Interdisciplinary Studies in Ethics | Online ISSN: 3115-7173

Moral Nature as a Basis for Global Ethics in Allameh Tabataba'i's Thought

Zahra Zoofaghari[1], Shahab-al-Din Zoofaghari[2], Ali Arshad Riahi[3]

[1] PhD of philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran **(Corresponding Author)**.
z.zoofaghari@iran.ir

[2] Assistant professor, Department of interpretation (of Quran), Faculty of Qur'an and Hadith Sciences, Isfahan University of Quran and Etrat Studies, Isfahan, Iran.
shahabquran@yahoo.com

[3] Professor of philosophy, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-Al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. arshad@ltr.ui.ac.ir

Abstract

Introduction: Globalization has generated ethical challenges necessitating a global ethic. Western theorists have addressed this via two approaches: "common ground of religions" (Hans Küng and Leonard Swidler) and "interdisciplinary studies". Domestic research largely relies on Western frameworks. This descriptive-analytical study applies Allāmah Ṭabāṭabāʾī's conception of ethical Fiṭrah (innate moral nature) as an indigenous foundation for global ethics.

Methodology: The research adopts a descriptive-analytical approach to data processing and presentation. As this study is a library-based research, the instruments employed for data collection comprise note-taking, categorization, and content analysis.

Findings: Küng grounds global ethics in "primordial humanity", while Swidler bases it on the "Golden Rule". Ṭabāṭabāʾī posits that humans possess innate awareness of good and evil, underpinning principles like justice, truthfulness, and benevolence. Ethical Fiṭrah is universal, immutable, non-acquisitive, and infallible, serving as a unifying human factor.

Discussion: The common-ground approach's foundations ultimately root in shared ethical Fiṭrah. While Küng and Swidler leave these origins unexplained, Ṭabāṭabāʾī's theory fills this gap. A Fiṭrah-based global ethic, unlike religion-centered or contract-based approaches, addresses humanity's inner voice, avoiding ideological imposition, and holds significant potential for global unity and sustainable ethical principles.

Keywords: Global Ethics, Allāmah Ṭabāṭabāʾī, Ethical Fiṭrah (Innate Moral Nature), Primordial Humanity, Golden Rule.

Cite this article: Zoofaghari, Z. Zoofaghari, S.D. Riahi, A.A. (2026). Moral nature as a basis for global ethics in Allameh Tabataba'i's Thought. *Interdisciplinary Studies in Ethics*, 2(1), p. 215-236.
https://doi.org/10.48308/jiethics.2026.244056.1062

Received: 2025/09/03 ; **Received in revised form:** 2025/10/09 ; **Accepted:** 2025/11/10 ; **Published online:** 2026/04/09
Article type: Research Article jiethics.sbu.ac.ir

References

The Holy Qur'an.

The Holy Bible.

Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., Smith, E. E., et al. (2015). *Hilgard's Introduction to Psychology* (M. T. Barāhnī et al., Trans.). Tehran: Rushd Publication, 23rd ed. [in Persian]

Durant, W. (1991). *The Story of Civilization*, vol.1 (A. Ārām, A. Pāshā'ī, & A. H. Āryānpūr, Trans.). Tehran: Publications and Education of the Islamic Revolution. [in Persian]

Ghafūrīnejād, M. (2010). "The Historical Evolution of the Theory of Fiṭrah in Islamic Philosophy and Mysticism". *Āyeneh-ye Ma'refat*, 10(3), pp.100-120. [in Persian], https://jipt.sbu.ac.ir/article_95034.html

Javādī Āmulī, A. (2000). *Thematic Commentary of the Holy Qur'an: Fiṭrah in the Qur'an* (2nd ed.). Qom: Isrā' Publishing Center. [in Persian]

Kant, I. (1990). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (H. Enāyat & A. Qayṣarī, Trans.). Tehran: Khwārazmī Publication. [in Persian]

Karīmī al-Sakkī, M., & Farāmarz Qarāmalekī, A. (2015). "Major Religions, the Golden Rule, and the Other". *Pazhūhesh-Nāmeh-ye Akhlāq*, 8(28), pp.75-78. [in Persian] https://akhlagh.maaref.ac.ir/article-1-249-fa.html

Kung, H. (1993). *Declaration toward a Global Ethic*, London: SCM.

Küng, H. (2008). *Spiritual Dimensions of World Religions: A Signpost* (H. Qanbarī, Trans.). Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations. [in Persian]

Küng, H. (2010). "Global Ethics as a Foundation for the Global Society" (S. H. Sharaf al-Dīn, Trans. & Critique). *Ma'refat-e Akhlāqī*, 1, pp. 115-146. [in Persian] https://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/49

Küng, H. (2012). *The Art of Living: Reflections on the Meaning of Life* (H. Qanbarī, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations Press. [in Persian]

Kuschel, K. J., (2002). "The Global Ethic and World Religions in an Age of Globalization", in: A. Race & I. Shafer (Eds.), *Religions in Dialogue: From Theocracy to Democracy* (Aldershot, England: Ashgate), pp. 209-218.

McNaughton, D. (2016). *Creative Ethics: An Introduction to Theoretical and Practical Ethics* (A. Forūtan, Trans.). Tehran: Qoqnoos Publication. [in Persian]

Mehrbānī, A. (1957). *Tarjomeh-ye Qānūn-e Ḥammūrābī-ye Pādshāh-e Bābil* (Master's Thesis, Faculty of Law, University of Tehran). [in Persian]

Meollendorf, D., & Widdows, H. (2015). *The Routledge Handbook of Global Ethics*, London, Routledge.

Muṭahharī, M. (2010). *Majmū'ah-ye Āthār*, vol.28. Tehran: Ṣadrā Publication. [in Persian]

Office of Cooperation between Seminary and University. (1989). *An Introduction to Islamic Law*. Tehran: Samt Publication. [in Persian]

Rāghib Iṣfahānī. (1972). *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [in Arabic]

Rajabī, M. (2006). *Anthropology* (8th ed.). Tehran: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publication. [in Persian]

Singer, G. M. (2006). "Golden Rule", in: *Encyclopedia of Philosophy* vol.4 (Donald M. Borcher, Ed.). New York, Thomson Gale, 2th ed., pp. 144-147.

Singer, P. (2016). *One World: The Ethics of Globalization* (M. Āzādeh, Trans.). Tehran: Ney Publishing. [in Persian]

Swidler, L. (1996). *"The Intimate Intertwining of Business, Religion & Dialogue"*, paper presented at the World Congress on Business, Economics and Ethics sponsored by International Society of Business, Economics & Ethics at Reitaku Univ., Tokyo, Japan.

Swidler, L. (2003). "The Age of Global Dialogue" (H. Rahnamā, Trans.). *Adyān News*, 1(6), pp. 56-59. [in Persian], https://www.ensani.ir/fa/article/224146

Swidler, L. (2006). "Dialogue of Minds, Hands, and Hearts". *Adyān News*, 19. [in Persian]

Swidler, L. (2014). "What is Dialogue?" (M. Ṣāleḥī & A. Moqarī, Trans.). *Haft Āsmān*, 16(62-64), pp. 173-196. [in Persian], https://haftasman.urd.ac.ir/article_66647.html

Swidler, L. (2014). *Dialogue for Interreligious Understanding*, New York, Palgrave Macmillan.

Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1971). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (2nd ed.). Beirut: Al-A'lamī Institute for Publication. [in Arabic]

Ṭabāṭabā'ī, M. H. (2008a). *Islamic Teachings* (S. H. Khusrawshāhī, Ed. & Corr.). Qom: Būstān-e Ketāb. [in Persian]

Ṭabāṭabā'ī, M. H. (2008b). *Social Relations in Islam*. Qom: Būstān-e Ketāb. [in Persian]

Ṭabāṭabā'ī, M. H. (2009). *Barrisīhā-ye Islāmī*. Qom: Būstān-e Ketāb. [in Persian]

Walzer, M. (2010). *Thick and Thin: The Origin of Moral Norms* (S. S. Ḥaqīqat & M. Baḥrānī, Trans.). Tehran: Institute for Cultural and Social Studies. [in Persian]

مطالعات میان‌رشته‌ای اخلاق | شاپا الکترونیکی: ۷۱۷۳-۳۱۱۵

فطرت اخلاقی به مثابه بستری برای اخلاق جهانی از دیدگاه علامه طباطبایی

زهرا ذوفقاری[۱]، شهاب‌الدین ذوفقاری[۲]، علی ارشد ریاحی[۳]

[۱] دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران **(نویسنده مسئول)**. z.zoofaghari@iran.ir

[۲] استادیار گروه تفسیر و نهج‌البلاغه، دانشکده علوم قرآن و حدیث، دانشگاه معارف قرآن و عترت(ع)، اصفهان، ایران. shahabquran@yahoo.com

[۳] استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. arshad@ltr.ui.ac.ir

چکیده

پدیده جهانی‌شدن و چالش‌های اخلاقی ناشی از آن، ضرورت پژوهش درباره اخلاق جهانی را بیشتر کرده است؛ هرچند اخلاق جهانی به عنوان بخشی از اخلاق کاربردی و به معنای مجموعه قواعد و اصول اخلاقی جهان‌شمول در بستر تفکر غربی شکل گرفته است، اما در آرای برخی اندیشمندان مسلمان همچون علامه طباطبایی نیز ظرفیت ورود به این حوزه مشاهده می‌شود. پژوهش حاضر با هدف کاربست تحلیلی آرای علامه طباطبایی در ارائه بستری مناسب برای اخلاق جهانی و به روش مطالعات توصیفی-تحلیلی صورت گرفته و این نتیجه مهم حاصل شده است که توجه ویژه ایشان به بعد اخلاقی فطرت به عنوان سرشت مشترک انسان‌ها با الهام از آیات و روایات و تأکید بر این سرشت واحد به عنوان مبنای زیست اخلاقی، زمینه مناسبی برای طرح اخلاق جهانی فراهم می‌آورد؛ تا آنجا که می‌توان گفت نظریه‌های اخلاق جهانی مبتنی بر انسانیت اولیه یا قاعده زرین نیز ناشی از فطرت اخلاقی است. با توجه به آنکه اصول (اخلاقی) مبتنی بر فطرت، مشترک میان همه انسان‌هاست، می‌توان امید داشت که تأکید بر فطرت اخلاقی در اخلاق جهانی در وحدت‌بخشی به جامعه جهانی مؤثر واقع شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق جهانی، علامه طباطبایی، فطرت اخلاقی، انسانیت اولیه، قاعده زرین.

استناد به این مقاله: ذوفقاری، زهرا؛ ذوفقاری، شهاب‌الدین؛ ریاحی، علی ارشد. (۱۴۰۵). فطرت اخلاقی به مثابه بستری برای اخلاق جهانی از دیدگاه علامه طباطبایی. *مطالعات میان‌رشته‌ای اخلاق*، ۲(۱)، ص۲۱۵-۲۳۶. https://doi.org/10.48308/jiethics.2026.244056.1062

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۷ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۸/۱۹ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی

jiethics.sbu.ac.ir

CC BY NC

مقدمه

گسترش روابط انسانی در پرتو پیشرفت فنّاوری ارتباطات، جنگ سرد، آزادسازی بازار جهانی و لیبرالیسم اقتصادی، پدیده بسیار مهمی به نام جهانی‌شدن را به همراه داشته است. اگرچه جهانی‌شدن از آغاز در حوزه اقتصاد شکل گرفت، اما به تدریج به دیگر حوزه‌ها از جمله سیاست، فرهنگ، امنیت، محیط زیست، تکنولوژی و... ورود یافت؛ به گونه‌ای که امروزه جهانی‌شدن شامل همه پدیده‌هایی است که در آنها، روابط انسانی از قلمرو جغرافیایی خارج می‌شوند. جهانی‌شدن در عین اینکه نتایج مثبت و فرصت‌های مناسبی برای گسترش روابط انسانی فراهم آورده، پیامدهای منفی و تهدیدهای جدی نیز به دنبال داشته است. متفکران و اندیشمندان علوم مختلف، هر یک از زاویه‌ای (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، امنیتی، اخلاقی و...) به این پدیده نگریسته و درصدد رفع چالش‌های ناشی از آن برآمده‌اند. نظریه‌پردازی درباره اخلاق جهانی (به عنوان مجموعه اصول و قواعد اخلاقی جهان‌شمول) نیز در همین فضا شکل گرفته است. متفکران اخلاق جهانی معتقدند برای پرهیز از آثار غیرانسانی جهانی‌شدن، لازم است که اخلاق نیز جهانی شود (کونگ[1]، ۱۳۹۱: ۸۸). کوشل[2]، یکی از طراحان بیانیه اول اخلاق جهانی، در این‌باره می‌نویسد:

> جهانِ بخش‌ناپذیر به‌طور فزاینده‌ای به اخلاقی بخش‌ناپذیر نیاز دارد (Kuschel, 2002: 209).

بنابراین اخلاق جهانی، نه به عنوان تحمیلی بر جهانی‌شدن، بلکه به عنوان مبنا و حامی انسان‌ها و جوامع در عصر جهانی‌شدن ضروری است (ر.ک: مک‌نیون[3]، ۱۳۹۵: ۳۱۵ و ۳۱۶). هانس کونگ، نظریه‌پرداز بنام اخلاق جهانی، رابطه صلح جهانی و اخلاق جهانی را این‌گونه تبیین می‌کند:

> صلح جهانی بدون صلح میان ادیان ممکن نیست و هیچ صلحی میان ادیان بدون گفتگو میان آنها و گفتگو میان آنها بدون معیارهای اخلاق جهانی میسر نمی‌شود؛ بنابراین بقای جهان با صلح و عدالت، بدون یک الگوی روابط بین‌الملل مبتنی بر معیارهای اخلاق جهانی ممکن نیست (کونگ، ۱۳۹۱: ۲۹۱).

به این ترتیب می‌توان گفت بدون یک اخلاق جهانی، حیات انسان در کره خاکی به شدت در معرض تهدید است. پیتر سینگر[4] معتقد است در عصر جهانی‌شدن، همه کشورهای جهان باید نگاهی مبتنی بر اخلاق جهانی داشته باشند؛ وگرنه، افزون بر خطای اخلاقی، دچار خطای امنیتی نیز خواهند شد (سینگر، ۱۳۹۵: ۴۵). لئونارد سوییدلر[5] نیز معتقد است بحران‌های کنونی جهان به گونه‌ای نیست که بتوان اجازه

1. Kung
2. Kuschel
3. MacNiven, D.
4. Singer, P.
5. Leonard Swidler

داد اخلاق جهانی با روندی آهسته و به تدریج تحقق یابد، بلکه بر همه لازم است تا به سرعت در این باره اقدام و نیروی خود را در راستای این هدف متمرکز سازند (Swidler, 2014: 161).

به‌طورکلی می‌توان از سه دسته از نظریه‌پردازان درباره چالش‌های اخلاقی جهانی‌شدن نام برد: الف) اخلاق‌گرایان توسعه؛ ب) جهان‌وطنی‌های اخلاقی و ج) متفکران اخلاق جهانی. دو گروه نخست، پیش از جهانی‌شدن نیز نظریه‌پردازی کرده‌اند و همزمان با جهانی‌شدن به‌تناسب پژوهش‌های خود به ارزیابی اخلاقی جهانی‌شدن پرداخته‌اند، اما گروه سوم پس از ظهور پدیده جهانی‌شدن آغاز به فعالیت نموده، مفهوم اخلاق جهانی را طرح کرده و توسعه داده‌اند. این گروه خود شامل دو رویکرد اشتراک ادیان و مطالعات میان‌رشته‌ای هستند؛ رویکرد اول که در این زمینه پیشتاز بوده است، در اوایل دهه نود پایه‌گذاری شد و رویکرد دوم (با نقد رویکرد اول) در اوایل قرن ۲۱ شکل گرفت. اصول اخلاق جهانی در رویکرد اول بر پایه اصول اخلاقی مشترک میان ادیان و سنت‌های دیرینه بشری شکل‌گرفته است[۱]؛ اما در رویکرد دوم، این اصول نه از راه اجماع و گفتگو و بر مبنای اشتراک، بلکه از طریق مطالعات میان‌رشته‌ای درباره هر یک از مسائل و چالش‌های اخلاقی جهانی‌شدن از جمله جنگ، تروریسم، بی‌خانمانی، تغییرات آب‌وهوا، بیماری‌های همه‌گیر، تجارت جهانی، کودکان کار، قاچاق، مسائل پزشکی، مسائل محیط زیست و... حاصل شده است (Moellendorf & Widdows, 2015: 3,1). در دو دهه اخیر پژوهش‌های گسترده‌ای در این زمینه از سوی متفکران و نظریه‌پردازان غربی صورت گرفته است. هرچند این مسئله در کشور ما نیز مورد توجه پژوهشگران بوده، اما تحقیقات انجام شده بیشتر بر پایه نظریات غربی به‌ویژه دو اعلامیه اخلاق جهانی است. هدف اصلی از پژوهش حاضر بررسی فطرت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی به عنوان بستری مناسب برای ورود به بحث اخلاق جهانی است. به منظور دستیابی بهتر به این هدف، نخست مبنای اخلاق جهانی در دیدگاه اشتراک ادیان با تکیه بر نظر هانس کونگ و لئونارد سوییدلر و سپس نظر علامه طباطبایی بیان می‌شود تا در پرتو مقایسه، کارایی دیدگاه علامه بیشتر روشن شود.

۱. پیشینه پژوهش

مقاله فرامرز قراملکی (۱۳۸۲)؛ این تحقیق با بررسی و نقد مبانی اخلاق جهانی براساس اعلامیه‌های کونگ و سوییدلر به این نتیجه دست یافته که رابطه اخلاق جهانی و دین از نظریه ضمانت اجرایی فراتر رفته است و نیازمندی اخلاق جهانی به دین را در ملاک نهایی اخلاق (امر نامشروط مبتنی بر حقیقت غایی) می‌داند. هرچند نویسنده به طور اجمال به نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به عنوان مبنای اخلاق

۱. هانس کونگ و لئونارد سوییدلر دو نظریه‌پرداز مشهور این رویکرد هستند که بیانیه‌های اول و دوم اخلاق جهانی را ارائه داده‌اند.

جهانی اشاره دارد، اما بررسی فطرت اخلاقی مدّ نظر نویسنده نبوده است.

پژوهش ابراهیمی (۱۳۹۰)؛ نویسنده با بررسی اخلاق جهانی و سیاست جهانی در نظر هانس کونگ، مبانی آن را با اندیشه‌های برخی متفکران مسلمان چون سیدحسین نصر و سیدقطب مقایسه کرده و موارد تناقض جدی اسلام با مبانی اخلاق جهانی هانس کونگ را نشان داده است. بررسی مبنای اخلاق جهانی از دیدگاه علامه طباطبایی مدّ نظر نویسنده نبوده است.

تحقیق بخشی‌درمیان (۱۳۹۰)؛ نویسنده مفهوم فطرت و جایگاه آن در اخلاق اسلامی را با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی تبیین و نقش فطرت در پایبندی به اخلاق را بررسی کرده است. بررسی تأثیر این موضوع در اخلاق جهانی مدّ نظر نویسنده نبوده است.

۲. گذری بر مبانی اخلاق جهانی در رویکرد اشتراک ادیان

در این بخش دو مبنای انسانیت اولیه و قاعده زرین معرفی می‌شود:

۲ـ۱. انسانیت اولیه در نظریه هانس کونگ

هانس کونگ در انتخاب رویکرد اشتراکی از اخلاق حداقلی مایکل والزر[۱] الگو گرفته است. دیدگاه والزر بر طرح نظریه اخلاق جهانی هانس کونگ تأثیر آشکاری داشته است. کونگ خود در این باره می‌نویسد:

> من از اینکه ملاحظات والزر ... تلاش‌های مرا در خصوص یك اخلاق مشترك برای عموم بشر تأیید می‌کند، خوشحالم (کونگ، ۱۳۸۹: ۱۳۴).

از نظر والزر مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی متضمن دو معنای نحیف و فربه است و به بیان دیگر در دو معنای حداقلی و حداکثری تبیین‌پذیر است. مفاهیم و اصول اخلاقی حداقلی، عام و جهان‌شمول است؛ زیرا جانب خاصی را نمی‌گیرد، مبیّن و مروّج فرهنگ خاصی نیست و رفتار همگان را به گونه‌ای سامان می‌دهد که مزیتی جهان‌شمول داشته، و یا آشکارا درست باشد:

> اخلاق حداقلی، اخلاقیات هر کسی است و به شخص خاصی هم تعلق ندارد. در این اخلاقیات هر گونه نفع شخصی و تجلی فرهنگی ویژه‌ای کنار گذاشته شده است (والزر، ۱۳۸۹: ۳۶).

اخلاق حداقلی در پرتو فرهنگ، زمان و مکان خاص به معنای حداکثری دست می‌یابد (والزر، ۱۳۸۹: ۳۷). والزر بیشتر بر دو مفهوم صدق و عدالت تأکید داشت. به نظر وی، این دو مفهوم دارای معنای حداقلی جهان‌شمول‌اند؛ به این معنا که همه مردم صرف‌نظر از فرهنگ و زمان و مکان آنان،

---

۱. Michael Walzer؛ ایشان نظریه‌پرداز علوم سیاسی و استاد بازنشسته علوم اجتماعی مؤسسه مطالعات پیشرفته در پرینستون است که بیشتر با انتشار آثاری در حوزه اخلاق سیاسی و عدالت اجتماعی شهرت یافته است.

طرفدار حقیقت و خواهان عدالت هستند. بر این اساس می‌توانیم استانداردهای اخلاقی جهان‌شمول داشته باشیم. این اخلاق همچون یک مکتب اخلاقی، نیاز به تأسیس ندارد (والزر، ۱۳۸۹: ۵۸)، بلکه مجموعه اصولی است که همه مردم به طور ذاتی و طبیعی آنها را تصدیق می‌کنند. به عقیده کونگ، امکان تحقّق یک اخلاق جهانی بر پایه اخلاق حداقلی وجود دارد، اما در حوزه اخلاق حداکثری، ضرورتی بر اجماع وجود ندارد (هرچند غیرممکن هم نیست) (کونگ، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

کونگ معتقد است انسانیت نخستین اصل بنیادی یک اخلاق مشترک بشری، یعنی اخلاق جهانی است (کونگ، ۱۳۹۱: ۹۵). او در بیان اهمیت این اصل می‌نویسد:

> [انسانیت به معنای یک وضع اخلاقی بنیادی] من را به یک ساحت فوق‌العاده مفید از اخلاق جهانی می‌کشاند که امروزه در مباحث مربوط به تربیت اخلاقی و دینی می‌تواند کارکرد واسطه‌ای داشته باشد (کونگ، ۱۳۹۱: ۹۶).

براساس این اصل با هر انسانی باید به شیوه انسانی رفتار کرد (Kung, 1993: 5)؛ به این معنا که هر انسانی فارغ از سن، جنس، نژاد، رنگ پوست، توانایی جسمی یا ذهنی، زبان، دین، نگرش سیاسی و خاستگاه ملی یا اجتماعی او، با توجه به انسان بودنش دارای شأنی غیرقابل نقض و تخطی‌ناپذیر است که همه افراد و نیز دولت موظف‌اند آن را حرمت گذارند و حفظ کنند (Kung, 1993: 6)؛ بنابراین در اینجا مقصود از انسانیت یک تصویر خاص از انسان (مسیحی، یهودی یا مسلمان، لیبرال یا سوسیالیست و...) نیست، بلکه به معنای انسانیت اولیه است. انسانیت اولیه مبنای اشتراک اخلاق ادیان است (کونگ، ۱۳۹۱: ۹۶ و ۹۷). ادیان مختلف جهان اعم از ابراهیمی، چینی و هندی[۱]، با وجود همه اختلافات نظری و عملی، حامی انسانیت و بهترین زمینه برای تحقق انسانیت‌اند. انسانیت اولیه، نه‌تنها مبنای مشترک اخلاق ادیان، بلکه نقطه اتصال اخلاق انسانی و اخلاق ادیان است (کونگ، ۱۳۹۱: ۹۶)؛ بر این اساس کونگ معتقد است اخلاق جهانی مبتنی بر اشتراک ادیان، نه‌تنها مورد تأیید همه پیروان ادیان بزرگ، بلکه مورد قبول همه سنت‌های اخلاقی و به عبارت دیگر مورد قبول همه انسان‌ها اعم از متدین و غیرمتدین است (Kung: 1993: 2 & 15). پس اعتقاد به اینکه اخلاق جهانی تنها در ادیان ریشه دارد، بدفهمی است (کونگ، ۱۳۹۱: ۹۴).

منظور از انسانیت اولیه چیست؟ به نظر کونگ انسانیت از این دیدگاه، نیاز به تعریف دقیق ندارد و به معنای یک تصویر خاص از انسان‌ها نیست، بلکه در اینجا انسانیت به معنای یک وضع اخلاقی معیار و

---

۱. کونگ سه نظام و جریان بزرگ برای ادیان قائل است: الف) ادیانی که منشأ هندی دارند، شامل هندوئیسم و بودا (شخصیت اصلی در این ادیان، عارف نام دارد)؛ ب) ادیانی که منشأ چینی دارند، شامل کنفوسیوس و دائو (شخصیت اصلی این ادیان، انسان فرزانه نام دارد)؛ ج) ادیانی که منشأ آنها خاور نزدیک است؛ ادیان ابراهیمی شامل یهودیت، مسیحیت و اسلام (شخصیت اصلی این ادیان، پیامبر نام دارد) (کونگ، ۱۳۸۷: ۹).

بنیادی است که از همه انسان‌ها مستقل از تصویرهای خاص آنان انتظار می‌رود (کونگ، ۱۳۹۱: ۹۶). انسانیت اولیه معنایی است که هر انسانی آن را درک می‌کند و براساس عقل و وجدان خود به رفتار انسانی حکم می‌دهد. می‌توان گفت انسانیت در این اصل به معنای انسان بودن در مقابل حیوان بودن است و رفتار انسانی، یعنی هر آنچه انسان را در جایگاه یک انسان حفظ می‌کند و از تنزل به مرتبه حیوانی بازمی‌دارد؛ به عبارت دیگر هر آنچه سبب حفظ کرامت و ارزشمندی انسان می‌شود.

به نظر می‌رسد کونگ بر این اساس (کرامت و حرمت ذاتی انسان)، انسانیت را معیار خیر و شر و مبنای حقوق و مسئولیت‌های انسانی می‌داند:

> هر آنچه به انسان کمک کند تا حقیقتاً انسان باشد، خیر و آن چیزی که انسانیت را نقض می‌کند و انسان‌ها را در سطح غیرانسانی و حیوانی تنزل می‌دهد، شر نام دارد (کونگ، ۱۳۹۱: ۹۵).

بنابراین چیزی فراتر از خیر و شر وجود ندارد. به نظر کونگ، اگر کسی درصدد ارائه معیاری عام و بنیادین برای اخلاق جهانی باشد، از این باور به خوبی می‌تواند بهره برد. اخلاق جهانی که به نوعی به شخص کمک کند تا انسان واقعی باشد، اساساً نیکوست (کونگ، ۱۳۸۷: ۱۷۳)؛ افزون بر این، اصل انسانیت نشان می‌دهد که انسان باید غایت حقوق باشد، نه ابزار آن. هیچ فرد، گروه، نهاد یا سازمانی نباید انسان یا انسان‌های دیگر را به عنوان ابزاری در جهت فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی (به‌ویژه اعمال پول‌سازانه و فرایندهای صنعتی‌سازی) به کارگیرد[1] (Kung, 1993: 6).

درنهایت می‌توان گفت هرگاه سخن از اصل انسانیت به عنوان اصل مبنایی به میان آید؛ بدین معناست که هر اصل یا هنجاری اخلاقی که به نوعی به شخص کمک کند تا انسان واقعی باشد، می‌تواند در مجموعه اصول اخلاق جهانی قرار گیرد.

۲-۲. قاعده زرین در دیدگاه لئونارد سوییدلر

پس از هانس کونگ، سوییدلر مهم‌ترین نظریه‌پرداز اخلاق جهانی در رویکرد اشتراک ادیان است. سوییدلر معتقد است جوهر انسانیت ما بر پایه گفت‌و گو است (سوییدلر، ۱۳۸۵) و تلاش ما در جست‌و جوی حقیقت معنا ما را در مقام به گفت‌وگو وادار می‌کند (همو؛ ۱۳۸۲: ۵۹) به بیان دیگر لازم است

---

۱. این مطلب یادآور صورت دوم از امر مطلق کانت است، کانت معتقد بود اراده خیر اراده‌ای است که به منظور ادای وظیفه‌ای باشد که عقل برای ما تعیین می‌کند و آن قانونی که عقل برای ما تعیین می‌کند همان امر مطلق است. امر مطلق صورت‌های گوناگونی دارد؛ صورت اول آن همان قاعده زرین و صورت دوم مشابه با اصل انسانیت است: چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به عنوان یک غایت به شمار آوری و نه هرگز همچون وسیله‌ای (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴).

برای توسعه و بسط مفهوم حقیقت، از درک دیگران نسبت به آن نیز آگاهی یابیم و این جز از طریق گفت‌وگو امکان‌پذیر نیست (همو، ۱۳۹۳: ۱۷۸). به این ترتیب، وی اخلاق جهانی را نیز از منظر ضرورت گفت‌وگو در جهان معاصر، مطرح نموده است:

> در جهان کنونی با واقعیت عدم همبستگی انسان‌ها در سطح جهانی مواجهیم که موجب بحران‌های اجتماعی ـ اقتصادی فراوانی شده است؛ این امر ضرورت توسعه گفتگو را نه‌تنها برای درک و شناخت بهتر انسان از جهان، بلکه برای رفتار بهتر با خود، دیگر انسان‌ها و طبیعت آشکار می‌سازد. به این ترتیب بشر در دنیای کنونی به گفتگو درباره اخلاق جهانی (نه اخلاق بودایی، مسیحی، مارکسیستی و...) نیازی مبرم دارد (Swidler, 2014: 161).

سوییدلر بر گفت‌و گوی بین ادیان نیز بسیار تأکید نموده است. از آن رو که وی دیدگاه پیروان هر یک از ادیان درباره حقیقت را در جایگاه خود صحیح می‌داند، گفت‌وگوی بین ادیان را گفت‌وگویی مؤثر و لازم دانسته (Swidler, 8: 1996) و نیز نقش ادیان در تمدن جهانی را غیرقابل انکار می‌داند، بنابراین در ایده اخلاق جهانی نیز رویکرد اشتراک ادیان را برگزیده است. سوییدلر قاعده زرین را که هزاران سال در بیشتر سنت‌های دینی و اخلاقی مورد تأیید بوده است، به عنوان قاعده و اصل مبنایی اخلاق جهانی قرار می‌دهد. قاعده زرین در بسیاری از ادیان و سنت‌های اخلاقی بشر از هزاران سال پیش وجود داشته و به عنوان یک قاعده کلیدی بر آن تأکید شده است. وجه تسمیه این قاعده به «زرین» به احتمال قوی، ارزش و اهمیت فوق‌العاده آن در سنت‌های مختلف اخلاقی است (Singer, 2006: 144 & 145). این قاعده به ما می‌گوید: «با دیگران طوری رفتار کن که دوست داری آنان با تو همان‌طور رفتار کنند».

دایره شمول این قاعده، وابسته به گستره دامنه «دیگری» در آن است. پژوهش در آموزه‌های ادیان نشان می‌دهد که «دیگری» مفهومی عام داشته و اختصاص به همکیشان یا هموطنان ندارد (کریمی لاسکی و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۴: ۷۵). چنین می‌نماید که اگر عمومیت و جهان‌شمولی «دیگری» در نظر گرفته نشود، صرف اشتراک ادیان، کاربست مبنایی این قاعده را تضمین نمی‌کند. به نظر سوییدلر، دامنه شمول این قاعده به وسعت کل کیهان است:

> این قاعده نه‌تنها برای خانواده، دوستان، جامعه و ملت خود، بلکه برای همه افراد، خانواده‌ها، جوامع، ملت‌ها و در سرتاسر جهان و کل کیهان باید معتبر باشد (Swidler, 2014: 171).

سوییدلر معتقد است قاعده زرین به ما می‌آموزد که به خود اصیل به عنوان معیار دیگرخواهی توجه کنیم. خودخواهی و دیگرخواهی اصیل در تضاد با یکدیگر نیستند، بلکه خودخواهی اصیل لزوماً به دیگرخواهی می‌انجامد، حتی شاید منتهی به آن شود که شخص، زندگی خود را فدای زندگی دوستش کند. البته این آخرین و بالاترین مرحله رشد و تکامل انسانی است. کسی که به این مرحله می‌رسد، انسان

کامل، اَرَهَت[1]، بودی‌ستوه[2] یا حکیم نام دارد. نکته قابل توجه اینکه برپایی جامعه باید بر مبنای عشق راستین به خود باشد؛ با این هدف که این عشق، توسعه یابد و به دیگرخواهی اصیل و نهایتاً انسان کامل برسد، اما نمی‌توان انتظار داشت که جامعه از همان آغاز متشکل از اعضا و افرادی باشد که انسان کامل‌اند؛ به بیان دیگر برپایی جامعه بر مبنای دیگرخواهی بدون در نظر گرفتن عشق حقیقی به خود اصیل، چنان‌که ایدئولوژی‌های آرمان‌گرایانه‌ای چون کمونیسم می‌پنداشتند، نتیجه‌بخش نیست (Swidler, 2014: 164 & 165).

۳. فطرت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی

هدف از ارائه این بخش، معرفی فطرت انسان[3] از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر بعد اخلاقی فطرت و بررسی نقش آن در اخلاق جهانی است.

۳ـ۱. بعد اخلاقی فطرت انسانی

از نظر علامه طباطبایی انسان موجودی است بهره‌مند از بینش درونی نسبت به نیک و بد اعمال و خیر و شر افعال (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱: ۱۵۸ و ۱۵۹؛ ۱۳۹۰ق، ج۱۰: ۲۶۲) و این آگاهی ذاتی از ویژگی‌های آفرینش انسان است. درحقیقت «کمال نفس انسانی به این است که به حسب فطرتش به [قوه] تمییز خیر و شر افعال ملهم شده است»[4] (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰: ۲۹۸). توضیح آنکه همه موجودات به صورت طبیعی به سوی کمال خود در حرکت‌اند و از درون خود به سوی افعالی هدایت می‌شوند که موجب حفظ، رشد و تکامل آنان است. این هدایت عمومی از سوی خالق هستی برای هر یک از موجودات قرار داده شده است. قرآن کریم از زبان حضرت موسی(ع) می‌فرماید:

---

1. Arahat
2. Bodhisattva

۳. مطالعه سیر تاریخی مبحث فطرت گویای این است که فطرت در آرا و آثار فلاسفه‌ای چون کندی، فارابی، ابن‌سینا و شیخ اشراق به عنوان یک مسئله مستقل فلسفی مطرح نبوده است. برای نخستین‌بار در *اخوان الصفا* مسئله فطری بودن شناخت خداوند به عنوان یک موضوع فلسفی ارائه شده است؛ سپس ابن‌عربی از دیدگاه عرفانی و با تکیه بر وحدت شخصیه وجود به نظریه‌پردازی درباره چیستی فطرت پرداخت. در آثار ملاصدرا نیز به مناسبت‌های مختلف بحث از فطرت مطرح شده است. ارائه پشتوانه فلسفی مبتنی بر نظریه وی درباره ادراک و نیز علیت برای خداشناسی فطری از نوآوری‌های ملاصدرا در این زمینه است. پس از ملاصدرا حکیم شاه‌آبادی اصول اساسی مذهب شیعه و برخی مسائل مهم فلسفی و معرفتی را بر پایه مقتضیات فطرت تبیین کرد، اما نظر علامه طباطبایی نقطه عطفی در سیر تطورات این نظریه از جهت توسعه کارکردهای آن به شمار می‌رود (ر.ک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹: ۱۰۰-۱۰۹) و البته به نظر نگارنده بهترین جلوه این توسعه در بیان فطرت اخلاقی است.

٤. من کمال النفس الإنسانیة أنها ملهمة ممیزة ـ بحسب فطرتها ـ للفجور من التقوی.

... ربنا الذی أعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی (طه، ۵۰)؛ ... پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی درخور او داده، سپس آن را هدایت فرموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۲: ۱۱۵).

انسان نیز مانند سایر موجودات از درون و به صورت طبیعی بـه سـوی کمـال خـود هـدایت می‌شـود. هدایت ویژه انسان به معنای الهام خیر و شر به نفس اوست؛ به بیان دیگر خلقـت ویـژه انسـان بـه گونـه‌ای است که خیر و شر افعالش از جانب خداوند به نفس او الهام شده است. این خلقت ویژه، فطرت نـام دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۱۶: ۱۷۸و ۱۷۹) و از آن‌رو که ملهم به خیر و شـر اخلاقـی اسـت، می‌تـوان آن را فطرت اخلاقی نامید. دیدگاه علامـه طباطبـایی در ایـن بـاره برگرفتـه از ایـن آمـوزه قـرآن کـریم اسـت کـه می‌فرماید:

و نفس و ما سواها فألهمها فجورها و تقواها (شمس، ۷ و ۸)؛ قسم به جان آدمی و کسی که آن را (آفریده) و منظم ساخته، سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.

این الهام فطری مایه کمال نفس انسـانی اسـت (طباطبـایی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰: ۲۹۸). اسـتوای وجـود انسان به الهام خیر و شر است؛ به طوری که اگر انسان خیر و شر خود را نمی‌دانست و به نیک و بـد اعمـال انسانی آگاهی فطری نداشت، ناقص الخلقـه می‌بـود (جـوادی آملـی، ۱۳۷۹: ۲۶۶ و ۲۶۷). نکتـه قابـل توجه در این آیه این است که از میان همه نعمات و ویژگی‌هایی که خداوند متعال به انسـان عطـا کـرده، بـر فطرت اخلاقی به عنوان مشخصه اصلی وجود انسان تأکید فرموده است. ملاحظه آیات پـیش و پـس از دو آیه یادشده، عظمت و اهمیت فطرت اخلاقی و نقش آن در رشد و بالندگی نیکو و سعادت حقیقی انسـان را به بهترین نحو نمایان می‌سازد:

وَالشَّمسِ وَ ضُحاها وَالقَمَرِ إذا تَلاها وَالنَّهارِ إذا جَلاّها وَاللّیلِ إذا یَغشاها وَالسّماء وَ ما بَناها وَالأرضِ وَ ما طَحاها وَ نَفسٍ وَ ماسَوّاها فألهَمَها فُجورَها وَ تَقواها قَد أفلَحَ مَن زَکّاها وَ قد خابَ مَن دَسّاها (شمس، ۱-۱۰)؛ سوگند به خورشید و تابندگی‌اش، سوگند به ماه چون پی [خورشید] رَوَد. سوگند به روز چون [زمین را] روشن گرداند، سوگند به شب چون پرده بر آن پوشد، سوگند به آسمان و کسی که آن را برافراشت، سوگند به زمین و آن کس که آن را درست کرد؛ سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد که هر کس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد و هر کس آلوده‌اش ساخت قطعاً درباخت.

خداوند متعال در قرآن کریم برای تأکید بر اهمیت موضوع، سوگند یاد کرده است؛ ایـن سـوگندها هـم اهمیت مورد سوگند را نشان می‌دهد و هم اهمیت آنچـه بـرای آن سـوگند یـاد شـده اسـت. آیـات یادشـده دربردارنده بیشترین تعداد سوگندهای قرآن در بیان یـک امـر مهـم اسـت؛ سـوگندهای پی‌درپـی بـه امـور تکوینی مهم و باعظمتی که هر یک نقشی سازنده و بی‌بدیل در حیات‌بخشی بـه موجـودات کـره زمـین (از

جمله انسان) ایفا می‌کنند و سوگند به نفس انسان و کسی[۱] که آن را تنظیم و تکمیل کرده است؛ این امر نشان از اهمیت فوق‌العاده موضوعی می‌باشد که سوگند برای تأکید بر آن یاد شده است، اما این موضوع پراهمیت چیست؟ در آیات بعد می‌فرماید: «قد أفلح من زکّاها و قد خاب من دسّاها»، زکات به معنای رشد حاصل از برکت الهی و تزکیه نفس به معنای رشد دادن آن به صورت نیکو و ثمربخش است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق: ۲۱۸) و تدسّی از ریشه دسّ به معنای داخل کردن چیزی در چیز دیگر به طور پنهانی است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق: ۱۷۱) که اینجا در مقابل تزکیه به کار رفته است؛ یعنی رشد از غیرطریقی که فطرت اقتضا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰: ۲۹۸). حاصل آنکه رستگاری انسان به این است که نفس خود را با استفاده از آنچه از خیر و شر به او الهام شده است، رشد نیکو دهد و از آلودگی‌های اخلاقی حفظ کند. پس هر کس برخلاف فطرت اخلاقی عمل کند و آلودگی‌های اخلاقی را به جان خود وارد نماید، رشد نیکو نخواهد داشت و از نیل به رستگاری و سعادت محروم خواهد ماند (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۸۱)؛ بنابراین فطرت اخلاقی انسان مبنای رشد صالح و درنتیجه رستگاری و سعادت حقیقی اوست و همان مسئله‌ای می‌باشد که خداوند متعال برای بیان آن یازده مرتبه سوگند یاد کرده است.

از این بیان روشن می‌شود که درک مشترک همه انسان‌ها از ارزش و اهمیت اخلاق پسندیده در بعد فردی و اجتماعی نشئت‌گرفته از فطرت اخلاقی آنان است (طباطبایی، ۱۳۸۷ب: ۲۰۵)؛ نیک پنداشتن عدل و قبیح دانستن ظلم (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۷: ۷۳) و دیگر اصول اخلاقی مشترک میان انسان‌ها مانند خوبیِ عدالت، صداقت، وفاداری به عهد، امانتداری و سخاوت و بدیِ ظلم، دروغگویی، نقض عهد، خیانت در امانت و خسّت، ریشه در فطرت اخلاقی آنان دارد؛ همچنین به دست می‌آید که بینش اولیه انسان نسبت به اصول اخلاقی همزمان با خلقت نفس انسانی از جانب خالق هستی به او الهام شده است. از این‌رو هرچند والدین، مربی و جامعه می‌توانند در شکوفایی فطرت اخلاقی و جهت‌دهی رشد نفس انسانی بر مبنای فطرت اخلاقی تأثیرگذار باشند، اما در شکل‌گیری و پیدایش بینش انسان نسبت به امور اخلاقی نقشی ندارند؛ بنابراین فطرت اخلاقی انسان امری نیست که در این دنیا شکل گرفته باشد تا بتوان گفت تحت‌تأثیر عادت‌ها یا شرایط محیطی تغییر می‌کند. بر همین اساس یکی از ویژگی‌های فطرت انسان، تغییرناپذیری معرفی شده است:

...لاتبدیل لخلق الله... (روم، ۳۰)؛ ...آفرینش خدای تغییرپذیر نیست... .

۳ـ۲. ویژگی‌های امور فطری (اخلاقی)

برای شناخت امور فطری باید با ویژگی‌های این امور آشنا باشیم؛ بدین‌منظور در این بخش ویژگی‌های

---

۱. ضمیر «ما» اشاره به خداوند متعال است. در اینجا به کار رفتن ضمیر «ما» به جای «من» به معنای شگفتی و عظمت خالق (نفس) است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰: ۲۹۷).

اصلی امور فطری معرفی می‌شود:

۱. امور فطری ذاتی و مشترک میان همه انسان‌هاست. انسان در هر زمان و مکان و با هر شرایطی که زندگی کند، برخوردار از این امور است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۳: ۱۴۷ و ۱۳۸۸، ج۱: ۵۸). در اینجا مقصود از ذاتی به معنای ماهیت دارای جنس و فصل نیست، بلکه به معنای هویت است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۶).

۲. امور فطری اکتسابی و آموختنی نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۷). مقصود از اکتسابی نبودن این نیست که این امور از ابتدا فعلیت یافته و شکوفا شده‌اند، بلکه امور فطری همچون استعدادها و قابلیت‌هایی در درون انسان هستند که به مرور زمان و با فراهم آمدن شرایط مناسب به فعلیت می‌رسند و شکوفا می‌شوند (رجبی، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

۳. امور فطری هیچ‌گاه زوال نمی‌پذیرد و با تغییر زمان و مکان، دستخوش تغییر و تحول نمی‌شود؛ هرچند ممکن است مورد غفلت واقع شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۷: ۹۱ و ۱۳۹۰ق، ج۲: ۳۴۹). توضیح آنکه این امور از آن جهت که ساختمان اصلی شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد؛ تا انسان زنده است در درون او باقی است، اما همواره نیازمند توجه و فراهم آوردن شرایط مناسب برای بروز و شکوفایی و حفاظت از غفلت است. سبب توجه یا غفلت نسبت به امور فطری، محیط و عوامل بیرونی است. اگر شرایط تربیت انسان و اصول و قوانین حاکم بر زندگی او همسو با فطرت نباشد، انسان به تدریج از امور فطری فاصله می‌گیرد و آن را به فراموشی می‌سپارد؛ اما اگر شیوه زندگی فردی و اجتماعی انسان بر مبنای اصول اعتقادی و عملی مبتنی بر فطرت باشد، بهترین زمینه برای رشد و شکوفایی فطرت و نیل به سعادت حقیقی انسان فراهم می‌آید.

۴. امور فطری مربوط به بعد متعالی وجود انسان است. این ویژگی، امور فطری را از امور غریزی متمایز می‌کند. غرایز، احساسات و گرایش‌هایی است که از محدوده حیات زیست‌شناختی انسان حمایت می‌نماید؛ برای مثال هنگام نیاز بدن به غذا قهراً آدمی احساس گرسنگی می‌کند و همین حالت در دیگر حیوانات هم ملاحظه می‌شود و یا ترس از خطر که موجب استمرار حیات زیستی موجودات می‌شود و در همه آنها به ودیعت نهاده شده است، اما امور فطری به وجوه زیست‌شناختی انسان برنمی‌گردد، بلکه مربوط به روح انسان است و در سایر حیوانات یافت نمی‌شود؛ برای نمونه کسانی که به مطالعه زندگی حیوانات پرداخته‌اند، در اموری مانند کنجکاوی، نیکوکاری، زیبایی‌دوستی، پرستش و سایر امور فطری انسان فراتر از حدود غریزه در آنها مشاهده و گزارش نکرده‌اند.

۵. ادراکات فطری انسان که لازمه ساختمان وجود اوست، هیچ‌گاه دچار خطا نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷الف: ۵۱)؛ برای نمونه هیچ‌گاه انسان عدالت را ناپسند و بد، و ظلم را پسندیده و نیکو نمی‌شمارد، گرچه ممکن است در اثر تربیت نادرست و غلبه افکار باطل در تشخیص مصداق ظلم خطا کند.

۶. آنچه مبتنی بر فطرت انسان است؛ از آن رو که امری ذاتی و مشترک میان همه انسان‌هاست، مهم‌ترین و قوی‌ترین عامل اتحاد میان آنان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۳: ۱۴۷).

دیدگاه علامه طباطبایی در مورد ویژگی‌های امور فطری، زمینه مساعدی برای تکیه بر اخلاق فطری به عنوان مبنای اخلاق جهانی به دست می‌دهد.

۳-۳. راه‌های شناخت اصول اخلاقی فطری و بیان برخی از آن اصول

با توجه به ویژگی‌های امور فطری، یکی از راه‌های اثبات فطری بودن یک امر، مطالعه تاریخ بشری است. اگر امری در هر زمان و مکان و در میان همه اقوام و ملل به نحوی (با شدت و ضعف متفاوت) بروز داشته است، می‌توان دریافت که ریشه در فطرت انسان دارد؛ زیرا اگر فطری نبود هرگز این چنین گسترده در طول تاریخ ظهور نمی‌یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۵). یکی از نمونه‌های تاریخی قابل توجه، مجموعه قوانین حمورابی متعلق به تمدن بابل در حدود دو قرن پیش از میلاد است که به عنوان قدیمی‌ترین مجموعه حقوق بشر شناخته می‌شود[۱]؛ از جمله امور ناپسند اخلاقی که در این مجموعه به آن اشاره شده و مجازات سنگینی برای آن معین شده است، می‌توان این موارد را برشمرد: زنا، دزدی، قتل انسان بی‌گناه (دورانت، ۱۳۷۰، ج۱: ۲۷۴)، خیانت در امانت، و شهادت دروغ (ر.ک: مهریانی، ۱۳۳۶: ۷، ۲۴-۲۸). این موارد از اموری می‌باشد که در میان اقوام و ملل مختلف در طول تاریخ، ناپسند و مطرود بوده است و ادیان الهی نیز از آنها نهی نموده‌اند. یکی از نمونه‌های برجسته آموزه‌های اخلاق دینی «ده‌فرمان تورات» است. در *سفر خروج* آمده است:

> و خدا تکلم فرمود و همه این کلمات را بگفت: من هستم یهوه خدای تو که تو را از زمین مصر و از خانه غلامی بیرون آوردم. تو را خدایان دیگر غیر از من نباشد. صورتی تراشیده و هیچ تمثالی ... برای خود مساز. نزد آنها سجده مکن و آنها را عبادت منما ... پدر و مادر خود را احترام نما تا روزهای تو در زمینی که یهوه خدایت به تو می‌بخشد دراز شود. قتل مکن، زنا مکن، دزدی مکن. بر همسایه خود شهادت دروغ مده. به خانه همسایه خود طمع مورز ... و به هیچ چیزی که از آنِ همسایه تو باشد طمع مکن (سفر خروج، باب ۲۰: بند ۱-۱۸).

معادل این فرامین اخلاقی در آموزه‌های قرآن کریم نیز مشاهده می‌شود؛ برای نمونه در سوره مبارکه انعام می‌فرماید:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ

---

۱. برخی محققان معتقدند بخش عمده‌ای از این قوانین برگرفته از مجموعه قوانین سومری متعلق به دو قرن پیش از حمورابی است (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۵۳). این مجموعه شامل ۲۸۲ بند در موضوعات مختلف اجتماعی است که با هدف برپایی عدالت و دادرسی مظلومان و بی‌گناهان ارائه شده است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۸: ۳۸).

إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (انعام، ۱۵۱)؛ بگو بیایید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده برای شما بخوانم: چیزی را با او شریک قرار مدهید و به پدر و مادر احسان کنید و فرزندان خود را از بیم تنگدستی مکشید؛ ما شما و آنان را روزی می‌رسانیم؛ و به کارهای زشت ـ چه علنی آن و چه پوشیده[اش] ـ نزدیک مشوید و نفسی را که خدا حرام گردانیده، جز به حق مکشید. اینهاست که [خدا] شما را به [انجام دادن] آن سفارش کرده است، باشد که بیندیشید.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

پنج موردی که در این آیه بیان شده است، اموری است که فطرت انسانی حرمت آنها را در بادی امر درمی‌یابد و انسان عاقل به سوی آنها نمی‌رود؛ مگر اینکه هوای نفس و احساسات گمراه‌کننده، حجابی بر عقل او شده باشد، اما انسانی که از غلبه هوای نفس درامان مانده است، حرمت این امور را درک می‌کند؛ یعنی انسانیت انسان برای درک این امور کافی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۷: ۳۷۹).[۱]

روش تاریخی برای شناساندن امور فطری به دیگران مناسب است. اگر شخص بخواهد خودش امور فطری را بشناسد و فطری بودن امری را محک بزند، بهترین راه، سیر انفسی و تأمل درونی است. اگر با مراجعه به درون خویش مصداق یا نمونه‌ای هرچند کم‌رنگ و ضعیف در درون خود بیابیم، می‌توان گفت آن امر فطری است. حاصل سیر انفسی و شهود درونی افراد برای دیگران یقین‌آور نیست، اما می‌توان با بیان نمونه‌های مختلف از نتایج سیر درونی افراد، آنها را در مراجعه به درون خویش یاری کرد.

با توجه به اینکه فطرت در کودکی و نوجوانی شکوفا شده و دست‌نخورده است، مطالعه روان‌شناسی کودک و نوجوان نیز به شناسایی امور فطری بسیار کمک می‌کند. یکی از نمونه‌های آن اثبات توانایی کودکان در تمایز نهادن میان قراردادهای اجتماعی و دستورات اخلاقی است. در یکی از تحقیقات «به کودکان هفت‌ساله فهرستی از چند عمل داده شد و از آنها خواسته شد بگویند وقتی مقرراتی در بین نباشد، دست‌زدن به کدام‌یک از آنها کار بدی است که بیشتر کودکان دروغ‌گفتن، دزدی، کتک‌زدن و خودخواهی را نادرست دانستند، حتی اگر مقرراتی برای منع آنها وجود نداشته باشد (اتکینسون و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۱۸).

---

۱. در آیات ۸۳ و ۸۴ سوره بقره نیز سخن از یک پیمان ده ماده‌ای به میان آمده که خداوند از یهود تعهد گرفته است تا به آن پایبند باشند؛ در این آیات، افزون بر اصول پیش‌گفته، اصول اخلاقی دیگری همچون احسان به خویشاوندان، یتیمان و واماندگان، نیکو سخن گفتن با مردم، حرمت خونریزی و نفی بلد به عنوان پیمان الهی بر یهود معرفی شده است. ناپسندی خونریزی و نفی بلد نیز ازجمله امور مسلم نزد عقلاست.

با توجه به آنچه درباره راه‌های شناخت امور فطری بیان شد، هر یک از ما می‌توانیم فهرستی از امور فطری اخلاقی تهیه کنیم؛ اکنون چند نمونه ارائه می‌شود:

ـ **عدالت‌خواهی:** انسان به حکم فطرت خویش، حسن عدالت را درک می‌کند و خواهان برپایی عدالت اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۸۷ب: ۳۱ و ۳۲)

ـ **خیراندیشی و خیرخواهی:** انسان به طور فطری گرایش به خیرخواهی در مورد همنوعان خویش دارد، می‌خواهد مشکلات آنها را برطرف کند و ضعیفان و نیازمندان را یاری رساند؛ ازاین‌رو به یاری بیماران، مستمندان، آوارگان، سیل‌زدگان، یتیمان، محرومان و... می‌شتابد و برایشان از خودگذشتگی می‌کند. حاصل این روحیه فطری وجود هزاران سازمان خیریه در سراسر جهان است.

ـ **حرمت‌طلبی، خودارزشمندی و شرافت‌طلبی:** انسان‌ها ذاتاً دوستدار بزرگداشت و احترام هستند. هر انسانی در خود شرافتی احساس می‌کند و از ذلت و تحقیر گریزان است. علاقه فطری انسان به تکریم سبب شده است چیزی به نام اخلاق و آداب معاشرت در بین انسان‌ها مورد استقبال قرار گیرد و انسان‌ها بر روی چیزی به نام آبرو به عنوان یک سرمایه معنوی حساب کنند.

ـ **دلسوزی و شفقت:** دلسوزی والدین، به‌ویژه مادران نسبت به فرزندان نه‌تنها در انسان، بلکه در حیوانات نیز امری غریزی و مشهود است؛ اما آنچه در اینجا مورد نظر است، شفقت از نوع فطری و ویژه انسان است. این ترحم بارقه‌ای از رحمت عام الهی است و به فرزندان یا وابستگان محدود نمی‌شود و همه انسان‌های از پاافتاده و نیازمند را دربرمی‌گیرد و حتی حیوانات را پوشش می‌دهد. شاهد آن تشکیل انجمن‌های حمایت از حیوانات یا به وجود آمدن اخلاق زیستی در دفاع از حیوانات است، اما مهم‌تر از این امر، شکل‌گیری سازمان‌های دولتی و بین‌المللی در دفاع از مظلومان، جنگ‌زدگان و برای امدادرسانی به آسیب‌دیدگان است. این سازمان‌ها موظف‌اند در مواقع بروز حوادث، ملاحظات سیاسی، تفاوت‌های نژادی و مذهبی را کنار بگذارند و به کمک‌رسانی بپردازند و هرکس در انجام این وظیفه انسانی کوتاهی کند، نکوهش خواهد شد. این نشانه نهادینه بودن شفقت عام در بشریت است.

٤. سنجش کارایی فطرت اخلاقی در طرح اخلاق جهانی

در این بخش، نخست مروری تحلیلی بر مبانی مطرح‌شده در رویکرد اشتراک ادیان و سپس سنجش دیدگاه علامه طباطبایی در مقایسه با آن ارائه می‌شود.

هر مسئله‌ای تاکنون در سطح جهانی طرح شده و مورد اقبال عموم انسان‌ها قرار گرفته است، نشان از امری مشترک میان آنان دارد؛ زیرا اگر برخاسته از امری مشترک نبود، امکان طرح آن در گستره جهانی وجود نداشت و یا اگر طرح می‌شد، مورد اقبال عموم قرار نمی‌گرفت. شاهد بر این مطلب وجود سازمان‌های بین‌المللی و بیانیه‌های جهانی است. این امر مشترک ممکن است ناشی از حیات طبیعی

انسان‌ها و نیازهای زیست‌شناختی آنان باشد و یا مربوط به مسائل اقتصادی، آموزشی، حقوق بشر، امور سیاسی و امنیتی و یا متعلق به بعد متعالی آنان، یعنی فطرت انسانی باشد. اکنون در مواجهه با ایده اخلاق جهانی و ارائه بیانیه‌هایی در این زمینه و استقبال گسترده از آن، این پرسش مطرح می‌شود که اخلاق به عنوان امری مشترک در انسان‌ها از چه منشأ یا پشتوانه‌ای برخوردار است. روشن است که اخلاق نشئت‌گرفته از حیات زیست‌شناختی انسان نیست، بلکه مربوط به بعد متعالی اوست. چنان‌که اشاره شد والزر معتقد بود اخلاق جهانی باید از یک ظرفیت واقعی موجود در همه انسان‌ها نشئت گیرد؛ درواقع اگر از ظرفیت واقعی موجود میان انسان‌ها برای اخلاق جهانی بهره نبریم، ناگزیر در دست‌انداز انتخاب یا ارائه یک دیدگاه خاص اخلاقی و تحمیل آن بر سایر دیدگاه‌ها از طریق اثبات یا ادعای جهان‌شمولی آن خواهیم بود، مسئله‌ای که کونگ به شدت با آن مخالفت می‌ورزید؛ بنابراین می‌توان گفت والزر با بیان اخلاق حداقلی برگرفته از گرایش‌های اخلاقی مشترک میان همه انسان‌ها، نخستین گام مثبت را در جهت طرح اخلاق جهانی برداشت، اما پاسخ به این پرسش که منشأ اخلاق حداقلی چیست یا به بیان دیگر چرا همه انسان‌ها صدق و عدالت را نیک پنداشته‌اند و خواهان تحقق آن هستند؛ از ایده والزر حاصل نمی‌شود.

پس از والزر، هانس کونگ طرح اخلاق جهانی را با الهام از نظریه او پایه‌ریزی کرد، اما کونگ با مبنا قرار دادن انسانیت واقعی برای اخلاق جهانی، یک گام بلند از والزر پیشی گرفت. می‌توان گفت درواقع انسانیت اولیه معیار اخلاق حداقلی نیز هست. از نظر کونگ انسانیت واقعی به معنای تصویری خاص از انسان نیست. از تحلیل دیدگاه وی می‌توان به دست آورد که مقصود از انسانیت واقعی، همان چیزی است که مایه انسانیت انسان و تمایز او از سایر حیوانات است. البته کونگ در این باره بیشتر سخن نگفته است؛ پس همچنان جای این پرسش هست که معیار انسانیت واقعی چیست؟ اجمالاً می‌توان گفت این معیار هر چه باشد، درواقع همان معیار و مبنای اصلی اخلاق جهانی است.

پس از کونگ، لئونارد سوییدلر اخلاق جهانی را بر مبنای قاعده زرین بیان کرد. درباره دیدگاه وی این پرسش مطرح می‌شود که منشأ اشتراک این قاعده در میان همه ادیان چیست؟ به نظر می‌رسد نگاه سوییدلر به اخلاق جهانی از منظر پارادایم گفتگو سبب شده است تا وی بیانیه خود را به عنوان پیشنهادی برای گفتگوی بین‌الادیان درباره اصول اخلاق جهانی ارائه دهد؛ بدین‌ترتیب از قاعده زرین به عنوان اصل و قاعده اولیه و مشترک میان ادیان آغاز کرده است، اما بیش از این درصدد تبیین منشأ اشتراک این قاعده یا سایر اصول اخلاق جهانی برنیامده است.

براساس دیدگاه علامه طباطبایی اصول اخلاقی ریشه در فطرت مشترک اخلاقی دارد؛ از آن‌رو که منشأ ادراک و گرایش انسان نسبت به اصول اخلاقی، فطرت اخلاقی اوست، می‌توان گفت اخلاق حداقلی والزر نیز به اصولی اخلاقی اشاره دارد که از فطرت اخلاقی نشئت گرفته است؛ همچنین از آنجا

که فطرت اخلاقی در نظر علامه طباطبایی مشخصه اصلی وجود انسان است، می‌توان به دست آورد که آنچه کونگ با عنوان انسانیت واقعی، مبنای اخلاق جهانی قرار داده است؛ درواقع به فطرت اخلاقی اشاره دارد. با توجه به ویژگی‌های امور فطری می‌توان گفت اشتراک همگانی و همه زمانی قاعده زرین که توجه سوییدلر را برای انتخاب به عنوان مبنای اخلاق جهانی به خود جلب نموده است، نیز نشان‌دهنده منشأ فطری آن است. پس اگر بپذیریم فطرت اخلاقی منشأ اخلاق حداقلی مبنای انسانیت واقعی و قاعده زرین است، می‌توانیم بگوییم فطرت اخلاقی مبنای اصلی اخلاق جهانی است. اخلاق جهانی مبتنی بر فطرت اخلاقی یک مکتب اخلاقی نیست تا نیازمند تأسیس باشد، بلکه اصول اخلاقی برخاسته از منشأ درونی و مشترک میان همه انسان‌هاست و هر کس فارغ از مکتب اخلاقی خود، می‌تواند آن را تأیید کند. به نظر می‌رسد عمومیت مخاطب در طرح اخلاق جهانی بر مبنای فطرت اخلاقی از وضوح بیشتری نسبت به طرح اشتراک ادیان برخوردار باشد، زیرا فطرتِ انسان را به طور مستقیم و بدون واسطه دین مخاطب قرار می‌دهد. توفیق ادیان در جذب مخاطبان به نحو گسترده و بی‌بدیل نیز ازآن‌روست که فطرت انسان را مخاطب قرار می‌دهند و پاسخگوی حس پرستش به عنوان یک نیاز فطری انسان هستند.

نتیجه

از بررسی دیدگاه علامه طباطبایی به دست آمد که بینش و گرایش انسان‌ها نسبت به اصول اخلاقی ناشی از فطرت اخلاقی آنان است. از آنجا که فطرت اخلاقی امری ذاتی، همگانی، همیشگی و تغییرناپذیر است، تأکید بر آن می‌تواند موجب تقویت و تداوم اخلاق جهانی باشد. اخلاق جهانی مبتنی بر فطرت اخلاقی از موضع یک مکتب یا دین خاص و یا با قرارداد بین‌المللی بر انسان‌ها تحمیل نمی‌شود، بلکه همه انسان‌ها را به پاسخگویی به ندای درونشان دعوت می‌کند. به نظر می‌رسد امکان ارائه اصول مشترک اخلاقی در سطح جهانی بر پایه انسانیت اولیه یا قاعده زرین نیز نشئت‌گرفته از فطرت اخلاقی باشد. با توجه به اینکه اصول مبتنی بر فطرت، عامل وحدت و یکپارچگی میان انسان‌هاست، می‌توان انتظار داشت که تأکید بر فطرت اخلاقی در اخلاق جهانی، وحدت‌بخشی به جامعه جهانی را تسهیل کند.

ملاحظات اخلاقی

این مقاله مستخرج از رساله دکتری بوده، اما در انجام آن از حمایت مالی مؤسسه خاصی استفاده نشده است؛ همچنین نویسندگان تعارض منافعی نداشته‌اند.

منابع

قرآن کریم. ترجمه محمدمهدی فولادوند.

کتاب مقدس.

ابراهیمی، محمدنبی (۱۳۹۰). *اخلاق جهانی و سیاست جهانی از دیدگاه هانس کونگ و نقد آن براساس آموزه‌های اسلامی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

اتکینسون، ریتا ال.؛ اتکینسون، ریچارد سی.؛ اسمیت، ادوارد ای. و همکاران (۱۳۹٤). *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*. محمدنقی براهنی و همکاران. چاپ ۲۳. تهران: انتشارات رشد.

بخشی درمیان، طیبه (۱۳۹۰). *مفهوم و نقش فطرت در اخلاق اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته اخلاق اسلامی. دانشگاه پیام نور تهران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). *تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ فطرت در قرآن*. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳٦۸). *درآمدی بر حقوق اسلامی*. تهران: سمت.

دورانت، ویل (۱۳۷۰). *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام؛ ع. پاشایی و امیرحسین آریان‌پور. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲ق). *معجم مفردات الألفاظ القرآن*. بی‌جا: مطبعة التقدم العربی.

رجبی، محمود (۱۳۸۵). *انسان‌شناسی*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

سوییدلر، لئونارد، ۱۳۸۲، عصر گفت‌وگوی جهانی، ترجمه هوشنگ رهنما، *اخبار ادیان*، سال اول، شماره ۶، صص ۵۶-۵۹. https://www.ensani.ir/fa/article/224146

سوییدلر، لئونارد، ۱۳۸۵، گفت‌وگوی عقلها، دست ها و دل‌ها، *اخبار ادیان*، شماره ۱۹.
https://www.ensani.ir/fa/article/224344

سوییدلر، لئونارد، ۱۳۹۳، گفت‌وگو چیست؟، ترجمه مهدی صالحی و احمد مقری، مجله *هفت آسمان*، سال شانزدهم - شماره ۶۳ و ۶۴، صص ۱۷۳ تا ۱۹۶. https://haftasman.urd.ac.ir/article_66647.html

سینگر، پیتر (۱۳۹۵). *یک جهان: اخلاق جهانی‌شدن*. ترجمه محمد آزاده. تهران: نشر نی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷الف). *تعالیم اسلام*. تحقیق و تصحیح سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ب). *روابط اجتماعی در اسلام*. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). *بررسی‌های اسلامی*. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۲). تأملی در اخلاق جهانی با تأکید بر بنیانه‌های سوییدلر و هانس کونگ. *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، (۱)، ۷۹-۸۸. https://doi.org/10.30497/prr.2012.1223

غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۹). تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی. *فصلنامه آینه معرفت*، ۱۰(۳)، ۱۰۰-۱۲۹. https://jipt.sbu.ac.ir/article_95034.html

کانت، ایمانوئل (۱۳٦۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: انتشارات خوارزمی.

کریمی لاسکی، محمد؛ فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹٤). ادیان بزرگ، قاعده زرین و دیگری. *فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق*، ۸(۲۸)، ۷۵-۹۸. https://akhlagh.maaref.ac.ir/article-1-249-fa.html

کونگ، هانس (۱۳۸۷). *ساحت‌های معنوی ادیان جهان؛ نشانه راه*. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

کونگ، هانس (۱۳۸۹). اخلاق جهانی به‌مثابه بنیانی برای جامعه جهانی. ترجمه و نقد سیدحسین شرف‌الدین. *معرفت اخلاقی*، (۵)، ۱۱۵-۱۴۶. https://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/

کونگ، هانس (۱۳۹۱). *هنر زیستن؛ تأملاتی در معناداری زندگی*. ترجمه حسن قنبری. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.

مک‌نیون، دان (۱۳۹۵). *اخلاق خلاّق؛ درآمدی بر اخلاق نظری و عملی*. ترجمه ادیب فروتن. تهران: ققنوس.

مهربانی، ابوالفضل (۱۳۳٦). *ترجمه قانون حمورابی پادشاه بابل*. پایان‌نامه رشته قضایی دانشکده حقوق دانشگاه تهران.

والزر، مایکل (۱۳۸۹). *فربه و نحیف؛ خاستگاه هنجارهای اخلاقی*. ترجمه سیدصادق حقیقت و مرتضی بحرانی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

Kung, Hans (1993). *Declaration Toward a Global Ethic*. London: SCM.

Kuschel, K. J. (2002). *"The global ethic and world religions in an age of globalization",* in: A. Race & I. Shafer (eds) Religions in Dialogue: From Theocracy to Democracy (Aldershot, England: Ashgate), 209–218.

Meollendorf, Darrel; Heather Widdows (2015). *The Routledge Handbook of Global ethics.* London, Routledge.

Singer, G. Marcus (2006). Golden Rule, in: *Encyclopedia of Philosophy*, v4, ed. Donald M. Borcher, 144-147, NewYork, Thomson Gale. 2th ed.

Swidler, Leonard (2014). *Dialogue for Interreligious Understanding.* NewYork, Palgrave Macmillan.

Swidler, Leonard, (1996), *The Intimate Intertwining of Business, Religion & Diologue,* paper presented at the World Congress on Business, Economics and Ethics sponsored by International Society of Business, Economics & Ethics at Reitaku Univ., Tokyo, Japan.