

اخلاق‌گرایی در چشم‌انداز متفکران سیاسی متاخر غرب

حسن شمسینی غیاثوند^۱

ابراهیم نیازی^۲

چکیده:

شهروندان در سده بیست و یکم با سبک زندگی جدید و انتظارات نوین از دولت‌ها مواجه شدند. این سبک زندگی با چالش‌ها و بحران‌هایی برای شهروندان و دولت‌ها همچون بحران هویت و اخلاقی زیستن مواجه شده است. در واقع محور تعیین‌کنندگی رویکرد فلاسفه سیاسی پاسخ به بحران‌های اخلاقی و هویتی مردم در هزاره سوم شده است. بنابراین هدف و سوال اصلی این پژوهش نگرش متفکران سیاسی غرب به‌خصوص متفکران متاخر غرب همچون مک اینتایر، فوکو و رالز به اخلاق و بررسی دلایل گذار از سیاست به مثابه اخلاق و دنیاگرایی به اخلاق فضیلت‌محور در سده بیست و یکم است. در جهت تبیین این سوال به موضوعاتی از قبیل اخلاق فضیلت‌گرا، اخلاق آیین‌نامه‌ای فوکو، نسبیت‌گرایی پست‌مدرنیستی، عدالت‌گرایی جان رالز و... مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. به عبارت دیگر لزوم توجه دولت‌ها به اخلاقی زیستن شهروندان و گذار از دموکراسی سیاسی به دموکراسی اجتماعی مورد تأکید فلاسفه سیاسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: اخلاق، فلاسفه سیاسی، عدالت، رالز، فضیلت‌مندی

^۱ - استادیار علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران: نویسنده مسئول
shamsini_h@yahoo.com

^۲ - دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران

از بدو پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با وجود تفاوت در روش‌ها و سازوکارهای گفتمانی و اجرایی در سطح کلان و چارچوب تحلیلی در مواجهه با نظام بین‌المللی از اهداف، اصول، آرمان‌ها و ارزش‌هایی منحصر به فرد تبعیت نموده است که این اهداف و ارزش‌ها بیش از هر چیز نشأت گرفته از عناصر متشکله انقلاب اسلامی نظیر تعالیم عالیّه اسلام، رهنمودهای بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران و مقام معظم رهبری و خواسته اکثریت مردم ایران بوده است که به عنوان عناصر هویت بخش به گفتمان انقلاب اسلامی و پدیده تأثیرگذار و دارای بُردی وسیع در سطح بین‌المللی در طول حیات خود به تولید، بازتولید و غنا ساختن دانش و معرفت بشری پیرامون پدیده‌ها و موضوعات مختلف بین‌المللی کمک شایانی نموده است. ندای حق طلبانه، عدالت‌خواهانه و استقلال طلبانه آحاد مردم و اصول و آرمان‌های عالیّه انقلاب و نظام جمهوری اسلامی ایران در اسناد مختلفی تبلور یافته است که در تدوین این راهبرد مورد استفاده قرار گرفته است. در ایران بعد از انقلاب اسلامی با وجودی که قانون اساسی چارچوب راهبردی سیاست خارجی را مشخص کرده است. منافع ملی زیربنای سیاست خارجی هر کشور را شکل می‌دهد. برای درک «منافع ملی» هر کشوری از جمله جمهوری اسلامی ایران، لازم است تا شاخص‌های ژئوپلیتیکی، ساختاری، فرهنگی سیاسی و بین‌المللی مورد توجه قرار گیرد. نشانه‌ی دیگر منافع ملی مبتنی بر تغییرپذیری موضوعی و جغرافیایی خواهد بود. به همین دلیل است که منافع ملی کشورها به موازات ائتلاف‌ها و ضدائتلاف‌ها در حال تغییر و بازتولید است. درک منافع هدف از سیاست، بهبود زندگی بشری و سعادت انسان‌هاست. در این راستا هر چیزی که بتواند کارکرد سیاست را افزایش دهد، مورد توجه قرار می‌گیرد. اعم از اینکه به عنوان ابزاری در دست سیاست قرار گیرد یا اینکه به عنوان پشتوانه و لازمه بهینه‌سازی سیاست تلقی شود. اخلاق از جمله مسائلی است که لازمه و پشتوانه کارکرد مطلوب سیاست می‌باشد. به همین دلیل مسئله تعامل اخلاق و سیاست، چگونگی این تعامل، چگونگی ارائه تعریفی از سیاست در جهت ارتباط و اخلاق، تحول در مفهوم سیاست و مسئله اخلاق، تفکیک بین اخلاق (فردی و جمعی). مصلحت ملی و قدرت و اخلاق و... از زمان شروع سیاست تاکنون مورد توجه سیاستمداران فلاسفه و متفکران قرار گرفته است. اما آنچه که باعث نزدیکی یا دوری هرچه بیشتر اخلاق و سیاست می‌شود، هدف و غایت آنهاست. چرا که هدف و غایت هر دوی آنها سعادت بشر، اعم از دنیوی و رفاه بشری یا الهی و اخروی و اهدافی از قبیل کاهش شرارت‌های بشری، بهبود در روابط اجتماعی، کرامت انسان‌ها و... می‌باشد.

در هر زمانی که جامعه انسانی مورد تهدید و چالش‌های اساسی و بنیادی اخلاقی قرار می‌گیرد

فکر ایجاد جامعه اخلاقی و تعامل اخلاق و سیاست ضروری می‌شود. جامعه قرن بیستمی جهان نیز در حالت بحران اخلاقی، افول ارزش‌های اخلاقی و بحران بی‌معنای زندگی، افسون زندگی جدید و... به سر می‌برد. جامعه قرن بیستمی غرب را می‌توان جامعه‌ای فاقد اخلاق دانست. به‌گونه‌ای که غربت اخلاق در اکثر موارد به‌خصوص سیاست چشمگیر است. بدین جهت متفکران اخیر درصدد فهم چرایی این چالش‌ها و ارائه راهکارها برای آنها برآمدند. بدیهی است اندیشه‌های ارائه شده از سوی این متفکران، اندیشه‌های اخلاقی باشد. این متفکران یگانه عامل ایجاد مطلوب دموکراسی در کشورها، بهزیستی انسان‌ها و رفع بحران‌های ارزشی و معنوی را در ایجاد یک جامعه اخلاقی و تحول در مفهوم و غایت سیاست دانسته‌اند. هدف و محور اصلی این پژوهش نگرش متفکران سیاسی غرب به‌خصوص متفکران متاخر غرب همچون مک اینتایر، فوکو و رالز به اخلاق و بررسی دلایل گذار از سیاست به مثابه اخلاق و دنیاگرایی به اخلاق فضیلت محور در سده بیست و یکم است.

اخلاق سیاسی و سیاست اخلاقی

در جهت تبیین اخلاق فردی با اخلاق اجتماعی و جهانی باید به این مسئله اشاره شود که اخلاق فردی با اخلاق اجتماعی متفاوت است و آنچه محور مباحث اخلاقی در سیاست داخلی و بین‌المللی می‌باشد، جنبه اجتماعی اخلاق است. اخلاقیات عبارت از مجموعه‌ای از قواعد و هنجارهایی است که کردار را راهنمایی و مهار می‌کند. تعریف اخلاق در سطح نظام بین‌الملل را می‌توان باز یافت تقلیل‌گرایانه با محور قرار دادن دولت‌های بیان کرد. در این دریافت، دولت‌های ملی به مثابه انسان‌هایی هستند که رفتارهای متنوعی دارند که می‌تواند اخلاقی یا غیر اخلاقی باشد. این رهیافت، اخلاق را مجموعه‌ای از معیارهای و هنجارهای ارزشی می‌داند که اقدامات و رفتارهای دولت‌ها را هدایت می‌کند. بحث اخلاق در سیاست بین‌الملل ارتباط وسیعی با قدرت و نحوه توزیع قدرت دارد. (ستوده، ۱۳۸۳، www.shareh.com) در اخلاق، مباحث اخلاقی به یک اعتبار به دو بخش اخلاق فردی و جمعی تقسیم می‌شود. در اخلاق فردی توصیه‌ها و باید و نبایدهایی در جهت کسب فضایل و طرد رذایل اخلاقی با هدف اصلاح فرد صادر می‌شود. بحث درباره ارتباط متقابل مردم و حاکمان است و توصیه‌هایی که به فرد به عنوان حاکم یا رعیت می‌شود، موضوع اخلاق سیاسی است. اخلاق سیاسی حوزه گسترده‌ای در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، نظامی، قضایی و... را شامل می‌شود و علم اخلاق در این عرصه در پی اصلاح افراد در نهایت اصلاح جامعه است. (شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۳۲) مکتب رئالیسم سیاسی به مفهومی خاص به اخلاق سیاسی معتقد است. در این مفهوم هدف تأمین منافع فردی در سیاست، امری اخلاقی شمرده می‌شود. این گروه از صاحب‌نظران معتقدند، اخلاق سیاسی قواعد و الزاماتی دارد که رعایت آن سیاستمداران

ضروری است. این الزامات چه بسا موجب صدور اقدامات و افعالی از سوی سیاستمداران شود که براساس نورم‌های اخلاقی عمومی، اموری غیر اخلاقی اند. ماکس وبر این اخلاق را «اخلاق مسئولیت» می‌خواند. وی معتقد است که سیاستمداران نمی‌توانند به قواعد اخلاق عمومی پایبند باشند، زیرا آنان را از رسیدن به اهدافشان باز می‌دارد و در مقابل رقیبان ناکام می‌سازد. وی معتقد است که در حوزه سیاست، اخلاق دیگری حاکم است که به خاطر مصالح سیاسی رعایت آن ضرورت دارد. (رنجبر، ۱۳۸۱: ۱۹-۲۰) اخلاق سیاسی به دنبال وارد کردن بایدها و نبایدهای اخلاقی در حوزه سیاست است. برخی بر این اعتقاد هستند که مفاهیمی چون اخلاق سیاسی، سیاست اخلاقی یا دولت اخلاقی تقریباً هم خانواده‌اند. هدف سیاست اخلاقی تنظیم روابط تازه اجتماعی و اقتصادی براساس توزیع عادلانه‌تر امکانات است، سیاست اخلاقی وسیله‌ای در خدمت رفاه بیشتر انسان است. اما اخلاق سیاسی در جهت معکوس این هدف حرکت می‌کند. اخلاق سیاسی انسان را وسیله و پول و ثروت و تولید را هدف می‌داند. به طور خلاصه هدف سیاست اخلاقی، اخلاقی کردن سیاست و هدف اخلاق سیاسی، سیاسی کردن اخلاق است. (یوسفیه، ۱۱-۱۲) سیاست اخلاقی دو بعد مهم دارد: روش حکومت و سیاستمداری و غایت حکومت و سیاست. هم روش سیاسی باید اخلاقی باشد و هم غایت سیاست. (رنجبر، ۱۳۸۱: ۱۵)

گفتمان اخلاق در اندیشه سیاسی غرب

هر منظومه معرفتی دارای یک سری اصول و گزاره‌های اخلاقی، هنجاری و ارزشی اسطوره‌ای می‌باشد. آنچه که بنیاد و پایه یک نگرش را شکل می‌بخشد و شاکله و بنیاد آن را مستحکم می‌کند، جهان‌بینی یک نظام اخلاقی است. فلاسفه غرب نیز با یک جهان‌بینی خاص به نظام اخلاقی نگریسته‌اند و در روند تاریخ، تحول مفهومی و معنایی از آن صورت گرفته است. لازم به ذکر است که در یک نگرش گفتمانی می‌توانیم ادعا کنیم، نظام اخلاقی همانند سایر نظام‌های اجتماعی در درون گفتمان‌های تاریخی قرار می‌گیرد که در این صورت ما با چهار نوع گفتمان نظام اخلاقی کلاسیک (یونان باستان)، مسیحی (دوره میانه)، مدرنیته و گفتمان پسامدرن (پست مدرنیته جامعه‌گرایی، الهیات در عصر تکنولوژی و...) مواجه خواهیم شد.

الف: گفتمان کلاسیک؛ فضیلت محور

نگرش و فهم اولین متفکران غرب به اخلاق به صورت اسطوره‌ای و تهی از تعالیم روحانی و دینی بود. به گونه‌ای که اسطوره متأخر یونانی و اخلاقیات آن تقریباً از معانی قدسی تهی گردید. به طور کلی حدود سده ششم ق.م نظام اخلاقی غرب مبتنی بر متافیزیک طبیعت‌گرا شد که البته این تحول یک نوع تحول از تاریخ اسطوره‌ای به متافیزیک طبیعت‌گرا بود که بیشتر سوفسطاییان بدین‌گونه می‌اندیشیدند و به همین دلیل هم نظام اخلاقی نسبی انگارانه را رواج دادند. اما سقراط

به وجود ارزش‌ها و احکام ثابت و مطلق اخلاقی معتقد بود اما ریشه و منبع و معیار این ارزش‌ها را نه در تفکر دینی و حیاتی که در عقلانیت منقطع از وحی متافیزیکی جستجو می‌کرد. در واقع آرای سقراط را می‌توان اولین کوشش منسجم غیردینی و غیروحیانی و مبتنی بر عقل بریده از وحی و الهام دانست. (زرشناس، www.Bashgah.net) به نظر سقراط دانش سیاسی باید مقدم بر هر چیز مردم را با وظایف اخلاقی خود آشنا سازد. می‌توان گفت که همچنان که سقراط به عنوان اولین فیلسوف سیاسی بزرگ جهان تلقی می‌شود مؤسس اولین نظام اخلاقی منسجم فلسفی و چگونگی ارتباط بین اخلاق و سیاست نیز می‌باشد.

افلاطون در تقسیم مراتب شناخت به چهار مرحله پندار، احساس، استدلال و شهود، شناخت اصول اخلاقی را در بالاترین مرتبه یعنی در مرتبه بالاتر از استدلال که همان مقام شهود است قرار داد. اینکه عمل اخلاق در بالاترین مرتبه قرار دراد به دو معناست؛ اول اینکه علم اخلاق دشوار-ترین علوم است و دوم اینکه مهم‌ترین یا شریف‌ترین علوم است. (صانعی، ۱۳۷۷: ۱۸) از نظر افلاطون هدف فلسفه اخلاق وصول انسان به سعادت حقیقی اوست و سعادت انسان در خیر انسان است. خیر حقیقی در حکمت است نه در لذت. (کاپلستون، ۱۳۷۴: ۳۹۸) در دیدگاه ارسطو هدف جامعه سیاسی برای بهتر زیستن است و غایت جامعه سیاسی سعادت است و سعادت در فعالیت و کاربرد فضیلت است. نهاد آن ستمگری و زورگویی را بر نمی‌تابد و کمالش فقط در پرتو فضایل اخلاقی میسر است. (ارسطو، ۱۳۷۲: ۱۲۳) همچنین باید گفت که افلاطون و ارسطو معتقد به «اخلاق فضیلت مدار»^۱ هستند و آن را بعنوان تئوری اخلاقی خود انتخاب کرده‌اند. این اخلاق یک تئوری غایت‌گرایانه است که افعال فضیلت‌مندانه را طریقی می‌داند برای دستیابی به سعادت که ارسطو از آن به «خیر نهایی» تعبیر می‌کند و این فضیلت دارای ارزش ذاتی است و خوب بودن آن وابسته به پسند و ناپسند افراد نمی‌باشد.

ب: گفتمان میانه یا مسیحیت: فضیلت محور/ دین مدار

در دوره میانه یا مسیحیت، اخلاق یک تحول مفهومی یافت با این توضیح که اخلاق از صورت اسطوره‌ای و متافیزیکی طبیعی خود خارج شد و نگرش دینی (مسیحیت) پیدا کرد. در این دوره دین مسیحیت محور اساسی و شاکله کلیه اندیشه‌ها و آرا و افکار بود. اما این مسیحیت تحت تأثیر ارزش‌های ارسطو و افلاطون قرار داشت. اندیشه‌های افلاطون از راه اگوستین قدیس و نظریه ارسطو از راه توماس اکوئیناس بر سراسر قرون وسطی سیطره افکند. اکوئیناس معتقد بود، جامعه سیاسی محلی است که موجب تحول فکری و اخلاقی می‌شود. البته اخلاقی که مورد نظر اکوئیناس است سخت با اعتقادات مذهبی و مسیحی گره خورده است. (امینی، ۱۳۷۰: ۱۴۱) از این رو برای

اینکه راه سوءاستفاده را بر برداشت‌های انحرافی ببندد می‌گوید: «دولت‌ها اخلاق را ترویج می‌دهند ولی اخلاقی که رواج می‌دهند یک اخلاق من درآوردی نیست؛ چنین چیزی پیام مسیحیت ارسطویی است». (ردهد، ۱۳۷۳: ۱۲۰) اخلاق دوره مسیحیت اخلاقی مبنی بر غایت محور و فضیلت مدارانه بود. به گونه‌ای که نفس اخلاق مورد توجه قرار گرفت و سعادت جامعه بشری در رعایت اخلاقی مبتنی بر دستورات الهی پنداشته شد.

ج: گفتمان دوره مدرنیته: انسان - قدرت محور

جهان تازه‌ای که مبتنی بر پیشرفت، عقلانیت، اومانیسیم، لیبرالیسم و... بود؛ دنیایی که بر پایه قدرت شکل گرفت. این دوره با ماکیاول آغاز می‌شد متفکری که در زمینه رابطه اخلاق و سیاست دارای نظریات خاصی است. آیزایا برلین بر این عقیده است که: «ماکیاول سیاست را از اخلاق جدا نمی‌کند بلکه سیاست را از اخلاق مسیحی جدا می‌کند، وی بر این تأکید دارد که از نظر او، نظریه سیاسی همان اخلاق است که در جامعه و مسائل عمومی و مناسبات قدرت به کار بسته می‌شود. (برلین، ۱۳۷۱: ۸۱-۹۰) پوزیتیویسم و دیگر مکاتب دوره مدرنیته غرب به صور مختلف به جدایی اخلاق از عرصه عمومی تأکید کرده‌اند. چنانکه یکی از اصول اعتقادی پوزیتیویسم این است که هر شناختی شناخت واقعیت‌هاست نه شناخت ارزش‌ها (ارزش‌هایی مانند اصول اخلاقی). زیرا داوری-های ارزشی را نمی‌توان با شیوه‌های علمی برقرار کرد. بنابراین علم و از جمله علوم اجتماعی، ضرورتاً فارغ از ارزش هستند. (لنسا، ۱۳۷۷: ۴۳۲) به طور کلی فلاسفه مدرنیته، خواهان ایجاد یک بهشت و مدینه فاضله در این دنیا (بهشت زمینی) بودند. آنها معتقد بودند که ما نباید به دنبال سعادت اخروی یا بهشت در جهان دیگر باشیم، آنچه که اهمیت دارد، سعادت دنیوی و رفاه انسان‌هاست.

متفکر بزرگی که احیاگر اخلاق در غرب تلقی می‌شود، ایمانوئل کانت، متفکر ایده‌آلیست آلمانی می‌باشد. متفکری که اندیشه سیاسی خود را بر مبنای اخلاق قرار داد. وی از جمله متفکرانی است که در دوران جدایی اخلاق از حوزه عمومی پروای ارزش‌های اخلاقی داشت. وی معتقد بود که «سیاست شاخه‌ای از علم اخلاق است و چون اخلاق ناگزیر به خدانشناسی می‌رسد پس با این هم ارتباط پیدا می‌کند». (فولادوند، بی تا: ۵۲)

به نظر مارکس اختیار اخلاقی فقط از طریق بینش رفتار جمعی تثبیت می‌شوند نه از طریق تبیینی و پیشینی. در واقع نسبت اخلاق فرد به اخلاق جمعی نسبت «بایدها» به «هست‌ها» است. در اخلاق فردی سخن از باید و نباید در کار است. اما در اخلاق جمعی نهادهای حقوقی و اجتماعی در متن و بطن جامعه تحقق دارند و سنت‌های کهن پشتوانه آنهاست. به این ترتیب در سنت هگلی - مارکسی اخلاق «هست» به جای «باید» می‌نشیند. (صانعی، ۱۳۷۷: ۳۳۷-۳۳۸) در

نظر مارکس اخلاق و سیاست دارای دو جهت درون ذهنی و برون ذهنی است. در جهت برون ذهنی باید طبیعت واقعی پیرامون انسان به عنوان امور تعیین کننده افعال فرد مورد مطالعه قرار گیرد. اما مارکس در دوره پیری معتقد بود که رفتارها و ارزش‌های اخلاقی معلول شرایط مادی زندگی است.

اخلاق پست مدرن

منظور از جهت‌گیری ارزش پست‌مدرن نظامی است که بسیار کم سرمشق و الگو تعیین می‌کند. اصل سامان‌بخش کلی این است که متناسب با تنوع و تکثر گروه‌ها، ارزش‌های خاص بی‌شماری می‌توانند ظاهر شوند و بر مبنای خواست افراد و گروه‌ها نظم یابند یا در هم ریزند، حفظ شوند یا تغییر کنند و محدود شوند یا گسترش یابند. با استفاده از استعاره اینترنت یا شبکه گستره جهانی ممکن است بگوییم پست مدرنیسم فقط ملزم می‌کند که استفاده‌کنندگان حداقل احکام عامل یا اخلاق اینترنتی را رعایت کنند و اینکه آنها با نت چه می‌کنند، چگونه از آن استفاده می‌کنند و با جهان خارجی ارتباط برقرار می‌کنند، در پست مدرن شما می‌توانید آن ارزش‌هایی را بپذیرید که احساس می‌کنید «خود» و گروه شما را بهتر منعکس و بیان می‌کنند. مهمترین اصول اخلاقی پست مدرن عبارتند از:

(۱) اصل انصاف: حکم می‌کند که با موارد متفاوت و ناهم‌اند به طور یکسان رفتار شود و این شیوه برخورد متکی به نوعی توافق درباره آن ویژگی‌هایی است که به لحاظ اخلاقی مهم هستند. برای ایجاد قواعد مدنی عام در خصوص حق عضویت در گروه، ابعاد مهم اخلاقی مسأله را می‌توان در فضای سیاسی عمومی به بحث گذاشت. (۲) اصل فسخ‌پذیری: استدلال می‌کند هیچ فرد یا گروهی حق ندارد قراردادی را منعقد کند که قابلیت و خواست اعضای خود را برای فسخ عضویت در یک گروه‌بندی و وارد شدن و سود بردن از فواید عضویت در گروه‌بندی‌ها یا روابط دیگر سلب کند. این اصل بر مبنای این دلبستگی عمده پست مدرن توجیه می‌شود که افراد هر وقت و هر قدر که آنها در طول زندگی خود می‌خواهند باید بتوانند روابط برقرار کنند و این روابط را بر هم زنند. بر این مبنا فعالیت هر گروهی که به لحاظ جسمی نقص عضو را تحمیل کند ممنوع می‌شود. چرا که اعضا آزادیشان برای لغو عضویت و پیوستن به روابط دیگر با قواعد متفاوت انجمنی - از دست خواهند داد. (۳) اصل تساهل بر این مبناست که از هیچ گروهی نمی‌توان انتظار داشت تا باورها و اعمال گروه‌های دیگر را بپذیرد، با آنها توافق کند و یا از آنها حمایت کند. آنها باید در ازای تساهل متقابل حق دیگران برای عمل را بپذیرند. منظور ما از تساهل در اینجا تحمل آن چیزی است که آن را دوست داریم و یا اینکه آن را دوست نداریم؛ تساهل شرعی ضروری بر مبنای مصلحت‌اندیشی است. (۴) بی‌طرفی که معنای آن خودداری از نشان دادن دلبستگی و غرض ورزشی

زیاد و ناموجه در انجام نقشی است که شایستگی چنین غرض‌ورزی را دارا نیست. (۵) اصل سهام‌داری^۱ می‌گوید که همه کسانی که سهم عمده‌ای در نتایج جامعه دارند، باید حق شکل دادن به آن و استفاده از آن را داشته باشند و در مقابل باید به حمایت از قواعد آن متعهد شوند و از طریق مالیات از آن حمایت مالی کنند. (۶) اصل فضای مشترک^۲ مقرر می‌کند هیچ گروهی نباید قادر به انحصار فضاهایی برای خود باشد که برای بسیاری از گروه‌ها اهمیت دارند، برای مثال پیاده‌روها، آب و هوا و اینترنت (۷) اصل کالاهای عمومی می‌گوید که هیچ کالای عمومی‌ای (کالاهایی که نمی‌توانند به طور شخصی تصاحب شوند و پیش شرطی برای استفاده همه گروه‌ها هستند، همچون آب، هوا، جاده‌ها و بهداشت) نباید در انحصار گروه خاصی باشد یا از سوی این گروه‌های خاص به آنها آسیب رسد.

میشل فوکو

فوکو کتاب **قدرت و اخلاق** را در سه جلد منتشر کرد. جلد اول با عنوان «اراده به دانستن» به تبارشناسی مفهوم جنسیت و ارتباط آن با قدرت می‌پردازد. او چنین استنباط می‌کند که جنسیت به عنوان ابزار و روشی برای بسط دادن سلطه و به انقیاد درآوردن افراد به کار می‌رفته است. فوکو می‌نویسد: شکل‌گیری شخصیت انسان در حوزه معیارهای اخلاقی در یونان و روم شکلی خاص داشت و بر مبنای خاصی استوار بود. در یونان باستان مشغله‌ی اصلی ذهن و پرسش مرکزی شکل‌گیری و خودآفرینی نفس بود و حکومت بر خود و کنترل بر نفس کم‌کم شکلی منظم و ماهیتی اخلاقی پیدا کرد. (فوکو، ۱۹۸۶: ۷۸) حکومت بر خود، یعنی ارتباطی که فرد با خود برقرار می‌سازد و از این طریق نفس خویش را در کنترل می‌گیرد که این برای یونانیان عملی اخلاقی محسوب می‌شده است. فوکو در واقع سعی داشت، بداند که چگونه شد که این سلامت نفسانی یونانی - رومی به هدف مسیحی یعنی انکار نفس تغییر یافت. او به طور کلی دو نوع اخلاق را از هم تفکیک می‌کند: اولی اخلاق زیباشناسانه است که مقصودش آرمان‌های یونان باستان است، ویژگی این نوع اخلاق اهمیت دادن به سلامت و سعادت نفس است. یونانیان لذت جنسی را به هیچ‌وجه سرکوب نمی‌کردند، بلکه کنش جنسی را با ادب نفس مرتبط می‌دانستند. «ادب نفس یا فرهنگ فردی از هنر زیست که با مضامین فلسفی، آموزش و پزشکی آمیخته بود، نشأت گرفت و در اینجا بود که مفهوم «گوهر اخلاقی» مطرح شد. فوکو یادآور می‌شود که در یونان باستان ارتباط میان لذت جنسی و سلامت فرد پیوسته موضوع اخلاق بوده است. (ضیمران، ۱۳۷۸: ۱۱۰) فوکو نوع دوم اخلاق را «اخلاق آیین‌نامه‌ای» می‌نامد. از نظرات و گفته‌های میشل

¹ - the stockholding principle

² - the shared space principt

فوکو به ویژه در باب اخلاق چنین استنباط می‌کند که وی به طور کلی مخالف هرگونه نظام‌سازی و نظریه‌پردازی است و ارائه نظریه را به منزله‌ی صدور حکم می‌داند که این به معنی ایجاد سلطه و انحصار خواهد بود در نتیجه عملاً مخالف تربیت اخلاقی به شکل آموزشی و برنامه‌ای است و معتقد است که این خود فرد است که در یک موقعیت کاملاً آزاد و غیرانحصاری و با توجه به علاقه و تمایلش اقدام به انجام فعل اخلاقی می‌نماید و در یک ارتباط درونی و عقلانی به تربیت نفس همت می‌گمارد. در زیر دلالت‌هایی از آرای این فیلسوف برای تربیت اخلاقی ارائه می‌شود:

۱. تربیت اخلاقی مورد نظر فوکو مخالف عقل‌گرایی و انسان‌گرایی است؛ فوکو با طرح مباحث گفت‌وگو و نظام دانایی سوژه آگاهی‌بخش یا به تعبیری انسان مدرن کانت را به چالش کشاند و اعلام کرد «چنان‌که دیرینه شناسی اندیشه انسان نشان می‌دهد، انسان ابداع دوران اخیر است که به پایان خود نزدیک شده است» (فوکو، ۱۳۷۳: ۸۹) در حقیقت او با این گفته‌ها از محوریت مفهوم سوژه کاست و فاعلیت انسان را که از اصول مسلم فلسفه مدرن بود، مورد تردید قرار داد و انسان را محصول شرایطی دانست که بافت و ساختار گفتاری اجتماع تعیین‌کننده‌ی نقش اوست. به این ترتیب به حکومت انسان و عقل او پایان داده شد. بنابراین می‌توان استنباط کرد که تربیت اخلاقی مورد نظر او عقل‌ستیز و ضد انسان‌گرایی مدرن است و مبتنی بر شرایط گفتگومانی است.

۲. تربیت اخلاقی مورد نظر فوکو، فردی، محلی و خاص است؛ فوکو با مبانی مدرنیته در مورد حقیقت و اخلاق مخالف است. از نظر او حقیقت بیرونی، ثابت و جهانی وجود ندارد که بتوان با آن معیاری برای قلمرو اخلاق تعیین کرد. حقیقت و اخلاقی که مدرنیته در مورد آن‌ها ادعای جهان‌شمولی دارد به ادعان فوکو محصول وضعیت تاریخی مدرن است که مدرنیته با خلق آن قصد اعمال سلطه را دارد. او در این باره می‌گوید: «حقیقت به این جهان وابسته است و به شکل سلطه و اجبار تولید می‌شود. هر جامعه رژیم خاص خود را از حقیقت دارد، حقیقت مانند ثروت تولید می‌شود». (فوکو، ۱۹۷۲: ۴۵) فوکو هر نوع کلیت‌گرایی از جمله عقلانیت مطلق، فرهنگ غالب و اخلاق جهانی را نفی می‌کند، اخلاق مدرن از نظر او یگانه‌الگوی واحد اخلاقی نیست و شکل‌های دیگری از اخلاق نیز می‌تواند وجود داشته باشد به گفته فوکو: «هیچ شکلی زندگی اخلاقی نمی‌تواند به مسائل همگان پاسخ دهد، اکنون ناگزیریم به شکل‌های «محلی»، «کوچک» و «جزئی» روی آوریم». (احمدی، ۱۳۸۴: ۷۰) بنابراین رویکرد فوکو در تربیت اخلاقی فردی، محلی و خاص است. همچنین می‌توان گفت، رویکرد اخلاقی او رویکردی نسبت‌گرا و چندگانه است که نظریات و عقاید اخلاقی گوناگون افراد را وقع می‌نهد.

۳. تربیت اخلاقی فوکو مقاومت‌گرا و سلطه‌ستیز است؛ فوکو در کتاب *مراقبت و مجازات* تبارشناسی قدرت را در دستور کار خویش قرار می‌دهد. او در این کتاب توضیح می‌دهد که

مجازات‌ها چگونه از حالت تنبیه جسمانی به تنبیه روحی و روانی تغییر شکل داده است، که هدف آن ایجاد بدن‌های مطیع و فرمان‌بردار است و در نهایت منجر به ایجاد انضباط در جامعه می‌شود. به اعتقاد او این نظام کنترل به نهادهایی همچون زندان و مدرسه، ... سرایت می‌کند و قدرت به طور پنهان اعمال می‌شود. «به اعتقاد فوکو قدرت در اشکال سنتی مانند قدرت پادشاه قابل رؤیت است و در ملاعام ظاهر می‌گردد و دائماً به نمایش گذاشته می‌شود، اما قدرت انضباطی این روابط را معکوس می‌سازد». (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸: ۱۸۶) فوکو همچنین با طرح نظام سراسر بین^۱ در واقع عملکرد خودکار قدرت را بیان می‌کند و نتیجه چنین سیستمی را اطاعت‌پذیری اتوماتیک افراد می‌داند، یعنی هرکس به طریق درونی خود را کنترل می‌کند و دیگر مثل قدیم زور و اجبار ضرورتی ندارد. در واقع فوکو هدفش نشان دادن چهره‌ی پنهان قدرت است از نظر او مدرنیته دارای چنین شیوه‌ی عملی است به عقیده‌ی او مهم‌ترین ویژگی جامعه‌ی مدرن این است که نظام قدرت در این جامعه اغلب خود را به شکل علم و حتی رهایی می‌نمایاند» (حقیقی، ۱۳۷۸: ۷۶) بنابراین مقاومت‌گرایی و مبارزه با سلطه یکی از مهم‌ترین رویکردهای او برای تربیت اخلاق است.

۴. تربیت اخلاق مورد نظر فوکو دموکراتیک و غیراقتدارگرایانه است؛ فوکو نظام اخلاقی کانت را نظامی خشک و کلیت‌گرا می‌داند که هدفش یکسان‌سازی اخلاقی به منظور سهولت در اعمال سلطه است. در چنین جامعه‌ای ما را با فریب توجیه می‌کنند که موجودات آزادی هستیم در صورتی که چنین نیست و ما تحت سلطه و استیلاسیم». (حقیقی، ۱۳۷۸: ۴۵) دستورالعمل‌هایی ذهنی که کانت به اسم اخلاق منتشر کرده در واقع آزادی انسان را محدود کرده است. به زعم فوکو یک عمل در صورتی می‌تواند یک فرمان اخلاقی و آزاد باشد که از بیرون بر انسان تحمیل نشود و از درون خود انسان بگوشد، یعنی آنچه را فرد فرد انسانها آزادانه و از روی اختیار و با رغبت و تمایل در جهت تربیت نفس انجام دهند، اخلاقی است؛ یعنی عملی اخلاقی است که در شرایطی غیرتحمیلی و آزادانه انجام شود. بنابراین می‌توان گفت، رویکرد فوکو برای تربیت اخلاقی دموکراتیک و غیرمقتدرانه است.

۵. غایت تربیت اخلاقی از نظر فوکو تربیت انتقادی است؛ فوکو مهم‌ترین کارکرد فلسفه را هشدار دادن نسبت به خطرات قدرت می‌داند و فلسفه از نظر او چیزی است که سلطه را در همه اشکال سیاسی، اقتصادی و ... زیر سؤال می‌برد. (فوکو، ۱۹۸۴: ۱۵۵) فوکو به خلاف آنکه ابتدا پایان انسان را اعلام کرده بود، سرانجام به انسان و نقش اثرگذار او در اجتماع برمی‌گردد؛ البته منظور وی انسان آگاه، روشنفکر و دارای بلوغ فکری است به گفته او «روشنفکر خاص به خلاف روشنفکر

^۱-Pan option

عام، خود را سرمشق خوب نمی‌داند و مدعی جنگ یا بی‌عدالتی نیست و در مقابل کسی است که از توان محدودش برای مبارزه با قدرت استفاده می‌کند». (حقیقی، ۱۳۸۱)

رویکرد جامعه‌گرایان به اخلاق؛ نگرش مک اینتایر به اخلاق

جامعه‌گرایی مک اینتایر با توجه به بحث او در نقش سنت در شکل‌دهی هویت اخلاقی فرد، رنگ روشن‌تری به خود می‌گیرد. وی بر آن است که هر کس، دارای نقطه آغازین اخلاقی است که بر اساس و متأثر از خانواده، قوم و قبیله و ملیت و شهر و آئین حاکم بر گذشته‌ی سرزمین وی شکل گرفته است. سنتی که فرد در آن تنفس می‌کند خصوصیت اخلاقی زندگی هر فرد را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. بنا بر نظر مکین تایر هویت تاریخی، مطابق و همسو با هویت اجتماعی او سامان می‌یابد و شخص، وارث هویت اجتماعی جامعه‌ی خویش خواهد بود. به تعبیر دیگر، هر کس در سنتی عضویت دارد که سهم زیادی در تکوین هویت فردی و اخلاقی وی دارد. این سنت، ممکن است مذهبی، سیاسی و حتی اقتصادی باشد. هویت فردی هر انسان تا اندازه‌ای به سبب عضویت در یک سنت شکل می‌گیرد. سنت (به هر شکل آن) پیش زمینه‌ای است که منابع تصمیم‌گیری فرد را در باب تعیین غایات و اهداف زندگی و نحوه تعقیب و تحقق آنها را فراهم می‌آورد. البته هر سنتی، معیارها و استانداردهای درونی خاص خود را دارد. مکین تایر با توجه به این تحلیل از هویت فرد و ارتباط آن با جامعه، بر فردگرایی ضد اجتماعی لیبرالیسم به شدت، خرده می‌گیرد و بر آن است که لیبرالیسم، نقش قالب‌های اجتماعی را در تعیین خواست‌ها و غایات انسانی، نادیده می‌گیرد. وی در کتاب **کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟** بر این نکته اصرار می‌ورزد که لیبرالیسم معاصر با سنت سیاسی اخلاقی خاصی پیوند دارد و به این دلیل، ظرفیت درک ریشه و سرشت هویت اخلاقی آدمی را فاقد است.

به نظر مک‌این‌تایر، مفهوم «انسان عظیم» یا به تعبیر خود نیچه، ابرمرد، مفهومی ساختگی است و قابل دفاع نیست. توصیفاتى که نیچه از این انسان عظیم یا به اصطلاح از ابرمرد دارد، عمیقاً در این دو رأی او ریشه دارد که اخلاق جوامع اروپایی از دوران یونان باستان تاکنون تنها نقاب‌هایی بوده بر چهره‌ی حقیقی خواست قدرت و اینکه طی این زمان معلوم شده است که کسانی که ادعای عینیت برای چنین اخلاقی را دارند نمی‌توانند با پشتوانه‌های عقلی بدان قائل باشند به نظر مک‌این‌تایر، ابرمرد نیچه با خودخواهی‌ها و خودبینی‌های خود و خودبسندگی در مورد به مرجعیت اخلاقی، در تنهایی و انزوا به سر می‌برد و همین امر خطایی جدی برای آرمان نیچه است. به نظر مک‌این‌تایر، انسان‌ها برای حیات اخلاقی خود نیازمند اجتماع هستند و نمی‌توانند در انزوا به سر برند. او هنگام توصیف جامعه‌ی هومری و نیز تبیین نظر ارسطو توضیح داد که حیات نیک، مستلزم حیاتی اجتماعی است. به نظر خود مک‌این‌تایر نیز هر نوع احیای سنت ارسطویی و نظریه-

پردازى در باب خيراخلاقى مبتنى بر سه ركن اساسى است كه توضيح آن در فصل ۱۴ و ۱۵ كتاب در پى فضيلت آمده است: اول اصطلاحى خاص است كه او نام آن را عمل مى‌گذارد؛ دوم وحدت روايى حيات بشر و سوم سنت اخلاقى. مك‌اينتاير پس از اينكه معلوم مى‌سازد شأن و منزلت خواست قدرت نيچه نيز چيزى بيش از منزلت مفاهيمى ساختگى چون سود و حقوق طبيعى نيست، بيان مى‌كند كه نيچه نه تنها با ليبراليسم فردگرايانه در مدرنيته مخالف نيست، بلكه يكى از نموده‌هاى آن از درون است. اينك معلوم مى‌شود كه نيچه نه يك ناقد سرسخت فرهنگ اخلاقى غرب، بلكه يكى ديگر از ابعاد و وجوه آن است. و نهايت پژوهش ما به اين امر سرنوشت ساز مى‌انجامد كه بين سنت ارسطويى با تقريهاى مختلفى كه دارد و فردگروى ليبرال با قرائت‌هاى مختلفى كه از آن هست، كداميك را بايد برگزيد. تحقيق در اين مسئله نيز خود محتاج فرصت و مجالى ديگر است. (Macintyre, 1981:258-259)

جان رالز

همگان بر اين نكته اتفاق نظر دارند كه داد و ستدها و روابط آحاد يك جامعه و قوانين و سياست‌هاى اجتماعى جارى در آن بايد عادلانه باشد. الزامات اجتماعى هم از هر نوع كه باشد، تنها در صورت انطباق با اصل عدالت، مشروعيت دارد و بايد براساس آن تدوين و اجرا گردد. گذشته از رفتار فردى در برخورد با ديگران كه در بحث عدالت موضوعيت دارد، نهادها و ترتيبات اجتماعى به خاطر نقش تعيين‌كننده‌اى كه در توزيع حقوق و فرصتها و بهره‌مندى‌ها دارند به مراتب اهميت بيشترى پيدا مى‌كنند. جان رالز استاد فلسفه دانشگاه هاروارد، بخوبى اين مطلب را مورد توجه قرار داده است و در ابتدائى كتاب **نظريه عدالت** مى‌گويد: «از نظر ما موضوع اصلى عدالت، ساختار اساسى جامعه يا بطور دقيق‌تر شيوه‌اى است كه نهادهاى مهم اجتماعى، حقوق و وظايف اساسى را توزيع نموده و چگونگى تقسيم مزاياى حاصل از همكارى اجتماعى را تعيين مى‌كنند». (Rawls, 1971: 34)

همانگونه كه از عبارت فوق بر مى‌آيد، او بيشتر جنبه توزيعى عدالت را در نظر دارد، چنانكه مى‌گويد: «يك برداشت از عدالت اجتماعى در وهله اول به منزله ضابطه‌اى تدارك ديده مى‌شود كه بناست به موجب آن جنبه‌هاى توزيعى ساختار اساسى جامعه، ارزيابى شود» و در ادامه گوشزد مى‌كند كه محور بودن نهادهاى اجتماعى در تعريف او از عدالت، منافاتى با معنای سنتى عدالت كه در آن رفتار شخصى و استحقاق‌هاى فردى محور قرار مى‌گيرد، ندارد. زيرا اين استحقاق‌ها معمولاً از نهادهاى اجتماعى و انتظارهاى مشروعى كه از آن بر مى‌خيزد، نشأت مى‌گيرد. (Rawls, 1971: 64) در پاسخ به اين سؤال كه عدالت چيست، هرچند نقاط قابل تامل بسيارى وجود دارد و نظرهاى متفاوتى عرضه شده است، مباحثات در اين مقام خيلى جدى و تعيين‌كننده

نیست. زیرا تقریباً همه نظریات حول محور همان برداشت ارتكازی از عدالت دور می‌زند که قبلاً به آن اشاره کردیم. اما در مقام تطبیق عدالت، یعنی اینکه بینیم حقوق و شایستگی‌های لازم‌الرایه کدامند، نابرابری‌های ناروا که باید تعدیل شوند چه مواردی را شامل می‌شوند، استاندارد وضعیت متوازن اجتماعی چیست، قلمرو مجاز دخالت در شئون و آزادی‌های فردی برای انجام اصلاحات عدالت‌خواهانه تا کجاست و... معمولاً اختلاف‌نظرهای جدی وجود دارد.

سنت لیبرالی در تفکر سیاسی جدید غرب که عمدتاً سنت لیبرالی بر آن حاکم است در مقام توجیه و تبیین ارزش‌ها و آرمان‌های اجتماعی دو گرایش فلسفه اخلاقی مهم بخوبی از هم قابل تشخیص است که یکی صبغه غایت‌گرایانه دارد و دیگری صبغه وظیفه‌گرایانه. یعنی مکتب اصالت فایده جرمی بننام و جان استوارت میل و مکتب اصالت وظیفه ایمانوئل کانت. از نظر فایده‌گرایان، انسانها همواره درصددند تا لذت خویش را به حداکثر و رنج خود را به حداقل برسانند و از نظر اخلاقی، آن کاری صحیح است که در مجموع خوشی و بهزیستی افراد را به حداکثر برساند و رنج آنها را به حداقل. از جهت فردی، عدالت به عنوان مهارى برای کنترل لذت‌گرایی و زیاده‌طلبی شخص در برخورد با دیگران ایفای نقش می‌کند و از جهت اجتماعی معمولاً شعارهای عدالت‌خواهانه برای اصلاح نظام توزیع خیرات و مضرات اجتماعی و تعدیل نابرابری‌ها مدنظر قرار می‌گیرد که این امر علی‌القاعده وزنه سرعت‌گیری برای انبوه‌سازی هرچه بیشتر مجموع خوشی و سودمندی است و در مقابل اصل سودمندی قرار می‌گیرد. لذا تبیین فایده‌گرایان از عدالت، حالت دفاعی به خود گرفته است و آنها تلاش زیادی کرده‌اند تا بنحوی با جرح و تعدیل مبانی فایده‌گرایی کلاسیک ملاحظات عدالت‌خواهانه را توجیه کنند.

سؤال مهمی که این مکتب با آن مواجه است این است که آیا ارزش‌هایی مثل عدالت و آزادی تنها در صورتی که به بهزیستی و خوشبختی بیشتر عمومی منجر شود به عنوان وسیله‌ای در خدمت این هدف قابل قبول است؟ ... یا به گفته بنتام: «هیچ‌کس به خوبی خود شما نمی‌داند چه چیزی به نفع شماست». این نکته، دلواپسی لیبرالها از پدرسالاری را برطرف می‌کند. اما این سؤال همچنان باقی است که آیا انگیزه‌های فردی اشخاص خودگرا و لذت‌جوی جامعه بطور خودبخود (یا به اعجاز دست نامرئی اسمیت) به افزایش بهزیستی جمعی منجر می‌شود یا اهرم‌های هدایت‌کننده و نیز محدودکننده‌ای مثل حکومت، قانون و دیگر نهادها ضرورت دارد؟ در این صورت جهتگیری ارزشی ترجیحات پذیرفته شده در این نهادها برای تعیین آنچه خوشبختی و خیر بیشتر قلمداد می‌شود برچه اساسی تشخیص داده می‌شود و چگونه قابل توجیه است؟ (رالز، ۱۹۷۱: ۵۶)

از نظر کانت ارزش اخلاقی عمل به اثر و نتیجه آن بستگی ندارد بلکه به در نظر داشتن آیین رفتاری و وظیفه‌مندی ما در انجام آن عمل بستگی دارد. دستورالعملی که حقانیت و درستی رویه

مورد انتخاب ما را معلوم می‌دارد قاعده امر مطلق است. مساله مهم دیگر از نظر کانت این است که انسان و بطور کلی هر ذات خردمند به منزله غایتی مستقل است، نه صرفاً وسیله‌ای برای اهداف دیگران که بتوان آن را خودسرانه به کار گرفت. جامعه انسانها مجموعه‌ای است از این غایات (مملکت غایات). او با دفاع ابزارانگارانه از حقوق و آزادی‌های فردی موافق نیست. معتقد است انسانها هر یک افرادی خود آیین هستند و فقط تابع قوانینی هستند که خود وضع آنند. ساختار جامعه باید طوری باشد که حق این خودسامانی به بهترین وجه برای افراد تضمین شود.

جان رالز ضمن وارد آوردن انتقادهای جدی بر اخلاق فایده‌گرایانه بنتام و میل، سعی دارد جنبه اجتماعی اخلاق وظیفه‌گرایانه کانت را از نو زنده کند. و نظریه بدیلی به جای نگرش فایده-گرایانه که مدتها بر سنت لیبرالی حاکم بوده عرضه کند. کتاب پر نفوذ او تا حد زیادی در ترویج این ایده مؤثر واقع شده است. او حقوق را تابع ملاحظات فایده‌گرایانه نمی‌داند و معتقد است که رفاه عمومی نمی‌تواند حقوق اساسی فرد را تحت‌الشعاع قرار دهد. «براساس عدالت هر فردی دارای حریمی است که حتی رفاه عمومی جامعه نمی‌تواند آن را نقض کند.» او بدون اینکه هیچ مفهوم خاصی را از قبل برای «خیر» برگزیند یا غایت‌بخصوصی را متعین بداند، معتقد است که باید زمینه‌ای را فراهم کرد تا افراد بتوانند همان طور که خود می‌پسندند با هر تصویری که از خوبی دارند غایات خویش را به پیش ببرند و قابلیت‌هایشان را به فعلیت برسانند. البته باید چارچوبی ایجاد شود که رویه عملی هرکس با آزادی دیگران منافات نداشته باشد.

رالز در نقد فایده‌گرایی کلاسیک می‌گوید: ... ویژگی تکان‌دهنده دیدگاه مکتب فایده‌گرایی در مورد عدالت آن است که برای این مکتب اهمیتی ندارد مگر به صورت غیر مستقیم که این مجموعه رضامندی چگونه میان افراد توزیع گردد... توزیع درست در هر یک از موارد آن توزیعی است که بیشترین رضایت را در پی داشته باشد... اما بعضی احکام عدالت‌خواهانه عقل سلیم و خاصه احکامی که به حفظ حقوق و آزادی‌ها مربوط می‌شوند یا دعوای بحقی را مطرح می‌سازند با نظر فوق در تضاد قرار می‌گیرند. از دید فایده‌گرایانه تبیین و توجیه این احکام و خصلت‌بظاهر سختگیرانه‌شان حاکی از آن است که بنا به تجربه، رعایت اکید آنها ضرورت دارد و اگر ناست حداکثر کامیابی حاصل شود جز در اوضاع و احوال اضطراری نادیده گرفتنشان صلاح نیست. با وجود این، احکام عدالت‌خواهانه نیز مانند هر حکم دیگری از این هدف ناشی می‌شوند که در کامیابی‌ها باید حداکثر موازنه رعایت شود. پس اصولاً هیچ دلیلی وجود ندارد که سود زیادتر یک طرف زیان بیشتر طرف یا طرف‌های دیگر را جبران نکند و مهمتر از آن اینکه تجاوز به آزادی عده‌ای معدود به دلیل خیر بزرگتری که برای عده کثیری از افراد در پی دارد صحیح نباشد... طبیعی‌ترین شیوه فایده‌گرایی آن است که اصل انتخاب عقلانی فرد را در مورد جامعه هم اعمال کنیم. وقتی چنین

کنیم جایگاه ناظر بی‌طرف و تاکید بر همدلی در تاریخ تفکر فایده‌گرایانه به‌سهولت قابل فهم خواهد بود... این ناظر بی‌طرف که از موهبت توانایی‌های مطلوب همدلی و تخیل برخوردار است. همان فرد عاقل و کاملی است که آرزوهای دیگران را همچون خواسته‌های خود تلقی می‌کند. در این رهگذر او به برآورد شدت و ضعف این آرزوها می‌پردازد و برای هر یک وزنی را در نظام آرزوها تعیین می‌کند که درخور آن است و آنگاه این قانونگذار آرمانی می‌کوشد با منطبق کردن و دمساز نمودن قواعد و قوانین نظام اجتماعی در راه ارضا و کامیابی هرچه بیشتر آنها گام بردارد... در اینجا تصمیم درست اساساً به مساله کارایی و مدیریت‌بستگی پیدا می‌کند... مکتب فایده‌گرایی، تفاوت بین افراد را چندان جدی نمی‌گیرد. (رالز، ۱۹۷۱: ۱۸) به‌زعم فایده‌گرایان اعتبار اصول مربوط به حق و عدالت‌بالعرض است و دنبال کردن آنها بدان جهت که خیر و مصلحت اجتماعی دارد، ارزشمند است و در موارد استثنایی تجاوز به آنها قابل قبول است. اما در نظر رالز حق بر خیر مقدم است. او نه تنها حق فردی را بر خیر عمومی مقدم می‌داند بلکه مانند کانت خود انتخاب‌کننده فرد را نسبت به اهداف و غایات شخصی‌اش نیز مقدم می‌شمرد. در نظر رالز جامعه چیزی جز سازمانی برای منافع متقابل نیست و اصول انتخاب اجتماعی تابع توافق اولیه‌ای است که میان اشخاص متمایز و دارای اهداف مجزا برقرار شده است. به عقیده او تنوع و استقلال افراد خیلی مهم است لذا ادغام فرد و منافع و خواسته‌های او در یک کل روا نیست.

به‌علاوه در نظر او در سطح جامعه راه معقولی برای ترجیح یک داوری ارزشی خاص نسبت به عقاید و برداشت‌های دیگر وجود ندارد. تشخیص درستی اخلاقی و خوبی امور، امری کاملاً خودسرانه و فردی است. به همین جهت او تفسیر عدالت به توزیع خیرات براساس شایستگی اخلاقی افراد و توجیه استحقاق اشخاص براساس شایستگی یا فضیلت را مردود می‌شمارد. به نظر او اساس استحقاق افراد بر انتظارات مشروع استوار است. هر یک از افراد منابع مستقل و خود آیینی از ادعاها و انتظارات هستند که ارزش و اعتبار یکسانی دارند. یک ساختار عادلانه در جامعه صرفاً ارضای این انتظارات را با رعایت‌برابری، ساماندهی و تنظیم می‌کند و با شایستگی اخلاقی افراد و اهداف آنان کاری ندارد. مساله فضیلت اخلاقی یک تمایل فردی است و معیار مشروعیت آن از نظر اجتماعی تنها این است که در چارچوب اصول هماهنگ‌کننده عدالت پیگیری شود و مانع آزادی عمل دیگران نباشد. بنابراین در نظر رالز خیر و فضیلت، تابع حق و عدالت است نه اینکه تشخیص حق و عدالت، تابع اتخاذ موضع قبلی و توافق در زمینه مبانی و غایات اخلاقی مربوط باشد. یک تفاوت عمده میان حق و خیر در نظر او همین است که لازم نیست افراد در مورد خیر توافق داشته باشند، هرکس آزاد است آنطور که می‌پسندد زندگی‌اش را طرح‌ریزی کند. به خلاف حق که باید اصول آن در وضعیت اولیه مورد توافق قرار گیرد تا در جامعه، ادعاهای متعارض

تحت نظم درآید.

عمده‌ترین اشکال رالز به فایده‌گرایی این است که این نگرش «تمایز بین اشخاص» را به اندازه کافی جدی نمی‌گیرد و خواست‌های همه افراد را در نظام واحدی ادغام می‌کند و به فرو بردن فرد در جامعه به عنوان یک کل گرایش دارد. یعنی ایده تقدم حق بر خیر نزد رالز نسبت به عنصر فردیت که ستون خیمه لیبرالیسم است، از ایده فایده‌گرایی وفادارتر است. نظریه رالز چنانکه قبلاً اشاره کردیم رالز تفسیر عدالت به «بیشترین موازنه خالص ارضای نیازها» را قانع‌کننده نمی‌داند. بنابراین تلاش کرد با احیای تفکر کانتی طریقه جدیدی را در مقابل ایده فایده‌گرایانه برای تبیین عدالت ارائه کند بنحوی که آزادی برابر افراد و خودآیینی آنان و اصل تقدم حق بر خیر محفوظ بماند. او درباره اهمیت عدالت که محور اندیشه اش را تشکیل داده است، می‌گوید: «عدالت فضیلت اولای نهادهای اجتماعی است. همان طور که حقیقت برای نظام‌های فکری چنین است. یک نظریه هر قدر هم آراسته و مقتصدانه باشد اگر خلاف حقیقت است باید طرد یا ترمیم شود. همین طور قوانین و نهادها نیز هر قدر هم کارآمد و خوب ترتیب یافته باشند اگر غیر عادلانه‌اند بایستی ملغی یا اصلاح گردند». (کانت، ۱۹۷۸: ۷۸) کثرت‌گرایی مسأله تقدم «خود» فردی یا تقدم حق بر خیرات و غایات اجتماعی نزد رالز هم جنبه هستی‌شناسانه دارد و هم جنبه معرفت‌شناسانه. از جهت هستی‌شناختی، رالز مانند دیگر لیبرالها واقعیت و هویت فرد را مقدم بر جامعه و نهادهای آن تلقی می‌کند و هویت‌های اجتماعی را قابل تحویل به هویت‌های فردی می‌داند و همان طور که گفتیم تشکل مدنی و سیاسی جامعه را به مثابه سازمانی که اعضا با مشارکت یکدیگر طراحی و تاسیس کرده‌اند قلمداد می‌کند. این همان برداشت قراردادگرایانه است که میزان انطباق آن با طبیعت انسان و واقعیت جوامع باید در جای خودش بررسی شود.

نتیجه‌گیری

بدین معنا که سیاست در شرایط کنونی متفاوت از گذشته مطرح شده صرفاً سیاست در یک نهاد و مراکز تصمیم‌گیری خلاصه می‌شد و در واقع به حکومت و دولت گفته می‌شد در شرایط کنونی سیاست معنی زندگی و هرگونه امر شخصی و یا عبارتی سیاست یعنی شیوه زیست و زندگی کردن افراد و در جوامع. البته باید گفت که سیاست گذشته یعنی قدرت تصمیم‌گیری دولت را نیز در برمی‌گیرد ولی مسائل مربوط به تصمیم‌گیری گفت و شنود و مباحثه در کل جامعه و زندگی اشخاص نیز مورد نظر سیاست هست که به عنوان امر سیاسی یاد شده است. اگر سیاست و دموکراسی را به عنوان یک امر زندگی تلقی کنیم باید گفت که در این زمینه رسانه‌های نوین نقشی اساسی در سیاست به عنوان یک شیوه زیست و نه صرفاً انتخاباتی داشته‌اند که از آن جمله می‌توان به کاهش سلطه سیاستمداران و سرمایه‌داران افزایش مشارکت اقتدار،

تشکیل گروه‌های سیاسی، ایجاد دموکراسی گفتگویی و حوزه عمومی و همین‌طور ایجاد فضاهای عمومی اشاره کرد.

جدول نگرش به جهان و مفهوم ارزش‌های اخلاقی در گفتمان اندیشه سیاسی غرب

مؤلفه دوره-های گفتمانی	نگرش جهان	جایگاه انسان	اخلاق	محور اندیشه سیاسی	رابطه سیاست و اخلاق
دوره کلاسیک	ارگانیک و فضیلت مدارانه	انسان در خدمت جهان (فاقد اراده) انسان جهانی	محور سعادت و فضیلت	عدالت	سیاست اخلاقی
دوره میانه	ارگانیک دین مدارانه	در خدمت جهان و دنیای آخرت انسان دینی	بیشتر کارکرد آن جهانی	عدالت	سیاست اخلاقی
دوره مدرنیته	مکانیکی اومانستی	همه چیز در خدمت انسان انسان جانشین خدا	ابزاری (کارکرد این جهان و فردی اخلاق)	آزادی	اخلاق سیاسی
دوره کنونی	فضیلت محوری / انسان محوری	انسان در خدمت قدرت (کاهش جایگاه انسان نسبت به دوره مدرنیته)	ابزاری، نسبی و زمانی / کارکرد این جهانی	قدرت فرهنگ	تلاش در جهت اخلاقی کردن قدرت

چیستی اخلاق در دوران‌های تاریخی غرب

مؤلفه دوره‌های گفتمانی	اخلاق	منشاء	تعریف	غایت و هدف	فردی یا جمعی	کارکرد
دوره کلاسیک	فضیلت مدارانه و بنیاد زندگی	متافیزیک طبیعی	حکمت، عدالت، شجاعت و اعتدال	سعادت انسان یا بهزیستی انسان	جمع‌گرایانه	سعادت بشری و ایجاد سیاست اخلاقی
دوره میانه	دین مدارانه (اخلاق مسیحی)	الهی	رعایت اصول مسیحی و ارزش‌های موردنظر ارسطو	سعادت اخروی و بشر	جمع‌گرایان	کارکرد اخروی و دنیوی
دوره مدرنیته	انسان مدارانه	طبیعی و فطری	اصول و مؤلفه‌های مورد پذیرش عقل انسان	سعادت در رفاه دنیوی	فراگرایانه	اجتماعی / اخلاق در خدمت توسعه
دوره کنونی	فضیلت محوری (نسبیت ارزش‌ها)	انسانی / حقوقی و عینی	اصول و گزارش‌های مورد پذیرش تمامی بشر	سعادت و رفاه دنیوی	فردگرایانه / جمع‌گرایانه	کارکرد اجتماعی و رفع بحران‌های اجتماعی

ضرورت کنونی جهان اخلاقی کردن سیاست است نه سیاسی کردن اخلاقیات، چرا که بحران‌های کنونی جامعه بشری اعم از نسبیت‌گرایی افراطی در اخلاق، بی‌معنایی زندگی، حذف دین از عرصه اجتماع، اهمیت ندادن به وحی و گزاره‌های دینی و اصالت دادن به عقل انسانی و... به دلیل

عملکرد سیاست بوده است و تا زمانی که اخلاق به طور مؤثر در عرصه سیاست مورد توجه قرار نگیرد، چالش‌ها افزون‌تر از گذشته خواهند شد. لازم به ذکر است که گام اول در این مسیر تحول در مفهوم سیاست و اخلاق در نزد متفکران و سیاستمداران است. باید گفت‌مانی اخلاقی - سیاسی در جهان حاکم باشد. این گفتمان که برآیند تفاهم بین متفکران جامعه جهانی و جامعه بشری است. مشکلات جهان کنونی را در عرصه‌های مختلف اعم از بی عدالتی، تبعیض، فقر، ظلم، سلطه - گرایی، تضییع حقوق مردم،... مورد توجه قرار خواهد داد و باید این گفتمان اشاعه دهنده فرهنگ عدالت، احترام به کرامت انسان‌ها، رعایت حقوق مردم، مدارا، آزادگی... باشد. در واقع باتوجه به مشکلات و رویدادهای کنونی، جهان آینده نیازمند تعامل نسبت اخلاق و سیاست جهت بهزیستی انسان‌هاست.

منابع فارسی

کتاب

- آر. جان گبینز، بوری‌مور (۱۳۸۱)، سیاست پست مدرنیته، ترجمه منصور انصاری، تهران، گام نو
- بشیریه حسین (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی تجدد، تهران، نقد و نظر
- تلیس، رابرت بی (۱۳۸۵)، فلسفه راولز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر طرح نو
- رالز، جان (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه محمد کمال سروری و بحرانی، تهران، مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- رنجبر مقصود (۱۳۸۸)، اخلاق سیاسی (دفتر سی و نهم از مجموعه چشم انداز امام علی^(ع))، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر
- کاظمی سیدعلی اصغر (۱۳۷۶)، اخلاق و سیاست، اندیشه سیاسی در عرصه عمل، تهران، نشر قومس
- مک اینتایر، السدر (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه: انشاء... رحمتی، انتشارات حکمت، تهران
- وارنوک، مری (۱۳۸۰)، فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنائی، نشر بوستان، قم

مقالات

- امینی، علی اکبر (۱۳۸۷)، سیاست اخلاق و اخلاقی شدن سیاست، مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۹۲-۱۹۱، پاییز
- بزرگ مقام، محسن (۱۳۷۳)، اخلاق و نسبیت اخلاق، کیهان اندیشه، شماره ۸، بهمن و اسفند
- توانا، محمدعلی (۱۳۸۹)، نظریه عدالت سیاسی جان راولز: راه حلی برای معمای دو وجهی آزادی و برابری، پژوهش سیاست نظری، دوره جدید. شماره ۸
- پونتارا، جولیانو (۱۳۷۰)، اخلاق، سیاست و انقلاب، ترجمه حمید غفاری، نامه فرهنگ، سال دوم، شماره ۱ و ۲، پاییز و زمستان
- مک اینتایر، السدیر، پایان فضیلت، مترجم محمدعلی شمالی، مجله معرفت، شماره ۱۶-۱۴، بی تا

English Resources

- Macintyre, Alasdair, **A short history of Ethics**, Aledn Press, Oxford
- Macintyre, Alasdair (1984), **After virtue: A study in Moral Theory**, Notre Dame, University of Notre Dane Press, Second Edition
- Macintyre, Alasdair, **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition**, The Gifford Lectures Notre Dame, University of Notre Dame University Press