامعه‌ای که n عضو آن است، مستلزم آن بود که انجام A در شرایط خاص C نادرست است، در آن صورت انجام A در C برای n نادرست

1. The diversity thesis.
2. Anthropological thesis.
3. The dependency.
4. Subjectivism.
5. Conventionalism.

است. این اصل فی‌الواقع می‌گوید شخص می‌باید طبق معیارهای اخلاقی گروه خود عمل نماید. (همان: ۱۸۳ - ۱۸۲)

در ادامه نظر عبدالجبار را با توجه به سه شکل فوق از نسبی‌گرایی تبیین می‌کنیم تا ببینیم آیا وی هیچ‌یک از شکل‌ها را می‌پذیرد یا خیر؟

نسبیت‌گرایی از دیدگاه عبدالجبار

عبدالجبار همچون فیلسوفان اخلاق امروزی، بحث خود درباره نسبیت اخلاقی را با ذکر عادات و رسوم قبائل بدوی می‌آغازد.^۱ وی با طرح عادات موجود در جوامع بدوی عرب و مقایسه آن با جامعه خود و نشان دادن دو داوری کاملاً متفاوت اخلاقی درباره این سنن، نسبیت فرهنگی موجود در جوامع را توصیف و گوشزد می‌نماید. (عبدالجبار، بی‌تا: ۶ / ۲۴) وی تنها به ذکر تفاوت میان بدویان و مردم متمدن اکتفا ننموده است و متذکر می‌شود که در جوامع متمدن هم این تفاوت‌های فرهنگی از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر دیده می‌شود و حتی یک اعتقاد، زمینه شکل‌گیری یک جامعه نو را فراهم می‌نماید (همان: ۲۰)

به نظر می‌رسد عبدالجبار گونه‌ای از نسبیت‌گرایی توصیفی را که ما آن را «نسبیت‌گرایی توصیفی معتدل یا ضعیف‌شده» می‌نامیم، پذیرفته باشد. این گونه از نسبیت‌گرایی توصیفی برخلاف نسبیت‌گرایی توصیفی افراطی که قائلان آن معتقد به اختلاف بنیادین در گزاره‌های اصلی اخلاقی مورد اعتقاد جوامع هستند، بیان می‌دارد که در بین جوامع از لحاظ باورهای اخلاقی تفاوت وجود دارد؛ اما تفاوتی غیر بنیادی که در ورای آن نوعی اتفاق و همدلی بر سر گزاره‌های پایه اخلاقی وجود دارد.

اخلاق‌پژوهانی چون جیمز ریچلز به این نظریه معتقدند و رگه‌هایی از آن در نزد پویمن و جان لد دیده می‌شود (ر.ک: ریچلز، ۱۳۸۱: ۲۱۵ - ۱۸۳) جیمز ریچلز از اخلاق‌پژوهان معاصر و یکی از طرفداران این نظریه پس از بیان اختلاف‌های به‌ظاهر عمیقی که بین اخلاق جوامع اسکیمویی و جوامع مدرن اروپایی وجود دارد، نشان می‌دهد که این‌گونه تفاوت‌ها، تنها اختلاف‌نما می‌باشد و ارزش‌های پایه و احکام بنیادین مشترکی بین جوامع وجود دارد که نافی نسبیت در گزاره‌های اصلی اخلاق است. (همان: ۱۹۵ - ۱۹۲) عبدالجبار نیز خاطر نشان می‌کند:

اینکه برخی عرب‌ها [بدوی] بعضی عادات بد و گرفتن مال دیگران را نیکو می‌شمارند، منافاتی با سخن ما [قول به اطلاق و عینیت گزاره‌های اخلاقی] ندارد؛ چراکه آنها با این

۱. بیشتر فیلسوفان اخلاق معاصر بحث خود را درباره نسبیت با ذکر عادات اقوام دورافتاده‌ای مثل اسکیموها و قبائل بدوی آفریقایی و آمریکایی شروع می‌کنند. (ر.ک: Gensler, 2004: 44؛ پویمن، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۶: ۳۲۴)

کار دفع ضرر می‌کنند [ضرری که عبارت است از] عار و ننگی که به سبب نگرفتن فدیة در موردشان صورت می‌گیرد - و بدین جهت آن را نیکو می‌شمردند. ... و گرنه بد بودن ظلم برای آنها واضح است. (عبدالجبار، بی تا: ۲۴)

به نظر می‌رسد ایشان درصدد بیان این نکته است که اعراب بدوی در مسئله دفع ضرر و بد دانستن آن با دیگران یکسان هستند و دقیقاً برای همین اعتقادات است که کارهایی چون راهزنی و شرارت را انجام می‌دهند و هرچند کارهایی انجام می‌دهند که در عرف اهل تمدن بد می‌نماید، درحقیقت سعی دارند با این کار، دفع ضرر و اجتناب از بدی کنند؛ همان کاری که مردم متمدن نیز انجام می‌دهند.

عین همین نکته را ریچلز درباره عادت دخترکشی اسکیموها بیان می‌کند. از نظر وی، در جوامع اسکیموها که غالباً شکارچی‌اند، تأمین غذا برعهده مردان است و همچنین مردان زیادی در شکار کشته شده‌اند و در صورت رعایت نکردن عادت دخترکشی، دو معضل تأمین غذا و افزونی یافتن زن‌ها بر مردان پیش می‌آمد:

لذا نوزادکشی اسکیموها نشانگر نگرش اساساً متفاوت آنها نسبت به کودکان نیست؛ بلکه نشانگر بازشناسی این نکته است که گاهی اندازه نگه داشتن‌های سخت‌گیرانه برای بقای خانواده لازم است. (ریچلز، ۱۳۸۱: ۱۹۳)

بنابر این بیان ریچلز می‌بینیم که بین جوامع متمدن و اسکیمویی بر سر گزاره «باید برای بقا و حفظ خانواده تلاش کرد» توافق و همدلی وجود دارد و اسکیموها، چون دخترکشی را در جهت رعایت این قاعده برتر و پایه‌ای انجام می‌دهند، آن را بد نمی‌دانند و اگر آن را با این گزاره در تنافی می‌دیدند، حتماً آن را بد می‌شمردند و از انجامش ابا داشتند. عبدالجبار نیز همین مسئله را درباره خوارج بیان می‌دارد که البته بیان عبدالجبار مزیتی بر بیان ریچلز دارد و آن اینکه گزاره مبنایی که وی در مثالش ارائه می‌دهد (ظلم بد است) روشن‌تر و عام‌تر از گزاره مورد اشاره ریچلز است. عبدالجبار می‌گوید:

خوارج قتل مخالفشان را بدان سبب که آنها را مستحق قتل می‌دانند، جایز می‌شمردند، و اگر چنین بود که وی را مستحق ندانسته، این کار را ظلم می‌دانستند، آن را بد می‌شمردند. (عبدالجبار، بی تا: ۲۰)

به عبارت دیگر، گزاره مشترک بین خوارج و بقیه انسان‌ها «ظلم بد است» می‌باشد و خوارج هم کشتن مخالفان خود را ظلم نمی‌دانستند، و گرنه از آن اجتناب می‌کردند. حتی می‌توان گزاره‌ای غیر پایه‌ای، ولی مشترک دیگری میان خوارج و سایر انسان‌ها در این مسئله یافت و آن اینکه «کشتن کافر یا دشمن مجاز است» و خوارج چون به‌زعم خویش، مخالفان را کافر می‌دانستند، به این قاعده کلی و

مشترک عمل می‌کردند، وگرنه آنان نیز چون بقیه هیچ تردیدی در گزاره «آدم‌کشی بد است» نداشته‌اند. بدین صورت، عبدالجبار برای رد نسبیت‌گرایی دو مدعا را بیان می‌کند: یکی اینکه نسبیتی که در بین جوامع مختلف بشری دیده می‌شود، ظاهری است و دیگر اینکه، گزاره‌های اخلاقی‌ای وجود دارد که همه جوامع بر سر آنها توافق دارند.

تا بدین جا نظر عبدالجبار درباره نسبیت‌گرایی فرهنگی را بیان کردیم؛ اما موضع وی درباره نسبیت‌گرایی فرااخلاقی و هنجاری معلوم و مشخص است و هر دو را مردود می‌پندارد.

مردود بودن نسبیت‌گرایی فرااخلاقی از آنجا معلوم می‌شود که وی در مباحث فرااخلاقی خود به آوردن دلیل و استدلال تمسک می‌جوید و قائل به کاربری استدلال در زمینه اخلاق است. همچنین عینیت‌گرایی وی راه را بر اینکه دو حکم اخلاقی متعارض یا متضاد هر دو درست باشند، می‌بندد؛ چراکه بر این اساس، احکام اخلاقی بیانگر واقعیت هستند و در نتیجه از دو حکم متناقض درباره واقع تنها یکی درست می‌باشد. بر همین اساس، نسبیت‌گرایی هنجاری با هر دو شاخه‌اش (ذهن‌گرایی و قراردادگرایی) مردود می‌باشد؛ چراکه احکام اخلاقی درباره ارزش‌هایی واقعی و خارجی بوده، فراتر از حیطه ذهن و قرارداد بشر می‌باشند. درحقیقت عبدالجبار در نظریه‌ای مختص به خود به نام وجوه (عبدالجبار، بی‌تا: ۵۱) بیان می‌دارد که ارزش‌های اخلاقی اموری خارجی و مستقل از انسان‌ها هستند که این به معنای عینیت ارزش‌های می‌باشد. همچنین وی به رد ذهنی بودن ارزش‌های اخلاقی پرداخته است. (دهقانی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۶۹ - ۶۷) به هر روی «نظریه وجوه» که نشانگر وجود ارزش‌های اخلاقی خارجی می‌باشد، بهترین دلیل بر اطلاق‌گرایی اوست؛ چراکه نظریه‌های عینیت‌گرایانه در زمینه اخلاق می‌باشد و مطلق‌گرایی هم فرع واقع و عینیت‌گرایی است.

تعارض قواعد اخلاقی

یکی از مسائلی که همیشه فراروی متفکران اخلاقی مطلق‌گرا، قاعده‌محور و وظیفه‌گرا وجود داشته، مبحث تعارض قواعد و احکام اخلاقی است. در برخی موارد، فرد باید وظیفه‌ای را انجام دهد که بنابر قاعده اخلاقی دیگری ضد وظیفه می‌باشد. یعنی انجام عمل الف در عین اینکه بر فرد واجب است و متصف به خوب می‌شود، براساس قاعده‌ای دیگر بر وی حرام بوده، متصف به بد می‌شود. برای نمونه، اشاعره چنین استدلال نموده‌اند که اگر «دروغ‌گویی بد است» یک قانون کلی باشد، باید در جایی که پیامبری دربند است و ما می‌توانیم با دروغ گفتن موجب رهایی وی شویم، نیز بد باشد؛ درحالی که رهاندن پیامبر خود امری نیکو است. (علامه حلی، ۱۳۷۵: ۶۰) در اینجا امر دایر بین دو واجب یعنی دروغ نگفتن و رهاندن نبی است. فرد یا

– به عبارت متکلمان، مکلف – هر کدام را انجام دهد، واجبی دیگر را نقض کرده است. اگر بخواهد پیامبر را برهاند، باید دروغ بگوید و اگر بخواهد دروغ نگوید، موجب گرفتاری پیامبر خواهد شد. در پاسخ به این اشکال، اگر فرد نتیجه‌گرا باشد، می‌تواند مطرح کند که باید با سبک‌سنگین کردن شرایط، یکی از دو کاری را که وجوب بیشتر و بدی کمتری دارد، انتخاب کند تا انجام شود. در مثال مذکور، خواجه نصیرالدین طوسی رهاندن پیامبر را ارجح و اولی بر پایداری به راستگویی می‌داند؛ (همان) اما اگر فرد وظیفه‌گرا باشد، نمی‌تواند چنین راهی را اتخاذ کند؛ چراکه واجب و واجب‌تر یا وظیفه و وظیفه‌تر نداریم. پس یک وظیفه‌گرا چاره‌ای ندارد جز اینکه برخی از وظایف را با توجه به شرایط بسنجد و مانند دیوید راس آنها را وظیفه‌نما و وظیفه متعارض با آن را وظیفه اصلی بداند و به وظیفه در نگاه نخست و وظیفه فعلی قائل شود (Ross, 2002: 19-20) یا اینکه از راهی دیگر این مشکل را حل کند و قائل به استثنایپذیری برخی از قواعد اخلاقی شود. عبدالجبار این راه حل را انتخاب نموده است.

نکته جالب اینکه وی سعی کرده معیاری برای استثنایپذیری وظایف ارائه نماید. وی پس از آنکه واجب را تعریف می‌کند، معیاری را ذکر می‌نماید که واجب در صورتی واجب و وظیفه است و انجام ندادنش باعث برانگیختن نکوهش می‌شود که «خالی از وجوه بدی باشد». (عبدالجبار، بی‌تا: ۴۱) وجوه بدی از دیدگاه عبدالجبار منحصر در عبث، دروغ‌گویی، اراده بر بدی، نادانی، کفران نعمت و تکلیف مالایطاق می‌باشد. بدین ترتیب عبدالجبار یک گزاره و قاعده اصلی و اساسی در مورد واجب ارائه می‌دهد. از دید وی، فعلی واجب است که ترک‌کننده آن سزاوار نکوهش باشد، اگر آن فعل ستم، عبث، دروغ‌گویی، اراده بر بدی، نادانی، کفران نعمت و تکلیف مالایطاق نباشد. با این تعریف به نظر می‌آید مشکل تعارض حل شود و مطلق‌گرایی عبدالجبار در حیطه گزاره‌ها پابرجا بماند. وی تسلیم تبصره‌پذیری نمی‌شود و سعی نموده با تغییر قاعده، کلیت آن را حفظ نماید؛ بدین معنا که مثلاً از دیدگاه وی «راست‌گویی وظیفه (یا خوب) است»، یک قاعده اصیل اخلاقی تلقی نمی‌شود؛ بلکه قاعده اخلاقی موردنظر چنین است: «راست‌گویی وقتی متضمن عبث، نادانی، ستم، تکلیف مالایطاق و اراده بر بدی نباشد، وظیفه (یا خوب) است». این بیان هم از مشکلات مربوط به استثنایپذیری گزاره‌های اخلاقی رها است و هم راه‌حلی برای تعارض‌های اخلاقی پیش‌رو نهاده است.

نتیجه

عبدالجبار در حیطه اخلاق یک مطلق‌گرا است و نسبییت اخلاقی در تمام معانیش از دیدگاه وی مردود می‌باشد. تنها می‌توان وی را معتقد به گونه‌ای ضعیف‌شده و بسیار حداقلی از نسبییت‌گرایی اخلاقی دانست. اعتقاد وی به استدلال‌پذیری ادعاهای اخلاقی نشان‌دهنده مردود بودن نسبییت‌گرایی فرااخلاقی است و

نظریه وجوه وی که نظریه‌ای عینیت‌گرا است، ذهن‌گرایی و قرار دادگرایی را رد می‌کند. همچنین وی برای معضل تعارض گزاره‌های اخلاقی با ارائه قاعده‌ای کلی سعی نموده راه‌حلی متفاوت در اختیار بگذارد.

منابع و مأخذ

۱. ادواردز، پل، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۲. امید، مسعود، ۱۳۸۱، *درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران*، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز.
۳. پویمن، لوییس، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۶، «نقدی بر نسبییت اخلاقی»، *نقد و نظر*، ترجمه محمود فتحعلی، چهارم، شماره اول و دوم، زمستان و بهار.
۴. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، «سرشت اخلاقی دین»، *نقد و نظر*، شماره ۶، بهار.
۵. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۵، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه الامام صادق علیه السلام.
۶. دهقانی‌نژاد، عباس، ۱۳۸۹، «شهودگروی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۳۴، بهار.
۷. ریچلز، جیمز، ۱۳۸۱، «عینیت‌ناگروی در اخلاق، نسبی افکاری فرهنگی و شخصی انگاری اخلاق»، *نامه حکمت*، ترجمه ایرج محمدی، سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان.
۸. عبدالجبار، ابن‌الحسن اسدآبادی، بی‌تا، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، ج ۶ بخش اول (التعدیل والتجویر)، مصر، بی‌ناشر.
۹. فرانکنا، ویلیام. کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
۱۰. فتحعلی‌خانی، محمد، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۱۲. هولمز، رابرت، ۱۳۸۲، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
13. Gensler, Harry. J, & others, 2004, *Ethics, Contemporary reading*, New York & London, Routledge.
14. Pojman, luis, 1998, *Ethics Discovering Right and Wrong*, united states of America, wadsworth publishing company.
15. Ross, David, 2002, *The Right And The Good*, Edited by Philip Stratton-lake, New York, oxford university press.