

**Global peace according to fixed ethical principles from the viewpoint of
Hans Kung and Allameh Tabatabaei**

Mohammad Javad Zorrieh¹

Zahra Abyar²

Ali Arshad Riyahi³

Abstract

Nowadays, the realization of global peace is considered as the main concern of many scholars. Paying attention to the common ethical principles is like epistemological strategic discourses in the field of global peace. The common ethical principles are at least some of the ethical principles of universality and stability and basing on those principles making the cornerstone of lasting peace. Kung, a contemporary theologian, with the idea of "global ethics" in the corner of the nature and God-centrism is trying to achieve a minimum level of common human values and ethics ensuring the world's peace. Tabatabaei also believes that consistency of society, without ethical regulations, and enforcements of the law by faith in God, is not possible. In this study, based on Analytical method after explaining the Muslim world and the Christian theologian views, Allameh Tabatabaei and Hans Kung, with comparative intentional consensus to defining positions of these two issues discussed.

Keywords

Ethical Principles, Global Peace, Nature, Allameh Tabatabaei, Hans Kung

Please cite this article as: Zorrieh MJ, Abyar Z, Arshad Riyahi A. Global peace according to fixed ethical principles from the viewpoint of Hans Kung and Allameh Tabatabaei. *Iran J Bioethics* 2016; 6(19): 27-47.

1. Ph.D. student of Transcendental Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding author) Email: m.j.zorrieh@ltr.ui.ac.ir

2. Ph.D. student of religious studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

3. Associate Professor of Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Original Article Received: 26 September 2015 Accepted: 20 February 2016

صلح جهانی در پرتو اصول ثابت اخلاقی، از نظر هانس کونگ و علامه طباطبایی

محمد جواد ذریه^۱

زهرا آبیاری^۲

علی ارشد ریاحی^۳

چکیده

امروزه مسأله تحقق صلح جهانی از مهم‌ترین دغدغه‌های بسیاری از اندیشمندان محسوب می‌گردد. توجه به اخلاق و اصول مشترک اخلاقی به عنوان راهبردی معرفت‌شناسانه در حوزه گفت‌وگو سازی صلح جهانی است. منظور از اصول اخلاقی مشترک این است که بپذیریم، حداقل برخی از اصول اخلاقی، از کلیت و ثبات برخوردارند و می‌توان بر پایه آن اصول، سنگ بنای صلحی پایدار را رقم زد. هانس کونگ، به عنوان الهی‌دان معاصر، با ایده «اخلاق جهان‌شمول» در پرتو فطرت و خدامحوری در صدد دستیابی به حداقلی از ارزش‌ها و اصول اخلاقی مشترک میان انسان‌هاست، تا در پرتو آن صلح جهانی تأمین شود. علامه طباطبایی نیز ثبات و قوام جامعه و ضمانت اجرای قانون را بدون اخلاقی که توسط توحید و ایمان به خدا، ضمانت شده باشد، امکان‌پذیر نمی‌داند. در این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی، پس از تبیین دیدگاه دو الهی‌دان عالم اسلام و مسیحیت، علامه طباطبایی و هانس کونگ، با روی‌آوردی تطبیقی به تبیین مواضع وفاق این دو دیدگاه می‌پردازیم.

واژگان کلیدی

اصول اخلاقی، صلح جهانی، فطرت، علامه طباطبایی، هانس کونگ

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، ایران. (نویسنده مسؤول)

Email: m.j.zorrieh@ltr.ui.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران.

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۷/۴ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۲/۱

مقدمه

جهانی‌بودن اصول اخلاقی و اطلاق آن از جمله پیش‌فرض‌های معرفتی، در تحقق صلح جهانی است، چراکه امروزه زیر پانهادن چارچوب‌ها و اصول مشترک اخلاقی و دینی، از اصلی‌ترین عوامل جنگ و خونریزی محسوب می‌شود. پذیرش اصول اخلاقی مشترک به عنوان راهبردی معرفت‌شناسانه، در حوزه گفتمان‌سازی صلح جهانی نقشی اساسی در حل بسیاری از منازعات جهانی دارد، چراکه با اثبات واقعی‌بودن منشأ این اصول اخلاقی و همچنین نقش باور به وجود خداوند در فهم درست مصادیق این اصول، راه برای برطرف‌نمودن برخی سوء تفاهم‌ها میان ملت‌ها هموار می‌گردد، چنان‌چه در اساسنامه یونسکو به این امر توجه گردیده است که «چون جنگ‌ها از ذهن آدم‌ها آغاز می‌شود، دفاع از صلح نیز باید در ذهن آدم‌ها شکل بگیرد» (۱).

در این میان نقش مؤثر اندیشمندان و صاحب‌نظران دینی، در رسیدن به این توافق، حائز اهمیت بسیار است، زیرا «همه ادیان داعیه ارزش‌ها و اصولی را دارند که موجب ارتقای صلح و عدالت می‌شوند و بسیاری از شخصیت‌های دینی در حل و فصل مناقشه‌ها عملکرد موفق داشته‌اند» (۲). بنابراین می‌توان از طریق برجسته‌کردن این اصول و معیارهای اخلاقی مشترک، به اخلاق جهانی و سپس صلح جهانی دست یافت. چیزی که دغدغه اصلی همه ادیان بزرگ از جمله اسلام و مسیحیت است. از آنجا که پذیرش اصول مشترک اخلاقی در نیل به صلح پایدار جهانی نقشی محوری ایفا می‌کند، در این پژوهش به بررسی تطبیقی امکان وجود و اطلاق این اصول و نقش آن در تحقق صلح جهانی با توجه به نظرات علامه طباطبایی و هانس کونگ (Hans Kung) می‌پردازیم.

اخلاق و اصول اخلاقی از نظر هانس کونگ

هانس کونگ (۱۹۲۸ م.)، الهی‌دان و فیلسوف معاصر سوئیسی است، وی از جمله متفکران معاصر است که با تأسیس دو مؤسسه تحقیقاتی «تقریب ادیان» و «اخلاق جهانی»، فعالیت‌های زیادی در جهت وحدت میان فرهنگ‌ها و ادیان، بر اساس اصول مشترک اخلاقی انجام داده است.

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های کونگ رسیدن به صلح و امنیت جهانی است. کونگ اخلاق را کیمیای حل بسیاری از معضلات جهان معاصر می‌داند و برای آن ارزشی در مقیاس جهانی قائل است و بر آن است که اشتراکات اخلاقی ادیان می‌تواند بستری عظیم برای صلح و وفاق میان مردمان پدید آورد. وی عمل به مسؤولیت اخلاقی را بهترین طریق برای رسیدن به این هدف می‌داند، لذا در تبیین مباحث اخلاقی، ابتدا میان حوزه اخلاق و حقوق تمایز قائل می‌شود و اخلاق را فراتر از حقوق و حتی زیربنای آن می‌داند: «هیچ اخلاق بنیادی نمی‌تواند از صرف حقوق انسانی ناشی شود؛ این اخلاق باید مسؤولیت انسانی را که مقدم بر قانون است، دربر گیرد» (۳). کونگ با این تمایز میان اخلاق و حقوق، جنبه درونی و باطنی به اخلاق می‌دهد: «وقتی مسؤولیت اخلاقی مطرح می‌شود، آنجا، جای اخلاق آداب، وجدان و قلب است. میل باطنی و اخلاقاً خوب یا حتی راستی و درستی را نمی‌توان مورد آزمون مستقیم قرار دارد» (۳). با این بیان می‌توان گفت از نظر کونگ، اخلاق، مسؤولیت‌های اولیه‌ای هستند که همراه شخصیت آدمیان به عهده آنان گذاشته شده است. کونگ برای تبیین این امر، تعهدات انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: «تعهدات کامل، یعنی تعهدات قانونی که مربوط به حقوق انسان‌اند و دولت باید آن‌ها را تحکیم بخشد و ناقضان آن‌ها را مجازات کند، و تعهدات ناکامل، یعنی تعهدات اخلاقی، برای مثال تعهدات مربوط به وجدان، محبت و انسانیت که مبتنی بر بینش انسان‌اند و دولت نمی‌تواند آن‌ها را الزامی کند» (۴).

همچنین وی در این راستا، فعلی را اخلاقی می‌داند که ناشی از احساس وظیفه باشد و این احساس وظیفه یک میل باطنی، یک انگیزه درونی ناشی از اراده خیر است. از این رو می‌گوید: «وظیفه موجب الزام اخلاقی می‌شود، اما الزام فیزیکی نیست؛ انسان بدون توجه به مراجع بیرونی، انگیزه پایبندی به عمل اخلاقی را پیدا می‌کند» (۴).

هانس کونگ معتقد به مطلق بودن برخی اصول اخلاقی است و هر گونه نسبییت چه در زمینه معرفتی و چه در زمینه اخلاق را نمی‌پذیرد. «اخلاق تنها در صورتی که از نیست‌انگاری و نسبیت‌انگاری و بدبینی فاصله بگیرد، یک اعتماد بنیادین به واقعیت می‌تواند مبنایی برای یک اخلاق بنیادی باشد که به روی همگان گشوده است» (۵). وی معتقد است، انسان در حوزه اخلاق اولاً خدامحور است، اما این خدامحوری به معنای این نیست که اخلاق چیزی است که خدا آن را جعل کرده است. او معتقد است که اصول اخلاقی را نمی‌توان از آسمان گرفت، حتی

معتقد است که اصول اخلاقی نظیر ده فرمان تورات، موعظه عیسی بر فراز کوه و دستوره‌های اخلاقی قرآن، به این معنا الهی نیستند، بلکه این فرمان‌ها، سال‌ها قبل از این که به صورت ده فرمان یا موعظه عیسی یا دستوره‌های قرآنی درآیند، در جوامع انسانی مطرح بوده‌اند و در مسیر آزمون و خطای تجربه انسانی قرار گرفته و در نهایت مورد قبول این کتاب‌های مقدس واقع شده‌اند. «اخلاق از آسمان نازل نشده است، بلکه مانند زبان محصول تحول و تکامل است. وقتی نیازها، فشارها و ضرورت‌های زندگی ظاهر می‌شوند، قواعد عمل، ترجیح‌ها، قوانین، عادات و هنجارها مطرح می‌شوند. انسان‌ها آن‌ها را می‌آزمایند و در نهایت آن‌ها را تثبیت می‌کنند» (۶). بنابراین از این جهت انسان در حوزه اخلاق در واقع خودمحور است، یعنی اصول، هنجارها و قواعد حاکم بر رفتار خود را در مسیر طولانی تجربه بشری کسب می‌کند (۷).

با این بیان در اندیشه‌های وی، تمامی هنجارها و اصول اخلاقی مطلق نیستند، بدین معنا که «هنجارها اعتبار مطلق ندارند، اما این بدان معنا نیست که عدم اعتبار آن‌ها مطلق است. جمع میان اعتبار مطلق و عدم اعتبار مطلق، اعتبار نسبی است. همه اوامر و نواهی اعتبارشان فی نفسه نیست، بلکه برای تحقق خیر بیشتر است. اعتبار نسبی به معنای اعتبار مناسب با موقعیت است» (۷). همچنین معتقد است این نسبیت اخلاقی، باید به یک مطلق نهایی مرتبط باشد، پس می‌توان گفت، انسان علاوه بر خودمحوری، خودمحور نیز هست. انسان مؤمن و ملحد هر دو می‌توانند به یک حیات اخلاقی انسانی رهنمون شوند، اما «شخص ملحد چون به خدا به عنوان بنیان، اساس و هدف و معنای همه واقعیت‌ها اعتقاد ندارد، نمی‌تواند مطلق بودن تعهدات خود را توجیه کند. به عبارت دیگر، این که چرا من باید بی‌قید و شرط این هنجارها را مراعات کنم، پرسشی است که تمسک به ضرورت‌ها و نیازهای فردی و حتی با تمسک به سرشت عقلانی انسان، نمی‌توان آن را توجیه کرد و تنها با قبول خدا به عنوان اساس همه واقعیت‌ها، می‌توان آن را توجیه کرد» (۶). وی خدا را شرط امکان اخلاق و مطلق بودن احکام اخلاقی می‌داند، ولی معتقد است قبل از هر چیز باید به وجود واقعیت، شناخت پیدا کرد که آیا واقعیتی وجود دارد. «بنیاد هر معرفت و هر عملی «اعتماد» به واقعیت است و در حوزه اخلاق نیز بدون این اعتماد اساسی، هیچ اخلاقی ممکن نیست، زیرا «بی‌اعتمادی» به واقعیت به نیهیلیسم منجر می‌شود که ثمره آن بی‌معنایی همه ارزش‌ها و هنجارها و در نتیجه عدم امکان اخلاق است» (۶). در ضمن کونگ به این مسأله توجه دارد که نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که ملحدان

و لادریون نیز از این «اعتماد اساسی» به واقعیت برخوردارند، یعنی با اختیار کردن «اعتماد» از حوزه نیهیلیسم خارج شده‌اند. بنابراین آنان نیز مانند مؤمنان می‌توانند در حوزه اخلاق پایبند به اصول اخلاقی باشند، اما ملحدان نمی‌توانند، مطلق بودن تعهدات اخلاقی خود را توجیه کنند. به بیانی دیگر «مطلق بودن ادعای اخلاق و مطلق بودن تعهدات، تنها در پرتو یک مطلق موجه است، مطلقى که آشکارکننده معنا و ارزش نهایی عالم است و نمی‌تواند فرد انسانی یا انسانیت انسانی باشد، بلکه تنها خداست» (۶).

هانس کونگ هرچند به ریشه‌یابی و تحلیل دقیق امور اخلاقی نپرداخته، ولی در تحلیل نظریه اخلاق جهانی خود به منشأ اخلاق اشاره داشته، معتقد است که اخلاق امری فطری و درونی است. او در این باره می‌گوید: «برای من گرایش اخلاقی، همان ژرفای هستی آدمی است، عقیده به اخلاقیات، مثل عقیده به خداست که هستی او و واقعیت او، امری وجدانی است، این‌ها واقعیت‌های وجود آدمی هستند و کسی آن‌ها را نمی‌تواند انکار کند» (۸). وی همچنین معتقد است که این امور بدیهی نیز هستند، لذا نیازی به اثبات ندارند. این بی‌نیازی از اثبات، ریشه در خداشناسی وی دارد که خداوند را واقعیتی بی‌نیاز از اثبات دانسته و میان فطرت، اخلاق و خداوند پیوند محکمی قائل است. کونگ در این باره می‌گوید: «من در واقع به یک رابطه عمیق و بنیادی میان فطرت و هستی آدمی با وجود خدا و ارزش‌های اخلاقی اعتقاد دارم و این امور کاملاً با هم مرتبط‌اند. این که خدایی وجود دارد و این که آدمی، گرایش به خیر و اخلاقیات دارد، یک واقعیت است و نیازی به اثبات ندارد. سطح مشترکی از عقلانیت یا عقل باوری در میان انسان‌ها وجود دارد که من، آن را سطح عقل می‌نامم، که این موجب اعتماد و درک مشترک می‌شود. پذیرش واقعیت مبتنی بر این اصول است. اعتقاد به خدا مبتنی بر همین فهم عادی و عرفی است و ریشه در فطرت و سرشت وجودی آدمی دارد» (۸).

این اندیشه کونگ که نمی‌توان وجود خدا را با برهان عقلی اثبات کرد، دیدگاه رایج در نزد متفکران غربی پس از کانت است. وی در موارد متعددی به این امر اذعان دارد: «اعتماد به اصل و مبدأ همه واقعیت‌ها که در ادیان «خدا» نامیده می‌شود، این اعتماد و عدم اعتماد نیز هیچ بنای عقلی و منطقی ندارد، بلکه یک انتخاب و تصمیم است» (۶). کونگ ضمن قبول این که عقیده به خدا موضوع متعلق عقل واقع نمی‌شود و اینجا جای یک انتخاب و تصمیم و خطر کردن است، خود را به ایمان‌گرایان نزدیک می‌کند، اما این انتخاب و تصمیم را ایمان نمی‌نامد، بلکه

اعتماد می‌نامد؛ در واقع این اعتماد صرفاً یک فرض است، یعنی وجود این واقعیت نهایی را مسلم فرض می‌کنیم و بعداً در زندگی عملی خود آثار آن را مشاهده می‌کنیم و به نوعی این فرض ما عملاً تأیید می‌شود (۹).

کارکرد اصلی اخلاق در نظر کونگ رسیدن به صلح جهانی است و تنها راه تحقق آن را اخلاق جهانی می‌داند. از نظر او، در ادیان اصول و هنجارهای اخلاقی وجود دارد که جنبه جهانی دارند و می‌توان از طریق برجسته‌کردن آن‌ها به اخلاق جهانی دست یافت. «اخلاق جهانی فقط و فقط حداقل ضروری ارزش‌ها، معیارها و نگرش‌های اساسی مشترک است. یک اجماع اساسی حداقل بر سر ارزش‌ها و نگرش‌های الزام‌آور که به رغم تفاوت‌های اعتقادی میان ادیان مورد تصدیق همه آن‌ها قرار گیرد و بتواند از حمایت نامعتقدان نیز برخوردار شود» (۱۰). وی معتقد است این اصول اخلاق جهانی در میان همه انسان‌ها مشترک است. کونگ در کنفرانس پارلمان ادیان جهان در شیکاگو (۱۹۹۳ م.) در اعلامیه‌ای این اصول اخلاق جهانی را معرفی می‌کند. از جمله این‌ها که:

- با هر انسانی باید انسانی رفتار شود: در این اعلامیه از این اصل به عنوان یک خواست و ضرورت اساسی یاد می‌شود. سنت‌های دینی و مکاتب اخلاقی در این نکته با هم مشترک‌اند که رفتارهای غیر انسانی با انسان را نفی می‌کنند و بر رفتارهای انسانی تأکید دارند. این همان قاعده معروف طلایی است: «آنچه را برای خود نمی‌پسندی برای دیگران می‌پسند». این قاعده باید یک هنجار نقض‌ناپذیر مطلق، تلقی شود و همه انسان‌ها خود را به آن پایبند بدانند.

- پایبندی به فرهنگ عدم خشونت و احترام به حق حیات: در همه مکاتب اخلاقی، حکم به عدم قتل یا احترام به حق حیات وجود دارد، هر انسانی تا بدان جا که به حقوق دیگران تجاوز نکرده است، حق حیات دارد و هیچ کس نمی‌تواند این حق را از او سلب کند.

- پایبندی به یک فرهنگ یگانه و یکپارچه و یک نظام عادلانه اقتصادی: در سنت‌های بزرگ دینی و اخلاق قدیم آمده که «دزدی نکنید» یا «به انصاف و درستی رفتار کنید». از این رو هیچ کس حق دستبردزدن یا تصرف دارایی‌های دیگران را ندارد و نیز حق ندارد که دارایی‌های خود را بدون توجه به نیازهای جامعه و دیگران مصرف کند، لذا هر فرد، گروه و یا دولتی وظیفه دارد که برای رسیدن به یک نظام عادلانه اقتصادی تلاش کند و برای تحقق این امر قدرت اقتصادی و سیاسی باید در خدمت بشریت باشد نه این که در خدمت سلطه بر مردم.

- پایبندی به یک فرهنگ توأم با مسامحه و زندگی توأم با راستگویی: در سنت‌های بزرگ دینی و اخلاقی قدیم این فرمان وجود دارد که «نباید دروغ بگویند» یا «با راستی سخن بگویند و عمل کنید». بنابراین هیچ زن یا مردی، هیچ نهاد، دولت یا کلیسا یا اجتماع دینی حق دروغ گفتن به انسان‌ها را ندارد.

- پایبندی به یک فرهنگ توأم با حقوق برابر و مشارکت میان مردان و زنان: در سنت‌های بزرگ دینی و مکاتب اخلاقی این فرمان را داریم، «نباید مرتکب بی‌بندوباری جنسی شوید» یا «به همدیگر احترام بگذارید و محبت کنید». بنابراین هیچ کس حق ندارد به دیگران صرفاً به دید یک سوژه جنسی نگاه کند و از آن‌ها بهره‌کشی جنسی کنند (۳).

چنان چه ملاحظه می‌شود، اصول و هنجارهای اخلاقی که وی به عنوان اخلاق جهانی در اعلامیه آورده، همان فرمان‌ها و قواعد کلی اخلاقی است که در ده فرمان یهودیت، موعظه فراز کوه عیسی و آموزه‌های اخلاقی قرآن و نیز در دستورات اخلاقی دیگر ادیان جهان، آمده است. بر این اساس کونگ معتقد است که این اصول کلی اخلاقی، مختص یک دین و فرهنگ خاص نیست، بلکه در همه فرهنگ‌ها و ادیان جهان و حتی ادیان ابتدایی وجود دارند. به عبارتی «همه این اصول و فرمان‌های کلی اخلاقی به اصل مهمی معروف به قاعده طلایی باز می‌گردند، که به اشکال و صورت‌های گوناگون در همه سنت‌های بزرگ دینی و اخلاقی آمده است، یعنی «آنچه را بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران روا مدار» (۳).

هانس کونگ با آگاهی کامل از بحران‌های انسان معاصر از یکسو و شناخت اصول ثابت اخلاقی در ادیان، معتقد است که هیچ نیرویی جز نیروی معنوی ادیان نمی‌تواند باعث تحول درونی و تغییر نگرش در افراد شود. بر این اساس، «ادیان به رغم اختلافات مهمی که در باب ارزش‌ها و معیارهای حاکم بر زندگی انسان دارند، هنوز هم در آن‌ها نیروی معنوی که می‌تواند چهره جهان کنونی را دگرگون سازد، برخوردارند» (۱۱). به عبارتی، از یکسو، ادیان با نیروی معنوی خود می‌توانند افرادی را تربیت کنند که با داشتن تربیت‌های لازم در زمینه رفع خشونت، خودآگاهی افراد را تغییر داده، به تحقق عملی صلح کمک کنند، از سویی دیگر با در دست داشتن اصول ثابت و کلی اخلاقی و عمل بر طبق آن‌ها، ادیان در راه تحقق صلح فراگیر فاصله از نظر تا عمل را طی خواهند کرد. بنابراین شرط تحقق عملی صلح وابسته به نظام تربیتی ادیان و دولت‌هاست که بایستی به صورت جدی دنبال شود (۱۲).

وی بر این عقیده است که سه دین بزرگ اسلام، مسیحیت و یهودیت دارای اصول اخلاقی ثابت و کلی است که امکان تحقق صلح جهانی بر پایه آنها وجود دارد، ولی باید توجه داشت که آیات و بیاناتی که در کتاب‌های مقدس این ادیان در مورد وجود جنگ و خشونت آمده است باید در بافت تاریخی‌شان فهمیده شود و به زمان حال منتقل کرد. علاوه بر این، اعمال و عبارات صلح‌برانگیز ادیان، باید به عنوان منبع الهام‌بخش برای دوره کنونی، در هر یک از این سنت‌ها جدی گرفته شوند.

تبیین علامه طباطبایی از اخلاق و اصول اخلاقی

با توجه به این که بخشی از تعالیم اسلامی را اخلاقیات تشکیل می‌دهد، از یکسو، اعتقاد به تغییرپذیری و عدم ثبات آن به معنای اعتقاد به سیال‌بودن متن دین و در نتیجه، انکار جاودانگی آن است، از سوی دیگر، اعتقاد به خاتمیت اسلام و جهانی‌بودن آن با تغییرپذیری اصول تعالیم اخلاقی منافات دارد. از این رو با اثبات کلیت و مطلق‌بودن برخی از اصول اخلاقی، می‌توان به جاودانگی و ثبات و همچنین جهانی‌بودن این اصول دست یافت.

برای دستیابی به جاودانگی اصول اخلاقی از نظر علامه، لازم است ثبات و کلیت آن اثبات شود. ثبات اصول اخلاقی به این معناست که لااقل برخی از اصول کلی ارزشی مثلاً حسن عدل و قبح ظلم، هم دارای کلیت و اطلاق است و هم دائمی و جاودانه؛ به بیانی، هیچ‌گرد تغییر بر دامن آن نمی‌نشیند. در برابر این نظریه، نسبت اخلاقی قرار دارد که معتقد است، هیچ اصل اخلاقی ثابتی وجود ندارد و تمام احکام ارزشی از جمله اصول کلی آنها (حسن عدل و قبح ظلم) بر حسب فرهنگ خاص یا تمایل و سلیقه افراد، دچار تغییر و دگرگونی می‌شود. به عبارتی مفهوم (خوب) و (باید) از ذات شیء فی حد نفسه انتزاع نمی‌شود، بلکه انتزاع آنها متوقف بر در نظر گرفتن امر دیگری است (۱۳). در صورت دست‌یافتن به ثبات و جاودانگی در اخلاق، امکان طرح اخلاق جهانی به عنوان زیربنای صلح پایدار و فراگیر فراهم می‌شود. ثبات و اطلاق گزاره‌های اخلاقی در اندیشه علامه طباطبایی، در پرتو ادراکات اعتباری و شواهدی از میزان قابل بررسی است.

علامه طباطبایی نظریه «اعتباریات» خود را برای بیان چگونگی تغییر و تحول در برخی از ادراکات انسان در مفاهیم اخلاقی، ارائه داده‌اند. بر طبق این نظریه، ادراکات انسان به دو بخش

عمده حقیقی (واقعی) و اعتباری (انتزاعی) تقسیم می‌شود: مشخصه ادراکات حقیقی آن است که ذهن آدمی در آن فقط به عنوان دریافت‌کننده واقعیتی است که مستقل از دواعی احساسی فرد وجود دارد. ادراکات حقیقی انواع مختلفی دارند که ساده‌ترین شکل آن‌ها ادراکات حسی است، ولی گونه‌های دیگری از ادراک واقعیت وجود دارد که به تنهایی از حس بر نمی‌آید، مثلاً درک علیت حرکت دست برای حرکت توپ، هرچند بر بستر چند ادراک حسی صورت می‌گیرد، اما اصلاً درکی عقلی است که در اصطلاح فیلسوفان مسلمان، ادراکات انتزاعی نام دارد و به نام معقولات ثانیه فلسفی مشهور است. به هر حال در مقابل انواع مختلف ادراکات حقیقی یا واقعی، نوعی از درک وجود دارد که به نام اعتباری خوانده می‌شود (۱۴).

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. تفاوت میان ادراکات حقیقی و اعتباری به این است که ادراکات حقیقی، اکتشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامری است، اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وصفی و قراردادی و اعتباری دارد. ادراکات حقیقی، تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند، اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند. ادراکات حقیقی، مطلق، دائم و ضروری است، ولی ادراکات اعتباری، نسبی و موقت و غیر ضروری است (۱۵). به عنوان نمونه، در گزاره «عدالت خوب است»، «خوب» وصف واقعی «عدالت» نیست. ما به جهت اغراض و اهداف خود، خوبی را برای عدالت فرض و ادعا کرده‌ایم. بنابراین اعتبار ما تابع خواست ما برای رسیدن به اهدافی خاص خواهد بود. روشن است که با از میان رفتن هدف، خواست و احساسات ما، اعتبار ما نیز از میان می‌رود و با تغییر و تحول در احساسات، خواست‌ها و اهداف اعتبارات ما نیز دگرگون می‌شوند (۱۵). ادراکات عملی، مشتمل بر باید و نباید و حسن و قبح‌های برخاسته از تمایلات و منافرات طبع آدمی است که به مقتضای اختلاف طبایع، مختلف و متنوع می‌باشند. از این رو از نوعی نسبیت برخوردارند. باید توجه داشت که هرچند علامه، مفاهیم اخلاقی را غیر حقیقی می‌داند، اما این، به معنای عدم ثبات در گزاره‌های اخلاقی نیست؛ مهم‌ترین شواهدی که در سخنان علامه بر این امر دلالت دارد، عبارتند از:

۱. پیوند میان سعادت و ادراکات اعتباری: به نظر ایشان، مقصد عالی و هدف نهایی از اعتبارات اخلاقی، دستیابی به کمالات وجودی انسان و تحصیل سعادت است «احکام عقل عملی اموری اعتباری هستند که انسان آن‌ها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است. در نتیجه، هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد، به وصف «خوب» و پسندیده توصیف نموده است. در مقابل، هر یک که مخالف با سعادت زندگی او بوده، به وصف زشت و ناپسند توصیف کرده است. نتیجه آنکه، آنچه که انسان را به وضع این اعتبارات مضطر کرده است، همان مصالحی است که چشم‌پوشی از آن برایش ممکن نبوده است» (۱۶). بنابراین تمامی ادراکات اعتباری اخلاقی در جهت دستیابی به کمال قرار دارند و این حکم، در مورد تمامی احکام عقل عملی جریان دارد. علاوه بر این، از نظر علامه، اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که متناسب قوای فعاله است و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند. احساسات نیز دو گونه‌اند: احساسات عمومی که لازمه نوعیت نوع و تابع ساختمان تکوینی انسان است؛ همچون اراده، کرامت مطلق، مطلق حب و بغض و احساسات خصوصی که قابل تبدیل و تغییرند. از این رو باید گفت اعتباریات عملی نیز دو قسم‌اند:

۱- اعتباریات عمومی غیرمتغیر، مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع

۲- اعتباریات خصوصی متغیر، مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات

(۱۵).

ایشان از راه احتجاجات تکوینی و عمومی همه انسان‌ها، به قوانین کلی، ثابت و قطعی می‌رسند و آن‌ها را غیر قابل تغییر و تبدیل می‌دانند. علامه در این زمینه می‌گوید: «قوانین و مقررات مدنی هر چه و هر نحو باشد، بالاخره بر اساس احتیاجات تکوینی و واقعی انسانی مستقر می‌باشد و بدیهی است که همه احتیاجات انسانی قابل تغییر و در معرض تحول نیست، بلکه یک دسته احتیاجات واقعی ثابت نیز داریم» (۱۷). به بیانی دیگر، اعتبارات عمومی، ثابت و غیر قابل تغییرند. علت ثبات در این‌گونه اعتبارات این بود که آن‌ها، لازمه نوعیت نوع هستند. در حقیقت، تأمین‌کننده مصالحی هستند که نیاز انسان با آن مصالح همیشگی است. از این رو علامه هرچند که خوبی عدل و زشتی ظلم را امری اعتباری می‌دانند، با این حال بر این باورند که هیچ اجتماعی از این اعتبار خالی نیست، البته در این میان، اعتبارات دیگری هم وجود دارد

که هیچ یک از جوامع و طبقات در آن اختلافی ندارد و آن احکامی است که عقل درباره مقاصد عمومی بشر دارد. مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و امثال آن. تأیید بر مطلب فوق این که علامه در عباراتی به ردّ نسبیت اخلاقی می‌پردازد: «بعضی می‌گویند: حسن و قبح یا خوبی و بدی مطلقاً تغییرپذیر و قابل اختلاف است و هیچ گاه ثبات و دوام و کلیت ندارد و بر گفته خود چنین استدلال می‌کنند که مثلاً عدل و ظلم قابل تغییر است. بنابراین کلمه عدل یک معنای همیشگی ندارد و بر یک چیز معین منطبق نیست. این گفته قابل قبول نیست، زیرا واقع مطلب بر گویندگان این سخن مشتبه شده و مفهوم را به مصداق اشتباه کرده‌اند (گوینده مصادیق را یعنی مواردی که عدل بر آن موارد صدق می‌کند، مختلف و متفاوت دیده و خیال کرده است معنی و مفهوم عدل قابل تغییر است در حالی که مفهوم عدل در همه جا یکی است) انسان در مسیر تحول اجتماعی رضا می‌دهد که همه احکام و قوانین اجتماعی به طور دفعی یا تدریجی تغییر می‌یابد، ولی هیچ گاه راضی نمی‌شود که صفت عدالت را از او سلب کرده و ظالمش بنامد» (۱۶).

بنابراین مفاهیم اخلاقی دارای ارزش‌هایی ثابت و مطلق هستند، مانند مفهوم عدل و ظلم، ولی علامه در مواردی دیگر تأکید دارند که واقعیت‌های اخلاقی یا مصادیق اخلاقی که بر حسب شرایط و موقعیت‌ها متفاوت است، شامل رفتارها و اعمال در رابطه انسان‌ها با امور و اشیا می‌شود. بر حسب موافقت با سعادت و کمال انسان و منطبق بودن با مفاهیم اخلاقی جنبه نسبی دارند؛ «امور و افعال خارجی با ملاحظه نسبتی که با کمال نوع یا سعادت فرد دارند، متصف به خوبی و بدی می‌شوند. بنابراین حسن و قبح دو صفت اضافی (نسبی) است، ولی این اضافه در پاره‌ای موارد ثابت و لازم و در موارد دیگر تغییرپذیر است، مانند بذل مال که بالنسبه به مستحق خوب و نسبت به غیر مستحق بد است» (۱۶). بدین گونه از نظر علامه، مسأله نسبیت ارزش‌های اخلاقی بر حسب مصادیق، قابل قبول است، ولی از نقطه نظر خود اصول و احکام اخلاقی یا به تعبیری مفاهیم اخلاقی ثبات و کلیت حاکم است، همچنان در مورد اجتماع انسانی از ابتدا تاکنون ثبات و کلیت حاکم است، اگرچه جوامعی خاص و متفاوت همواره وجود داشته است.

۲- وجود فطرت در انسان‌ها: سرشت و فطرت انسان که حقیقت نوعی انسان است، امری ثابت به شمار می‌رود. روشن است با فرض ثبات نوع، احکامی که لازمه نوعیت نوع می‌باشد، در

تمام زمان‌ها و مکان‌ها ثابت و غیر قابل تغییر خواهند بود. به عبارت دیگر، هر چند که احکام و اصول اخلاقی برای دستیابی به کمال و هدف اعتبار می‌شوند، از این جهت به معنای دوم نسبی هستند، اما از آنجا که این اعتبارات لازمه نوع مشترک انسانی هستند، ثابت مطلق و عمومی می‌باشند.

۳- نقش اعمال در تکوین شخصیت فرد: علامه در تفسیر آیه «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَيَّ قُلُوبُهُمْ مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین: ۱۴) می‌گوید: «از این آیه شریفه سه نکته استفاده می‌شود: اولاً اعمال زشت نقش و صورتی به نفس می‌دهد و نفس آدمی را به آن صورت در می‌آورد؛ ثانیاً این نقوش و صورت‌ها مانع آن است که نفس آدمی حق و حقیقت را درک کند و میان آن و درک حق، حائل می‌شود؛ ثالثاً نفس آدمی بحسب طبع اولیش صفا و جلایی دارد که با داشتن آن حق را آن طور که هست درک می‌کند و آن را از باطل و نیز خیر را از شر تمیز می‌دهد، همچنان که در جای دیگر فرمود: وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۷ و ۸) (۱۶). با توجه به این آیه و این که هویت آدمی ساخته و وامدار اعمال خود اوست، این گونه به دست می‌آید که ریشه حسن و صلاح اعمال، یک امر واقعی است، زیرا تأثیر آن متفاوت و متمایز از تأثیر اعمال زشت و ناروا است. بنابراین بدون اعتقاد به نفس الامر بودن حسن و قبح نمی‌توان از تأثیرات آن بر روح و روان آدمی سخن گفت.

۴- ندامت و پشیمانی در برخی از افعال: علامه معتقدند «پشیمانی تأثیر خاص باطنی است، که از کار زشتی که انجام شده، در دل پیدا می‌شود، وقتی این حالت در دل پا بر جا می‌شود، که پاره‌ای افعال صالح و مخالف آن سیئات انجام دهد، اعمالی که بر رجوع و توبه او دلالت کند. تمامی ریزه‌کاری‌هایی که خدای عزوجل در شریعت اسلام برای توبه مقرر کرده از قبیل ندامت، و سپس استغفار و آن‌گاه مشغول انجام اعمال صالحه شدن، و در آخر از نافرمانی خدا دل‌کندن و چیزهایی دیگر از این قبیل، همگی به واقعیت‌هایی برگشت می‌کند» (۱۵). به بیانی دیگر، ندامت و پشیمانی از انجام برخی افعال که به قول علامه می‌تواند به عنوان مؤید وجود «باید» اعتباری باشد، چراکه در هنگام عذرخواهی می‌گوید، ناچار به انجام آن بودم. این حاکی از وجود یک الزام در حین عمل است؛ از طرف دیگر می‌توان، سؤالی را مطرح کرد که چرا فرد از انجام آنچه که میل و خواست او به آن تعلق گرفته و مجوز حسن آن را از دستگاه ادراکی خود گرفته،

پشیمان و نادم می‌شود؟ این ندامت نشان از این دارد که فعل به حسب طبع خود دارای یک قبح واقعی است، ولی شخص در اثر تحریک احساسات خود آن را حسن پنداشته است.

۵- علامه در توضیح مفاد برخی آیات که مضمون آن‌ها اشاره به حصول نوعی معرفت از طریق تقوی و ریاضت‌های شرعی است مثل این آیه که «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق: ۲) و یا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹) به نکته ظریفی اشاره دارند و آن این‌که منظور آیات مذکور این نیست که راه تقوی خود راهی مستقل در کسب معرفت است، بلکه تقوی از طریق اعاده اعتدال فطری طبع آدمی باعث می‌شود تا تمایلات او تعالی یافته و احکام عملی بهتری صادر کند. اعمال نیکو با تغییر روحیه فرد باعث القا ادراکات عملی خاصی می‌شوند که موجب فلاح و رستگاری فرد است. تقوی باعث می‌شود تا فرد مهاری بر تمایلات بی‌حساب قوای خود بزند و مجموع آن‌ها را در خدمت سعادت خود بگیرد. «اعمال صالح حافظ اخلاق نیکو و اخلاق نیکو موجب معارف حقیقی و علوم نافع و افکار صحیح است» (۱۵)، تقدم اخلاق بر ادراکات نافع (ادراکات اعتباری) نشان می‌دهد که بحث ادراکات اعتباری اصولاً متأخر از حسن و قبح اخلاقی (حسن و قبح واقعی) است. به عبارت دیگر حسن و قبح اخلاقی در سلسله علل و مبادی ادراکات اعتباری قرار می‌گیرند و از این جهت نمی‌توان آن‌ها را اعتباری دانست.

آنچه ما را به پذیرش جهانی بودن اخلاق در نظر علامه سوق می‌دهد، علاوه بر فطری دانستن اخلاق نزد ایشان، پیوند وثیق آن با توحید و خدامحوری است. ایشان در رابطه با فطری بودن امور اخلاقی در ذیل تفسیر آیه ۸-۷ سوره «شمس» یادآوری می‌کند که فجور و تقوی و امور اخلاقی مثبت و منفی به انسان الهام شده است و این از خصوصیات خلقت آدمی است. انسان دارای فطرتی است که در جنبه عملی، او را به اعمالی فرا می‌خواند که سعادت او را تأمین می‌کند، این امور همان باید و نبایدهایی هستند که از درون انسان برمی‌خیزد و حس اخلاقی او را تشکیل می‌دهد، یعنی انسان به گونه‌ای است که فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی است (۱۶).

ایشان منشأ همه خلق‌های انسان را سه نیروی شهوی، غضبی و نطقیه فکریه که در وجود آدمی است می‌داند و این نیروهاست که نفس را برمی‌انگیزد تا درصدد به دست آوردن و تهیه علوم عملی شود، علومی که تمامی افعال نوع بشر به آن علوم منتهی می‌شود و بدان مستند

می‌گردد. کلیه افعال صادره از انسان یا به منظور جلب منفعت است (شهوئیه) یا دفع ضرر (غضبیه) و یا ناشی از تصور و تصدیق فکری است، مانند استدلال (قوه فکریه و نطقیه). رعایت حد اعتدال این قوا، عدالت را به وجود می‌آورد که عبارت است از این که حق هر قوه‌ای به او داده شود و هر قوه‌ای در جای خودش مصرف شود (۱۶).

نکته مهمی که در نظر علامه حائز اهمیت است این که فطری بودن اخلاق به معنای وضوح و تمایز همه اصول اخلاقی نیست، بلکه نسبت به یکدیگر از شدت و ضعف برخوردارند. «بعضی از آن‌ها به نحو فطری بسیار روشن هستند، مانند حرمت شرک به خدای بزرگ، عقوق والدین، کشتن فرزندان از ترس فقر، ارتکاب قتل نفس بدون حق. این اعمال از اموری است که فطرت بشر در بدو نظر، حکم به حرمت آن‌ها می‌کند و هیچ انسانی که فطرت و عقلش سالم باشد حاضر به ارتکاب آن‌ها نیست، مگر این که فطرت و عقل را که مابه‌التفاوت انسان و حیوانات است، با پیروی هواها و عواطف غلط، در پس پرده ظلمت قرار داده باشد و گرنه تنها داشتن عقل و دوربودن از هواهای شیطانی کفایت که هر انسانی به حرمت و شومی این گونه امور واقف گردد. بعضی دیگر از این امور اخلاقی، فطری‌بودنشان به این روشنی نیست، مانند اجتناب از مال یتیم و ایفای کیل و وزن و رعایت عدالت در گفتار و وفای به عهد خدا، چه این گونه امور مانند امور نخستین روشن نیستند، بلکه انسان در درک آن‌ها علاوه بر عقل فطری به تذکر نیازمند است و آن همانا مراجعه به مصالح و مفاسد عمومی است که پیش عقل فطری روشن می‌باشد» (۱۶). با این بیان می‌توان گفت که اموری چون حسن عدالت و قبح ظلم از مورد دوم است که انسان بر اساس فطرت عقلی صرف حکم به چنین اموری نمی‌کند، بلکه این احکام و نتایج، حاصل هدایت عقل فطری و نیز کاوش و فعالیت ادراکی و دقت در امور خاص خارجی است به بیانی؛ «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود می‌خواهد (به معنای بقای وجود و خواسته‌های غریزی خود) که همان اعتبار استخدام است و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد» (۱۸). علامه، این احکام را حاصل فطرت و فعالیت خاص ادراکی در مورد واقعیات درون و بیرون می‌داند، البته فطرت برای تحقق این احکام کافی نیست، بلکه انسان در گیرودار حیات و زندگی خود بر اساس ندای درون و ادراکات پیشین به علاوه تحلیل‌های خاص به این احکام می‌رسد. بنابراین اصول کلی اخلاقی، در انسان از آن جهت که انسان است، به صورت فطری به ودیعه نهاده شده، از این رو چون

فطرت امری همگانی است و هیچوقت زوال نمی‌پذیرد، می‌توان نتیجه گرفت که این اصول علاوه بر ثبات و تغییرناپذیری، از جنبه جهان‌شمولی نیز برخوردارند.

علاوه بر این‌که علامه فطرت را عامل پیونددهنده میان خدا و اخلاق می‌داند، در تفسیر میزان به ارتباط میان توحید، اخلاق و قانون نیز می‌پردازد. در نظر ایشان جوامع بشری برای این‌که از حقوق افراد دفاع کنند و ظلم و ستمی بر زیردستان صورت نپذیرد، همچنین هرج و مرج ایجاد نشود، نیاز به قانون دارند. قانون نیز نیازمند به ضمانت اجرایی است تا کسی به حقوق دیگران تجاوز نکند و در صورت ارتکاب تخلف، کیفر شود، لذا «قوانین و سنن اجتماعی هر قدر هم عادلانه تنظیم شده باشد و هر قدر قوانین جزائیش سخت‌تر تعیین شده باشد، مع ذلک آن طور که باید در مجتمع اجرا نمی‌شود و جلو خلاف را نگرفته و راه تخلف را نمی‌بندد، مگر آنکه در افراد آن مجتمع فضائل اخلاقی حکومت کند و مردم به ملکات فاضله انسانی از قبیل ملکه پیروی حق و احترام انسانیت و عدالت و کرامت و حیا و اشاعه رحمت و امثال آن پایبند باشند» (۱۵)، لذا ایشان تنها راه تحقق اخلاق جهانی را تمسک به شریعت و قوانینی می‌داند که بر اساس توحید طرح‌ریزی شده است. بیان علامه در این زمینه چنین است: «تنها راه صحیح رفع اختلاف، راه دین است و به همین جهت خدای سبحان، شرایع و قوانینی برای آنان (انسان) تأسیس کرد و اساس آن شرایع را توحید قرار داد که در نتیجه هم عقاید بشر را اصلاح می‌کند و هم اخلاق آنان و هم رفتارشان را، به عبارتی دیگر اساس قوانین خود را این قرار داد که نخست به بشر بفهماند حقیقت امر او چیست؟ از کجا آمده؟ و به کجا می‌رود؟ پس تشریح دینی و تقنین الهی، تشریحی است که اساسش تنها علم اوست و بس» (۱۶).

به باور علامه، قرآن کریم، اساس قوانین را بر توحید فطری و اخلاق فاضله بنا کرده، و بیان می‌کند که تشریح (تقنین قوانین) باید بر روی بذر تکوین و نوامیس هستی جوانه زده و رشد کند و از آن نوامیس منشأ گیرد، ولی دانشمندان و قانونگذاران، اساس قوانین خود را بر تحول اجتماع بنا نموده، فطریات را به کلی نادیده می‌گیرند، نه به معارف توحیدی کار دارند و نه به فضایل اخلاقی (۱۶). بنابراین روح توحید در اخلاق کریمه‌ای که دین دعوت بدان کرده، ساری و جاری است و روح اخلاق نیز در اعمالی که افراد مجتمع مکلف با انجام آن هستند، منتشر است.

بنابراین از نظر علامه، هیچ قانونی بدون اخلاق به ثمر نمی‌رسد و اخلاق نیز خود باید به وسیله توحیدمحوری، ضمانت شده باشد، یعنی توحید اصلی است که درخت سعادت بشریت را رشد داده و شاخ و برگ اخلاق در پرتو آن رشد کرده، بارور می‌شود و جامعه انسانی از ثمره آن منتفع می‌گردد. علامه در مورد این پیوند وثیق، می‌گوید: «ایمان به خدا همچون درختی است که توحید ریشه آن است و دارای میوه‌هایی است که در هر آن به اذن پروردگار به بار می‌نشیند و ثمر می‌دهد که همان اعمال صالح است و نیز دارای شاخه‌هایی است که همان اخلاق نیکو چون تقوا، عفت، معرفت، شجاعت، عدالت و رحمت است» (۱۶). بر این اساس می‌توان گفت، اخلاق امری فطری است که به وسیله ایمان به خدا و در پرتو محوریت توحید حفظ می‌گردد. با توجه به بیانات علامه، فهم و باور به فطری بودن اخلاق از یکسو و توحیدمحور بودن آن از سوی دیگر می‌تواند تضمین‌کننده جهانی بودن اخلاق و صلح فراگیر باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به تبیینی که از آرای این دو اندیشمند معاصر جهان اسلام و مسیحیت از اصول اخلاقی به عنوان زیربنای صلح جهانی صورت گرفت نتایج ذیل قابل طرح است:

- پذیرش اصول اخلاقی مشترک به عنوان راهبردی معرفت‌شناسانه، در حوزه گفت‌وگو سازی صلح جهانی نقشی اساسی دارد، چراکه با فطری دانستن منشأ این اصول اخلاقی و همچنین نقش باور به وجود خداوند در فهم درست مصادیق این اصول، راه برای برطرف نمودن برخی سوء تفاهم‌ها میان ملت‌ها هموار می‌گردد.

- کونگ، همچون علامه، منشأ اخلاق را فطری، باطنی و درونی دانسته، به نحوی که عمل به اصول اخلاقی نیاز به التزام از بیرون ندارد، صرف درونی بودن آن، برای عمل بر طبق آن کفایت می‌کند. همچنین وی میان فطرت، اخلاق و اعتماد به خداوند ارتباط وثیقی را معتقد است. از نظر او همان‌گونه که اعتقاد به خدا به عنوان واقعیتی که بدان اعتماد می‌شود، نیازی به اثبات ندارد و بدیهی است؛ امور اخلاقی نیز فطری و درونی بوده و نیازمند اثبات نیستند. علامه نیز ریشه اخلاق را به فطرت انسان‌ها برمی‌گرداند، ولی معتقد است که همه امور اخلاقی از وضوح و روشنی یکسانی برخوردار نیستند، بلکه دارای شدت و ضعف هستند؛ در این میان، امور اخلاقی چون، حسن عدالت و قبح ظلم، علاوه بر فطرت، نیازمند هدایت عقل فطری نیز می‌باشند.

ایشان همچنین فطرت را پیونددهنده اخلاق و خداوند می‌دانند و میان توحید، اخلاق، حقوق ارتباط برقرار ساخته، معتقدند که هیچ قانونی بدون اخلاق، و هیچ اخلاقی بدون توحید و ایمان به خدا به ثمر نمی‌رسد. چنان چه کونگ نیز خداوند را امکان شرط اخلاق می‌داند و معتقد است اخلاق فراتر از حقوق و حتی زیربنای آن است.

- علامه طباطبایی، در مورد مطلق بودن اصول اخلاقی و باید و نبایدهای آن، معتقدند که این اصول از احتیاجات واقعی و ثابت بشر سرچشمه می‌گیرد. از این رو در عین اطلاق و کلیت، دستخوش تغییر قرار نمی‌گیرند و ثابت و جاودانه‌اند. نتیجه‌ای که از نظریه اعتباریات ایشان به دست می‌آید این‌که اصول اخلاقی دارای ارزش‌های ثابت و مطلق هستند، مانند حسن عدل و قبح ظلم، ولی مصادیق اخلاقی که بر حسب شرایط و موقعیت‌ها متفاوت است و شامل رفتارها، اعمال و رابطه انسان‌ها با امور اشیا می‌شود، بر حسب انطباق با کمال انسان جنبه نسبی به خود می‌گیرد؛ به همین دلیل در کلام ایشان، نسبت ارزش‌های اخلاقی به حسب مصادیق، قابل قبول است، ولی از نقطه نظر خود اصول و احکام اخلاقی، ثابت و کلیت حکم فرماست. کونگ نیز نوعی اطلاق برای اصول اخلاقی قائل است، با این بیان که هنجارها اعتبار مطلق ندارند، اما این بدان معنا نیست که عدم اعتبار آن‌ها مطلق است. جمع میان اعتبار مطلق و عدم اعتبار مطلق، اعتبار نسبی است. همه اوامر و نواهی اعتبارشان فی نفسه نیست، بلکه برای تحقق خیر بیشتر است. اعتبار نسبی به معنای اعتبار مناسب با موقعیت است. به این معنا که این اصول و معیارها وقتی که در یک موقعیت خاص زمانی و مکانی پذیرفته شدند، عمل به آن‌ها مطلق و بدون قید و شرط الزامی است.

- با توجه به نظرات هر دو اندیشمند، تحقق صلح جهانی در عمل وابسته به تعهد انسان‌ها به اخلاق است و پیش‌فرض معرفتی آن، پذیرش اصول ثابت اخلاقی است. کونگ با توجه به آگاهی که از فرهنگ و تمدن‌های مختلف دارد، درصدد نشان دادن مصادیق اخلاق جهانی است و برای این امر، بر اصول و هنجارهای کلی اخلاقی تأکید می‌کند. برای مثال، اصول کلی‌ای نظیر «با هر انسانی باید انسانی رفتار شود» یا «آنچه را بر خود نمی‌پسندی بر دیگران روا مدار» یا فرمان‌های کلی اخلاقی نظیر قتل نکنید، دزدی نکنید، به همدیگر محبت کنید، دروغ نگوئید را جزء مشترکات همه ادیان می‌داند. اصول کلی حاکم بر رفتارهای انسانی در میان همه ادیان و فرهنگ‌های دینی و غیر متدینان نیز مشترک است.

- ایده جهان‌شمولی اصول اخلاقی مطابق اندیشه‌های کونگ، در عمل به نوعی مطلق‌انگاری حداقلی در این اصول می‌انجامد. به عبارتی رعایت اصول اخلاقی توسط انسان‌ها، با وجود تفاوت‌های فردی، قومی، مذهبی، فرهنگی، به عنوان یک وظیفه و مسؤولیت اخلاقی، مورد نظر می‌باشد. جهان‌شمولی اصول اخلاقی، به این صراحت در بیانات علامه نیامده است، اما با توجه به نظریه اعتباریات و سخنانشان در المیزان، به نوعی عدم نسبیّت در اصول اخلاقی می‌توان دست یافت که ملازم با جهان‌شمولی است. امتیاز روش علامه در طرح این مبحث، نسبت به کونگ، این است که علامه به عنوان یک فیلسوف، به کاوش عمیق در مورد اصول اخلاقی و نحوه دستیابی آن برای انسان می‌پردازند. از این رو می‌توان نوعی تلازم میان جاودانگی و جهان‌شمولی برقرار کرد. با وجود ثبات و عدم تغییرپذیری اصول اخلاقی، جهانی‌بودن آن نیز به دست می‌آید. تحقق این امر در سنت دینی که ادعای جاودانگی در اصول و آموزه‌های آن وجود دارد، به مراتب روشن‌تر خواهد بود.

سرانجام با توجه به این‌که خشونت و جنگ ابتدا در اندیشه و ذهن انسان‌ها آغاز می‌شود، بنابراین برای مقابله با آن نیز باید در جهت اصلاح و تغییر اندیشه و ذهنیت انسان‌ها اقدام کنیم. اخلاق و عمل به اصول اخلاقی نقطه آغازین گفتگو در راستای صلح جهانی است. با این وجود تحقق صلح جهانی در عمل، با دشواری‌هایی رو به روست از جمله: دشواری در تشخیص درست اصول اخلاقی، تفاسیر سلیقه‌ای از این اصول، وجود دولت‌ها و حکومت‌هایی که در عرصه سیاسی مانع تحقق صلح جهانی‌اند. از این رو طرح اخلاق جهانی برای رسیدن به صلح فراگیر، در اولین گام خود نیازمند تحول درونی انسان‌هاست، زیرا امکان زیر پانهادن اصول و هنجارهای ثابت اخلاقی و یا ارائه تفاسیر شخصی از این اصول، از سوی افراد ذی‌نفع وجود دارد. بنابراین باید افراد به گونه‌ای تربیت شوند که جهان‌بینی و نگرش آن‌ها به سوی جامعه‌ای بدون خشونت سوق داده شود. امری که مورد تأکید اسلام و دیگر ادیان توحیدی است، چراکه اگر با گفتار صرف، جهان اصلاح می‌شد، بایستی پس از آن همه ادعا درباره دموکراسی و آزادی و عدالت و حقوق بشر و شکل‌گیری سازمان‌های بین‌المللی، امروزه جهانی پر از صلح و عدالت و دوستی داشته باشیم. بنابراین شرط تحقق عملی صلح، وابسته به نظام تربیتی ادیان و دولت‌هاست که لازم است به صورت جدی دنبال شود.

References

The Noble Quran.

1. MacLeish A. Can we teach others Global Peace?. Journal of Unesco message 2003; 379: 41. [Persian]
2. Kadayifci-Orellana SA. Inter - Religious Dialogue and peacebuilding. Edited by Catherine Cornille. Wiley-Blackwell press; 2013. p.151.
3. Kung H. A Global Ethic and Global Responsibilities. London: Scm press; 1998. p.15, 44-70, 103.
4. Kung H. A Global Ethic for Global Politics and Economics. New York: Oxford university press; 1998. p.101-102.
5. Kung H. Tracing the way: spiritual Dimensions the world Rerigions. London: Continuum press; 2002. p.268.
6. Kung H. Does God Exist? An answer for today. New York: Doubledays company press; 1980. p.465, 467, 556-578.
7. Kung H. On Being a Christain. New York: Doubledays company press; 1976. p.537, 539-542.
8. Hemmati H. Conversation with Professor Hans Kung. Journal of Cultural Universe 2006; 243-244: 37-41. [Persian]
9. Ghanbari H. Religion and Ethics in Hans Kung Opinion. Qom: University of Religions and Denominations press; 2010. p.83. [Persian]
10. Kung H. A New Global Ethics. 1996. (Lecture)
11. Kung H, Kuschel KJ. A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions. New York: Continuum press; 1993. p.2.
12. Hakvoort I, Oppenheimer L. Understanding Peace and War: A Review of Developmental Psychology Research. Amsterdam: University of Amsterdam; 1998. P.389.
13. Motahari M. Majmueh Asar. Tehran: Sadra press; 1989. Vol.13 p.720. [Persian]
14. Javadi M. The Concept of "Ought" and "Is". Qom: Daftare Tabliqate Islami press; 1996. p.151. [Persian]
15. Tabatabai MH. Philosophy Principles and methods of realism. Qom: Jameye Modaresin Hozeye Elmieh press; 1996. p.270, 293, 313. [Persian]

16. Tabatabai MH. Tafsire Al-Mizan. Qom: Jameye Modaresin Hozeye Elmieh press; 1996. Vol.1 p.99, 558; Vol.2 p.174, 180, 263; Vol.4 p.395; Vol.5 p.11-12, 439; Vol.7 p.522; Vol.8 p.66; Vol.11 p.210-212; Vol.20 p.385. [Persian]
17. Tabatabai MH. Islamic studies. Qom: Bustane Ketab press; 2009. Vol.1 p.80. [Persian]
18. Motahari M. Majmueh Asar. Tehran: Sadra press; 2011. Vol.6 p.437. [Persian]