

جنسیت و شأن اخلاقی جنسیت و شأن اخلاقی

تاریخ دریافت 1393/7/2

تاریخ پذیرش 1393/8/16

اردشیر محمدی^۱

مریم مدملی^۲

چکیده

یکی از مسائل مهم در فلسفه اخلاق، شأن اخلاقی و منشأ آن است که در طول تاریخ تحولات مختلفی را از سر گذرانده است. فلاسفه یونان باستان، برخورداری از ذات ارزشمند انسانی را دلیل برخورداری از منزلت اخلاقی دانسته و سایر موجودات را به دلیل ارزش غیر، فاقد منزلت اخلاقی می‌دانند. برخورداری از طبع عقلانی، وجه دیگری است که از جانب برخی به عنوان معیار سنجش منزلت اخلاقی طرح شده است و اخلاق فمینیستی، با رویکردی انتقادی، منزلت اخلاقی را برای فاعل مختار برخوردار از عاطفه در نظر می‌گیرد. در مقابل، اسلام موجودات مختار را به دلیل توانایی بر اختیارگری، حقیقتاً متصف به ارزش اخلاقی می‌داند، در این اندیشه سایر موجودات اگر چه برخوردار از ارزش وجودی دانسته شده‌اند ولی ارزش اخلاقی آنها حقیقی نخواهد بود. تأثیر یا عدم تأثیر جنسیت در برخورداری از منزلت اخلاقی یکی از دغدغه‌هایی است که ذهن بسیاری از اندیشمندان عصر حاضر را به خود مشغول کرده است، که ما در این مقاله به بررسی میزان دخالت آن در این نظریات می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: منزلت، جنسیت، شأن اخلاقی، فعل اخلاقی.

مقدمه

واژه ارزش کاربردهای متفاوتی دارد و شامل انواع ارزشها مانند ارزشهای ذاتی، عارضی و طبیعی می‌شود. لذا بحث از آن در حوزه‌های مختلف قابل پیگیری است. اقتصاد، روانشناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه اخلاق از جمله این حوزه‌هاست. (ون دت و اسکار بروگ، 1378، ص 113)، نسبت ارزشمندی با انسان، وجهی است که باعث تمایز مطالعات اخلاقی ارزشمندی، از سایر حوزه‌ها می‌شود. در مطالعات اخلاقی، انسان موضوع ارزشمندی و در سایر حوزه‌ها انسان به عنوان فاعل شناسای ارزش است. (جمشیدی، 1368، ص 391)، علاوه بر این ارزشمندی اخلاقی در حیطه افعال انسانی بوده و صرفاً بر اساس انتخاب وی تحقق می‌یابد، به تعبیر دیگر ارزشمندی اخلاقی، بیانگر مطلوبیتی است که به واسطه اختیار و انتخاب دسته‌ای از افعال انسانی که ریشه در صفات راسخ بشری دارند، برای فرد ایجاد می‌شود. در حالی که ارزشمندی در غیر از حوزه اخلاق این دو ویژگی را ندارد و بر اساس معیارهایی غیر از معیارهای اخلاقی به دست می‌آید. مانند ارزش مادی در حوزه اقتصاد. بدیهی است که رابطه جنسیت و ارزشمندی جهت‌های متنوعی را در برمی‌گیرد، برای بررسی با ایجاد برش‌هایی در سخن، جهت منزلت اخلاقی را با تأکید بر نقش جنسیت در اکتساب منزلت اخلاقی مورد بررسی قرار می‌دهیم. در این نوشتار پس از واکاوی آرای اندیشمندان تلاش خواهیم کرد به معرفی دقیق‌تر اندیشه اسلام در این زمینه بپردازیم.

پیشینه بحث

منزلت اخلاقی بحثی به قدمت وجود انسان دارد و هر گاه انسان درباره ارتباط خود با سایر موجودات تأمل‌ورزی کرده، بحث از شأن و منزلت و موقعیت او در مقایسه با دیگر موجودات برای وی مهم بوده است. لذا در اغلب نوشته‌های پیشینیان مسئله شأن اخلاقی ذیل این دسته از مباحث طرح شده است. صورت

¹ استادیار، مدیر گروه کلام اسلامی دانشگاه بین المللی اهل بیت علیهم السلام؛ bakhtiari250@yahoo.com
² عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده، دانش آموخته خارج فقه و اصول mmadmoli2@gmail.com

جدید این بحث بیشتر در ذیل مباحث اخلاق زیست محیطی به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل نظری این علم طرح شده است. تاریخ مکتوب بشر، اولین نشانه‌های طرح این بحث را به ارسطو برمی‌گرداند. ارسطو به دیدگاهی تمایل نشان داده است که توسط ادیان ابراهیمی مورد تأیید قرار می‌گیرد. بسیاری از اندیشمندان پس از ارسطو نیز به بررسی معیار برخورداری از شأن اخلاقی پرداخته‌اند. «مری ان وارن» در کتابی تحت عنوان «شأن اخلاقی، وظایف در برابر اشخاص و دیگر موجودات» به بررسی و نقد نظریات این اندیشمندان پرداخته است. نظریه حیات انسانی، نظریه ژن انسانی، فاعل عاقل، از جمله دیدگاه‌هایی هستند که وارن آنها را مورد بحث و بررسی قرار داده و پس از آن به دفاع از نظریه خود می‌پردازد. در اندیشه وارن هر چند همه موجودات زنده سزاوار توجه و برخوردار از منزلت اخلاقی هستند، ولی این به معنای شأن اخلاقی یکسان برای همه موجودات نخواهد بود بلکه برخورداری از رتبه ادراکی بالاتر بر میزان شأن اخلاقی موجودات تأثیر گذارده و طبیعتاً شأن اخلاقی متفاوتی را برای آنها رقم خواهد زد.¹ در این میان میزان تاثیرپذیری شأن اخلاقی از جنسیت نکته‌ای است که این بحث را با مباحث جنسیتی پیوند می‌زند. به بیان دیگر یافتن پاسخ برای این پرسش که آیا علیرغم اشتراک زن و مرد در برخورداری از ارزشمندی ذاتی، جنسیت می‌تواند در اختیار و گزینش امور اخلاقی و طبیعتاً در کسب جایگاه مستند به این اختیار موثر باشد، دغدغه اصلی ما در این نوشتار است. قبل از بررسی ارتباط شأن اخلاقی و جنسیت علاوه بر بررسی مفهومی این واژه، از این جهت که برخورداری از شأن اخلاقی، در ارتباطی مستقیم با فعل اخلاقی است، باید ملاک‌هایی که در زمینه ارزشمندی فعل اخلاقی مطرح شده‌اند، نیز مورد بررسی قرار گیرند.

تعریف شأن اخلاقی

«شأن»، در لغت به معنای حال و وضعیت، امر، مقام، مرتبه، منزلت و درجه است. (جوهری، ج 1 ص 121 و ابن زکریا، ج 2، ص 198 و راغب اصفهانی ص 286)، این واژه در اصطلاح دارای کاربردهای متعددی است. هریک از این کاربردها بار معنایی خود را از طریق مضاف‌الیه خویش دریافت می‌کنند. در این صورت اضافه شدن آن به «اخلاقی»، ترسیم کننده وضعیت و منزلتی است که فاعل اخلاقی براساس انتخاب و گزینش امور اخلاقی دریافت کرده است. اما اینکه کدام دسته از افعال انسانی را می‌توان دارای ارزش اخلاقی دانست (1)، نکته‌ای است که ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول نموده است و ما قبل از بررسی گزاره‌های ناظر به شأن اخلاقی امور به طرح اجمالی دیدگاه‌هایی می‌پردازیم که افعال اختیاری و منشی انسان با برخورداری از کدام ویژگی می‌توانند دارای ارزش اخلاقی شوند. بررسی این مسئله از آن رو حائز اهمیت است که در برخی دیدگاه‌های مطرح شده، منزلت اخلاقی در ارتباطی تنگاتنگ با ارزشمندی فعل اخلاقی قرار می‌گیرد.

منشأ فعل اخلاقی

خوب و بد اخلاقی از جهت هستی‌شناسی، معناشناسی و معرفت‌شناسی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد. بررسی معناشناختی خوب و بد اخلاقی یا به تعبیر دیگر بررسی معیار اخلاقی از جمله مباحث مقدماتی بحث از مبنای شأن اخلاقی است. دیدگاه‌های اخلاقی (2) براساس اهداف خاص خود، ملاک‌های متفاوتی را برای سنجش افعال و صفات ارائه می‌دهند. این دیدگاه‌ها را می‌توان به گونه‌های مختلفی مورد بررسی قرار داد. برخی از اندیشمندان تاریخ فلسفه، با توجه به معیاری که این دیدگاه‌ها برای تعیین خوب و بد و تشخیص درست از نادرست ارائه می‌دهند، آنها را به دو دسته کلی غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی تقسیم کرده‌اند. وظیفه‌گرایی، برای سنجش عمل اخلاقی به مفهوم تکلیف و وظیفه متوسل می‌شود و درستی اعمال انسان را به خاطر ویژگی‌هایی درونی عمل و برگرفته از نوعی الزام نهفته در افعال اخلاقی تلقی می‌کند. در این تفکر خوبی و بدی افعال به ذات افعال تعلق می‌گیرد و درهماهنگی و عدم هماهنگی آنها با وظیفه خلاصه می‌شود. (صانعی دره‌بیدی، 1368، ص 211)، این دسته از نظریات به دو دسته عمل‌نگر (3) و قاعده‌نگر قابل تقسیم هستند. نظریه امر الهی (4) و نظریه کانت (5) از زمره دیدگاه‌های وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر هستند.

غایت‌گرایی، ارزش‌های بیرونی و خارج از حوزه اخلاق را به عنوان ملاک برای سنجش ارزش اخلاقی افعال معرفی می‌کنند. البته غایت‌گرایان در تفسیر غایت و نیز در اینکه خیر چه کسی باید مد نظر قرار بگیرد، اختلاف نظر دارند. لذا این دسته نظریات نیز بر اساس نوع غایت و همچنین براساس متعلق غایت دارای تقسیماتی هستند. مانند تقسیم به سودگرایی، قدرت‌گرایی و لذت‌گرایی بر اساس نوع غایت و تقسیم به خودگرایی و دیگرگرایی بر اساس متعلق غایت. برخی از فیلسوفان یونان باستان و برخی از فیلسوفان متأخر غرب بر اساس اصل «روان شناختی خودگروی» که هیچ فعلی را بدون انگیزه خودخواهانه نمی‌دانند،

ارزشمندی عمل را بر اساس میزان لذت‌آفرینی آن برای اشخاص ارزیابی می‌کنند. گروهی دیگر، سود عمومی را معیار ارزش اخلاقی دانسته و معتقدند غایت اخلاقی‌ای که باید در تمام اعمال و رفتارمان به دنبال آن باشیم، بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر یا کمترین غلبه ممکن شر بر خیر در کل جهان و برای همه انسانها است. قدرت، سود، رفاه و کمال، از دیگر معیارهای سودگرایی هستند.

تقسیم‌بندی دیگر مکاتب اخلاقی، تقسیم بر اساس حکایت‌گری و عدم حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی، از واقعیت خارجی است. واقع‌گرایان، گزاره‌های اخلاقی را از سنخ جملات خبری و حاکی از واقعیات می‌دانند. بر این اساس ارزشهای اخلاقی دارای پایگاهی ثابت هستند. این دیدگاه‌ها نیز به دو دسته کلی واقع‌گرایی طبیعی که واقعیت قضایای اخلاقی را واقعیاتی طبیعی می‌دانند و واقع‌گرایی غیرطبیعی که واقعیت احکام اخلاقی را در امور متافیزیکی و مابعدالطبیعی جستجو می‌کنند، تقسیم می‌شوند. منفعت عمومی (راسل، 1373، ص 106)، وصول به لذات طبیعی (کاپلستون، 1368، ص 145)، وجدان اخلاقی (روسو، 1360، ص 201)، وظیفه‌گرایی (کانت، 1369، ص 12) و یا «عاطفه‌گرایی» (ورلر، 1373، ص 267)، از جمله ملاک‌هایی است که واقع‌گرایان برای اخلاقی بودن فعل ارائه می‌دهند.

غیرواقع‌گرایان، وجود هرگونه پایگاه ثابتی را برای جملات اخلاقی رد کرده و معتقد به انشایی بودن این جملات هستند. قراردادگرایی، احساس‌گرایی از زمره دیدگاه‌های غیرواقع‌گرا هستند (6). قراردادگرایان، ارزش‌های اخلاقی را بر اساس نوعی توافق اجتماعی و در تطابق با ملاک‌های جوامع معنا می‌کنند. (دورکیم، 1360، ص 51/تکنیسون، 1370، ص 96، منشأ ارزش اخلاقی در این نظریه، خواست عمومی جامعه است. «باید» به معنای لزوم اجتماعی است و چیزی که برای یک جامعه خوشایند و مطلوب است، خوب اخلاقی و در غیر این صورت بد است. توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو از ارائه‌دهندگان این نظریه در دوران جدید هستند. (افلاطون، 1367، ص 914-915)

احساس‌گرایان، ارزش اخلاقی را به معنای ابراز خوشایندی اشخاص نسبت به یک عمل یا یک چیز و طبیعتاً تابع احساسات و سلیقه‌های تک‌تک افراد جامعه می‌دانند. بنا براین دیدگاه، اخلاق، امری کاملاً شخصی و فردی است. (خرم‌شاهی، 1378، ص 11)، در این اندیشه، یگانه کارکرد احکام و جملات اخلاقی را ابراز احساسات خاص گوینده و ایجاد احساسی مشابه در شنونده می‌دانند. نکته قابل توجه این است که پیامد پذیرش اغلب نظریات غیر واقع‌گرا، تحقق نسبییت اخلاقی است زیرا لازمه تبعیت احکام اخلاقی از امیال فردی یا علایق اجتماعی، این است که با تغییر در میل و ذائقه افراد یا گرایش‌های اجتماعی آنها، قضاوت‌های اخلاقی‌شان نیز دچار تغییر شود. (مصباح یزدی، 1392، ص 34)

مبنای شأن اخلاقی

نظریات در خصوص منشأ شأن اخلاقی، به دو دسته کلی قابل تقسیم هستند؛ برخی از دیدگاه‌ها ارزش اخلاقی را وابسته به ارزش ذاتی دانسته و بر این اساس معتقدند فقط انسان دارای شأن اخلاقی است، زیرا ارزش سایر موجودات غیرذاتی و تبعی است. به این معنا که هر انسانی فقط در برابر انسان دیگر به مثابه یک فاعل اخلاقی، دارای مسئولیت است و هیچ مسئولیت ذاتی دیگری در برابر حیوانات و سایر اشیاء بی‌جان ندارد. دیدگاه‌هایی که در مقابل این اندیشه قرار می‌گیرند نه تنها انسان که بقیه موجودات را نیز برخوردار از منزلت اخلاقی معرفی می‌کنند.

به دلیل گستردگی این دیدگاه‌ها، از بررسی سایر نظریات صرف‌نظر کرده و صرفاً به بررسی اندیشه‌هایی می‌پردازیم که به دلیل انحصار‌گرایی در برخورداری از ارزش ذاتی، نظریه‌های انسان‌محور (7) نامیده می‌شوند. این دیدگاه‌ها را می‌توان در چند رویکرد انسانیت‌ژنتیکی، فاعلیت اخلاقی و فاعلیت با مرکزیت عاطفه و احساس و برخورداری تمام موجودات از شأن اخلاقی، طبقه‌بندی کرد.

1. انسانیت ژنتیکی

بسیاری از نظریه‌پردازان اخلاق سنتی غرب، «انسانیت ژنتیکی» را شرط لازم و کافی برای اخذ منزلت اخلاقی تلقی می‌کردند. در این اندیشه، ارزش وجودی انسان ناشی از ذات وی و ملاک برای برخورداری از شأن اخلاقی است، انسان‌ها یگانه اعضای اخلاقاً مهم این جهان هستند و خود طبیعت هیچ ارزش ذاتی

ندارد. عمومیت لفظ انسان حاکی از این نکته است که تمام اعضای «نوع انسان» از جمله اطفال، کودکان کم سن و سال، ناتوان‌های ذهنی و...، به صورت کاملاً یکسان برخوردار از شأن اخلاقی هستند. در آموزه‌های عهدین و هم‌چنین آثار بجا مانده از فیلسوف‌های یونان باستان خصوصاً ارسطو به وضوح می‌توان نشانه‌های این نوع از انسان محوری را دید. (politics. 1916. p 16)، در داستان خلقت، آمده است که خداوند فرمود: «انسان را شبیه خود سازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بر زمین و بر هر خزنده‌ای که بر روی زمین می‌خزد، فرمانروایی کند. پس خدا انسان را به صورت خود، به صورت خدا آفرید و ایشان را زن و مرد خلق کرد و خدا ایشان را برکت داد و به ایشان فرمود: بارور شوید و زاد و ولد کنید و زمین را پر سازید و بر آن تسلط یابید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بر همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند، فرمانروایی کنید.» (سفر پیدایش، باب اول، آیات 26-28)

نظام سلسله‌مراتبی ارسطو نیز به گونه‌ای ترسیم شده است که در آن تعقل ملاک برتری موجودات معرفی شده است. ارسطو با استناد به این اصل مسلم هدفمندی خلقت، این نتیجه را می‌گیرد که طبیعت همه موجودات، را برای انسان آفریده است. وی بر آن است که برای شناخت یک چیز ابتدا باید به مقصود آن چیز که با محمول آن یکی است (politics. 1253: 20-25)، پی برد. یکسانی این دو مبتنی بر این فرض است که «طبیعت کار بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد» (politics. 1256: 21)، علاوه بر این از نظر ارسطو «طبیعت» دارای سلسله مراتب بوده و در آن هم مسئولیت و هم اقتدار برخی نسبت به سایرین بیشتر است. (metaphysics. 1075: 16-25)، وی نمونه روشن اقتدار و انقیاد طبیعی را در پیوند عنصر ذاتاً حاکم با عنصر ذاتاً محکوم طبیعت که اتفاقاً برای حفظ هر دوی آن‌ها نیز ضروری است، طرح می‌کند. (politics. 1256: 21)

علیرغم برخوردار بودن این نظریه از نقاط قوتی مثل شمول و گستردگی، وجود برخی ابهامات، فهم آن را دچار مشکل می‌کند، از جمله موارد مبهم در این اندیشه، یکسانی ارزش وجودی با ارزش اخلاقی است. معیار شأن اخلاقی، ارزش اخلاقی است و نمی‌توان ارزش وجودی را که وابسته به ارزش ذاتی است منطبق بر شأن اخلاقی دانست. علاوه بر این در این نظریه برابری در ارزش وجودی همه انسانها مفروض گرفته شده است، در حالی که این پیش‌فرض حتی بنا بر فرض قابلیت تغییر در ذات انسانیت، امری بدون دلیل است. خصوصاً نظریه ارسطو نیز دارای مشکلات جدی است. نظام سلسله مراتبی ارسطو، بیانگر تعهد حداقلی وی نسبت به این نظریه است. ارسطو هدف خلقت موجودات را وابسته به توان تعقل آنان کرده و لذا به این اصل پایبندی نشان می‌دهد که موجودات با توان تعقل کمتر به خاطر موجوداتی خلق شده‌اند که از توان عقلی بیشتری بهره‌مندند. ارسطو زنان را به واسطه نقش آنان در تولید مثل دارای جایگاهی طبیعی می‌داند ولی در عین حال اذعان می‌کند که زن بودن به معنای ناتوانی است. وی نقص ذاتی زنان را وضعیتی می‌داند که طی روند عادی طبیعت رخ می‌دهد. در دستگاه فکری ارسطو، زن دارای سستی، نقص و عدم قابلیت است. (آکین، 1383، ص 121)، نقص مفروض هم روانی و هم فیزیکی است. (politics)، پس ارسطو برخوردار بودن زن از روح انسانی را می‌پذیرد (1378، ص 323)، ولی به این مسئله نیز پایبند است که این نقش‌ها کم‌ارزش (همان، ص 307) و در راستای ارضای خاطر مرد هستند. از دیدگاه وی از نطفه زن، بدن و از نطفه مرد، روح ایجاد می‌شود و این مسئله باعث تقدم ضروری و طبیعی جنس مذکر بر مونث می‌شود. (آکین، 1383، ص 120)، معنای این سخن آن است که وی با ترسیم این نظام علاوه بر افتراق بین انواع حیوان، بین افراد انسانی نیز فرق می‌گذارد. و این مشکلی جدی برای این دیدگاه ارسطو است.

2. فاعلیت اخلاقی

برخی دیگر شأن اخلاقی را فقط برای انسان‌های بالقوه فاعل اخلاقی، که برخوردار از طبع عقلانی هستند، قابل تصور می‌دانند. تأکید بر برخوردار بودن از طبع عقلانی، به دلیل زمینه‌سازی آن برای تحقق اندیشه و خودمختاری اخلاقی (که دارای جایگاهی بنیادین در نظریه کانت است) و نهایتاً ارزشمندی ذاتی است زیرا قوانین اخلاقی، فقط از طریق عقل قابل درک بوده و عاطفه و میل، به این دلیل که هم احتمالی‌اند و هم فاقد عمومیتند، قادر به درک قواعد اخلاقی نمی‌باشند.

بر این اساس وی تصریح می‌کند:

« همه متعلقات امیال ارزشی مشروط دارند ... ، بدینسان ارزش هر چیزی که باید با عمل ما به دست آید، همیشه مشروط است. اگر ذات‌هایی که وجود آنها نه به اراده ما بلکه به اراده طبیعت وابسته است ذات‌هایی بی‌خرد باشند باز هم به عنوان وسیله ارزش نسبی دارند و از این رو چیز نامیده می‌شوند، لیکن ذات‌های خردمند، شخص نامیده می‌شوند، زیرا عین ذات‌شان، آنان را به عنوان (ذات‌هایی) که در نفس خویش غایت هستند، معین می‌کنند. یعنی به عنوان چیزی که نباید فقط به منزله وسیله به کار روند و بدین جهت تا این اندازه آزادی عمل را محدود می‌کنند. » (کانت، 1380، ص 73-74)، کانت لازمه دخالت و مرجعیت امیال و احساسات در مناسبات اخلاقی را تبعیت از قوانین طبیعی علی و معلولی موجود در این عالم پدیداری که ساحت حیوانی است، می‌داند. البته

کانت اشتراک تمامی انسانها را در عقل اعطایی از طرف خداوند پذیرفته و لذا قانون کلی را به عنوان آزمون شایستگی اخلاقی پیشنهاد می‌کند که بر اساس آن کنشگران اخلاقی، اصولی را می‌پذیرند که دیگران آنها را پذیرفته و اراده کرده‌اند. کانت خودمختاری اخلاقی، را اصل اعلامی اخلاق (1380، ص 440) و تکالیف متناظر با قوانین اخلاقی را مبنای فاعلیت و پیش‌شرط مسئولیت اخلاقی و شرط ارزش‌های دانسته (کانت، 1369، ص 58) و آن را به معنای خودمختاری اراده در مقابل قوانین خارجی معرفی می‌کند و اصل خودمختاری اراده را هسته مرکزی درباره مقام و شأن انسانی می‌داند. (همان، ص 83)

کانت آشکارا بین «قانون اخلاقی»، «عقلانیت» و «احساس مسئولیت» رابطه‌ای تفکیک‌ناپذیر برقرار ساخته و سه گونه تکلیف اخلاقی را برای انسان طرح می‌کند. تکلیف انسان نسبت به خودش، عالی‌ترین شرط و اصل اساسی اخلاق است (1380، ص 166-170)، کانت «بدن» را نیز دارای جایگاه خاصی می‌داند و بخش جدیدی را تحت عنوان «تکالیف فرد نسبت به بدن» طرح می‌کند. (همان، ص 212)، عالی‌ترین تکلیف نیز حرمت‌گذاردن به حقوق دیگران است. (همان، ص 263)، او در این باره می‌گوید:

«در جهان هیچ چیز به اندازه‌ی حقوق دیگران مقدس نیست. خیرخواهی در اخلاق، مفهومی زائد است. کسی که اقدام به خیرخواهی نمی‌کند، در عین حال ناقص حقوق دیگران نیست، می‌تواند انسان درستکاری باشد و اگر همه چنین باشند، فقیری وجود نخواهد داشت تا نیاز به نیکوکاری و خیرخواهی دیگران داشته باشد، اما کسی که تمام عمر خود را به نیکوکاری گذرانده باشد و فقط حقوق یک نفر را ضایع کرده باشد، این مورد تصبیح حق را نمی‌تواند با تمام نیکوکاری‌های خود جبران کند.» (همان، ص 286)

بحث کانت در باب «تکالیف انسان در قبال موجودات دیگر»، نیز از راه «حق طبیعی» آنان جلو می‌رود. حقی که به لحاظ طبیعی، انسان هم مشمول آن می‌شود و تکلیف ما در قبال حیوانات و اشیاء بی‌جان به طور غیر مستقیم، به وظیفه فرد یا تکلیف در قبال انسان‌های دیگر برمی‌گردد. زیرا انسان از طریق ادای این دین می‌تواند به انسانیت خدمت کرده و تکلیف خود را نسبت به بشریت انجام دهد. (همان، ص 322)، عدم مراعات این تکالیف منجر به ضایع شدن امکانات و از بین رفتن منافع سایرین می‌شود. کانت می‌نویسد: «روحیه‌ی ویرانگری انسان نسبت به اشیائی که می‌توانند مورد استفاده واقع شوند، خلاف اخلاق است. هیچ کس نباید زیبایی طبیعت را ویران کند زیرا اگر خود او نتواند از پدیده‌های طبیعی استفاده کند، دیگران می‌توانند.» (همان، ص 325)، البته باید توجه کرد که این نظریه علیرغم تأیید حقوق و شأن اخلاقی برابر، برای تمامی فواعل اخلاقی و تصریح به عدم تأثیر اندیشه، نژاد، جنسیت و سایر تفاوتها در شأن اخلاقی و با توجه به تبیین کانت از عقل به معنای قدرت تصمیم‌سازی شخص عاقل، غالباً به عنوان مستند اصلی برای محروم‌سازی اعضای از گروه‌های اجتماعی با درجه تصمیم‌سازی ضعیف که قادر بر فاعلیت کامل اخلاقی نیستند، از منزلت اخلاقی می‌شود. علاوه بر این علیرغم تصریح کانت به تساوی ارزشی انسانها و اذعان به مکمل بودن دو جنس، در بن دیدگاه وی نوعی نگاه تبعیض‌آمیز به زنان وجود داشته است، وی انسانیت انسان را وابسته به اخلاق معرفی کرده و پیروی از اصول اخلاقی را از ویژگی‌های مردانه می‌شمارد. درواقع ویژگی‌های مردانه در تصویر مطلوب وی از آدمی، اساسی‌تر و مشخصه بارز انسان تلقی شده‌اند. از دیدگاه وی زنان به دلایل احساسی یا عاطفی، غالباً کار درست را انجام می‌دهند، اما نمی‌توانند استدلال کرده یا براساس قوانین اخلاقی جهان شمول عمل کنند. پس به این جهت زنان، فاقد پتانسیل فاعلیت اخلاقی هستند.

3. فاعل مختار با مرکزیت عاطفه و احساس

اخلاق فمینیستی، با رویکردی انتقادی نادیده گرفتن فضایل، شخصیت و ویژگی‌های زنانه را جدی‌ترین چالش اخلاق سنتی دانسته و معتقد است این اخلاق به دلیل محوریت سرد و حسادت‌آمیز فضیلت عدالت و غفلت از عاطفه به عنوان عامل محوری در اخلاق، کاربردی ندارد. آنان در این جهت دنباله‌رو فیلسوف‌هایی مثل هیوم و شوپنهاور هستند که هسته اصلی اخلاق را حس شفقت و دلسوزی می‌دانند. شوپنهاور معتقد بود که فعل انسان به دلیل خودخواهی ذاتی او تنها هنگامی اخلاقی است که انگیزه آن، برطرف کردن رنج از دیگران باشد لذا احساس شفقت به دیگران، اساس اخلاق است. (باقری، 1382، ص 181-182)، لارنس بلوم اظهار می‌دارد: اخلاق سنتی از درک این مسئله عاجز است که عواطف نوع دوستانه مثل همدردی و شفقت، دلایلی برای عمل اخلاقی فراهم می‌کنند. گیلیگان نیز محبت را اصلی کلی و مناسب‌ترین راهنما برای رفع تعارضات در روابط انسانی و علیه آزار رساندن به دیگران معرفی می‌کند. (پرنر، 1383، ص 114)، بر اساس این دیدگاه، منزلت اخلاقی برای فاعل مختاری در نظر گرفته می‌شود که بر اساس عاطفه و دلسوزی مبادرت به انجام فعل کند. ناگفته نماند که نظریه‌پردازان فمینیستی در این زمینه نیز اشتراک نظر نداشته و رویکردهای متفاوتی را ارائه می‌دهند. رویکردهای زنانه، همجنس‌گرایی و مادری، از جمله این رویکردهاست. در رویکرد زنانه به اخلاق که می‌توان آن را مشخصاً در نظریات کارول گیلیگان و نل نودینگر ملاحظه کرد، برای سنجش خوبی و بدی و درستی یا نادرستی فعل اخلاقی باید به تغییرات فردی و اجتماعی و سیاسی توجه نمود، لذا توجه به تجربیات شخصی، توجه به شرایط خاص و جنبه‌های

حمایتی جزء ویژگی‌های این نظریه اخلاقی تلقی می‌شود. مرکزیت جنبه‌های حمایتی در این دیدگاه باعث شده است که اخلاق زنانه با نام «اخلاق مراقبت» معرفی شود.

رویکرد مادرانه به اخلاق، رهیافت زنانه دیگری به اخلاق است که از منظر تفکرات و احساسات مادرانه به اخلاق می‌نگرد. این رویکرد را می‌توان در تفکرات سارا رودیک و ویرجینیا هولد بررسی نمود. معتقدین به این نظریه، رابطه مادر و فرزند را به عنوان الگویی برای سایر ارتباطات در نظر می‌گیرند. (تانگ، 1382، ص 174)، آن چه به راحتی در این ایده مشهود است اعتقاد به ارزشهای اخلاقی برتر برای زنان می‌باشد و لذا خوبی و بدی را نیز باید در میزان تأثیر افعال در تحقق این دست ارزشها جستجو نمود. اخلاق همجنس‌گرایانه که در مقابل این دو رویکرد قرار دارد، هر چند مانند همه سنتهای انتقادی وجود هرگونه معیار ثابت را برای شناخت ارزش اخلاقی منتفی می‌داند، ولی بر اساس معیارهای خود، ارزشهای جدیدی را شکل داده و معرفی کرده است. ازدیدگاه ملتزمین به این اخلاق، به جای پرسش از بهره‌مندی افعال از خیر، باید از میزان تأثیر عمل در آزادی و رهایی و خودآگاهی سوال کرد.

4. برخورداری تمام موجودات از شأن اخلاقی

در اندیشه اسلام، منزلت اخلاقی برای همه موجودات اعم از مختار و غیرمختار، قابل تصور است. هر چند در نوع انصاف با همدیگر متفاوت هستند. موجودات مختار به دلیل انصاف حقیقی به اخلاقی بودن، به منزلت و شأن اخلاقی، نیز حقیقتاً متصف می‌شوند ولی انصاف سایر موجودات به شأن اخلاقی، به صورت مجاز و به اعتبار وظایف اخلاقی‌ای است که موجودات مختار در برابر آنان خواهد داشت. (8) در واقع جایگاه موجودات غیرمختار از آن جهت در بحث شأن اخلاقی مورد توجه بوده که متعلق فعل اخلاقی انسان، قرار می‌گیرند و در کاهش یا افزایش مسئولیت اخلاقی وی تأثیرگذار هستند.

کسب شأن اخلاقی برای انسان هم متوقف بر متعلق فعل اخلاقی و هم مبتنی بر شخصیت فاعل اخلاقی است، از این جهت که افعال اختیاری شخص فاعل، همواره می‌تواند دستخوش تغییر گردد. به عبارت دیگر در تحقق شأن اخلاقی، عامل اخلاقی با توجه به شخصیت وی، برخوردار از فضیلت و رذیلت اخلاقی است. عامل اخلاقی کسی است که نقش اختیار و عناصر مربوط به آن در تصمیم‌سازی وی موثر است، به صورتی که با وجود آن در برابر فعل و ترک خود مسئول بوده و دیگران بر اساس آن، او را مستحق مدح یا ذم می‌دانند، بنابراین در صورتی که عامل اخلاقی واجد سطوح بالاتری از اختیار باشد، شأن اخلاقی عامل اخلاقی شامل او نیز خواهد شد، اما اگر موجوداتی دارای این سطح از اختیار نباشند یعنی با فرض وجود اختیار، در برابر فعل و ترک خود استحقاق مدح و ذم پیدا نکنند، شأن اخلاقی عامل اخلاقی شامل آنان نخواهد بود. (9)

هرچند مقدمات فوق، صرفاً از تشکیکی بودن شأن اخلاقی حکایت می‌کنند، ولی توجه به چند مسئله در این زمینه کفه موازنه را به نفع دخالت جنسیت بر کسب منزلت اخلاقی سنگین می‌کند. نکته اول تفاوت دو جنس انسانی در مبادی اختیار است. تفاوت در مفاهیم ملازم با شأن اخلاقی یعنی حق اخلاقی و مسئولیت اخلاقی، نیز شاهد دیگر مدعاست. در زمینه مسئله اول باید گفت آگاهی، میل و قدرت جزء مبادی اختیار هستند، به بیان دیگر در افعال اختیاری، باید قبل از هر چیز از مطلوب خویش آگاهی داشته باشیم. آگاهی باعث ایجاد میل به کار است و میل، محقق اراده است، قدرت و توانمندی، نقش امکانات و ابزار را در کارهای اختیاری ایفا کرده و دربرگیرنده قدرت شناخت، قدرت گزینش، قدرت تصمیم‌گیری و نیز قدرت فیزیکی بر اعمال خارجی است. تفاوت بنیادین زنان و مردان در مؤلفه‌های قدرت، و به بیان دیگر ضعف زنان در قوای تصمیم‌گیری و فیزیکی، احتمال گرایش کمتر آنان نسبت به افعال اخلاقی را تقویت می‌کند. توجه به مفاهیم ملازم از آن رو شاهد بر جنسیتی بودن منزلت اخلاقی است که حق اخلاقی مانند سایر حقوق، حاکی از مقام و منزلت صاحب حق است. نظیر این مسئله در نظام خلقت کاملاً مشهود است، زیرا حقوق تکوینی موجودات کاملاً متناسب و بر اساس جایگاه و مقام اعطایی از طرف خداوند است. به همین دلیل باید بتوان جایگاه اکتسابی آنان را نیز منشأ وضع حقوقی خاص دانست. براین اساس آیا می‌توان بحث از تفاوت حقوقی زن و مرد و بیشتری حقوق مردان در خانواده را برخواسته از برتری منزلت اخلاقی مردان دانست؟

نکته دیگر تفاوت در آثاری مانند ستایش و نکوهش و پاداش و کیفر است که مترتب بر مسئولیت اخلاقی هستند و مفاد برخی از روایات نیز فرض دخالت جنسیت در آنها را منتفی نمی‌داند، مانند آنچه از امام صادق (ع) در زمینه گستردگی رحمت خداوند برای زنان نقل شده که وجه آن نیز به ناتوانی آنها ارجاع داده می‌شود. (10)

ارتباط شأن اخلاقی با مسئولیت اخلاقی ما را بر آن می‌دارد که گریزی بسیار کوتاه به این تعریف و ویژگی‌های مسئولیت اخلاقی داشته باشیم. مسئولیت به معنای وظایف، اعمال و افعالی است که شخص عهده‌دار آن است (عمیله، 1379) و مسئولیت اخلاقی (11) به معنای مورد بازخواست قرار دادن شخص در مورد

وظایف الزامی و غیرالزامی اخلاقی است که بر عهده وی گذارده شده است. (مصباح یزدی، همان، ص 121)، معنای این سخن تشکیکی بودن مسئولیت اخلاقی متناسب با شدت و ضعف وظایف خواهد بود. تحقق مسئولیت اخلاقی متوقف بر وجود سه شرط اختیار، قدرت و آگاهی می‌باشد. ارسطو در تأکید بر اختیار، به این نکته تصریح می‌کند که فرد، تنها در صورتی مسئول عمل خویش است که علت آن نسبت به وی درونی باشد، یعنی شخص یا چیز خارجی وی را مجبور به عمل نکرده باشد، حتی انتخاب فعلی شخص نباید متأثر از انتخاب قبلی وی باشد (ارسطو، 1378، ص 79-83) و همچنین چون تکلیف اخلاقی مشروط به قدرت است، مسئولیت اخلاقی که با وظیفه اخلاقی برابر می‌نشیند، نیز متوقف بر قدرت خواهد بود. (خواص، 1385، ص 121)، آموزه‌های دینی با طرح مسئولیت‌های متفاوت اخلاقی، تأثیر عواملی مانند اختیار، آگاهی و قدرت و همچنین درجه اهمیت وظیفه اخلاقی، تشدید یا تضعیف مسئولیت اخلاقی را مورد تأیید قرار می‌دهند. (مصباح یزدی، 1373، ص 177-183)

نتیجه‌گیری

سابقه بررسی‌ها در زمینه شأن اخلاقی حاکی از درهم تنیدگی آن با بحث از شأن انسانی است بنابراین در غالب این دست نظریات، فقط انسان دارای ارزش ذاتی و بالطبع منزلت اخلاقی بوده و سایر موجودات بر فرض ارزشمندی، ارزشی غیرذاتی دارند و لذا تا پای مقایسه با موجودات دیگر و در خصوص این نظریات تا پای انسان در میان نباشد، بحث از ارزشمندی منتفی خواهد بود. این نظریات به دو دسته انسان محور و غیر انسان محور تقسیم می‌شوند. آموزه‌های عهدین و همچنین آثار بجا مانده از فیلسوف‌های یونان باستان خصوصاً ارسطو انسان‌ها را یگانه اعضای اخلاقاً مهم این جهان دانسته و برای خود طبع هیچ ارزش ذاتی قائل نیستند. برخی دیگر شأن اخلاقی را فقط برای انسان‌هایی بالقوه فاعل اخلاقی، قابل تصور می‌دانند. در این اندیشه هر چیزی غیر از «طبع عقلانی» در طبیعت، یک وسیله است و وجود این ویژگی باعث غایت بودن انسان خواهد شد. اخلاق فمینیستی، با رویکردی انتقادی نادیده گرفتن فضایل، شخصیت و ویژگی‌های زنان را جدی‌ترین چالش اخلاق سنتی دانسته و معتقد است که هسته اصلی اخلاق، حس شفقت و دلسوزی می‌باشد. در اندیشه اسلام، منزلت اخلاقی برای همه موجودات اعم از مختار و غیرمختار، قابل تصور است. هر چند در نوع اتصاف با همدیگر متفاوت هستند. موجودات مختار حقیقتاً متصف به قید «اخلاقی» هستند، لذا اتصاف آنان به منزلت و شأن اخلاقی، نیز حقیقی است ولی اتصاف سایر موجودات به شأن اخلاقی، به صورت مجاز و به اعتبار وظایف اخلاقی‌ای است که موجودات مختار در برابر آنان خواهد داشت. در واقع جایگاه موجودات غیرمختار از آن جهت در بحث شأن اخلاقی مورد توجه بوده که متعلق فعل اخلاقی انسان قرار می‌گیرند و در کاهش یا افزایش مسئولیت اخلاقی وی تأثیرگذار هستند. تفاوت بنیادین زنان و مردان در مؤلفه‌های قدرت، باعث ابداع این احتمال می‌شود که ضعف در قوای تصمیم‌گیری و همچنین در قوای فیزیکی زنان، باعث گرایش کمتر آنان نسبت به افعال اخلاقی می‌شود و در این صورت صدور افعال اخلاقی برای آنان از احتمال کمتری برخوردار است. علاوه بر این، تفاوت در حدود دو مفهوم ملازم با شأن اخلاقی یعنی حق اخلاقی و مسئولیت اخلاقی، نیز احتمال دخالت جنسیت را بر کسب شأن اخلاقی تقویت خواهد کرد.

توضیحات

1. mary ann warnok, moral status, obligations to persons and other living things, oxford and new york :oxford university press.

2. دیدگاه اخلاقی، موضعی است که عامل اخلاقی دارای معیار، انتخاب کرده و در افعال و صفاتی که از معیار اخلاقی برخوردارند، به ارزشگذاری می‌پردازد.

پس معیار اخلاقی بودن هدف دیدگاه اخلاقی را معین می‌کند.

3. وظیفه‌گرایان عمل نگر به دنبال تعیین وظیفه اخلاقی در موارد خاص و جزئی هستند. در مقابل وظیفه‌گرایان قاعده‌نگر که معتقد به وجود قواعدی برای تشخیص صواب و خطای اخلاقی هستند.

4. طرفداران این دیدگاه معتقدند که افعال آدمی، صرف نظر از امر ونهی الهی به خودی خود، هیچ اقتضائی نسبت به خوبی و بدی ندارند و تنها راه برای تعیین خوبی یا بدی آنها اراده و قانون الهی است. (الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 186-197، المحصول فی اصول الفقه، ج 1، ص 123، البراهین، ج 1، ص 246، شرح المواقف، ج 8، ص 181-195) و همچنین: Morality and Religion", Plato, in philosophy of Religion: An Anthology, ed. Louis P. pogman, (U.S.A: Wadsworth, 1987), p. 496-497.

5. کانت مدعی است که حسن فعلی به تنهایی نمی‌تواند معیار تشخیص خوبی فعل باشد بلکه کارها را باید براساس حسن فاعلی ارزشگذاری کرد و براین اساس فعلی، ارزش اخلاقی دارد که به نیت ادای تکلیف عقلانی سر زده باشد. (فلسفه کانت، اشتفان کورنر، ترجمه عزت الله فولادوند، ص 279) تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)؛ (فردریک کاپلستون، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص 324)
6. نظریات توصیه‌گرایی، جامعه‌گرایی و نظریه امر الهی از دیگر اقسام غیرواقع‌گرایی می‌باشند.
7. در مقابل دیدگاه‌های غیرانسان محور وجود دارد که سایر موجودات را نیز برخوردار از ارزش ذاتی می‌داند.
8. یعنی زمانی می‌توان سخن از ارزش اخلاقی گفت که امور مطلوب از روی اختیار کسب شود، لذا انصاف موجودات فاقد اختیار به ارزشمندی اخلاقی به صورت مجاز و ناظر به وظایف اخلاقی موجودات مختار خواهد بود.
9. تشکیکی بودن شأن اخلاقی از آموزه‌های دینی نیز قابل برداشت است. از امام صادق(ع) روایت معروفی نقل شده است که منسوبین به ائمه را دارای جایگاهی خاص معرفی می‌کنند؛ ایشان به شخصی به نام «شقرانی» می‌فرمایند: ای شقرانی نیکی از همگان نیک است و آن از شما به خاطر موقعیتی که نسبت به ما دارید نیک‌تر است و بدی از همگان بد است ولی از شما بدتر است. (مجلسی، ج 47 ص 150)
10. «اکثر اهل الجنة من المستضعفين النساء علم الله عزوجل ضعفهن فرحمهن» (من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 468، باب النوادر)
11. برخی مسئولیت اخلاقی را به قابلیت مدح و ذم اجتماعی معنا کرده‌اند. (strawson "freedom", p.25-15) برخی آن را به معنای توانایی و قابلیت توضیح و تفسیر یک رفتار یا یک صفت آورده‌اند. (john Martin, p94) درموردی نیز مسئولیت در معنای «در معرض مجازات بودن» یا «مسئولیت در برابر خداوند که نتیجه آن مجازات و کیفر اخروی است»، ذکر شده است. (مصباح‌یزدی، 1381، ص 120)، برخی نیز آن را به معنای اقرار شخص به افعال صادره از خویش و آمادگی برای تحمل نتایج آن تعریف کرده‌اند. (بدوی، ص 222)، دراین تعاریف به جای وظیفه اخلاقی که رکن اساسی مسئولیت اخلاقی است به لوازم و پیامدهای مسئولیت اخلاقی پرداخته شده است.

فهرست منابع

1. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: دار احياء التراث العربی، 1995م.
2. اتكينسون، آر. اف، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: مركز نشر و ترجمه كتاب، 1369.
3. احمد بن فارس بن زكريا، ابوالحسن، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق وضبط عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، 1404 ق.
4. ارسطو، *اخلاق نيكوماخوس*، محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو، 1378.
5. افلاطون، *دوره كامل آثار (جمهوری)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ دوم، 1367.
6. باقری، خسرو، *مبانی فلسفی فمینیسم*، تهران: سحاب، 1382.
7. بدوی، عبدالرحمان، *الاخلاق النظرية*، كويت: وكالة المطبوعات، چاپ دوم، 1976م.
8. البستاني، بطرس، *المحصل في اصول الفقه*، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، چاپ دوم، 1993م.
9. الجوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقيق احمد بن عبدالغفور، بيروت: دارالعلم للملایین، 1990م.
10. خرمشاهی، بهاء‌الدین، *پوزیتیویسم منطقی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، 1378.
11. خواص، امیر و دیگران، *فلسفه اخلاق (با تکیه بر مباحث تربیتی)*، قم: دفتر نشر معارف، 1385.
12. دورکیم، امیل، *فلسفه و جامعه شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، چ 1، تهران: بی‌نا، 1360.
13. رازی، فخرالدین، *البراهین فی علم کلام*، تهران: دانشگاه تهران، 1341.
14. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندی تهران: کتاب پرواز، 1373.
15. راغب الاصفهانی ابوالقاسم الحسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: المكتبة المرتضویه، 1332.
16. روسو، ژان ژاک، *آموزش و پرورش*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، انتشارات شرکت سهامی چهر، 1360.
17. صناعی دره‌بیدی، منوچهر، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، 1368.
18. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، تهران: انتشارات امیرکبیر، 1379.
19. غزالی، ابوحامد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بيروت: دار و مكتبة الهلال، 1993م.
20. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگ‌مهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ سوم، 1380.

21. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، ج2، تهران: انتشارات سروش، 1368.
22. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، ج1، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1368.
23. کانت، ایمانوئل، *نقد قوهی حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم، 1381.
24. کانت، ایمانوئل، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، ج1، تهران: انتشارات خوارزمی، 1369.
25. کانت، ایمانوئل، *درس های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ دوم، 1380.
26. کانت، ایمانوئل، *مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار، 1380.
27. کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ دوم، 1380.
28. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، 1403ق.
29. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر، 1378.
30. پویمن، لوئیس، «*نقدی بر نسبییت اخلاقی*»، ترجمه محمود فتحعلی، نقد و نظر، ش13-14، ص324-326.

منابع انگلیسی

Morality and Religion", Plato, in *philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. pogman, (U.S.A: Wadsworth, 1987

mary ann warnok, *moral status, obligations to persons and other living things*, oxford and new york :oxford university press.