

## بررسی رابطه دین و اخلاق از منظر غزالی و هانس کونگ و تثبیت مبانی متافیزیکی آن براساس ایدئالیسم اخلاقی

\* رضوان نجفی

\*\* علی سنایی

\*\*\* عظیم حمزئیان

### چکیده

براساس نظریه امر الهی که غزالی بدان معتقد است، هر آنچه را که خداوند جایز می‌داند یا نهی می‌کند، به ترتیب درست و نادرست و هر آنچه را که خداوند بدان امر می‌نماید؛ واجب است. بنابراین ملاک درستی و نادرستی هر عمل را باید برحسب موازین شریعت سنجید. در مقابل، برخی متفکران غربی از استقلال و خودبسندگی اخلاق دفاع می‌کنند و ابتدای اخلاق به دین را نمی‌پذیرند. هانس کونگ به‌عنوان یکی از الهی‌دان‌های معاصر، با الهام از فلسفه اخلاق کانت، به همراه رویکردی نقادانه به آن، درصدد است که محورهای اخلاقی مشترک میان ادیان را بیابد و از این طریق امکان مفاهمه و همزیستی مسالمت‌آمیز میان ادیان را فراهم آورد. ازجمله نتایج این بحث می‌توان به عدم امکان اخلاق جهانی در نظریه غزالی اشاره کرد، زیرا او اخلاق را به دین تاریخی تحویل می‌برد و مجالی برای اصول عام اخلاق در نظر نمی‌گیرد. هانس کونگ نیز چون اخلاق را مستقل از دین می‌داند و برای اصول اخلاقی، منشأ آسمانی قائل نیست، فاقد یک بنیان متافیزیکی موثق، برای ایجاد رابطه نفس‌الامری میان اخلاق و دین است. ایدئالیسم اخلاقی «جوسایا» اندیشه مناسبی است تا اخلاق جهانی را برحسب رابطه متافیزیکی بین دین و اخلاق، در این دو اندیشمند، توجیه نماییم.

### واژگان کلیدی

غزالی، هانس کونگ، جوسایا رویس، حسن و قبح، ایدئالیسم اخلاقی، اخلاق جهانی.

\*. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه - دین‌شناسی دانشگاه سمنان (نویسنده مسئول). najafirezvan70@gmail.com

sanaee@semnan.ac.ir

ahamzeian@semnan.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۲۲

\*\* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان.

\*\*\* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۵

### طرح مسئله

اندیشه ابوحامد غزالی در بستر کلام اسلامی شکل گرفته و از جهات گوناگون با تفکر هانس کونگ که یک الهی‌دان مسیحی است، اختلاف دارد؛ ولی با این حال هر دو به موضوع واحدی مثل رابطه علم و دین می‌پردازند. امروز بشر، بیش از هر دوره دیگری به طرح این مبحث نیاز دارد زیرا جنگ‌هایی که با دعوی اعتقادات دینی در سراسر عالم در گرفته‌اند، ماحصل خوانش نادرست از دین و اخلاق است. در این مقاله ابتدا از دیدگاه غزالی درباره ضرورت اخلاق و جایگاه آن در میان علوم عقلی سخن گفته شده و سپس از شأن عقل در اندیشه غزالی بحث شده است. زیرا دیدگاهی که درباره حسن و قبح اخلاقی دارد، مبتنی بر جایگاه عقل در نظام معرفتی او است. بخش دوم مقاله به دیدگاه هانس کونگ درباره رابطه دین و اخلاق اختصاص می‌یابد. در واقع هدف اصلی کونگ از طرح نسبت اخلاق با دین، دستیابی به اصول عام و فراگیر اخلاق جهانی است؛ تا از این طریق، آرمان برقراری رابطه مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان تحقق یابد. بر همین اساس بحث رابطه دین و اخلاق در اندیشه کونگ با مباحث مربوط به امکان اخلاق جهانی و اصول آن، پیوند می‌خورد. در بخش ارزیابی نهایی، دیدگاه غزالی و هانس کونگ مورد تحلیل انتقادی قرار می‌گیرد. از آنجا که غزالی و کونگ در نظریه اخلاقی خود؛ فاقد یک بنیان متافیزیکی موجه هستند، برای رفع این نقیصه از امکانات موجود در ایدئالیسم اخلاقی جوسایا رویس - ایدئالیست شخص‌گرای آمریکایی در اوایل قرن بیستم - بهره بردیم. در این مجال، موجه و معقول بودن بنیان متافیزیکی بر اساس این معیار سنجیده می‌شود که بدون تحویل دین و اخلاق به یکدیگر یا مستقل دانستن آنها از هم، رابطه نفس‌الامری و وجودی بین اخلاق و دین برقرار شود تا بتوان، صرف‌نظر از تعلق انسان‌ها به هر یک از ادیان تاریخی، به فهم مشترکی از اخلاق جهانی رسید.

### ضرورت بحث اخلاق و ارتباط آن با دین در اندیشه غزالی

این بحث در چند بخش ارائه می‌شود:

یک. تمهیدی بر نظریه اخلاقی غزالی<sup>۱</sup>

برای تعیین جایگاه علم اخلاق در نظر غزالی لازم است ابتدا به تقسیم‌بندی ایشان از علوم عقلی پرداخته و در ادامه به دیدگاه او درباره عقل نیز اشاره کنیم؛ زیرا موضع‌گیری اخلاقی او مبتنی بر نگرشی است که نسبت به عقل اتخاذ کرده است.

۱. محمد بن محمد بن أحمد طوسی در سال ۴۵۰ ق در شهر طابران طوس به دنیا آمد. (صبحی، ۱۴۰۵: ۱۶۵)

### ۱. جایگاه اخلاق در میان علوم عقلی

غزالی، علوم عقلی را به دو نوع دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند. علوم عقلی دنیوی، شامل طب، حساب، هندسه، نجوم و سایر حرفه‌ها و صناعات است. در بخش معارف عقلی اخروی هم می‌توان به علم احوال دل و آفات اعمال و علم به خداوند متعال و صفات و افعالش، اشاره کرد. این دو علم تا حدودی با یکدیگر سازگار نیستند؛ یعنی کسی که از غایتش روی بگرداند و در یکی از این دو عمیق شود، معمولاً بصیرتش از دیگری کم می‌شود. به همین دلیل شاغلان در علم طب و حساب و هندسه و فلسفه، از نظر او، در اکثر علوم اخروی، جاهل‌اند، زیرا نیروی عقل، در غالب موارد، به هر دو امر نمی‌تواند بپردازد. پس یکی از این دو امر (دنیوی و اخروی) مانع کمال در دومی است. بنابراین، جمع بین کمال بصیرت در مصالح دنیا و دین میسر نمی‌شود، مگر برای کسی که خداوند او را برای تدبیر معاش و معاد بندگانش برگزیده است و ایشان همان انبیاء مورد تأیید خدا هستند که از روح القدس یا آن نیروی الهی، که همه چیز را دربرمی‌گیرد و هیچ چیز به‌وسیله آن محدود نمی‌شود، استمداد می‌گیرند. (غزالی، ۱۳۶۸: ۸ / ۳۱)

غزالی بر محدودیت‌های عقل و ضرورت پیروی عقل از وحی، تأکید می‌ورزد. علوم عقلی، از منظر غزالی، مرادف با علوم فلسفی در اندیشه فارابی است. در عین حال، علومی که جزء فلسفه عملی یا فلسفه سیاسی فارابی بوده‌اند، در طبقه‌بندی غزالی در عداد علوم شرعی قرار می‌گیرند. به عقیده او آموزه‌های فیلسوفان در علوم اخلاقی و سیاسی، از کتب نازل شده بر پیامبران، اقتباس شده‌اند. (بکار، ۱۳۸۱: ۲۵۱) غزالی، علوم عقلی را به سه دسته تقسیم می‌کند: ممدوح، مذموم و مباح. او درباره علوم عقلی ممدوح، می‌نویسد: فعالیت در زندگی دنیوی به فراگیری این علوم بستگی دارد. طب و حساب از این جمله‌اند. این علوم تقسیم می‌شوند به علومی که فراگیری آنها واجب کفایی و علومی که فراگیری آنها مستحب است. علومی که آگاهی از آنها واجب کفایی به‌شمار می‌آید همه علومی‌اند که برای سعادت این جهان لازم‌اند. برای مثال، علم طب برای سلامت جسم و علم حساب برای معاملات روزانه و تقسیم ارث و ... لازم است. محرومیت از این علوم، جامعه را دچار بحران‌های جدی خواهد کرد. غزالی برخی از علوم عقلی را غیرشرعی نیز، می‌خواند.

### ۲. شأن عقل در درک امور اخلاقی

در اخلاق، چه از ناحیه شناسایی احکام یا فضائل اخلاقی و چه از ناحیه عمل کردن به آن احکام، اموری مثل عواطف، استدلال عقلی، وجدان اخلاقی، فهم متعارف و مانند آن تأثیرگذار است. در این میان، آنچه از نظرگاه فلسفی، بیشترین اهمیت را دارد، سهم عقل (نظری و عملی) در اخلاق، و جایگاه تعقل در امور و مسائل اخلاقی است. از این منظر، غزالی برای ادراک انسان پس از مرحله حواس و قبل از وصول به مقام شهود، دو مرحله اساسی را مورد توجه قرار داده است که عبارتند از: قوه تمیز و قوه عقل. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۱۲۷)

در عقل، وصفی است که آدمی بدان بهایم را مفارق است و او آن است که قبول علم‌های نظری و قبول صناعت‌های پوشیده فکری را بدو مستعد شده است. عقل غریزی است که ادراک علم‌های نظری بدو مهیا شود. چنان است که او نوری است که در دل می‌افتد، و بدو دریافت چیزها را مستعد می‌شود. (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۹۴)

غزالی معتقد است عقل در پاره‌ای از مسائل راه به جایی نمی‌برد و حتی اگر به همه شروط استدلال هم پایبند باشد، به حکم قطعی نمی‌تواند برسد، در این مورد، به نظر غزالی، باید عنان عقل را فروکشید و داوری در آن را به حاکمی واگذار کرد که توان چنین کاری را دارد. وی در *تهافت الفلاسفه* می‌گوید: «مباحثی چون بحث از کمیّت و کیفیت و ماهیت صدور فعل از خدای متعال، و جوهریت نفس آدمی و بقای آن را، به مجرد عقل، و مستقل از شرع، به جایی نمی‌توان رساند». (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۴۰)

بنابراین غزالی، بالمرّه اخلاق را فاقد عقلانیت نمی‌داند بلکه به صورت غیرمستقیم برای اخلاق شأن عقلایی قائل می‌شود. غزالی در انتخاب دین با توجه به اشرافی که خود بر قرآن کریم داشته است، پذیرش دین را یک امر عقلانی می‌داند. (همان: مقدمه) بر همین اساس او را می‌توان از پیش‌گامان نظریه عقل خودبنیاد دینی دانست. (فخری، ۱۳۷۲: ۲۴۰) به همین جهت مخالفت او با فلسفه به‌منزله مخالفت با عقل نیست. ماکس چارلزورث<sup>۱</sup> - فیلسوف و محقق استرالیایی - معتقد است که نقش غزالی در جهان اسلام قابل مقایسه با نقش کانت در حوزه عقلانیت انتقادی است. غزالی در کتاب *تهافت*، عقل فلسفی را نقد می‌کند زیرا به‌زعم او این نوع عقلانیت در مقولات دینی به تناقض‌گویی یا احکام جدلی‌الطرفین می‌انجامد. بر همین اساس باید عقل فلسفی را تحدید حدود کرد تا بتوان آموزه‌های وحیانی را برحسب تجارب ایمانی و یا عقلانیت خودبنیاد دینی درک نمود. (Charlesworth, 2002: 92-93)

#### دو. دین در نظام فکری غزالی

غزالی، هدف از خلقت آدمی را شناخت خدا، و ادیان و انبیای الهی را وسیله تحقق این اهداف می‌داند. او برای پی بردن به حقیقت ادیان مختلف، کوشش‌های فراوانی کرده و در کتاب *المعتقد من الضلال*، نظر خود را در مورد نتیجه نهایی و اسرار و دقائق هر دین و مذهب و روح اعتقاد هر طایفه، بی‌پروا بیان داشته است. ایشان تفاوت و تباین در میان طرق و مسالک ادیان را مانند دریایی عمیق می‌داند که همه در آن غرق شده‌اند. او مهم‌ترین وظیفه دین را تضمین سعادت دنیوی و اخروی می‌داند و آن را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. دین حق که حاصل از وحی و شرع است؛ ۲. دین ناحق که برگرفته از وحی و شرع نباشد. (غزالی، ۱۳۶۳: ۴۷) غزالی معتقد است که عده کمی به دین حقیقی دست پیدا کرده و نجات

1. M. Charlesworth.

یافته‌اند. (غزالی، ۱۹۸۰: ۴۳) وی تنها راه معرفت قلبی را، در مقایسه با سایر راه‌ها و براهین خداشناسی، بالاتر دانسته و راه عملی را شرط لازم و راهی روشن‌تر از راه‌های پریپیچ و خم استدلال و سهل‌الوصول‌تر از آنها می‌داند. وی در این‌جهت به تأثیر متقابل عمل و شناخت تأکید می‌ورزد و متابعت از شریعت را تنها راه سعادت قلمداد می‌کند و با ضروری شمردن عمل به احکام شرع مقدس، تجاوز از حدود شرعی و اعمال خودسرانه عبادی را با هلاکت مساوی می‌داند. (غزالی، ۱۳۸۰: ۶۵؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۰۵) غزالی هدف از خلقت آدمی را شناخت خدا و ادیان و انبیای الهی می‌داند.

#### سه. رابطه دین و اخلاق از دیدگاه غزالی

قبل از هر چیز، لازم است اشاره کنیم که غزالی در حیات فکری خود مراحل مختلفی را سپری کرده است. ایشان در نظامیه بغداد به مکتب کلامی اشاعره تمایل یافت ولی بعد از اینکه دچار انقلاب روحی شد و به عرفان گروید، در نگرش فقهی و کلامی سابق خود تجدید نظر نمود.<sup>۱</sup> در این مجال ما به مرحله اول دیدگاه او درباره اخلاق که مربوط به دوران التزام به مکتب اشعری است می‌پردازیم.

در خصوص رابطه دین و اخلاق غزالی معتقد است که حسن و قبح اخلاقی تابع حکم و اعتبار یا اراده خداوند است و با صرف‌نظر از حکم و اعتبار یا اراده او همه افعال از نظر اخلاقی، یکسان هستند. بنابراین، یا حسن و قبح اخلاقی فقط از طریق ارجاع به اوامر و نواهی خداوند، قابل تعریف است و یا اینکه حسن و قبح اخلاقی را تنها با وحی و نقل، می‌توان شناخت. (جوینی، ۱۴۲۴: ۱۰۷) از نگاه غزالی، وجود قوانین علمی و اخلاقی مستقل از اراده تکوینی و تشریحی خداوند، هر دو، با فعال مایشاء بودن و با توحید و قدرت مطلق او، ناسازگار است. (اشعری، ۱۴۰۸: ۱۱۷ - ۱۱۵) غزالی در زمره اشعریون قرار دارد<sup>۲</sup> و رویکرد اهل معتزله و فلاسفه را نمی‌پذیرد. تکیه اصلی غزالی بر شرع است. به نظر غزالی معنای آیه شریفه

۱. با توجه به شرح حال غزالی از زبان خودش، ایشان زمانی که به نظامیه نیشابور رفت، هدف اصلی خود را کسب ثروت و قدرت قرار داده و بر سبک رایج تفکر حاکم بر نظامیه‌ها، در میان مکاتب کلامی مذهب اشعری را پذیرفته بود. اما در سال ۴۸۸ به دلیل انقلاب روحی که در او ایجاد شد، بغداد را ترک کرد و مدتی به ریاضت باطنی در شام مشغول بود. او هنگامی که در تابستان ۴۹۹ به طوس بازگشت و فخرالملوک وزیر سلطان سنجر سلجوقی وی را به تدریس تعالیم فقهی خود در مدرسه نظامیه نیشابور ترغیب نمود، نپذیرفت زیرا به دنبال واردات عرفانی از مباحثات نظری در حوزه فقه و کلام فاصله می‌گرفت. به علاوه کتاب *المنقذ* که حدوداً در فاصله سال‌های ۵۰۳ - ۵۰۱ تألیف شده است و همچنین کتاب مشهور او «احیاء علوم‌الدین» مربوط به دوران پس از انقلاب روحی غزالی است. این دو کتاب خصوصاً کتاب *الاحیاء* با توجه به زمان نگارش آن، روشنگر این نکته است که غزالی در اندیشه‌های دینی به‌ویژه در حوزه عقاید و اخلاق بازنگری کرده است و بیشتر بر یافته‌های عرفانی به‌عنوان نقطه ثقل معرفت تأکید می‌کند. (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۱ / ۴۵۳)

۲. البته همان‌طور که گفتیم، غزالی در دوره اول فکری خود که در نظامیه بغداد بود، التزام به مکتب اشعری داشت ولی بعداً به‌واسطه تحولات عرفانی در نظریات سابق خود تجدیدنظر کرد. در این نوشتار ما به مرحله اولیه اندیشه او نظر داریم.

«لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ». (انبیاء / ۲۳) این است که ما نمی‌توانیم و حق نداریم با معیارهای اخلاقی پیشینی و مستقل از شرع، در مورد افعال خداوند قضاوت کنیم. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۱۵) از این رو می‌توان نظام اخلاقی غزالی را «اخلاقی دینی» یا «اخلاقی مبتنی بر دین» نامید.

### ضرورت بحث اخلاق و ارتباط آن با دین در اندیشه هانس کونگ

در این مجال به بررسی رابطه اخلاق و حقوق، نسبت دین و اخلاق و همچنین نقشی که دین برای تأمین حقوق اخلاقی بشر ایفا می‌کند، می‌پردازیم. کونگ اخلاق را فراتر و بالاتر از حقوق و نیز زیربنای تحقق حقوق می‌داند. برحسب این تلقی، انسان‌ها حقوقی دارند که در اعلامیه حقوق بشر آمده است و وظیفه دولت و افراد این است که آنها را محترم بشمارند. در اینجا قانون از رعایت این حقوق مراقبت می‌کند و در عین حال انسان‌ها مسئولیت‌های اولیه‌ای دارند که به اقتضاء انسانیت و شخصیتشان به‌عهده آنان گذاشته شده است و این مسئولیت‌ها ریشه در حقوق ندارند. اینها مسئولیت‌های اخلاقی هستند که با قانون نمی‌توان آنها را در جامعه استقرار بخشید؛<sup>۱</sup> «هیچ اخلاق بنیادی نمی‌تواند از طرف حقوق انسانی ناشی شود؛ این اخلاق باید مسئولیت انسانی‌ای را که قبل از قانون قرار دارد، دربرگیرد». (کونگ، ۱۳۸۹: ۱۹۹)

کونگ به‌واسطه بینش الهیاتی خود، در تعریفی که از دین و خدا ارائه می‌دهد؛ کاملاً متأثر از ادیان توحیدی است و تعلق خاطری به مباحث فلسفه نظری ندارد.<sup>۲</sup> کونگ برحسب نگرش کثرت‌گرایانه خود، اعتقاد دارد که اگر کسی بتواند، به‌معنای واقعی کلمه انسان باشد، دین‌دار و متدین است و فرقی نمی‌کند که معتقد به آموزه‌های مسیحی، اسلامی یا هر دینی دیگری باشد. فردی که قائل به کثرت‌گرایی دینی باشد، طرف‌دار صلح و مخالف ستیزه‌های اعتقادی و ایدئولوژیک است. او غایت قصوای دین را اخلاق می‌داند و اخلاق را در انسانیت خلاصه می‌کند. (همان: ۲۱۰ - ۱۹۷؛ همو، ۱۳۹۱: مقدمه) کونگ مهم‌ترین کارکرد دین را معنا بخشیدن به زندگی دانسته؛ به‌طوری‌که این کارکرد به دین اختصاص می‌یابد. او هسته مشترک میان ادیان را، آموزه‌های اخلاقی می‌داند و دغدغه اصلی‌اش ایجاد نوعی وحدت میان ادیان مختلف، از طریق یافتن اصول و هنجارهای مشترک اخلاقی میان آنها است تا از این طریق حقوق بشر به تمام معنا، استیفا شود. او حاصل همه تلاش‌های علمی و عملی خود را، در طول زندگی کونگ، در چند جمله چنین خلاصه

1. A Global Ethic and Global Responsibility, p. 120: A Global Ethic for Global politics and Economics, p. 102.

۲. کونگ معتقد است که خدا را با دلایل عقلی نمی‌توان اثبات کرد. از نظر او، تصدیق وجود خدا یک تصمیم یا انتخاب است؛ انتخابی که در زندگی انسان به‌عنوان یک ضرورت پیش می‌آید نه اینکه با استدلال‌های عقلی و منطقی بتوان به آن رسید. (کونگ، ۱۳۸۸: ۶۰ - ۵۹)



می‌کند: «صلح میان ملت‌ها بدون صلح میان ادیان ممکن نیست. صلح میان ادیان، بدون گفتگوی میان آنها ممکن نیست. گفتگو میان ادیان، بدون معیارهای اخلاق جهانی ممکن نیست و بقای کره خاکی ما بدون یک اخلاق جهانی، ممکن نیست». (همو، ۱۳۸۷: ۱۳) به عقیده کونگ تنها راه ایجاد صلح میان ادیان از طریق گفتگو ممکن می‌شود؛ اما گفتگو باید مبتنی بر امور مشترک باشد. بنابراین، شرط اصلی برای گفتگوی تمدن‌ها تأکید بر وجوه اشتراک بین ادیان و پرهیز از نفاق و انحصارگرایی است. (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۰ - ۱۷۹) از منظر کونگ مهم‌ترین نقاط مشترک ادیان، اصول و هنجارهای اخلاقی است که در همه آنها وجود دارند؛ بنابراین، می‌توان از طریق برجسته کردن این اصول و معیارهای اخلاقی مشترک، به یک اخلاق جهانی دست یافت و از طریق آن، این برنامه مهم را به پیش برد. (همو، ۱۳۸۷: ۲۲۱ - ۲۲۰)

#### یک. منشأ اخلاق از نظر کونگ

کونگ منشأ اخلاق را در وجدان و باطن انسان‌ها می‌داند؛ به عبارت دیگر، اخلاق ناشی از بینش درونی و ندای وجدان انسان است. (همو، ۱۳۶۹: ۱۵ - ۱۴) از نگاه کونگ، بشر در حوزه اخلاق اولاً تأکیدش بر پرستش خدا یا خدامحور است اما این خدامحوری به معنای این نیست که چیزی اخلاقی است که خدا آن را تعیین کرده باشد. حتی معتقد است که اصول اخلاقی، نظیر ده فرمان تورات، موعظه بر فراز کوه عیسی و دستورهای اخلاقی قرآن، بدین معنا الهی نیستند، بلکه این فرمان‌ها، سال‌ها قبل از اینکه به صورت ده فرمان یا موعظه عیسی یا دستورهای 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 می‌گردند قواعد عمل، ترجیحاً، قوانین، عادات و خلاصه هنجارها، مطرح می‌شوند. انسان‌ها آنها را می‌آزمایند و در نهایت آنها را تثبیت می‌نمایند»؛ (kong, 1976: 531-542) بنابراین، از این جهت نوع 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. بنابراین از نظر او، در تجربه مستمر حیات بشری، هنجارها و اصول اخلاقی به آزمون و تجربه در می‌آیند و در نهایت تثبیت و پذیرفته می‌شوند. به همین دلیل، نمی‌توان از مطلق بودن آنها صحبت کرد؛ به این معنا که در همه موقعیت‌های زمانی و مکانی، عمل به آنها به نحو مطلق و بدون قید و شرط است. (کونگ، ۱۳۸۸: ۲۱۰ - ۱۹۷) از منظر کونگ «در دنیایی که گرایش‌های دینی و سیاست، آن را دچار تشتت و تفرقه، کرده است و هر روز و هر ساعت شاهد جنگ‌ها و درگیری‌های خونین هستیم؛ تنها از طریق اخلاق است که می‌توان به صلح

جهانی رسید». (1: kung, 1998) براین اساس طرح اخلاق جهانی کونگ برجستگی خاصی یافته است. مبنای بحث اخلاقی کونگ، منتهی شدن به صلح جهانی است. بنابراین، لازم است که در ادامه بحث به این امر و بررسی ابعاد آن بپردازیم.

### ۱. اصول اخلاق جهانی کونگ<sup>۱</sup>

بیانیه هانس کونگ، ابتدا در توینگن<sup>۲</sup> انتشار یافت و سپس، از موضع پارلمان ادیان جهان با مقدمه‌ای از پارلمان - متضمن چکیده اعلامیه - اعلام گردید. (kung, 1994) بیانیه، با یادآوری چهره مخوف روزگار کنونی، که تمدن بشر را تهدید می‌کند، بر این تأکید می‌ورزد که «نظام نوین جهانی، بدون اخلاق ممکن نیست». آنگاه، با بحثی با عنوان «نیاز مبنایی: با هر کس باید به نحو انسانی، رفتار گردد»؛ چهار رهنمون تغییرناپذیر برای اخلاق جهانی ارائه می‌دهد: ۱. تعهد به فرهنگ خشونت‌گریزی و احترام به زندگی؛ ۲. تعهد به فرهنگ یکپارچگی و نظام عادلانه اقتصادی؛ ۳. تعهد به فرهنگ تسامح و زندگی توأم با صداقت؛ ۴. تعهد به فرهنگ حقوق یکسان و مشارکت زنان و مردان. (قراملکی، ۱۳۸۲: ۸۳ - ۸۲) اصول اخلاق جهانی هانس کونگ عبارتند از:

۱. هر انسانی قطع نظر از رنگ، نژاد، دین و ... دارای شأن و منزلت است؛ ۲. هر انسانی وظیفه دارد که با دیگران رفتار انسانی داشته باشد؛ ۳. هیچ فرد، گروه یا سازمانی، معیاری برای سنجش خوبی و بدی نیست؛ ۴. آنچه را برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم مپسند؛ ۵. هیچ کس حق صدمه، ترور یا کشتن انسان دیگری را ندارد؛ ۶. نزاع میان دولت‌ها باید به شکل مسالمت‌آمیز حل شود؛ ۷. ارزش هر انسانی، بی‌نهایت است که باید بی‌قید و شرط، رعایت شود؛ ۸. هر انسانی مسئولیت دارد که با درستی، صداقت و انصاف رفتار کند؛ ۹. هرکسی باید تلاش‌هایی در جهت از بین بردن فقر، سوءتغذیه، جهل و نابرابری به عمل آورد؛ ۱۰. هرکسی باید از نیازمندان، محرومان، معلولان و قربانیان تبعیض حمایت کند؛ ۱۱. باید از دارایی و ثروت، مسئولانه و مطابق با عدالت و در جهت پیشرفت انسانی، استفاده شود؛ ۱۲. هر انسانی وظیفه دارد که با راستی و صداقت سخن بگوید و عمل کند؛ ۱۳. سیاست‌مداران، تجار، دانشمندان و دیگر متخصصان از معیارهای عام اخلاقی مستثنا نیستند؛ ۱۴. رسانه‌های جمعی باید در آگاهی بخشیدن به جامعه و نقد ساختارهای آن و اعمال حکومت آزاد باشند؛ ۱۵. درحالی که آزادی دینی باید تضمین شود؛

۱. چنان‌که در اعلامیه اخلاق جهانی نیز آمده است، طرح اخلاق جهانی با ایجاد تحول درونی انسان‌ها میسر خواهد شد. به عبارت دیگر، طرح اخلاق جهانی در پی یک تحول در اجتماع جهانی است که با قوانین، توصیه‌های اخلاقی، قراردادهای و پیمان‌ها این تحول پدید نمی‌آید بلکه با تغییر بینش‌ها و ارزش‌ها رخ می‌دهد؛ بنابراین، با ایجاد تحول در روح و روان آدمیان است که می‌توان امید به تحول بینش‌ها و ارزش‌ها داشت. (kung, 1998: 13)

2. Tubingen.



نمایندگان ادیان باید از پیش‌داوری‌ها و تبعیض نسبت به عقاید دیگران پرهیز کنند؛ ۱۶. همه مردان و زنان مسئولیت دارند که به یکدیگر احترام بگذارند و هیچ‌کس حق ندارد از دیگری بهره‌کشی جنسی کند؛ ۱۷. ازدواج با همه تنوع فرهنگی و دینی‌اش، مستلزم محبت، وفاداری و گذشت است و باید هدف آن تضمین امنیت و احترام متقابل بین زوجین باشد؛ ۱۸. هریک از زوجین، مسئول برنامه‌ریزی معقول امور خانواده هستند و رابطه میان والدین و فرزندان، باید بازتاب تعلق خاطر، قدردانی، احترام و محبت متقابل باشد. (کونگ، ۱۳۸۸: ۳۳۶ - ۱۲۴)

### تحلیل و ارزیابی نهایی

با توجه به پیش‌فرض‌های کلامی و جهان‌شناختی که در اندیشه غزالی وجود دارد، می‌خواهیم به این سؤال پاسخ بگوییم که آیا امکان طرح اخلاق جهانی در اندیشه غزالی وجود دارد؟ نهایتاً ضعف متافیزیکی اندیشه هانس کونگ در خصوص اخلاق جهانی آشکار می‌شود و برای فراروی از دلالت‌های ناتواریستی که به صورت تلویحی در اندیشه او هست، از ظرفیت‌های موجود در، ایدئالیسم اخلاقی جوسایا رویس، استفاده می‌کنیم.

یک. بررسی امکان اخلاق جهانی در نظریه اخلاقی غزالی

همان‌طور که گفتیم غزالی حسن و قبح را بر اساس اوامر و نواهی الهی، تعیین می‌کند؛ بنابراین یک رفتار را، به خودی خود، حسن یا قبیح نمی‌داند. در این صورت اخلاقی بودن یک رفتار، در گرو موازین شریعت خواهد بود. این تلقی درباره اخلاق، مبتنی بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های کلامی و جهان‌شناختی است که در ادامه مورد تحلیل انتقادی قرار می‌گیرد.

غزالی در صدد دفاع از عمومیت مطلق اراده الهی است به‌گونه‌ای که فقط خداوند را فعال مایشاء می‌داند و طبق قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، شأن علت بودن را از مخلوقات نفی می‌کند. از نظر او، علت حقیقی خداوند است. او علیت را با نظریه کسب، تبیین می‌کند؛ به این معنا که رفتار فیزیکی و عمل اخلاقی انسان از ناحیه خداوند صادر می‌شود و انسان صرفاً آن را کسب می‌نماید. طبق نظر غزالی انسان حقیقتاً فاعل و مسئول عمل خود نیست و این منجر به جبرانگاری می‌شود، که با آگاهی اخلاقی سازگار نیست. در حوزه فلسفه اخلاق تا اندازه زیادی این نکته یک اصل بدیهی است که تحقق فعل اخلاقی، در وهله اول، منوط به مختار دانستن انسان است و این مهم میسر نمی‌شود مگر اینکه او فاعل مباشر عمل خود باشد؛ ولی رویکرد اخلاقی غزالی این شرط را برآورده نمی‌سازد. از سوی دیگر این نقیصه در تفکر غزالی هست که عقل بشری را به‌تنهایی و بدون اتکاء به وحی، قادر به تشخیص درستی و نادرستی

عمل، نمی‌داند. در این نگرش، عمل انسان از حیث وجودی، محصول فاعلیت الهی و از حیث معرفتی، تنها با ملاک وحی، قابل سنجش اخلاقی است. بنابراین هیچ جایگاهی برای اختیار وجودی و معرفتی انسان، در نظر گرفته نمی‌شود. این در حالی است که وجدان بشری، بهترین محکمه برای تعیین درستی و نادرستی عمل خواهد بود و هر کس چنانچه دستخوش غرایز و خودمحموری نشده باشد، به صرافت طبع و با عقل ارتجالی و اولیه، می‌تواند راه صواب را از ناصواب تشخیص دهد. ولی با توجه به اینکه غزالی صحت و سقم هر عمل را منوط به ملاک وحیانی می‌داند، گویی برای عقل بشری در حوزه اخلاق هیچ شأنی قائل نمی‌شود.

غزالی، که در شکل‌گیری نظریه اخلاقی او تأثیر دارد، نظریه آفرینش او است. غزالی در مرحله اولیه حیات فکری خود، که در نظامیه بغداد بود، به شیوه متکلمان اشعری - عالم را حادث و خداوند را قدیم می‌داند. از آنجا که بحث حدوث و قدم در بستر نگرش زمان‌مند، معنا می‌یابد، در بعد معرفت اخلاقی نیز، می‌توان این نگرش زمان‌مند را ملاحظه کرد زیرا برحسب این رویکرد، انسان وقتی از اخلاق آگاه می‌شود که ادیان الهی به واسطه فعل وحیانی خداوند، در زمان و مکانی خاص ظهور یابند. بدین ترتیب معرفت انسان از مصادیق خوب و بد، یک معرفت پسینی خواهد بود. در مقابل، اگر نگرش متافیزیکی ابن‌سینا را درباره آفرینش لحاظ کنیم - که اتفاقاً در مواجهه انتقادی با دیدگاه متکلمان مطرح می‌شود، درمی‌یابیم که رابطه خدا و عالم در بستر زمان نیست. به نظر ابن‌سینا مخلوقات، حدوث ذاتی و نه زمانی دارند، زیرا معلول در ظرف علت تامه بالضروره ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر بین خدا و عالم فاصله زمانی نیست، وگرنه یا باید در فاعلیت تامه واجب‌الوجود تردید کرد یا تعطیل فیض پیش می‌آید. مخلوقات قبل از تحقق زمانی - مکانی در علم واجب‌الوجود، تقرر عقلایی دارند و این نشان‌دهنده رابطه وجودی و وثیق بین خالق و مخلوق است. این درحالی است که اشعریون، رابطه خالق و مخلوق را همچون رابطه بنا و ساختمان در بستر زمان در نظر می‌گیرند، و لازمه چنین نگرشی در حوزه آگاهی اخلاقی این خواهد بود که انسان معرفت پیشینی<sup>۱</sup> و ماقبل تجربی به اصول اخلاقی نداشته باشد. در مقابل شاید به‌نوعی بتوان این سخن را تلویحاً از متافیزیک ابن‌سینایی استخراج کرد که انسان به‌عنوان مخلوقی که قدم زمانی و حدوث ذاتی دارد، در حوزه اخلاق دارای معرفت پیشینی است و دین صرفاً این آگاهی را صراحت می‌بخشد و در مسیر درست هدایت می‌سازد.

به‌علاوه در نظریه اخلاقی غزالی، ظرفیت لازم برای طرح اخلاق جهانی وجود ندارد. توضیح اینکه غزالی ملاک عمل در اخلاق را مشروط به وحی می‌داند و از این جهت آموزه‌های اخلاقی در بستر دین معنا پیدا می‌کند و از آنجا که دین نیز در بستر تاریخی و فرهنگی خاص خود، شکل می‌گیرد، پس با

---

1. Apriori knowledge.

تفاوت در ادیان شاهد تفاوت در اخلاقیات دین‌داران خواهیم بود. این در حالی است که لازمه اخلاق جهانی، رسیدن به اصول عام و فراگیر و همه شمول اخلاقی است که تمامی انسان‌ها را، فارغ از اختلافات دینی و فرهنگی دربرگیرد. از سوی دیگر، وقتی که اخلاق وابسته به دین شود، دلالت تلویحی این دیدگاه، غیراخلاقی دانستن ملحدان یا لادریون<sup>۱</sup> خواهد بود. علاوه بر اینکه منحصر کردن اخلاق در حوزه دین‌داری، عقلاً محل انتقاد است بلکه با تکیه بر شواهد استقرایی نیز می‌توان به موارد زیادی از افراد غیردین‌دار اشاره کرد که التزام به اخلاق دارند. البته اینکه انسان صرف‌نظر از دین‌دار بودن یا دین‌دار نبودن، فهمی از مسئولیت اخلاقی دارد، به سبب طبیعت وجودی او به عنوان یک موجود استعلایی و کمال‌گرا است. در واقع انسان از حیث مخلوقیت، خیرخواهی و سایر فضایل اخلاقی را درک می‌کند و اگر حیات غریزی بر رفتار او غالب نشود، درک صریح و متمایزی از اخلاق خواهد داشت.

## دو. شائبه رویکرد ناتورالیستی در نظریه اخلاقی هانس کونگ

به نظر هانس کونگ، اصول اخلاقی منشأ آسمانی ندارد بلکه محصول تجارب زیسته بشر در طول تاریخ است که به صورت تدریجی، به شکل قواعدی برای عمل در آمده است و بعدها مورد تأیید ادیان الهی نیز قرار گرفته است. برحسب این نگرش، دین و اخلاق مستقل از یکدیگرند و اصول اخلاقی از دین نشأت نمی‌گیرند؛ با این حال؛ آگاهی اخلاقی بشر مورد تصدیق دین، واقع شده است. آنچه هانس کونگ درباره اخلاق می‌گوید این شائبه را به ذهن متبادر می‌کند که او رویکرد طبیعت‌گرایانه به اخلاق دارد و برای آن منشأ زیستی قائل می‌شود. بدون تردید، رویکرد هانس کونگ به اخلاق از سنخ نگرش طبیعت‌گرایانی مثل ریچارد دواو کینز<sup>۲</sup> نیست. زیرا هانس کونگ در هر صورت یک الهی‌دان مسیحی است و در پس زمینه ذهن خود اعتقاد به ماوراءالطبیعه دارد. ولی از آنجا که او برای اخلاق منشأ آسمانی در نظر نمی‌گیرد، ممکن است که از فحوای سخنش رگه‌هایی از نگرش ناتورالیستی استنباط شود؛ لذا برای رفع رخنه‌های موجود در اندیشه او، می‌توان برای اخلاق جهانی مبنایی متافیزیکی متصور شد تا هم مقصود هانس کونگ برای صلح میان ادیان، حاصل شود و هم از شائبه رویکرد ناتورالیستی به اخلاق، اجتناب گردد.

## ۱. ظرفیت ایدئالیسم اخلاقی جوسایا رویس<sup>۳</sup> در مواجهه انتقادی با نظریه اخلاق جهانی هانس کونگ

در این مجال ما از امکاناتی که در فلسفه جوسایا رویس - ایدئالیست آمریکایی - وجود دارد، استفاده

1. Agnostics.

۲. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (Dawkins, 2008: 249) در این خصوص می‌توانید به توضیحات روشنگر جان هیک نیز رجوع کنید: (Hick, 2017: 5 - 7)

3. Royce Josiah (1855 - 1916).

می‌کنیم تا به نوعی ادبیات فلسفی هانس کونگ را درباره اخلاق جهانی تکمیل نماییم. قبل از اینکه از ظرفیت اندیشه رویس، برای پیشبرد هدف خود استفاده کنیم، لازم است که اندکی درباره دلالت‌های تلویحی این گزاره که «اخلاق منشأ آسمانی ندارد» سخن بگوییم. آنچه هانس کونگ در این خصوص می‌گوید، یادآور نگرش مذهب اصالت تجربه است که با نام فایده‌باورانی مثل جرمی بنتام، جیمز میل و جان استوارت میل، گره خورده است. فایده‌باوران، ملاک تشخیص درستی و نادرستی یک عمل را در فایده فردی و اجتماعی آن رفتار، می‌دانند. البته در میزان التزام فایده‌باوران به اصل فوق، تفاوت‌هایی دیده می‌شود.<sup>۱</sup>

وقتی هانس کونگ، در وهله نخست این گمان به ذهن می‌رسد که او نیز همچون ج. ا. میل،<sup>۲</sup> برای اخلاق، شأن پیشینی به معنای غیرمأخوذ از تجربه، قائل نیست. ج. ا. میل، امکان معرفت پیشینی یا غیرمأخوذ از تجربه را نمی‌پذیرفت. او معنایی از معرفت پیشینی مراد می‌کرد که متناسب با مبانی و اهداف اصالت تجربه بود. به نظر او تنها در صورتی می‌توان معرفت پیشینی را تصدیق کرد که به معنای انباشت تجارب بشر در طول تاریخ باشد از نظر او انتقال این تجارب از طریق آموزش صورت می‌گیرد. (Mill, 2017: 54-58) بر همین سیاق چه بسا بتوان بیشتر به قرابت فکری هانس کونگ و میل پی برد؛ مبنی بر اینکه هر دو، رویکرد تجربی به معرفت پیشینی اتخاذ می‌کنند و آن را با انباشت تجارب مفید بشر در فرایند تکامل، یکی می‌گیرند. باز تحلیل خود را درباره ج. ا. میل از سر می‌گیریم تا به نابسندگی رویکرد تجربی به اخلاق پی ببریم. مشکل ناسازگاری اقوال میل در این بود که در عین اعتقاد به آرمان‌خواهی انسان، می‌خواست به اصل لذت و الم نیز مقید باشد. در ادامه فیلسوفی به نام سیدجویک<sup>۳</sup> برای رفع این نقیصه، تلفیقی از نظریه شهود اخلاقی<sup>۴</sup> و رویکرد فایده‌باورانه انجام داد. به نظر او اصول

۱. برای مثال جان استوارت میل برخلاف پدرش جیمز میل و همچنین جرمی بنتام، از ملاک‌های کیفی لذت و الم برای سنجش درستی رفتار سخن می‌گویند در حالی که بنتام و جیمز میل صرفاً رویکرد کمی به اصل لذت و الم داشتند. به نظر ج. ا. میل آنچه انسان‌ها را به فعالیت وامی‌دارد، آرمان‌هایی است که در زندگی خود دارند و مهم‌ترین آرمان، استكمال شخصیت و احراز تمامیت فردی است. هرچند ج. ا. میل رویکرد نقادانه به فایده‌باوران پیش از خود داشت و مدعی بود که آنها برداشت تنگ‌نظرانه به طبیعت انسان دارند، ولی ظاهراً در اقوال او تعارضی دیده می‌شود؛ تعارض از این قرار است که چگونه انسان می‌تواند از یک سو آرمان تکمیل شخصیت فردی را داشته باشد و از سوی دیگر ملاک درستی رفتار را لذت‌گرایی بداند. در واقع این دو قول را نمی‌توان در عین پای‌بندی به مذهب اصالت تجربه، سازگار نمود ولی اگر از اصول اصالت تجربه عدول کنیم، امید رسیدن به رویکردی منسجم و سازوار در این خصوص وجود خواهد داشت. (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۵۴ - ۵۲)

2. John Stuart Mill.

3. Henry Sidgwick.

۴. اصطلاح شهودباوری ادراکی (perceptual intuitionist) برای نخستین بار از سوی پیتر سیدجویک (۱۹۰۰ - ۱۸۳۸) وضع می‌شود. (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۰۰)

اخلاقی مثل دیگرخواهی یا خیرخواهی را نمی‌توان از فایده‌گرایی محض استخراج کرد؛ بلکه این اصول منبعث از حس اخلاقی است که با عقل ارتجالی، درک می‌شود. به عبارت دیگر هر کس به صرافت طبع، صحت اصول اخلاقی را در می‌یابد و التزام به آن را تأیید می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۱۱۸ - ۱۱۶)

به نظر می‌رسد که برای توجیه متافیزیکی اخلاق، نمی‌توان به سخن سیچویک نیز بسنده کرد زیرا این مهم فقط با ارائه یک نظام فلسفی منسجم، میسر می‌شود. به همین منظور، به دیدگاه جوسایا رویس درباره مبانی اخلاق اشاره می‌کنیم و از قابلیت موجود در این نگرش برای تکمیل نظریه اخلاق جهانی هانس کونگ بهره می‌بریم. به نوعی رویس، متأثر از ایدئالیسم فیخته<sup>۱</sup> است زیرا مثل فیخته رسالت انسان در زندگی را برحسب اخلاق ترسیم می‌کند.<sup>۲</sup> البته رویس، رویکرد شخص‌گرایانه، به ایدئالیسم دارد؛ زیرا برخلاف ایدئالیست‌های مطلق، که فرد را در مطلق، مستحیل می‌کنند، او برای فرد ارزش غایی، قائل می‌شود. (Connelly and Panagakou, 2010: 9) اهمیتی که رویس به شخص می‌دهد، به نوعی با اقتضات اخلاق، تناسب می‌یابد. او بین هستی‌شناسی، شخص‌گرایی، ایدئالیسم، اخلاق و خداشناسی توحیدی، پیوندی برقرار می‌سازد که قابل توجه و بدیع است. طبق نظر رویس برای فهم هستی، خواه‌ناخواه با مسئله تصورات، درگیر می‌شویم زیرا وقتی که خصوصیات هستی را برمی‌شمریم، بحث ما به ماهیات سوق می‌یابد و بررسی ماهیات نیز، مستلزم وجود ذهن است. بدین ترتیب برای فهم هستی، باید قدم اول را در تحلیل تصورات برداشت. از نظر او تصور دارای دو جنبه درونی و بیرونی است. در وهله نخست حیث ارجاعی و بازنمودگرایانه تصور، مطرح می‌شود ولی با دقت نظر بیشتر متوجه می‌شویم که هر تصور از قصد و اراده فرد، برای تغییر شرایط بیرونی و یا تجربه امور ممکن و تحقیق‌پذیر، نشأت می‌گیرد. درنهایت، او جنبه ذهنی یا درونی تصور را بر جنبه ارجاعی یا بیرونی آن، اولویت می‌دهد که این امر به مقتضای نگرش ایدئالیستی صورت می‌پذیرد. (Royce, 1885: 341 - 349) به نظر رویس، همان‌طور که تصورات، تجلی اراده فرد هستند، نفوس متناهی و جهان نیز، تجلی اراده الهی است. هریک از نفوس بشری، جهان خاص خود را دارد که تجلی ناقصی از اراده او، محسوب می‌شود و جهان در کلیتش نیز، ظهور اراده خداوند است. از نظر او خدا، تجربه‌ای مطلق و فراگیر است که آگاهی‌های جزئی را شامل می‌شود و آنها را وحدت می‌بخشد. هرچند که هر انسانی، جهان خاص خودش را دارد؛ ولی چون اراده‌ای فراگیر، تمام نفوس بشری را دربر می‌گیرد، پس در نهاد انسان‌ها، درکی از آگاهی اجتماعی، وجود دارد. (Ibid: 128 - 129) این آگاهی اجتماعی، یک معرفت پیشینی و ماقبل تأملی<sup>۳</sup> است که رویس از آن به

1. Johann Gottlieb Fichte.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره دیدگاه فیخته درباره اخلاق رجوع کنید به: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۹۳ - ۹۱.

3. Pre-reflective.

هم‌ذهنی<sup>۱</sup> تعبیر می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۳۰۴) بدین ترتیب، خیرخواهی محصول یک استدلال تمثیلی نیست، که من دیگری را با خود مقایسه کنم و بعد بگویم که دیگری هم مثل من موجودی ذهن‌مند و دارای گوشت و پوست است، پس هر آنچه را درباره خود می‌پسندم باید برای او نیز باید بپسندم.

بنابراین، طبق نظر رویس، شناخت دیگری به‌عنوان یک موجود روان - تنی، مسبوق به درک بی‌واسطه از خودم و قانون تداعی نیست؛ بلکه برعکس، من قبل از اینکه خودم را به‌عنوان یک نفس آگاه بشناسم، باید فهم پیشینی از دیگری داشته باشم. این رویه نیز، مطابق با دیدگاه ایدئالیستی است؛ مبنی بر اینکه خودآگاهی، محصول مواجهه با دیگری است و بدون تعامل با جامعه نمی‌توان به درک کنونی از خویش به‌عنوان یک عامل اخلاقی آگاه رسید. (Royce, 1988: 112) البته در اینجا سخن از تقدم و تأخر زمانی نیست بلکه اولویت‌بندی فوق، جنبه منطقی دارد و در زمینه تحلیل استعلایی از شرایط امکان آگاهی اخلاقی، معنا می‌یابد. هر انسانی جلوه‌ای بی‌همتا از اراده الهی است و رسالت او این است که فردیت خویش را به تمامه، تحقق ببخشد و به پرورش استعدادهای منحصر به فرد خود دست یازد. بنابراین رسالت انسان، یک رسالت اخلاقی است زیرا پرورش استعدادهای خود نه تنها منوط به خویشتن‌پایی و احترام به خود است، بلکه در گرو احترام به حقوق انسانی سایر افراد جامعه نیز می‌باشد. به عبارت دیگر، تا زمانی که حقوق دیگری، به رسمیت شناخته نشود، من از نعمت خودآگاهی محروم می‌شوم و مجالی برای رشد توانش‌های فردی‌ام، باقی نمی‌ماند. در همین راستا خیرخواهی، یک اصل قراردادی نیست؛ که برحسب فایده‌باوری شکل بگیرد یا منشأ زیستی و طبیعت‌گرایانه داشته باشد؛ بلکه اهمیت متافیزیکی و نفس‌الامری دارد. با توجه به اینکه رویس، وحدت نوعی انسان‌ها را در پرتو اعتقاد به خدای شخصی ادیان توجیه می‌کند و نفوس متناهی را تجلیات یگانه اراده خدا می‌داند، می‌توان انسان‌های کثیر را آگاهانه یا ناآگاهانه، در مسیر رسیدن به آرمان‌های اخلاقی دانست که غایت قصوا یا تحقق بالفعل تمام کمالات آن، در خداوند متبلور می‌شود. این نگاه وحدت‌بین، می‌تواند اصول اخلاقی را در پیوند با ذات دین قرار دهد و به تمایلات اخلاقی انسان بنیان متافیزیکی ببخشد. آنچه در ابتدا راجع به برداشت رویس از هستی گفتیم، اکنون قابل فهم می‌شود. رأی مختار رویس درباره هستی، این است که هستی اصیل، چیزی جز هم‌ذهنی نیست. همان‌طور که گفتیم او در نهایت، هستی را به اندیشه تحویل می‌برد و فهم هستی را در گرو تحلیل تصورات می‌داند. در ادامه چون هدف از آگاهی را رسیدن به فردیت می‌داند و تحقق این فردیت را در گرو ارتباط با دیگری قلمداد می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که هدف از هستی رسیدن انسان به خودآگاهی است و خودآگاهی هم، مسبوق به درک اجتماعی اولیه یا هم‌ذهنی<sup>۲</sup> است.

- 
1. Intersubjectivity.
  2. Intersubjectivity.



درنهایت او شرط امکان خودآگاهی را تقید به اصول اخلاقی می‌داند و این نشان می‌دهد که روپس معنای زندگی را در اخلاق جستجو می‌کند و برای آن صبغه اخلاقی قائل می‌گردد.

به نظر می‌رسد که اخلاق جهانی را می‌توان در پرتو نگرش ایدئالیستی توجیه و تبیین نمود. اگر اندیشه هانس کونگ می‌توانست از چنین بینشی برخوردار شود، می‌توانست از دلالت‌های تلویحی تفکر خود که به رویکرد طبیعت‌گرایانه و فایده‌باورانه منتهی می‌شود، رهایی یابد. در اینجا می‌توان به آیه‌ای از قرآن کریم اشاره کرد که بر طبق آن اگر فردی، انسانی را بی‌گناه بکشد، گویی همه انسان‌ها را کشته است و اگر کسی او را از مرگ نجات دهد، این به منزله نجات تمام نفوس بشری از مرگ خواهد بود.<sup>۱</sup> این آیه را می‌توان در پرتو آیه‌ای دیگر فهمید مبنی بر اینکه انسان‌ها نفوس واحده هستند.<sup>۲</sup> با تأمل در این آیات می‌توان به خوبی پرده از ماهیت متافیزیکی اخلاق برداشت. توضیح اینکه انسان‌ها همه تجلیات اراده واحد حق تعالی، هستند و هر کدام به نحوی، یگانه و منحصر به فرد، وظیفه خود را در زندگی ایفا می‌کنند و برای توجیه خیرخواهی آنها در حق یکدیگر، می‌توان به این نکته بسنده کرد که همگی از یک منبع واحد، نشأت گرفته‌اند؛ علاوه بر اینکه اصول فطری واحدی در نهادشان به ودیعت گذاشته شده است، پیوند نفس‌الامری و واقعی دارند. اگر تمام انسان‌ها به این درجه از آگاهی برسند که هر شخص یکی از ظهورات خلاقانه اراده الهی است، بساط جنگ و اختلاف برچیده خواهد شد. بدین ترتیب، برخلاف نظر هانس کونگ، امکان اخلاق جهانی را باید در منشأ آسمانی آن جستجو کرد. اگر اخلاق جهانی را در انباشت تجارب بشری دنبال کنیم، به جهت اختلافات فرهنگی اقوام و ملل مختلف و همچنین ملاحظات فایده‌باورانه‌ای که در سطح فردی و ملی وجود دارد، نمی‌توان به التزام همگان نسبت به اصول واحد اخلاقی امیدوار بود. اخلاق جهانی تنها زمانی محقق می‌شود که ریشه اصول اخلاقی را در وحدت نوعی انسان‌ها به عنوان تجلیات مختلف و متنوع اراده خلاق الهی دید؛ به گونه‌ای که احترام به هم‌نوع مساوی با پاسداشت مقام حق تعالی و نوعی عبادت انگاشته شود.

## نتیجه

غزالی، قائل به عمومیت مطلق اراده الهی است؛ از این رو، هم در حیطه امور فیزیکی و هم در حوزه اعمال انسانی، نظریه کسب را تسری می‌دهد. شرط تحقق فعل اخلاقی این است که انسان، فاعل

۱. مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا. (مائده / ۳۲)

۲. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا. (نساء / ۱)

بی‌واسطه و مباشر عمل خود، باشد و این مهم بدون آزادی اراده ممکن نیست؛ ولی غزالی جایگاهی برای اختیار انسان در نظر نمی‌گیرد. از سوی دیگر غزالی حسن و قبح ذاتی عمل را نمی‌پذیرد؛ بلکه طبق نظریه امر الهی، درستی و نادرستی رفتار را برحسب موازین شرعی، تعیین می‌کند. هرچند تمام ادیان الهی جنبه‌های متکامل یک حقیقت واحدند ولی با توجه به شرایط تاریخی متفاوتی که هر کدام دارند و همچنین اوامر و نواهی الهی که متناسب با آن شرایط صادر می‌شود؛ شاهد اختلاف در مصادیق خوب و بد در میان پیروان ادیان خواهیم بود. درحالی‌که امکان تحقق اخلاق جهانی، در گرو این است که اصول اخلاقی عام و فراگیر باشند و شامل تمامی انسان‌ها، فارغ از تقید به دین و فرهنگی خاص، بشوند؛ ولی نظریه اخلاقی غزالی این شرط را برآورده نمی‌سازد. طرف دیگر بحث ما هانس کونگ است که با طرح اعلامیه اخلاق جهانی، درصدد ایجاد روابط مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان است. به‌نظر او اگر ادیان اختلافات تاریخی و کلامی خود را کنار بگذارند و صرفاً بر آموزه‌های اخلاقی مشترک، تأکید نمایند، می‌توان امید داشت که صلح پایدار، میان تمام جوامع با هر ایدئولوژی یا اعتقاد دینی، فراهم گردد. او برای رسیدن به این هدف، برای اخلاق، منشأ آسمانی در نظر نمی‌گیرد بلکه اتفاق نظر انسان‌ها درباره اصول اخلاقی را ناشی از انباشت تجارب بشری در طول تاریخ می‌داند که اتفاقاً این اصول از سوی ادیان الهی نیز تأیید شده است. غزالی قائل به ابتدای افراطی اخلاق بر دین بود و نقص دیدگاه هانس کونگ هم این است که دین و اخلاق را مستقل از هم می‌داند و نمی‌تواند رابطه نفس‌الامری و متافیزیکی عمیقی، بین دین و اخلاق برقرار نماید. دلالت تلویحی سخن هانس کونگ، درباره زمینی بودن اخلاق، شائبه ناتورالیستی آن است که قابل مقایسه با دیدگاه فایده‌باورانی چون جان استوارت میل است. میل نیز معرفت پیشینی یا شناخت مقدم بر تجربه را نفی می‌کند و بدیهیات عقلی و اخلاقی را برحسب انباشت تجارب انسانی، در فرایند تکامل تاریخی تبیین می‌نماید. در این مجال برای اینکه امکان اخلاق جهانی فراهم شود، به نظریات جوسایا رویس - ایدئالیست اخلاقی - رجوع کردیم و با توجه به اینکه او بین هستی‌شناسی، اخلاق، ایدئالیسم و خداشناسی توحیدی رابطه معناداری برقرار می‌کند، می‌توان امید داشت که با الهام از اندیشه او، یک بنیان متافیزیکی برای اخلاق جهانی فراهم شود و از این طریق الگویی برای اخلاق، ارائه گردد و نواقص نظریات غزالی و هانس کونگ را از بعد فلسفی نداشته باشد. ایدئالیسم اخلاقی رویس، نه همانند غزالی، اخلاق را منوط به دینی خاص می‌کند و نه مثل کونگ، دین و اخلاق را مستقل از هم می‌انگارد، بلکه انسان را به‌عنوان یک موجود استعلایی، دارای معرفت پیشینی از اصول اخلاقی می‌داند؛ بدین ترتیب انطباق دین و اخلاق، جنبه پسینی و تاریخی ندارد؛ بلکه مبنای متافیزیکی و هستی‌شناسانه پیدا می‌کند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۰، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر.
۳. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۸، *البانه عن اصول الدیانه*، بیروت، دار ابن زیدون.
۴. بکار، عثمان، ۱۳۸۱، *طبقه بندی علوم از نظر حکمای مسلمان*، مقدمه دکتر سید حسین نصر، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵. جوینی، عبدالملک، ۱۴۲۴، *العقیده انضمامیه*، تحقیق محمد الزبیدی، بیروت، دار السبیل.
۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، ج ۱، قم، بی نا، چ ۳.
۷. صبحی، احمد محمود، بی تا، *فی علم الکلام*، ج ۲، بیروت، دار النهضه العربیه، چ ۵.
۸. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۳، *تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان*، ترجمه علی اصغر حلبی، مشهد، زوار، چ ۲.
۹. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۸، *الاحیاء فی علوم الدین*، ج ۸، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چ ۲.
۱۰. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۰، *کیمیای سعادت*، به اهتمام احمد آرام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۰۹، *المنقذ من الضلال*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۸۰، *معارض القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت، الافاق الجدیدة.
۱۳. غزالی، ابوحامد محمد، ۲۰۰۱ م، *میزان العمل*، قدّم له و علّق علیه علی بو ملحم، بیروت، دار المکتبه الهلال.
۱۴. غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، *المستصفی من علم الاصول*، ج ۱، مصر، بولاق.
۱۵. غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق و تعلیقه دکتر علی بو ملحم، بیروت، دار المکتبه الهلال.
۱۶. فخری، ماجد، ۱۳۷۲، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، گروه مترجمان زیر نظر نصرالله پورجوادی، ویراستار محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. قراملکی، احد فرامرز، ۱۳۸۲، «تأملی در اخلاق جهانی»، *حکمت نامه*، ش ۱.
۱۸. قنبری، حسن، ۱۳۸۸، *دین و اخلاق در نگاه هانس کونگ*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.

۲۰. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۷۶، *تاریخ فلسفه*، ج ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۲۱. کونگ، هانس، ۱۳۸۴، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، انتشارات ادیان و مذاهب.
۲۲. کونگ، هانس، ۱۳۸۷، *ساحت‌های معنوی ادیان جهان*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعه و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۳. کونگ، هانس، ۱۳۸۸، *دین و اخلاق*، ترجمه حسن قنبری، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۴. کونگ، هانس، ۱۳۸۹، *زن در مسیحیت*، ترجمه طیبه مقدم و حمید بخشنده، قم، انتشارات ادیان و مذاهب.
۲۵. کونگ، هانس، ۱۳۹۱، *هنر زیستن (تاملی در معناداری زندگی)*، ترجمه حسن قنبری، قم، انتشارات ادیان و مذاهب.
۲۶. نصر، سید حسین و الیور لیمن، ۱۳۸۳، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران، حکمت.
۲۷. هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
28. Charlesworth, Max, 2002, *Philosophy and religion; From Plato to Postmodernism*, Oxford: Oneworld Publications.
29. Connolly, James and Panagakou, Stamatoula, "Introduction: Idealism today", in *James connolly and stamatoula Panagakou (eds)*, Anglo-American Idealism; Thinkers and Ideas, Bern: Peter Lang AG.
30. Dawkins, Richard, 2008, *The God Delusion*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company.
31. Fenn, Richard K., 1999, *Toward a Global Ethic: A Response to Hans Küng*: International Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 13, No. 1 (Fall).
32. Hick, John, 2017, *Is there a Global Ethic?*, (A talk given to the Center for the Study of Global Ethics, University of Birmingham UK, in February 2007), Available (2017, september, 1).
33. Kung, Hans, 1976, *on Being a Christian*, Image Books, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland.
34. Kung, Hans, 1994, *Jose Kuschel, Kari, A Global Ethic: the Declaration of parliament*, Continuum International Publishing Group.
35. Kung, Hans, 1998, *A Global Ethic for a Global Politics and Global Economics*, Oxford University Press, New York.
36. Mill, John Stuart, 2017, *Utilitarianism*, Copyright 2006 Objective Systems Pty Ltd Can 085 119 953, available (2017, September, 1).
37. Royce, Josiah, 1988, *The religious aspect of philosophy; A critique of bases of conduct and of faith*, Boston and New York, Houghton, Mifflin and company, free download in this link.