مجله علمی پژوهش درعلوم انسانی ومطالعات اجتماعی، جلداول، شماره ۹، پاییز ۱۳۹۶، ص ۳۹-۲۷
http://www.jhss.ir

مجله علمی پژوهش در علوم انسانی ومطالعات اجتماعی (سال سوم)
شماره ۹ / پاییز ۱۳۹۶ / ص ۳۹- ۲۷

پدیدارشناسی اخلاق از دید غزالی و شلر

ناصرعلیزاده[۱]، آمینه فیضی[۲]
[۱]عضو هیئت علمی
[۲] دانشجوی دکترا

نام نویسنده مسئول:
نام و نام خانوادگی
آمینه فیضی

چکیده
هر چند که غزالی و شلرخاستگاه‌های سنتی و فلسفی‌شان کاملا با هم متفاوت است و با فاصلهٔ زمانی زیاد زندگی کرده‌اند اما در رویکرد به پدیدار شناسی اخلاق اشتراکات فراوانی دارند. پدیدار شناسی بر این اعتقاد است که فلسفهٔ راستین بایستی منحصراً معنای خود را در انسان جستجو کند و پدیدار شناسی به عنوان ابزاری برای کشف منابع و سرچشمه‌های اشتراک میان افراد، بی نظیر و یگانه است. در این مقاله وجوه اشتراک و افتراق عقاید غزالی و شلر را در زمینهٔ پدیدار شناسی اخلاق برمی‌شماریم تا در یابیم که دو اندیشمند که در دو گوشهٔ عالم زیست کرده‌اند و در بستر فرهنگی، اجتماعی و ادبی متفاوت بالیده‌اند تا چه اندازه شبیه هم هستند.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی اخلاق، غزالی، شلر.

مقدمه

مسئلهٔ اخلاق یکی از مسائل دیرینه، پردامنه و پرجاذبه است که به روش‌های مختلف مورد توجه دانشمندان و نظریه پردازان اخلاق قرار گرفته‌است اما با این اوصاف تا کنون تعریفی از اخلاق که مورد اتفاق نظریه‌پردازان اخلاق باشد ارائه نشده است، این امر شاید به خاطر مفهوم پیچیدهٔ اخلاق و وجوه مختلف آن باشد (اتکینسون، ۱۳۷۰: ۱۵۹) از طرف دیگر بسیاری از مسائل اخلاقی درونی هستند و از آنجا که رفتارهای آدمی و درک مکنونات درونی آنها هرگز به صورت مستقیم قابل دیدن نیست همواره به کانون تفسیرگری علوم انسانی تبدیل می-شود (هوسرل، ۱۳۹۲ :۲۷۰).

فلاسفه نیز به مسئلهٔ اخلاق توجه ویژه داشته‌اند و تعداد بسیاری از متفکرین از دیدگاه‌هایی متفاوت با این موضوع برخورد کرده‌اند که برای خواننده اندیشمند هم جذاب است هم دافع (فلسفهٔ اخلاق، ۲۷۱). در عصر جدید در اثر تحولاتی که صورت گرفته است با رویکردی جدید به این امر پرداخته‌اند به گونه‌ای که مکاتب مختلفی چون مکاتب خودگرایی اخلاقی، نظریهٔ کانت، نظریهٔ قرارداد اجتماعی، عاطفه‌گرایی، اخلاق فضیلت محور، پدیدارشناسی اخلاقی که محور اینها نظریه‌هایی آشنا هستند از قرن هفدهم به بعد فلسفهٔ مدرن اخلاق را تحت‌الشعاع خود قرار داده‌اند و به کندوکاو در این زمینه پرداخته‌اند (فلسفه اخلاق، ۲۴۱).

این مقاله به دیدگاه‌های امام محمد غزالی و شلر در زمینه پدیدارشناسی اخلاقی می‌پردازد. چرا که مطالعات و تحقیقات تطبیقی شرق و غرب می‌تواند نقش مهمی را در ایجاد شناخت و مشارکت یکپارچه در امر خلاق و تعلیم و تربیت ایفا کند.

انسان محور اصلی پدیدارشناسی است از جمله موضوعات مهم پدیدارشناسی توجه ویژه به اخلاق به عنوان یکی از اساسی‌ترین مسائل انسان است. بررسی چیستی، ساختار و مؤلفه‌های تجربه‌ها یا پدیدارهای اخلاقی «پدیدارشناسی اخلاقی» نام دارد (خدادادی، ۱۳۹۲: ۱۰). پدیدارشناسی اخلاق ریشه در پدیدارشناسی دارد که با نظریات ادموند هوسرل آغاز می‌شود، وی معتقد بود که همهٔ فلاسفهٔ تاریخ بدون آگاهی از روش فنومنولوژی استفاده می‌کرده‌اند (خاتمی، ۱۳۸۶ :۴۲). پس از هوسرل، ماکس شلر نخستین کسی است که به تفصیل به پدیدارشناسی اخلاق پرداخته است. «ممکن است به نظر برسد که پدیدار شناسی اخلاق، پدیدارشناسی امور اخلاقی است، اما به دلیل چیستی پدیدارشناسی، ممکن نیست چنین چیزی درست باشد. پدیدارشناسی یک نظریه نیست، یک روش است، این روش ساده است. پدیده‌ها را توصیف کن. پدیدارشناسی امور اخلاقی تنها در صورتی ممکن است وجود داشته باشد که امور اخلاقی ذهنی باشند» (خدادادی، ۱۳۹۲: ۸۸). «پدیدارهای اخلاقی نقش بسیار مهمی در زندگی ما دارند. به قول بوریا کریگل، زندگی بدون پدیدارهای ادراکی ممکن است بسیار کسل کننده باشد، اما همچنان ارزش زیستن دارد، در حالی که زندگی بدون تجربه‌های اخلاق ممکن است حتی ارزش زیستن هم نداشته‌باشد. قطعاً تجربه‌های اخلاقی برای ارزش بخشیدن به زندگی فرد، محوری و اساسی‌اند. آنها به زندگی معنا می‌بخشند و کم و بیش مشخص می‌کنند که زندگی برای فرد چقدر خوب است»(خدادادی، ۱۳۹۲: ۹).

غزالی و شلر دو اندیشمند و فیلسوف بزرگ شرق و غرب هستند که در زمینهٔ انسان شناسی آراء ارزنده‌ای دارند. در میان ویژگی‌های انسان هر دو به مسألهٔ اخلاق توجه ویژه‌ای داشته‌اند. می‌توان اذعان کرد که غزالی یکی از بزرگترین اخلاق پژوهان و آزموده‌ترین اخلاق نگاران در جهان اسلام است. غزالی کاوش‌های ژرفی در فلسفه اخلاق دارد و دیدگاه‌های اخلاقی وی برگرفته از آیات و روایات اسلامی است غزالی در اشاره به ماهیت اخلاقی اسلام بیان می‌کند که یک چهارم آن دربارهٔ اخلاق است(حلبی، ۱۳۷۶: -۱۱۰).

شلر نیز یکی از بزرگترین پدیدارشناسان و فیلسوفان دین و اخلاق در قرن بیستم است که در تفکر او همه چیز با دین و اخلاق مرتبط می‌شود، در نزد او ارزشهای دینی از هر نوع ارزش‌های مفید و فایده بخشی والاتر و بلند مرتبه‌تر است تا آنجا که حتی زندگی را برای آن باید فدا کرد(ذاکر زاده، ۱۳۸۷: ۱۹۱).

شلر همچون غزالی دارای چند دورهٔ فکری بوده است. حیات فکری شلر را به دو دوره تقسیم می‌کنند، در دورهٔ نخست پیرو مذهب کاتولیک است و دین برای او اهمیت زیادی دارد. این دوره را درخشانترین دورهٔ حیات فکری وی می‌دانند. پرداختن به اخلاق مبتنی بر ارزش، احساسات، دین و سیاست با رویکرد پدیدار شناسانه مهم‌ترین موضوعاتی هستند که در این دورهٔ فکری به آنها می‌پردازد. دورهٔ دوم حیات فکری وی با نگارش کتاب «امر جاودانی در انسان» آغاز می‌شود و تا پایان عمر او ادامه می‌یابد. مباحث شلر در این دوره نیز رنگ و بوی دینی دارد اما به تدریج از مذهب کاتولیک دوری می‌گزیند و در نهایت از ایده خدای خالق و خدا باوری مرسوم مسیحیت به نوعی همه خدا انگاری روی می‌آورد(ربیعی، ۱۳۹۲ :۲۶-۲۷). به نظر می‌رسد شلر همچون غزالی دچار بحران روحی و نوعی شک در مبانی دینی شده‌بود با این تفاوت که غزالی بعد از سیر و سلوک روحانی با تمسک به عرفان، کشمکش‌های درونیش به یقین می‌رسد. اما شلر با وجودی که چندین بار مذهب خود را تغییر می‌دهد به یقینی که غزالی بدان رسید دست نیافت.

اوضاع و احوال سیاسی زمان این دو اندیشمند در تحول فکری آنها بسیار تأثیر گذار بوده‌است. غزالی در قرنی پا به عرصهٔ حیات نهاد که به تعبیر آدام متز عصر «رنسانس اسلامی» است و تمدن اسلامی در اوج شکفتگی و خلاقیت فکری و فرهنگی مسلمانان است(شفیعی کدکنی،۱۳۹۱: ۳۰۱). این دوره اوج منازعات سیاسی میان سه سلسله عباسیان، سلجوقیان و فاطمیان بوده است. ماکس شلر نیز در فضایی (زمانی و مکانی) به اندیشیدن و نظریه پردازی دست زد که مباحث فلسفه علم، در آغاز جدال‌های خود بود و مکتب‌های گوناگون فلسفه معرفت و علم، دارای هواداران جدی بودند(علیزاده،۱۳۷۶).

انسان از دید غزالی و شلر

همانطور که پیش از این ذکر شد غزالی و شلر به انسان شناسی توجه ویژه‌ای داشته‌اند. از نظر غزالی انسان جایگاه ویژه‌ای در عالم دارد وی انسان را اشرف مخلوقات و مرکب از جسم و جان می‌داند(کیمیای سعادت،۱/ ۱۵) و انسان را عصارهٔ هستی می‌داند (غزالی، ۱۳۵۷: ۶۷). از دید او انسان اشرف کائنات است و خداوند هستی را به خاطر وجود انسان آفریده‌است و آفرینش دیگر موجودات در راستای آفرینش انسان بوده‌است و عظمت و بزرگی انسان به خاطر داشتن روح اوست که او را از سایر موجودات متمایز می‌کند(غزالی، احیاء، ج۱۳/۱). به طور کلی

می‌توان گفت «آرای غزالی در انسان شناسی از دو منبع سرچشمه می‌گیرد: قرآن و احادیث، و فلسفهٔ یونان باستان» (رفیعی،۱۳۸۱: ۵۱-۵۲). غزالی وجود انسان را همچون عالم دارای دو مرتبهٔ غیب و شهود می‌داند، همانطور که غیب عالم در پس پردهٔ شهودی است، حقیقت و غیب انسان هم در پس پردهٔ جسم و قوای جسمانی قرار دارد. آدمی غیب عالم را از طریق غیب وجود خود می‌شناسد و هر قدر بتواند به حقیقت خود معرفت یابد به همان میزان بر غیب عالم وقوف می‌یابد. وقوف بر حقیقت و باطن خود، که یافتن خود حقیقی است تنها با تصفیه و مراقبت از درون امکان پذیر است(قلب، احیا ج۳، ص۲).(غزالی در این اندیشه به نظریهٔ مثل افلاطون نزدیک می‌شود) از آنجا که کمال قدرت منزّه بودن از زشتی و پلیدی فقط در قدرت خدا یافت می‌شود و از آنجا که صورت انسانی این صفات منبعث از اوست، می‌توانیم نتیجه بگیریم که هنرمند کامل با دوستی مظاهر جمال باطن به حق راه می‌یابد.

انسان آرمانی غزالی انسانی است که همه چیز را در این عالم ممکن می‌داند(البته نه در تعبیر اگزیستانسیالیستی آن) و به جای تکیه بر اسباب مادی و تمسک به عقل و تأکید بر استقلال عقلانی، در انتظار حادثه‌ای شگفت و معجزه‌وار است (عطاران، ۱۳۷۹).

شلر همچون غزالی به انسان و مسائل پیرامون او پرداخته‌است و از وی به عنوان پایه‌گذار «انسان شناسی فلسفی» یاد می‌کنند (ربیعی، ۱۳۹۲: ۱۵۱). شلر در اواخر عمر خویش می‌نویسد: «که اساسی‌ترین پرسش در اندیشه و نوشته‌هایش پرسش در باب معنای انسان بوده‌است.»(وودراف اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۱). ذهن او همواره به انسان و جایگاه او در جهان مشغول بوده‌است و جایگاه ویژه‌ای برای انسان در جهان قائل است، زیرا معتقد است که انسان هم در پویش زیستی و هم در پویش روحی مشارکت می‌کند. جایگاه و منزلت انسان در نزد شلر آنقدر بلند است که او را برتر از هر مخلوقی می‌داند و به کسانی که انسان را موجودی محدود می‌دانند انتقاد می‌کند وی انسان را حرکتی جهانی می‌داند که ذاتاً بی‌پایان بوده و دائماً در جریان است (ذاکرزاده،۱۳۸۷: ۲۰۰). شلر تعریف سنتی انسان به عنوان «حیوان ناطق» را نمی‌پذیرد زیرا این تعریف دربرگیرندهٔ بعد عاطفی انسان نیست، او تأکید کرد مفهوم«شخص» مطلقاً نسبت به نژاد، جنسیت، قومیت، ثروت، با عقاید فردی بی‌اعتناست هر شخص برای خود عواطف، عکس‌العمل‌های عاطفی، انگیزه‌ها و انواع بی شماری از احساس‌های مخصوص به خود دارد. او همچون غزالی برای کل نظام خلقت سطوحی را قائل می‌شود و معتقد است «در نظام عالم سلسله مراتبی وجود دارد که انسان همهٔ این مراتب را با خود دارد، در صورتی که همهٔ موجودات مراتبی که انسان دارد ندارند. شلر در این اندیشه به بحث عالم کبیر و عالم صغیر نزدیک می‌شود» (ربیعی،۱۳۹۲: ۱۵۲). او می‌گوید:« همانطور که جهان بزرگتر رونوشتی از جهان کوچکتر است، انسان نیز حکم خدایی کوچکتر دارد و از همین رو منبع اصلی دستیابی به خداوند است...همهٔ انسانها دارای سرشتی خدایی هستند. از این روست که انسان در آفرینش همکار خداوند است»(کوستنبام، ۱۳۷۳)

از نظر شلر وجود انسان از لایه‌ها و طبقات مختلفی تشکیل شده‌است که تمایلات انسانی جزء زیرترین این طبقات محسوب می‌شود اما بواسطهٔ میل و گرایش شدید انسان به آن، چنان قدرتی دارد که مهار کردن آن جز در پرتو ریاضت و سعی و عمل ممکن نیست وی می‌گوید: « باید تمایلات انسان رها گردند و به کنار رانده شوند تا او بتواند به مشاهدهٔ ذاتها نائل گردد. بنابراین برای نائل شدن به مشاهدهٔ ذاتها تئوری به کار نمی‌آید، بلکه ریاضت یعنی سعی و عمل انسان در مهار کردن تمایلات غریزی مفید است. در انسان، روح از تمایلات غریزی جدا می‌گردد و صورت هستندهٔ اولیه را به خود می‌گیرد در نتیجه انسان شدن همان خداوند شدن است»(ذاکرزاده،۱۳۸۷: ۲۲۷-۲۲۸). زیرا وی معتقد است که ذات انسان، ذات الهی است این اعتقاد ریشه در مذهب مسیحی دارد که خدا را در مسیح می‌بینند اما شلر عکس آن را بیان می‌کند و می‌گوید خدا انسان نیست بلکه انسان خداگونه است(خاتمی،۱۳۸۶: ۹۰-۹۱).

غزالی و شلر انسان را برتر از تمام موجودات و عصارهٔ هستی می‌دانند ومی‌توان گفت که شلر و غزالی در مبانی انسان شناسی راه عارفان را پیموده‌اند، هر دو همچون عارفان معتقدند که انسان هدف نهایی آفرینش است. و در میان موجودات فقط انسان درآرزوی دیدار حق است و تنها اوست که به این امر اصلی فکر می‌کند و عشق می‌ورزد.«عرفان و پدیدار شناسی هر دو راه وصول به هستی و حقیقت را انسان قرار داده‌اند. زیرا تنها انسان توانایی طرح سؤال از هستی را دارد»(نوالی، ۱۳۷۴).

اخلاق از دید غزالی

غزالی به عنوان متفکر مسلمان در آثار خود از جمله احیاءعلوم الدین، کیمیای سعادت، میزان العمل، الأربعین فی اصول الدین و منهاج العابدین به مسألهٔ اخلاق پرداخته‌است. رویکرد غزالی به اخلاق رویکردی شرعی و دینی است. از نظر او اخلاق بر مبنای تکلیف شرعی تا حدّی که از تکلف به صورت طبع درآید، نیکوست و این ابتدای سعادت است؛ ولی سعادت واقعی انسان وقتی است که جوهرهاش، فرشته شود و صفات غریب این عالم را از خود دور نماید، با صفت فرشتگی، اعمال از عالم بشریت می‌گذرد(کیمیای سعادت،۲/ ۱۱-۱۸). غزالی در این رویکرد به عادات و عبادات و توفیق الهی می‌پردازد وی معتقد است که نفس از طریق عادات و عبادات، فضایل اخلاقی را کسب می‌کند و

از این راه موفق به مشاهدهٔ جمال حق می‌شود(غزالی، ۱۳۸۴ ،۹۷-۱۰۱، ۱۱۳). طبق نظر غزالی، همهٔ امور اخلاقی دو طرف«محمود» و «مذموم» دارند که مقصود حفظ »اعتدال» برای کسب کمال اخلاقی دنیوی و غایت سعادت اخروی است. غزالی ترازو و معیار چنین حدهٔی را «شریعت» می‌داند و می‌گوید همانطور که ترازوی علاج تن، علم طب است، معیار عمل اخلاقی نیز شریعت می‌باشد(غزالی،۱۳۶۱، ج۲/ ۱۵-۱۶). وی یگانه راه رستگاری و دست‌یابی به سعادت را اخلاق می‌داند، سعادت مد نظر غزالی سعادت اخروی است. او نظام اخلاقی خود را«علم طریق آخرت» می‌نامد. غزالی در کتاب مقاصدالفلاسفه می‌گوید: فیلسوفان مسلمان حکمت را دو گونه دانسته‌اند: قسم اول به عمل انسان می‌پردازد(علم عملی) و قسم دوم علمی است که آدمی به کمک آن می‌تواند موجودات را آن گونه که واقعاً هستند بشناسد(علم نظری) علم عملی خود سه قسم است: علم سیاست، علم منزل، علم اخلاق است که موضوع آن بحث دربارهٔ کارهایی است که انسان باید انجام دهد تا خصلت‌ها و اوصاف او آراسته به خیر و فضیلت شود. از نظر غزالی، فیلسوفان اخلاق را یک علم عملی می‌دانند که به کیفیات و اوصاف نفس یعنی رذایل و فضایل می‌پردازد(صادقی، ۱۳۹۲). شلر بر خلاف غزالی قید باید اخلاقی را نمی‌پسندد؛ زیرا معتقد است که باید همراه با الزام اخلاقی است. غزالی همه چیز را از دریچه شریعت و مذهب می‌نگرد و گر چه در میان عناصر مذهب اعتقادات، احکام، اخلاق و آداب از نظر او اهمیت فوق العاده دارد، ولی نظریهٔ اخلاقی او وامدار مذهب است. غزالی غایت اصلی اخلاق را تأثیر بر روی رفتار واقعی و عینی می‌داند. او در تأکید خود بر عمل به عنوان غایت مطالعه اخلاق، تحت تأثیر آیات قرآن و سنت نبوی است.(غزالی نامه، همایی). وجه ممیزهٔ حکم اخلاقی در این نیست که حامل اعتقادات گوینده است، بلکه در این است که نشان دهنده جهت گیری‌های اوست، همچنین در این نیست که بر اعتقادات مخاطب خود بیفزاید یا آنها را تغییر دهد، بلکه در این است که در جهت گیری‌های وی و نتیجتاً، به احتمال زیاد، در رفتار او اثر بگذارد. خلاصه این که گفتارهای اخلاقی جنبهٔ اخباری ندارند. جنبهٔ تأثیری دارند؛ ممکن است به طور عارضی اعتقادات را تغییر دهند ولکن اساساً جهت گیری‌ها را تغییر می‌دهند(وارنوک، ۱۳۶۲: ۳۰).

غزالی معتقد است که تمام انسانها با سرشت پاک آفریده شده‌اند وگرایش به نیکی در سرشت همهٔ انسانها نهاده شده‌است. اوخاطر نشان می‌کند شری که در وجود انسان هست از فطرت نیست، از کسب است و از تأثیر تربیت. از این رو است که تربیت در احوال مردم تأثیری قوی دارد و انکارناپذیر است(زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۸۵).

نظام اخلاقی غزالی را حتی می‌توان اخلاق غایت گرانه دانست، چون این اخلاق، افعال را در پرتو ارجاع آنها به نتایجشان ارزیابی می-کند(صادقی،۱۳۹۲). اخلاق غزالی فرد محور است؛ زیرا رویکردی دینی به اخلاق دارد. غزالی در اخلاق توجه ویژه‌ای به تفاوت‌های فردی دارد و یکی از اصول جدی تربیت اخلاقی وی پذیرش تفاوتها و ظرفیتهای شناختی و عقلی متفاوت یک شخص در احوال مختلف است که می-توان از آن به تفرد مبتنی بر تفاوتهای شخصی یادکرد(غزالی، بی تا، ج۱). می‌توان گفت غزالی بیشتر بر خودسازی تأکید کرده‌است.

غزالی اصول اخلاق را در چهار اصل (علم، خشم، شهوت و عدل) خلاصه کرده‌است و شرط رسیدن به کمال اخلاق را رعایت اعتدال در این چهار اصل می‌داند(احیاء، ربع مهلکات، صص ۱۵۰-۱۵۴). او اعتدال اخلاق را با توجه به شرع توجیه کرده و معتقد است که هدف اصلی از شرح این فضایل و رذایل، بیان این نکته است که بوسیلهٔ معتدل ساختن نفس و قوای سه گانهٔ آن، انسان استعداد و قابلیت رسیدن به قرب الهی که هدف اصلی است را پیدا خواهد کرد(شیدان شید، ۱۳۸۳: ۹۶-۱۰۲). وی برای رسیدن به اعتدال اخلاقی پیروی از کسی که این چهار صفت اعتدال را داشته باشد مجاز می‌داند. غزالی در آموزه‌های اخلاقیش بر وجود راهنما و الگو تأکید می‌کند بر مبنای تفکر دینی غزالی نمونهٔ کامل اخلاق پیامبر است.(احیاء، ج۴/ ۳۲۱)

اخلاق از دید شلر

ماکس شلر بزرگترین فیلسوف اخلاق قرن بیستم محسوب می‌شود وی در سال ۱۹۱۳و ۱۹۱۶ آراء خود را در کتاب«صورت گرایی در اخلاق مضمونی» منتشر ساخت. رویکرد شلر در پدیدار شناسی اخلاق رویکرد دینی است. او کتاب مهم خود به نام«دربارهٔ امر سرمدی در انسان» را در باب تجربهٔ دینی بعد از جنگ جهانی اول و بحران دینی و وجودی‌ای که به وجود آمده بود به نگارش در آورد.«کار شلر در باب پدیدارشناسی تجربهٔ دینی یکی از مهمترین افادات او به سنت پدیدار شناسی است. شلر بر خلاف همعصرانش همچون هوسرل و هایدگر که بر بین هلالین گذاشتن خدا یا امر قدسی اصرار می‌ورزند، به شیوه‌ای مستقیم و صریح این تجربه را مورد بررسی قرار می‌دهد. پافشاری او بر امکان پذیر بودن پدیدار شناسی تجربهٔ دینی، پافشاری بر این که به دست دادن توصیفی از کیفیات و شرایط ذاتی تجربهٔ امر قدسی کاری است امکان پذیر، خود نقدی است بر مدرنیته و گرایش‌های تحصل گرایانه‌ای که در تفکر فلسفی و علمی رو به فزونی نهاده‌بودند»(دیویس، استاینباک، ۱۳۹۳: ۴۷). بر خلاف کانت شلر اعتقادی به مطلق گرایی اخلاق ندارد وی می‌گوید گاهی انسان در شرایطی قرار می‌گیرد که عملی را باید انجام دهد که تنها برای او و فقط در همین وضعیت نیک است، با وجود آن ارزش این عمل نسبی نیست و دارای تضاد منطقی نمی‌باشد، زیرا خود ارزش مطلق است و تحقق آن را فرد معینی در وضعیت خاصی به عهده می‌گیرد. به همین نحو یک خلق یا ملت معیّنی،

تکلیف ارزشی را که مطلق است به عهده می‌گیرد. بنابراین ارزش امری، قطعی ولی تحقق آن نسبی است(ذاکر زاده،۱۲۴۱۳۷۸:). غزالی و شلر به تفاوت‌های فردی در اخلاق تأکید دارند اما غزالی بر خلاف شلر به تفاوت‌های یک فرد در موقعیت‌های گوناگون نمی‌پردازد.

شلر همچون غزالی معتقد است که عمل انسان مقدم به نظر اوست و نظر خود صورتی از عمل است همانطور که دربارۀ خداوند نیز بر این باور است که علم او علمی فعلی است و این گونه نیست که علم خداوند سابق بر اراده‌اش باشد. از این رو ویژگی تقدم عمل بر نظر که در انسان نیز وجود دارد، ویژگی‌ای است که برخاسته از خداگونگی انسان است(ربیعی،۱۵۸).

از دیدگاه شلر در میان تمام موجودات فقط انسان است که سلسله مراتب عینی ارزشها را احساس می‌کند، بنابراین، انسان را از نظر اخلاقی مسئول می‌داند. از نظر او«خیر فی نفسه» که پویشی به سوی ارزشهای والاتر است ماهیت فردی دارد« هیچ تجربه‌ای از خیر فی نفسه به نحو عام وجود ندارد، بلکه تنها خیر فی نفسه برای من است که تجربه می‌شود. هر چه ارزش عمیق‌تر باشد، دعوت به کنش به خاطر خیر، فردی‌تر و شخصی‌تر می‌شود. تجربۀ اخلاقی، تجربۀ دعوت شدن به کنش در راه خیر فرایند تفرد است. هر چه ارزش عمیق‌تر شود، این دعوت هم شخصی‌تر می‌شود»(دیویس، استاینباک، ۳۴).

وی همچون غزالی راه اصلاح جامعه را از طریق فرد فرد انسان‌ها و درک آنها از ارزش‌ها می‌دانست« از نظر شلر ریشۀ بسیاری از نابسامانی-های اجتماعی در درک معوج بشر مدرن از ارزشها ریشه داشت و او در تلاش بود تا این اصلاح ارزشی را با تعریف کامل‌تری از انسان همراه کند که در برگیرنده زوایا و وجوه شخصیت او باشد.»(ربیعی، ۱۶). وقتی فرد کنش اخلاقی را به فعل رساند، جایگاه خود را در جامعه می‌یابد و در نتیجه از وظایف و تکالیفش در قبال جهان و دیگران آگاه‌تر می‌گردد(دیویس، استاینباک،۳۴).

شلرهمچون غزالی برای رسیدن به کمال اخلاق به دنبال ارائه اسوه و الگویی است که مبرا از هر گونه نقص باشد؛ ولی این الگو را در انسان نمی‌یابد؛ زیرا انسان به علت نقصان ذاتی خود نمی‌تواند به عنوان الگو و اسوه قرار گیرد. او الگوی کامل را خدا می‌داند« اگر چه صحبت از این امر بی‌معناست که شخص متناهی، خداوند یا همان شخص نامتناهی را به عنوان اسوه خود برگزیند، ولی چون خداوند منشأ خیر است، در ذات خود جامع تمام نمونه‌ها و الگوهای دیگر است و به واسطه کمال نامحدودش گویی می‌توان او را به عنوان نمونه اتم و اکمل مثال زد» (ربیعی، ۱۹۸-۱۹۹). با توجه به پیش زمینه‌های مسیحی‌اش، مسیح را الگویی برای انسان‌ها می‌داند زیرا مسیح انسان خدا گونه‌ای است که به کمال نائل شده‌است و نه تنها منشأ همۀ ارزشهاست بلکه تمام ارزشها به او ختم می‌شود.

عقل و دل

غزالی عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند و برای انجام فعل به سه مرحله قائل می‌شود: علم، اراده و عمل که اولی کار عقل نظری است و دومی اراده با عقل عملی و سومی کار اعضای بدن است(غزالی۴۸۹،ج۳۸۴/۴-۳۸۷). یعنی شناخت اخلاقیات کار عقل و انگیزش آنها مربوط به اراده و میل خاص انسانی است. تأکید بر لزوم شوق در مقام عمل مورد توجه متفکران اسلامی از جمله غزالی بوده‌است که چنین شوق مؤکدی را به قوه نزوعیه یا شوقیه یا اجماعیه نسبت داده‌اند و از جمله فرقهای تفکر غزالی با سایر فلاسفه اسلامی نسبت این قوه به اراده انسان است(شیدان شید، ۱۳۸۳: ۳۳۳). ضعف اراده می‌تواند موجب ارتکاب رذایل و کوتاهی در انجام فضیلت گردد اما می‌توان این قوه را با تربیت، مجاهده و مخالفت با شهوت تقویت نمود(غزالی،۱۹۹۰: ۲۷۷-۲۷۸). «غزالی برای عقل تأثیری غیر مستقیم در انجام عمل می‌پذیرد به این نحو که قائل است اراده انسان باعث تحریض او به اعمال اخلاقی است و خود این اراده تحت نفوذ و تسلط عقل است»(ناجی، جوادی، ۱۳۸۸). اما عقل را در راه رسیدن به امور غیب و کشف و اسرار آفرینش ناتوان می‌بیند. غزالی بعد از اثبات ناتوانی محسوسات در کشف حقایق توسط عقل به این نتیجه رسید که« ممکن است ورای عقل، حکمی بالاتر وجود داشته باشد، که آشکار شدن آن معلوم شود که حکم عقل بی اعتبار بوده‌است»(غزالی، ۱۹۹۳: ۱۳). عقل از دید غزالی برای دریافت دستورهای شرع ناتوان است؛ زیرا در این راه ممکن است هوا و هوس راهزن عقل شوند، و امیال نفسانی را به عنوان صواب بر او بنمایاند. پس به نظر غزالی در چنین وضعیتی باید اختیار خود را به دست بصیرترین مردم یعنی انبیاء داد(غزالی،۱۳۶۰، ۱/ ۶۴). غزالی عقل را شریف‌ترین صفت انسان می‌داند در صورتی که از واژۀ عقل، آنچه به طریق مجادله و مناظره فهمیده می‌شود و به اسم، عقل شهرت یافته، اراده نشود. و معتقد است که برای رسیدن به حق علوم عقلی و علوم ظاهری تا حدی ما را راهنمایی می‌کنند ولی درک کامل این حقایق همچون اشراق الهی و کشف و شهود کار فراتر از عقل است و دل است که در ادامه به سیر و سلوک روحانی به مدد تزکیه نفس و مراقبه می‌پردازد البته در این مرحله هم باید ممد حضرت حق باشد.

شلر بیشتر مطالعات خود را صرف وجوه غیر عقلانی آدمی یعنی احساسات و عواطف بشری کرده‌است و «تمایز دیرین میان عقل و حساسیت را که بر حسب آن، تنها امر عقلانی و منطقی می‌توان قلمرو ذوات قابل شناخت، یعنی قلمرو ما تقدم را تعریف کند، طرد می‌کند»(نوالی،

۱۳۸۹: ۱۵۹). از این حیث او پیرو بلزپاسکال ریاضی دان فرانسوی بود که بین عقل و دل به عنوان کانون احساسات انسان فرق نهاد. شلر نسبت به سنت روشنفکری و عقل گرایی غربی همواره انتقاد می‌کرد و می‌گفت:« فرهنگ غربی، برخلاف فرهنگ شرقی، پیوندش را با جریان‌های عاطفی نهفتهٔ عقل از کف داده‌است»(شلر، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۲). او تعریف قدما از انسان با عنوان «حیوان ناطق» را نمی‌پذیرد «بر خلاف تصّور سنّتی از عقلانیت انسان بودن، او استدلال کرد که انسان بودن به معنای «شخص» بودن است و تعریف سنتی انسان به منزلهٔ "حیوان ناطق" نمی‌تواند اعماق و قوای عواطف بشر را در برگیرد»(همان). زیرا هر شخصی برای خود عواطف، عکس العمل های عاطفی، انگیزه‌ها و انواع بی‌شماری از احساس‌های مختلف به خود را دارد. او همچون غزالی به تفاوتها و توانایی‌های فردی در اخلاق توجه داشت. شلر در نقد صورت گرایی اخلاقی کانت می‌گوید:« تجربه‌ای هست که معلّقات آن به کلی خارج از دسترس عقل هستند[و عقل هرگز به آنها دست نمی‌یابد]؛ گویی عقل نسبت به آنها کور است؛ همانطور که گوش و حسّ شنوایی نسبت به رنگ‌ها کور است. همین نوع تجربه است که ما را به اشیای حقیقتاً عینی و نظم جاودانهٔ بین آنها، یعنی به ارزشها و سلسله مراتب آنها، می‌رساند»(حسن پور، ۱۳۸۴). با توجه به مطالب مطرح شده می‌توان گفت غزالی و شلر معتقد به تقابل عقل و دل هستند و عقل را ناتوان از دریافت حقایق می‌دانند اما از دیدگاه آن دو دل است که کانون کشف و شهود و درک حقایق عالم بالاست.

اخلاق و اجتماع

انسان موجودی اجتماعی است و در اجتماع با همنوعان خود در ارتباط است. برخی از فلاسفه بر این عقیده بوده‌اند که این واقعیت کلید فهم اخلاق است. ایشان می‌گویند اخلاق هنگامی پدید می‌آید که افراد واداشته شوند قواعدی را که برای زندگی اجتماعی ضروری هستند، بپذیرند. آنها معتقدند«در متن قرارداد اجتماعی است که ما می‌توانیم عاملین اخلاقی بشویم، زیرا قرارداد شرایطی را خلق می‌کند که تحت آن شرایط ما می‌توانیم از عهدهٔ اهمیت دادن به دیگران برآییم»(فلسفهٔ اخلاق،۲۱۴). اصولاً اخلاق هم داستان با مسؤولیت است، و مسؤولیت همواره در مقابل«دیگری» تعریف می‌شود. اساساً نمی‌توان از اخلاق سخن گفت، بدون این که به دیگری نیز پرداخت(فتح زاده، ۱۳۹۲). قاعدهٔ« آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نیز مپسند» خود را معیاری برای سنجش رفتار با دیگری در نظر می‌گیرد. دلیل اخلاقی بودن آن نیز این است که تلاش می‌کند میان«من» و «دیگری» انصاف و برابری برقرار کند»(همان). غزالی نیز به زندگی فردی و جمعی انسان توجه کرده‌است نظر وی در رابطه با اجتماع برگرفته از تعالیم دینی است و در بحث از علم افعال می‌گوید: علمی است که شامل بررسی کنش‌ها و رفتارهای انسان در قبال خدا و همنوعان، چه در خانواده و چه در جامعه است، این علم در عین حال به مطالعهٔ شیوه‌های تهذیب نفس از زشتی‌ها و زبونی‌ها و نیز آراستن وجود به فضائل می‌پردازد.(صادقی، ۱۳۹۲). غزالی در تفسیر زندگی اجتماعی انسان‌ها همچون سایر فیلسوفان اخلاق معتقد به نوعی قرار داد اجتماعی است؛ زیرا«زندگی جمعی طبعاً مایهٔ بروز خصومت و نزاع است. چه در داخل خانواده و چه در بازار و در مزارع و مراتع، بر سر حقی یا کالایی یا قطعه زمینی یا سهم آبی. و آن هم به دلیل این که فزون خواهیها مایهٔ آن می‌شود که هیچ کس از سهمی که دارد راضی نباشد و در پی توسعهٔ مالکیت خود برآید» (سروش، ۱۳۸۸: ۱۶۹). غزالی ریشهٔ اصلی این نزاع‌ها را در صفت نکوهیده زیاده خواهی، حرص و طمع انسان‌ها می‌داند. و راه رهایی و اصلاح جامعه را منوط به معرفت و عملی می‌داند که تک تک افراد جامعه باید کسب کنند، به عقیدهٔ وی در جامعه‌ای که افراد به علم علاقه داشته‌باشند تبهکاری، دروغ گویی، تضییع حق دیگران وجود ندارد وی معتقد است که تمام اقشار جامعه باید از آموزش و اخلاق بهره‌مند شوند و این امر طبقاتی و منحصر به گروه خاصی در جامعه نیست(گروه نویسندگان، ۱۳۷۲: ۳۰۳). غزالی در بحث جامعه و فرد نیاز به تولید نسل و تعاون را سبب ایجاد تجمع انسانها برمی-شمارد و معتقد است که حیات جمعی بر اساس پدیدارهای اجتماعی بنا شده‌است. جامعه و فرد در قبال هم وظایفی دارند، جامعه باید وسایل آموزش و پرورش فرد را فراهم کند تا هر فرد بتواند تحصیل نماید و در علم و صنعت به پایه‌ای برسد که بتواند معاش خود و خانواده-اش را تأمین کند و فرد هم باید در قبال جامعه با کار وظیفه‌اش را ادا نماید.(احیاء، ج۲/۶۰-۶۱) غزالی سبب اجتماعات انسانی را دوستی و محبت به هم می‌داند: «خداوند الفت را در دل کارگران قرار داد تا گرد هم جمع شوند هر یک به گوشه‌ای نروند و با جمع شدن گرد هم شهر را به وجود آورند و...(غزالی، ۱۳۶۲: ۲۴).

از دیدگاه شلر هر فرد دو کنش دارد: «کنش اجتماعی و کنش فردی، کنش‌های اجتماعی ذاتاً متوجه اشخاص دیگرند و تنها در رابطه با دیگران به نحو تام و تمام به اجرا در می‌آیند. نمونه‌هایی از کنش‌های اجتماعی عبارتند از قول دادن، دستور دادن و اطاعت کردن قول تا زمانی که دگری آن را نپذیرد قول نیست، والی آخر. کنش‌های منفرد یا خصوصی، کنش‌هایی همچون خودآگاهی، حب نفس، عزت نفس و نظایر آن تفاوت دارند. این کنش‌ها متوجه خود هستند و تنها با ارجاع به خود به انجام می‌رسند. این گونه‌های متفاوت کنش نشان می‌دهند که شخص هم یک فرد است و هم عضوی از نوعی اجتماع یا جمع»(وودراف اسمیت، دیوید،۱۳۹۳).

شلر به زندگی جمعی توجه ویژه‌ای دارد و مرحلهٔ چهارم پرسون را(امت یا ملت)می‌داند. این ملت نزد شلر معنایی دینی دارد یعنی انسان در درون جامعه‌ای زندگی می‌کند که هدف آن رستگاری بشر است. کسانی که عضو یک امت هستند، سرنوشت‌شان در گرو یکدیگر است. افراد درون امت رستگار می‌شوند و امت، با افراد(خاتمی،۱۳۸۶: ۱۱۷). شلر معتقد است اگر افراد جامعه حرمت همدیگر را پاس می‌دارند بنا بر مسئولیت مشترک است؛ یعنی تحقق خیر هر شخص بر تحقق خیر اشخاص دیگر اثر می‌گذارد.(نوالی،۱۳۸۹: ۱۶۷). در واقع شلر و غزالی جامعه را شبکه‌ای در هم تنیده می‌دانند که سعادت هر فرد در گرو سعادت دیگر افراد جامعه است و این محقق نمی‌شود جز در سایهٔ مهر و محبت و همدلی. شلر طبیعت انسان را در وهلهٔ اول همدلی می‌داند و پدیدار شناسان دینی که متأثر از شلر هستند مراحل پدیدار شناسی را اپوخه، ریداکسیون و همدلی می‌دانند. در واقع دستاورد شلر« پل میان من فردی(سوبژکتیو) با من جمعی و اجتماعی را تسهیل می‌کند یعنی ارتباط میان این دو از طریق همدلی حاصل می‌شود. بنابراین هم افق شدنهای ما همدلانه است نه عقلانی»(خاتمی، ۸۸). شلر معتقد است که در اساسی‌ترین ساحت وجود ما انسانها کششی به جانب دیگران هست و گرایش داریم که در حیات و احساسات دیگران شریک شویم. بنابراین، در ارتباط با انسانهای دیگر است که احساس همدردی و همدلی ایجاد می‌شود. «در همدردی نه فقط حسی از چگونگی رنج بردن داریم، بلکه برای انسانی که درد می‌کشد متأثر می‌شویم و اغلب ترغیب می‌شویم کاری کنیم تا به این رنج خاتمه داده شود» (دیویس، استاینباک،۳۸). شلر بر خلاف غزالی در اخلاق به الزام و باید اخلاقی معتقد نیست. در واقع می‌توان گفت که شلر ریشهٔ همدلی، همدردی و توجه به دیگری را در عشق جستجو می‌کند.

عشق

یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفهٔ ماکس شلر مفهوم «عشق» است و آن را عمل اولیّه و آغاز دینی می‌داند که جهت تمام اعمال شخصی را تعیین می‌کند و این عشق است که او را از یک ارزش اخلاقی به ارزشی بالاتر سوق می‌دهد تا به کمال برساند وی عشق را از دید مسیحیت می‌نگرد و سرچشمهٔ عشق را در نزد خدا می‌یابد.«در آن هنگام که عشق نیک خداوند، شدن جهان را اجازه داد، تمام تشکیلات آن را نیز پذیرفت، خداوند خطر شدن یا صیرورت جهان را به جان خرید تا آنچه که در تصویر عشق او قرار داشت، بشود»(ذاکر زاده،۱۳۸۷: ۲۳۱). او راه رسیدن به عشق را در شناخت خداوند می‌داند«هنگامی که انسان ذات مطلق خدا را بشناسد، در انجام اعمال او سهیم می‌شود و به او عشق می‌ورزد، از طرف دیگر چون خداوند توسط اعمالش در امور جهان سهیم است، عاشق جهان است هنگامی که انسان در عمل خداوند سهیم می‌شود، طبعاً در عشق ورزیدن خدا به امور جهان نیز سهیم می‌گردد»(همان،۸۱). در واقع می‌توان گفت که عشق مورد نظر شلر همه عشقی«همه خدایی» است. از دیدگاه او نوعی معرفت وجود دارد که خاستگاه آن تنها عشق به موجودات و اشتیاق به آگاهی ذات موجوداتی غیر از خویشتن است. این نوع معرفت را که از عشق برمی‌خیزد معرفت راستین می‌نامد که باعث کمال انسانیت می‌شود(ربیعی،۱۳۹۲: ۱۲۷). شلر بنیان اصلی شناخت را محبت می‌داند و حیات عاطفی و احساسی را پیش شرط امر عقلانی می‌شمارد و دانش را فقط برای موجودی که دارای حیات عاطفی است امکان پذیر می‌داند،«این محبت پویش استعلاست، برگذشتن از خویش است...محبت همواره پیشاپیش روی به نامتناهی دارد، روی به ارزش و هستی مطلق. شناخت در نهایت از امر الهی و برای امر الهی است» (دیویس، استاینباک،۲۲). می‌توان اذعان کرد که شلر محبت را در میل انسان به کمال می‌داند. خاستگاه عشق دل است که منطق خاص خود را دارد و عقل را در آن راهی نیست«انسان در عهد باستان احساس عشق را تحت معیار، اندازهٔ قانون و به طور خلاصه تحت عقل قرار می‌داد. دین مسیحیت عشق را تا بی‌نهایت بر فراز سپهر عقل قرار داد و آن را به صورت حالتی فراطبیعی در آورد که برای انسان زندگی نو به ارمغان آورد»(ذاکرزاده،۱۵۹). وی همچون عارفان ریشهٔ عشق مجازی را همان حب الهی می‌داند که مظاهر مختلفی چون لیلی دارد.

در اندیشهٔ غزالی محبت جایگاه ویژه‌ای دارد، در ربع چهارم کتاب احیاء علوم الدین به صورت مبسوط با رویکرد دینی به این مسأله پرداخته است، او به جای لفظ عشق، محبت را که برگرفته از متن قرآن است به کار می‌برد. وی منشأ محبت را در میل و رغبت انسان به چیزهای لذیذ می‌داند«و لیس للمحبهٔ معنی غیر المیل الی اللذیذ الموافق»(غزالی، بی تا: ۳۹). غزالی موافقت طبع به سوی چیزهای لذیذ را ضروری می‌داند. انسان زمانی به سوی چیزی گرایش می‌یابد که نسبت به آن معرفت و آگاهی داشته باشد:«آن چه باید به تحقیق دانسته شود آن است که دوستی صورت نبندد مگر پس از معرفت و ادراک، چه آدمی تا چیزی را نشناسد دوست ندارد(غزالی، ۱۳۸۴: ۵۱۱). غزالی متعلق محبت را در امور مادی و معنوی هر دو می‌بیند و برای تبیین و اثبات دوستی با خدا به دلایل شرعی از آیات و احادیث می‌پردازد و محبت نسبت به امور معنوی بسیار بالاتر از محبت نسبت به امور مادی است (احیاء،ج۴/۵۱۲). غزالی محبت نسبت به خدا را با توجه به آیهٔ«یحبونهم و یحبونه»(مائده/۵۴) امری دو سویه می‌داند؛ یعنی همان طور که انسان به خدا محبت دارد، خداوند هم به انسان محبت دارد. اومی‌گوید: بدان که شواهد قرآن بر این که خداوند بنده را دوست دارد ظاهر است، پس چاره نباشد از داشتن معنی آن(احیاء، ج۵۶۶/۱). اومی‌گوید بین خدا و انسان ارتباط و تناسبی درونی وجود دارد، تناسبی که در ظاهر نیست ، بلکه به کیفیت درونی بر می‌گردد. به همین سبب است که می‌گوید: معانی باطنی را کسب کنید و به اخلاق خدا آراسته شوید؛ زیرا خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است(احیاء،

ج۴/ ۵۲۹). در واقع می‌توان گفت که غزالی ریشهٔ محبت و عشق انسانها را در ذات حق می‌داند، چرا که در هستی چیزی جز ذات و افعال او وجود ندارد، او دوست ندارد مگر نفس خود را، به این معنی که کل اوست و در وجود، جز او نیست(احیاء، ج۴ ،۵۶۸) پس چون نفس خود را دوست دارد، هر آنچه را که موجود است دوست دارد. و هدایت انسان توسط خدا نهایت محبت خدا نسبت به انسان است و حجاب از دل او بردارد تا به دل او را ببیند(احیاء، ج۵۶۸/۴). غزالی دوستی خدای تعالی را عالی‌ترین «مقامات» و بلکه مقصود همهٔ «مقامات» می‌شمرد(کیمیای سعادت، ۱۲۹/۲). زیرا این نوع محبت می‌طلبد که انسان از صفات مذموم و نکوهیدهٔ اخلاقی به دور باشد و به مکارم اخلاق الهی متخلق شود(احیاء،ج۴: ۵۶۹).

غزالی اصل و منشأ محبت و عشق به دیگران را در «حب ذات» می‌داند، دوست داشتن خود ریشه در میل به دوام و بقای وجود دارد که نشأت گرفته از میل به کمال است. و میل به کمال، سنت خداوند است که در وجود انسان نهاده‌است و در آن هیچ تغییر و تبدلی نیست(غزالی، ۱۳۸۴: ۵۱۳). از دید غزالی سبب محبت در پنج چیز است:«حب ذات، احسان، دوستی نیکوکار، محبت به نیکی، مناسبت میان طبایع»(همان،۵۱۶). این پنج سبب در ذات باری تعالی مجتمع است، به همین سبب فقط خداوند مستحق دوستی است و سرچشمهٔ هر گونه محبتی در اصل محبت به خداست. در این عالم هر کس عاشق چیزی باشد، در واقع عاشق خداست. محبت در این عالم رشته‌ای است که یک سوی آن به تعداد مخلوقات است و طرف دیگر خداوند است(عبادی،۱۳۶۲: ۸۳).

غزالی و شلر محبت را مختص انسان می‌دانند؛ زیرا انسان قدرت ادراک دارد و از دیدگاه مذهبی به تفسیر عشق می‌پردازند. معتقدند که عشق بین خدا و بنده دو سویه است و پل ارتباطی با خدا از طریق قلب ممکن است. به همین سبب منشأ تمام عشق‌ها (حتی عشق زمینی) را خدا می‌دانند. از دید آنها عشق حرکت از یک ارزش پایین‌تر به ارزش بالاتر است و باعث استعلا و کمال انسان می‌شود.

عاطفه

یکی از تأثیر گذارترین نظریه‌های اخلاقی سدهٔ بیستم نظریهٔ عاطفه گرایی است. بنابراین نظریه زبان اخلاق زبان بیان کنندهٔ امور واقع نیست. و احکام اخلاقی نه از نوع قضایا بلکه ظهور و بروز گرایش و احساس ما هستند. وقتی می‌گوییم چیزی خوب است قضیه‌ای را دربارهٔ یک امر واقع بیان نمی‌کنیم، بلکه بدین وسیله احساسات خود را ظاهر می‌نماییم و زمانی که چیزی را بد می‌خوانیم گرایش و احساس ناموافق خود را نشان می‌دهیم(درآمدی بر فلسفه اخلاق،۱۳۹) در این مکتب رفتار اخلاقی مبتنی بر حس همدردی و هم دلی است؛ یعنی نیرویی که بواسطهٔ آن، انسان در لذت و درد دیگران شریک می‌شود و در واقع ملاک رفتار آنها عاطفه و انگیزهٔ دیگرخواهی است(غفاری،۱۳۸۱). شلر به عنوان فیلسوف عشق به این حوزهٔ اخلاق توجه ویژه‌ای داشته‌است. «از نظر شلر حوزهٔ عاطفه در انسان قانونمندی خاص خود را دارد که از راه عقل و اراده قابل استنتاج نیست. یعنی پایهٔ اصلی اعمال ما پیش از آن که بر اساس تصمیم‌های عقلانی باشد بر اساس عواطف ما صورت می‌پذیرد. از نظر شلر حوزهٔ عاطفی محتوای پیشین خود را دارد که تنها می‌تواند در اخلاق ظاهر شود نه در منطق»(محمودی، ۱۳۸۵) شلر در این قسمت بحث ارزش گذاری را پیش می‌کشد و آن را قسمی کنش معنا بخشی یا خلق می‌داند و این نوع کنش‌ها را حاصل فعالیت خرد یا عقل نمی‌داند بلکه کنش‌های دل یعنی کنش‌های عاطفی به شمار می‌آورد. از نظر شلر دو کنش عاطفی اصلی وجود دارد کنش محبت ورزی و نفرت ورزی«عواطف محبت و نفرت کنش‌هایی هستند که از طریق آنها جهان برای اولین بار نزد ما معنا پیدا می‌کند و نوعی رجحان در ذات این پویش‌ها جا دارد. ما نسبت به چیزی که ارزش بیشتر یا مثبت دارد گرایش پیدا می‌کنیم، و از چیزی که ارزش کم‌تر یا منفی دارد دوری یا بیزاری می‌جوییم»(دیوپس، استایبناک،۱۳۹۳: ۳۰). وی برای ارزشها سلسله مراتبی قائل است«رده بندی گونه‌های ارزشی از فروترین تا والاترین بدین قرار است: لذت، منفعت، زیست فرهنگ و امر قدسی، چگونگی قرار گرفتن گونه‌های متفاوت ارزش نسبت به یکدیگر به نحو شهودی در تجربهٔ ارزش درک می‌شود.»(همان،۳۱)

غزالی نیز به این حوزه از وجود انسان پرداخته‌است و انگیزهٔ و محرک انسان را در دو میل و کشش شهوت و غضب اساسی‌ترین آنها هستند، این دو تمایل قوام دهندهٔ انگیزهٔ عاطفه و هیجان(باعث الهوا) هستند. وی معتقد است که عاطفه و هیجان(شهوت و غضب) باید تحت تربیت و ریاضت قرار گیرند و رام شوند تا از صفات ملکوتی را بیابند. بنا بر نظر غزالی دوستی مال و جاه و قدرت، عمیقاً ریشه در سرشت خود انسان دارد. این‌ها از صفت ربوبیت برمی‌آیند؛ یعنی شوق مادرزاد آدمی به کمال(احیاء علوم الدین،۴/ ۲۹۸). در حقیقت باید در جستجوی شوق به خدا بود؛ یعنی در جستجوی معرفت شخصی خداوند و آزادی از امیال دنیایی(احیاءعلوم الدین،۲۷۷/۳).

جبر و اختیار

یکی از مفاهیم پیچیده درحوزۀ علم الهی و انسانی بحث «جبر و اختیار» می‌باشد که همواره ذهن انسان و بویژه اندیشمندان را به خود مشغول کرده‌است. غزالی و شلر به عنوان دو اندیشمند با توجه به دیدگاه‌های خویش به این مسأله پرداخته‌اند.

غزالی در کتاب التوحید و توکل «فاعلیّت مطلقه باری و مملوکیت و عدمیّت تامه آدمی را در برابر چشمان دل مجسم و مصوّر می‌کند... مجبور بودن آدمی بدین معناست که همۀ آن عناصر مولّد فعل که در اوست از او نیست و مختار بودنش بدین معناست که وی محل اراده‌ای است که پس از حکم عقل، جبراً در وی حادث می‌شود در حالی که حدوث حکم عقلی هم جبری است. لذا آدمی مجبور است که مختار باشد« (سروش، ۱۳۸۸: ۱۱۵). بنابر نظر غزالی«جبر» در معنای دقیق کلمه فقط بر اشیاء بی‌جان اطلاق می‌شود انسانها در جایگاهی ما بین جبر محض جمادات و اختیار کامل خدا قرار دارند، یعنی اختیاری از پیش تعیین شده دارند (مجبورالاختیار) این یعنی انسان جایگاه اراده‌ای است که بنا بر تقدیر تحقق می‌یابد پس از آن که داوری و حکم عقل مشخص کرد که فلان عمل بهتر است. و این داوری هم بنا بر تقدیر رخ می‌دهد(احیاء علوم، ۴/ ۲۴۹-۲۵۰). غزالی در باب اخلاق سعی آدمی را در عادت به احکام اخلاقی موکول به توفیق و لطف خداوند می‌کند و درمان رذایل آدمی را به مدد توفیق الهی میسر می‌داند(احیاء، ج۴/ ۳۶۷). می‌توان اذعان کرد که غزالی از باید اخلاقی صحبت می‌کند در حالی که شلر با قید باید مخالف است؛ زیرا ارادۀ آزاد انسان را از او سلب می‌کند.

در تفکر شلر هیچ جایگاهی برای اجبار الزام اخلاقی در نظر گرفته نمی‌شود. شخص نیک اخلاق کسی است که طبعاً از بینش اخلاقی دقیق و درستی برخوردار است و از تمایلات طبیعی خود پیروی می‌کند. «در حقیقت ماهیت الزام اخلاقی را فقط با تحلیل پدیدار شناسی سرچشمه-های این واقعیت‌های اخلاقی می‌توان یافت به نظر شلر مفهوم تکلیف را نه می‌توان شالودۀ تفکر اخلاقی دانست و نه معیار تمایز نهادن نیک و بد» (حسن پور،۱۳۸۲). او به چهار دلیل تکلیف اخلاقی را برای حکم اخلاقی و تشخیص الزام اخلاقی ناکارآمد می‌داند:

۱. تکلیف اجبار یا الزامی دو سویه است؛ زیرا از یک سو، اجباری است بر ضدامیالی که از درون من می‌جوشد و از سوی دیگر، الزامی در مقابل اراده ورزی آدمی است.

۲. اراده کردن و عمل کردن بر اساس تکلیف، گویی ملاحظات اخلاقی مبتنی بر بینش را ذاتاً مختل می‌کنند و ضرورت و بایدی که در ایدۀ تکلیف است، بر درک و احساس واضحی از ارزش اراده ورزی و ارزش کنش مبتنی نیست و شلر این فرمان را «فرمان کور درونی» می‌داند اعم از این که این تکلیف فرمان با ارزش راستین و پسندیده مطابق باشد یا نه.

۳. تکلیف فرمانی الزام آور است که از درون ما برمی‌خیزد و پیروی ما از تکلیف درونی ممکن است کورکورانه باشد، یعنی بر هیچ بینشی مبتنی نباشد. نزد شلر از درون برخاستن فرمان ملاکی برای برتری آن نیست.

۴. تکلیف ذاتاً سرشتی سلبی و محدود کننده دارد، مراد شلر این است که وقتی محتوای تکلیف به صورت«فرمان» به ما داده می‌شود، این محتوا چونان محتوایی داده می‌شود که سایر محتواها نسبت به آن ناممکن هستند.(همان). بر اساس نظریات شلر وی در حیطۀ اخلاق به بینش اخلاقی توجه ویژه‌ای دارد اما مخالف اخلاق وظیفه گرا ست و آن دو را در تقابل هم می‌بیند. «او هر گونه اخلاق امرگرایانه و وظیفه گرایانه‌ای که شالوده‌اش ایدۀ تکلیف به عنوان پدیدۀ اخلاقی بنیادین باشد و بکوشد تا تصورات خیر و شر را از این به دست آورد، ذاتاً سلبی، عیب جویانه و محدود کننده است. چنین اخلاقی بر نوعی بدبینی استوار است که هم بر سرشت انسانی و هم به ماهیت کنش اخلاقی مربوط است» (همان).

شلر در بحث از اخلاق برای شخص اهمیت زیادی قائل است؛ زیرا شخص در بردارندۀ همۀ افعال است و نیک و بد اخلاقی متکی بر ارزش انسان است. او به حریت و آزادی انسان معتقد است و آن را موجودی مختار می‌داند و الزام اخلاقی را نمی‌پذیرد؛ زیرا در دیدگاه او الزام همواره با تحمیل و جبر همراه است. او می‌گوید:«اگر فرد در موقعیتی خود را ملزم به انجام کاری بداند که شخصاً به ارزش آن آگاه نشده-است، انجام این عمل از جانب او اگر نتوان گفت دارای هیچ گونه ارزشی نیست، باید گفت که کمترین ارزش اخلاقی را دارد»(ربیعی، ۱۷۳). در واقع می‌توان گفت مختار بودن انسان را در ارادۀ همراه با آگاهی می‌داند. به همین دلیل نزد شلر افرادی همچون بردگان، دیوانگان یا کودکان که هنوز به اراده‌ای دست نیافته‌اند در تعریف از شخص نمی‌گنجند.

توبه

توبه ندامت و پشیمانی از گناه است که لازمۀ آن تصمیم بر ترک در آینده است. توبه در حیطۀ علم اخلاق بررسی می‌شود و علمای اخلاق توبه را مجموعۀ مرکبی از علم و حال و عمل می‌دانند و اگر کسی بخواهد موفق به توبه شود باید این سه امر را مورد توجه قرار دهد، یعنی

اول انسان به زشتی گناه پی می‌برد و سپس حال پشیمانی به او دست می‌دهد و سرانجام در مقام عمل، گذشته را جبران می‌نماید. غزالی به عنوان عالم اخلاق توبه را در بردارندۀ معرفت و آگاهی نسبت به آثار گناه می‌داند. برتر از این آگاهی و معرفت، فرد از گناه دوری می‌کند و به سمت خداوند و پیروی او کشیده می‌شود(کیمیای سعادت، ۲/ ۳۴۸). غزالی شرط اصلی توبه را علم و آگاهی نسبت به زندگی گناه آلود گذشته می‌داند و نیز ندامت درد آلود نسبت به این اعمال معصیت کارانه‌ای که افراد به سبب آنها خدای‌شان را از دست داده‌اند. آنها که از خدا بیگانه شده‌اند اینک عزم جزم می‌کنند که یک بار و برای همیشه ترک گناه کنند و از «راهی که راهنمایش شهوت و نگهبانش شیطان است روی برگردانند و به راه خدا بروند(احیاء، ۳/۳).

شلر به جای توبه «کنش ندامت» را به کار می‌برد. وی معتقد است که گاهی اوقات بدون هیچ فشار نیرویی بیرونی و الزام از خارج، فرد به درجه‌ای از رشد و بینش اخلاقی می‌رسد که از آنچه پیش از این بوده‌است یا عملی که انجام داده‌است احساس گناه و پشیمانی می‌کند و این پشیمانی از آنکه به خاطر درد و رنجی باشد که عارض شخص می‌شود بیشتر به علت تغییر منش اخلاقی فرد و بصیرت جدیدی است که کسب کرده‌است. زیرا این درد و رنج به علت رشد اخلاقی فرد به وجود می‌آید و گر نه به خودی خود رنجی ایجاد نمی‌شود. او پشیمانی را عامل مهم برای تغییر کل منش اخلاقی می‌داند. و یکی از انتقادات مهم وی به جامعۀ مدرن را در عدم قدرت اخلاقی پشیمانی می‌داند.« پشیمانی برای شلر شبیه ابزاری است که می‌تواند کل منش اخلاقی فرد را تغییر دهد. یکی از انتقادات شلر به جامعۀ مدرن هم از اینجا نشأت می‌گیرد که که متأسفانه در این جامعه قدرت اخلاقی پشیمانی نیز مانند شرم رو به افول گذاشته‌است» (ربیعی، ۱۳۹۲: ۱۹۲-۱۹۳). وی معتقد است که در هر جامعه‌ای میزان پشیمانی افراد پس از ارتکاب اعمال ناشایست کمتر شود، این جامعه بیشتر در معرض از دست دادن هویت اخلاقی خود خواهد بود. فهم دو مقوله زمان عینی و زمان انسانی برای درک بهتر منظور شلر از پشیمانی بسیار کارساز است. در واقع می‌توان گفت برخلاف طبیعت بی‌جان که به نحوی یک سویه، تنها مشمول حرکت مستمر و رو به جلوی زمان است، انسان این توانایی را دارد که با بازگشتی به عقب تفسیر دوباره‌ای از معنا و ارزش اعمالی که در گذشته واقع شده‌است، به دست دهد (همان). او کنش ندامت را دو نوع فردی و اجتماعی می‌داند «کنش ندامت اعم از فردی یا جمعی، بر فرض تحولی اخلاقی ابتنا دارد. ندامت نوسازی خود را بر شالودۀ بینشی اخلاقی در خصوص اینکه آدمی چه کسی باید باشد یا چه ملتی باید باشیم بنا می‌نهد. کنش ندامت و اقرار به گناه کنش‌های روشنگرانه‌ای هستند که آشکار می‌کنند آدمی به عوض شخصی که بوده‌است چه کسی باید باشد. این آرمان اخلاقی‌ای که در کنش ندامت آشکار می‌شود انگیزۀ تحول فرد یا ملت می‌گردد» (دیویس، استاینباک، ۱۳۹۳: ۶۴). شلر عامل اصلی پشیمانی و احساس گناه را در وجدان انسان می‌داند. از دید شلر اصل مهم در وجدان آزادی فردی است« تا بتواند به ندای وجدان خود گوش فرا ده، اصل آزادی وجدان و اینکه ندای وجدان پیش از هر اقدام عقلانی برای حل معضلات اخلاقی رخ می‌دهد، به مثابه ابزار اخلاقی است که می‌تواند فرد را در مقابل مدعیات عقلانی غلطی که در هنجارها و قوانین کلی متصورّند مصون کند» (ربیعی، ۱۳۹۲: ۱۹۰).

شلر و غزالی معرفت و آگاهی را شرط اصلی توبه می‌دانند، غزالی در بحث از توبه به توبۀ فردی بیشتر توجه داشته‌است، اما شلر پا را فراتر نهاده و توبه و پشیمانی را در سطح جامعه نیز مورد بررسی قرار داده‌است و آن را آرمانی اخلاقی برای تحول جامعه می‌داند. هر دو به توانایی انسان برای بازنگری رفتار و اعمال گذشته معترف هستند و توبه و پشیمانی را راهی برای تغییر کل منش اخلاقی انسانها می‌دانند.

فضیلت اخلاقی

در تاریخ فلسفه ارسطو را پایه گذار «اخلاق فضیلت» می‌دانند. در عصر جدید اخلاق فضیلت با مقالۀ خانم انسکومب تحت عنوان، «فلسفۀ اخلاقی جدید» احیا شد. اخلاق فضیلت بر خلاف مکاتب جدید همچون فایده گروی و وظیفه گروی توجه به درون آدمی را در مرکز تأملات خود قرار می‌دهد. اخلاق فلسفی در جهان اسلام ، از اندیشه‌های یونانی افلاطون و ارسطو تأثیر پذیرفته است، اما اندیشمندان و متفکرین با اندیشه ورزی و تامل و بهره گیری از آموزه‌های دینی این نوع نگرش اخلاقی را توسعه داده به گونه‌ای که می‌توان اخلاق فلسفی‌ای را که در جهان اسلام شکل گرفت، یکی از تقریرهای «اخلاق فضیلت» دانست و آن را «اخلاق فضیلت اسلامی» نامگذاری کرد. (جاهد، یوسفی، ۱۳۹۰). غزالی در کتاب احیاء در بحث از فضایل و رذایل، توجه به اصلاح اخلاق با رویکرد دینی دارد. وی منشأ فضایل و رذایل اخلاقی را در نفس آدمی جستجو می‌کند که سه قوۀ تخیل، شهوت، و غضب را داراست، در صورت تعادل میان این سه قوه انسان به سعادت می‌رسد در غیر این صورت راه او را به کمال مسدود کرده و به تیره بختی می‌کشاند(ابراهیمی، دینانی، ۱۳۷۰: ۲۲۰). اخلاق با قوای نفس در ارتباط است، چرا که نفس استعداد ارتباط با دو سطح را داراست در ارتباط با سطح پایین‌تر کنترل و مدیریت بدن را انجام می‌دهد و در ارتباط با سطح بالاتر، معارف اخلاقی را به دست می‌آورد(غزالی، ۱۹۸۹: ۲۸). از نظر غزالی فعل فضیلت به واسطه عادت یا آموزش و یا با منشأ الهی قابل انجام است «باید دانست که اعتدال در خوی‌ها صحت نفس است و میل از اعتدال، رنجوری و بیماری آن، و علاج نفس انسان ناقص و قابل کمال آفریده شده است و کمال آن به تزکیه و تهذیب اخلاق و علم می‌باشد(غزالی، ربع مهلکات، ۱۳۶۸،ص۱۲۸). پدیدار شناسان

فضیلت همچون غزالی راه فضیلتمند شدن را در اثر تلاش و کوشش و ریاضت می‌دانند«ما بدون تلاش یکشبه فضیلتمند نمی‌شویم. فضیلتمند شدن فرایندی است که مستلزم زمان، تجربه و تمرین است. در تئوری‌های کلاسیک فضیلت، این امر را کسب عادت می‌نامند. البته کسب عادت به معنای ایجاد عادات غیر متفکرانه نیست، زیرا فضیلتمند شدن مستلزم یادگیری است»(خدادادی، ۱۳۹۲: ۲۲۷). غزالی در فضیلت اخلاقی اختیار و رضایتمندی را در کنار هم می‌آورد؛ زیرا رضایت مصحح اختیار است چرا که در افعال اضطراری نیز هم فرد داوری می‌کند و هم اراده محرک انجام فعل است اما رضایتی وجود ندارد. برای مثال بخشش مال خود را به یک دزد در مقابل تهدید او در نظر بگیرید اگر چه به اختیار است اما رضایتی در آن نیست(سروش، ۱۳۸۷: ۱۱۶). پدیدار شناسان در عمل فضیلتمندانه تا حدودی اراده و اختیارفرد را دخیل می‌دانند «هر چند کاری که انجام می‌دهیم و چگونگی استدلال ما به اختیار ماست، اما نحوۀ احساس ما به اختیار خود ما نیست»(خدادادی،۲۳۹).

شلر فضیلت اخلاقی را توانایی یا نیرویی می‌داند برای انجام دادن آنچه که به نحو آرمانی باید باشد، اما به انجام دادن آن تمایلی نداریم به تعبیر خود وی«فضیلت توانایی مستقیماً تجربه شده برای انجام دادن کاری است که باید انجام شود و رذیلت، ناتوانی و عجزی مستقیماً تجربه شده برای انسجام دادن همان کار است»(حسن پور). شلر شرط دست یابی به فضایل اخلاقی را در تجربه و معرفت و آگاهی می‌داند و معتقد است که بینش اخلاقی به نحوی خود- آیین به مطابقت اراده با باید آرمانی می‌انجامد. این باور شلر یادآورسخن معروف سقراط است که«هر اراده ورزی خیری بر شناخت خیر استوار است و هر اراده ورزی شری از گمراهی اخلاقی و جهل نسبت به امر خیر ناشی می‌شود. بر اساس این اندیشۀ سقراطی – شلری اراده ورزی مثبت ضرورتاً از بینش و شناخت مثبت برمی‌خیزد و به دیگر سخن فضیلت از معرفت نشأت می‌گیرد(همان). شلر در نقد صورت گرایی کانت می‌نویسد:« شالودۀ هر گونه احساس سعادت و شقاوت، احساس ارزشهاست. عمیق‌ترین نیکبختی مبتنی بر آگاهی آدمی از خیر اخلاقی خویش است. فقط شخص نیک خوشبخت است و فقط شخص سعادتمند به نحو اخلاقاً نیک عمل می‌کند. سعادت پاداش فضیلت نیست و فضیلت هم به معنای نیل به نیکبختی نیست. با این حال، سعادت سرچشمۀ اصلی فضیلت است و فضیلت خیر درونی شخصی است»(حسن پور، ۱۳۸۴). شلر برای رسیدن به این خیر درونی همگان را به احیای فضیلت، خاصه فضایل تواضع و تکریم فرامی‌خواند(دیویس، استاینباک،۲۲).

منابع و مآخذ

۱.آر، اف،اتکینسون.(۱۳۷۰). ترجمۀ سهراب علوی نیا، چاپ اول، مرکز ترجمه و نشر کتاب.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین.(۱۳۷۰). منطق و مرفت در نظر غزالی، تهران: امیرکبیر.

۳. حسن پور، علیرضا.(۱۳۸۲). نقد شلر از وظیفه گرایی کانت، نامه فرهنگ، شماره ۴۹،صص۸۹-۹۹.

۴. _____.(۱۳۸۴). نقد شلر بر صورت گرایی کانت، فصنامه علامه، شماره ۵،صص۶۳-۷۸

۵. جاهد، محسن، ملایوسفی، مجید.(۱۳۹۰). تأملی در فضایل اصلی چهارگانه با تأکید بر دیدگاه غزالی، مجلۀ معرفت اخلاقی. سال دوم، شمارۀ هفت،صص۷۱-۸۲.

۶._____.(۱۳۸۲). نقد شلر بر وظیفه گرایی کانت، نامۀ فرهنگ، شمارۀ ۴۹. صص۸۸-۹۹.

۷. حلبی، علی اصغر.(۱۳۷۶). مبانی عرفان و احوال عارفان، تهران: اساطیر

۸.خاتمی، محمود.(۱۳۸۶). مدخل فلسفه غربی معاصر، چاپ اول، تهران: نشر علمی.

۹.خدادادی، مریم.(۱۳۹۲). تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق(مقالاتی دربارۀ پدیدارشناسی اخلاق در فلسفۀ تحلیلی معاصر، چاپ اول تهران: انتشارات ققنوس.

۱۰.رفیعی، بهروز.(۱۳۸۱). آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ج۳/ امام محمد غزالی، زیر نظر حجت الاسلام والمسلمین علیرضا اعرافی، تهران: سمت.

۱۱. ذاکر زاده، ابوالقاسم.(۱۳۸۷). فلسفۀ ماکس شلر(منطق دل)، چاپ اول، تهران: الهام.

۱۲. زرین کوب، عبدالحسین.(۱۳۶۹). فرار از مدرسه، تهران: انتشارات امیرکبیر

۱۳. سروش، عبدالکریم.(۱۳۸۸). قصهٔ ارباب معرفت، چاپ هشتم، تهران: انتشارات صراط.

۱۴. شفیعی کدکنی، محمدرضا.(۱۳۹۱). رستاخیز کلمات، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.

۱۵. شریف، م.م.(۱۳۵۹). منابع فرهنگ اسلامی، ترجمهٔ خلیل خلیلیان، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۶. شلر، ماکس.(۱۳۹۲). کین توزی، ترجمهٔ صالح نجفی و جواد گنجی، چاپ دوم، تهران: نشر ثالث.

۱۷. عبادی، مظفربن اردشیر.(۱۳۶۲). مناقب الصوفیه، تهران: انتشارات مولی.

۱۸. علیزاده، عبدالرضا(۱۳۷۶). نگاهی به جامعه شناسی معرفت ماکس شلر، فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۱۱و ۱۲.صص۳-۵۳.

۱۹. عطاران، محمد.(۱۳۷۹). علیت و اخلاق از منظر غزّالی و کانت، نشریه: تربیت اسلامی،صص۱۰۷-۱۳۸.

۲۰. غزالی، محمد،ابوحامد.(۱۳۵۵). معراج المسالکین، ترجمهٔ محمد خزائلی، تهران.

۲۱. _____.(غزالی، ۱۳۸۴). احیاء علوم الدین، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۲. _____.(۱۹۹۰). معیار العلم فی المنطق، شرح احمد شمس الدین، درالکتب العلمیه.

۲۳._____.(بی تا). مجموعهٔ رسائل، روضه الطالبین، ج۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۴. _____.(۱۹۸۹). میزان العمل، کتب هوامشه احمد شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت.

۲۵. _____.(۱۹۹۳). المنقذ من الضلال، بیروت: دارالمکتبهٔ الهلال.

۲۶._____.(۱۳۶۲). نظریات اقتصادی امام محمد غزالی، تهران: انتشارات جمهوری اسلامی.

۲۷. فتح زاده، حسن.(۱۳۹۲). اخلاق در پدیده شناسی هوسرل، نشریهٔ پژوهشهای فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۷، شماره مسلسل ۱۳، صص۱۴۸-۱۷۱.

۲۸. کوستنبام، پیتر.(۱۳۷۳). ماکس شلر، ترجمه علی قیصری، کلک فلسفه، فروردین واردیبهشت، شماره ۴۹و۵۰، صص۸-۲۳.

۲۹. همایی، جلال الدین،(۱۳۸۷).غزالی نامه، موسسه نشر هما، چاپ اول.

۳۰. صادقی، علیرضا.(۱۳۹۲). عقل و رابطهٔ آن با اخلاق نزد غزالی، دین،شمارهٔ۱۸۸صص۸۵-۸۹.

۳۱. شلر، ماکس.(۱۳۹۲). کین توزی، ترجمهٔ صالح نجفی و جواد گنجی، تهران: نشر ثالث.

۳۲. شیدان شید، حسینعلی.(۱۳۸۳). عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم.

۳۳.محمودی، محسن.(۱۳۸۵). ماکس، شلر فیلسوف عشق، شماره ۱۵و۱۶(جلد اول)، صص۷۱-۷۶.

۳۴. هوسرل، ادموند.(۱۳۹۲). تأملات دکارتی(مقدمه‌ای بر پدیده شناسی)، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.

۳۵. ناجی، زهره سادات، محسن جوادی.(بی تا). روانشناسی اخلاقی غزالی، فصلنامهٔ علمی-پژوهی دانشگاه قم، سال یازدهم، شمارهٔ اول،صص۱۲۹-۱۴۸)

۳۶. نوالی، محمود.(۱۳۸۹). پدیدار شناسی چیست؟، چاپ دوم، تهران سمت.

۳۷._____.(۱۳۷۴). مقدمه‌ای بر تطبیق پدیدار شناسی با عرفان و تصوف، مجله جامعه شناسی کاربردی، شماره۷، صص۱-۲۴.

۳۸. وارنوک، جفری جیمز.(۱۳۶۲). فلسفهٔ اخلاق در قرن حاضر، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۹. دانشنامهٔ فلسفهٔ استنفورد، ترجمهٔ مسعود علیا، تهران: ققنوس.