

اخلاق به مثابه سیاست درون‌نهاد در جامعه امروزی

حمید دریافت: 1397/02/11
نساج*
جواد پذیرش: 1397/04/26
قربانی
آتانی**

چکیده

همواره از جمله مهم‌ترین معضلات برای دولت‌ها چگونگی ایجاد مشروعیتی برای احکام حکومتی و قوانین بوده است که بیشترین مقبولیت را در جامعه داشته باشد؛ اما از آنجاکه قوانین یا محصول خرد بشری بوده یا اگر منشأ الهی داشته، به هر حال حاصل تفسیر بشر بوده است، هیچ‌گاه نتوانسته تمام اعضای جامعه را زیر چتر خود بگیرد. سؤال اصلی در این مقاله این است که آیا می‌توان فاصله میان مردم با خود و حکومت را به گونه‌ای کم کرد که نیاز برای کاربرد زور جهت حفظ نظم و انسجام جامعه به حداقل برسد؟ به نظر می‌رسد اخلاق به عنوان قانونی درونی که با معیارهایی اکثراً جهان‌شمول خطوط پررنگی را در ذهن هر شخص از خیر و شر تعیین می‌کند، می‌تواند به عنوان چارچوبی درونی به نحوی شایسته نیاز به اجبار برای اجرای قوانین را کاسته و کارایی سیاست را در پیشبرد اهداف خود در جامعه افزایش دهد. نگاه به اخلاق در این پژوهش نه از منظر مکاتب مختلف و معیارهای وضع شده برای تشخیص خیر و شر که از منظر ذات انسانی به عنوان کنه اخلاق است.

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)
h.nassaj@ase.ui.ac.ir

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

واژگان کلیدی

اخلاق، سیاست، سیاست درون نهاد، انسان، جامعه

قرن هاست که بسیاری از دانشمندان حوزه سیاست سعی کرده‌اند تا فاصله میان حکومت و جامعه را به نحوی پر کنند که این دو بتوانند موجودیت دیگری را در عین پذیرش وابستگی به هم به رسمیت بشناسند. در واقع از جمله مهم‌ترین معضلات دولت‌ها، ایجاد بستری مشروع است که پذیرش قوانین و احکام حکومتی برای مردم را سهل سازد. قوانینی که به نظر می‌رسد برای حفظ انسجام و نظم اجتماعی لازم است، یا حداقل این‌طور ادعا می‌شود؛ اما از آنجاکه قوانین یا محصول خرد بشری بوده یا اگر منشأ الهی داشته، به هر حال حاصل تفسیر بشر بوده است، نمی‌توان مدعی بود که تمام اعضای یک جامعه آن را می‌پذیرند و به آن گردن می‌نهند. غالباً میزان ناآرامی‌ها و اغتشاشات در هر جامعه‌ای ارتباطی کم‌وبیش با ماهیت قوانین و یا حداقل شیوة اجرای آن‌ها دارد. با توجه به آنچه گفته شد، تلاش این مقاله برای پاسخ دادن به این پرسش است که آیا می‌توان فاصله میان مردم با خود و حکومت را به‌گونه‌ای کم کرد که نیاز برای کاربرد زور جهت حفظ نظم و انسجام جامعه به حداقل برسد؟ اینکه در این مسئله رابطه مردم با خود نیز مطرح شده است، به علت توجه به این موضوع است که اصولاً اگر فرض شود که در جامعه‌ای در طرز تفکر، باورها و نگرش مردم همانندی مطلق موجود است، عملاً تفاوتی در ادراک مسائل اجتماعی وجود نخواهد داشت؛ اگر قانونی وضع شود، یا همه خواهند پذیرفت یا خیر؛ بنابراین سؤال این پژوهش بلامحل خواهد بود؛ اما با علم به اینکه هر جامعه‌ای مرکب از نگرش‌ها و سلیق گوناگون است، هر چه این ناهمگونی بیشتر باشد، حکومت‌ها با معضل بزرگتری جهت کسب بیشترین مقبولیت برای حقوق موضوعه خود دارند؛ بنابراین یافتن راهی جهت بالا بردن همگونی ذهنی و افزایش درک جمعی در جوامع به میزان قابل توجهی از مشکلات حکومت برای اداره جامعه کاسته و از لزوم وضع بسیاری از قوانین و یا حداقل کاربرد زور برای اجرای آن‌ها کاسته خواهد شد.

به نظر می‌رسد آنچه که بهتر از هر تلاش یا سازوکاری می‌تواند به دستیابی به این هدف کمک کند، اخلاق است. اخلاق به‌مثابه قانونی درون‌نهاد که به ضمانت اجرای وجدان مجهز است، می‌تواند راهگشایی در جهت تسهیل روند اداره جامعه برای حکومت باشد که با معیارهایی اکثراً جهان‌شمول، خطوط پررنگی را در ذهن هر شخص از نیکی و بدی تعیین می‌کند و می‌تواند به‌عنوان چارچوبی درونی به نحوی شایسته نیاز به اجبار برای اجرای قوانین را کاسته و کارایی سیاست را در پیشبرد اهداف خود در جامعه افزایش دهد.

1. سپهر مفهومی

آنچه در این پژوهش به‌عنوان راهگشا و نظام‌بخش بحث است، مفاهیم اخلاق و سیاست هستند. از دیرباز بیشتر پژوهش‌هایی که ارتباط میان این دو مفهوم را مورد مذاقه قرار داده‌اند، به دنبال اثبات برتری یا تقدم هرکدام بر دیگری یا نهایتاً سعی بر ایجاد تعامل میان آن‌ها بوده‌اند؛ اما تلاش در این پژوهش این نیست که این دو به‌عنوان عناصری مستقل و نسبت به هم ایزوله در نظر گرفته شوند تا بعد به کشف چگونگی ارتباط میان آن‌ها پرداخته شود. در اینکه اخلاق و سیاست چیست و در کجای زندگی بشر قرار می‌گیرد، نظرهای بسیاری داده شده است.

رنه دکارت معتقد است: «اگرچه هر فردی از ما از افراد دیگر جداست، ولیکن چون نمی‌توانیم به‌تنهایی زیست کنیم، ناچار باید منافع خود را تابع منافع حقیقی جماعتی که جزء آن‌ها هستیم، بنماییم و اگر کسی این حس را داشته باشد که صلاح کل، مقدم بر صلاح جزء است، مکارم و الا از او ظهور خواهد کرد و حتی برای خدمت به دیگران جان خود را به خطر خواهد انداخت. خلاصه، عمل انسان همواره باید موافق عقل باشد و اگر چنین شود البته سعادت و خرسندی خاطر- که مراد و منظور از علم اخلاق همان است- حاصل خواهد گردید» (فروغی، 1324، ص 127). از منظر آیت‌الله مطهری، کارهایی اخلاقی است که در ذهن و وجدان بشر

ارزشمند است، ولی نوع ارزشش با ارزشهای مادی متفاوت بوده و مافوق آن است (مطهری، 1378، ص15). در تعریف دیگر، اخلاق، قواعدی را تنظیم و تدوین می‌کند که باید بر رفتار انسان در زندگی اجتماعی تأثیر گذارد. درست و نادرست رفتار انسان را بررسی نماید و کمال مطلوب‌هایی را توضیح دهد که انسان باید در راه آن‌ها بکوشد (عالم، 1386، ص72). در مجموع در مکاتب مختلف تعاریف گوناگونی از اخلاق ارائه شده است، معناگرایان از منظر خود اخلاق را تعریف کرده‌اند و ماده‌گرایان نیز از دیدگاه خود، ایدئالیست‌ها به‌گونه‌ای و فایده‌گرایان به نوعی دیگر. اگر بخواهیم مکاتب موجود در زمینه اخلاق را به‌طور خلاصه جمع‌بندی کنیم، از نگاه نسبی‌گرایی فرهنگی، نیکی آن چیزی است که مورد تأیید جامعه است. از رویکرد فراطبیعت‌گرایی، خوبی از آن‌رو خوب است که خداوند این‌گونه خواسته است. شهودباوران، حقایق عینی اخلاق را با پیروی از شهودهای عرفانی برمی‌گزینند. عاطفه‌گرایان، اصول اخلاقی و نیکی‌ها را با پیروی کردن از احساسات خود می‌یابند. برخی از عقل‌گرایان، رویکردهای اخلاقی را رویکردهای سازوارانه دانسته‌اند و برخی بر عقلانیت و معقولیت تکیه کرده‌اند. پیامدگرایان رویکرد اخلاقی را رویکردی دانسته‌اند که بهترین پیامدها را به دنبال داشته باشد که خود به دو دسته فایده‌باوران کلاسیک و فایده‌باوران قاعده‌نگر تقسیم می‌شوند (گنسلر، 1385). علی‌رغم تمام این تفاوت‌ها، شگفت‌انگیز است که در باب اینکه نیکی چیست و بدی کدام است، پایه‌های واحد و یکسانی وجود دارد؛ گویی راه‌های متفاوت و رویکردهای گوناگون اخلاقی در اینکه صداقت اخلاقی است و دروغ غیراخلاقی است، وحدت نظر دارند؛ محور اصلی این نوشتار نیز عامل بنیادی است که بدیهی‌ترین اصول اخلاقی را جهان‌شمول می‌کند.

در غالب تعاریف، اخلاق دربردارنده مفاهیم و ارزش‌هایی است که معیارهای آن بیرون از فرد و گاه جامعه شکل گرفته‌اند، فراتر از اجتماع‌اند و

صاحب نوعی هستی خارجی هستند. در این نوشتار تأیید یا رد تعاریف مدنظر نیست، بلکه نگاه به اخلاق و سیاست از زاویه‌ای دیگر مدنظر است، نه از زاویه عرف و انباشت تجربه بشری یا تعالیم مذهبی به‌عنوان شاخص و معیار تشخیص درست و نادرست به‌عنوان اساس شکل‌گیری اصول اخلاقی، بلکه روی توجه به کنه اخلاق یعنی مفهوم نیکی و بدی است؛ آنچه که می‌تواند به‌عنوان عاملی قوی‌تر در شکل‌گیری قواعد اخلاقی باشد. وجود این دو مفهوم در تاریخ تفکر بشری غیرقابل انکار است. وجود این مفاهیم در ذهن انسان موجب شده است تا نظریات مختلف اخلاقی، خیر و شر را به طرق گوناگون تعبیر کند. برخی خیر را خیر فرد می‌دانند؛ عده‌ای معتقدند که خیر همان خیر جمعی است و دیگرانی معتقدند که مفهوم خیر نسبت به موقعیت تاریخی و فرهنگی یک جامعه تعریف می‌شود (فروم، 1392، ص 64).

در اینجا لازم است به نکته ظریفی اشاره شود. بنا به تعریفی، «اخلاق یعنی قضاوت بر مبنای خرد، تشخیص خیر از شر و عمل طبق همین تشخیص» (فروم، 1392، ص 26). در این تعریف خرد به‌عنوان ابزار تمیز نیکی از بدی در نظر گرفته شده است. مسئله مهمی که در اینجا کانون توجه است «معیار تشخیص» می‌باشد. خرد جهت قضاوت نیاز به معیار دارد تا بتواند ارزش‌گذاری کند. اساساً در مکاتب و دیدگاه‌های مختلف، دعوا بر سر اخلاق و اصول اخلاقی نه بر سر خود اخلاق که بر سر معیارهایی است که بر مبنای آن، باید از شر تشخیص داده شود. تفاوت در معیارها می‌توانند ناشی از مذهب، عرف، ایدئولوژی‌ها یا منابع دیگری مانند آنچه که دورکیم آن را عقل جمعی می‌نامد، باشند؛ «ما به‌خوبی احساس می‌کنیم که فرمانروای ارزش‌گذاری خویشتن نیستیم بلکه موجوداتی مقید و مجبوریم و آنچه ما را مقید و مجبور می‌سازد همان آگاهی جمعی است» (دورکیم، 1360، ص 51) و «ارزش‌ها فراورده‌های باورهای همگانی‌اند» (دورکیم، 1360، ص 78). همچنین ارزش‌ها و معیارها از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از فرهنگ به فرهنگ دیگر

متفاوت‌اند که موجب می‌شود تا ارزش‌ها و معیارهای معین هر فرهنگی برای تمام انسان‌ها پذیرفتنی نباشند.

اما واقعیت این است که بنیان اخلاق ناشی از ذات انسانی است و مهم‌ترین معیار اخلاق از همین ذات انسان برمی‌آید. در واقع انسان‌ها با توجه به درکی که نسبت به خود و محیط اطراف خود دارند، در درون خود نسبت به آنچه که برای حیات و ارزش‌های حیاتی‌شان دارای منفعت یا ضرر است، ادراکی دارند که مرز بین خیر و شر را تعیین می‌کند. این حس یا درک نسبت به عوامل محیطی می‌تواند بسیار قوی‌تر از هر معیار دیگری باشد که در تمام انسان‌ها مشترک است. ذهن انسان با عمل ارزش‌گذاری، امور خیر و شر را پدید می‌آورد و در نتیجه به تقبیح یا تحسین این امور می‌پردازد، گرچه نمی‌توان به‌طور قطع گفت که ارزش‌گذاری‌های این‌چنینی اصولاً قراردادی هستند و یا به‌صورت غریزی موجودند (هولمز، 1382، ص 55).

هابز معتقد است آنچه انسان را نیک می‌آید خیر و خوب است و آنچه موجب درد و رنج می‌شود شر و تباهی است. بدین منوال خیر و شر آن‌طور که هابز آن را می‌بیند با شخص تجربه‌کننده مرتبط می‌شود؛ زیرا آن چیزی که برای یکی خوب است ممکن است برای دیگری خوب نباشد (فراست، 1389، ص 135). آنچه هابز می‌گوید مسئله خیر و شر فردی است و از احساس و ادراک درونی شخص ناشی می‌شود، بنابراین معیارهای منتج از آن ممکن است به‌عنوان قاعده‌ای عام پذیرفتنی نباشند؛ اما آنچه که مشخص است هر انسان عاقلی قاعده‌تاً می‌بایست راغب به خیر و از شر گریزان باشد. می‌توان همین مسئله را به‌عنوان قاعده‌ی زیر بنایی اخلاق دانست، به‌طوری که انسان‌ها برای سعی در خیر رساندن به دیگران در جهت خیر بردن و دفع شر و اجتناب از شر رساندن به دیگری، برای دوری گزیدن از شر دیگری هستند؛ و این اساساً می‌تواند جدای از تصور ذهنی هر شخص در مورد مسئله خیر و شر باشد. ممکن است شخصی چیزی را خیر بداند، اما از آنجاکه ممکن است آن چیز به

دیگری شر پُرساند و در نتیجه شری گریبان خودش را بگیرد از آن احتراز کند.

در این میان وجدان را می‌توان ضامن اجرای اخلاق دانست. چنانکه فیخته می‌گوید؛ وجدان «آگاهی بی‌میانجی از وظیفه معینمان» است (کاپلستون، 1388، ج7، ص75). به گفته آرنست «وجدان به ما می‌گوید چه باید بکنیم و چه نباید بکنیم، وجدان پیش از آنکه ناشی از عقل الهی یا عقل عملی کانتی باشد، صدای خداوند بوده است» (Arendt, 1978, p.190). در مجموع می‌توان گفت وجدان عامل درونی اجرای قواعد اخلاقی است که به فرد نسبت به اعمال و یا حتی افکارش نهیب می‌زند.

اینجاست که می‌توان پیوند میان اخلاق و سیاست را جستجو کرد. چراکه سیاست را می‌توان وجدان جامعه دانست؛ آنجایی که به‌عنوان ضمانت اجرای قواعد اجتماعی برای به حداکثر رساندن خیر و ممانعت از شر در جامعه ظهور می‌یابد. در واقع سیستم حقوق و جامعه سیاسی زمینه‌ای برای کاربست قانون اخلاقی فراهم می‌کند. سیاست در بنیان خود با مفهوم شر پیوندی تنگاتنگ دارد، چنانکه سیاست را ناشی از وجود شر در جامعه دانسته‌اند، این پیوند تا آنجاست که گفته شده است؛ «اگر طبع اخلاقی بشر به کمال رشد یابد، دولت از میان خواهد رفت» (کاپلستون، 1388، ص69)؛ بنابراین اخلاق و حقوق، وجدان و سیاست را به‌نوعی می‌توان از یک جنس دانست، اخلاق و وجدان در ضمیر فردی معنا می‌یابند و هنگامی که به زندگی جمعی بشر و به جامعه سیاسی تعمیم پیدا می‌کنند، حقوق و سیاست را موجد می‌شوند.

2. اخلاق و جامعه

اینکه چگونه اخلاق فردی به جمع تعمیم می‌یابد خود مسئله‌ای مهم و البته همواره چالش‌برانگیز بوده است. اخلاق غالباً به‌عنوان راهی برای قانونمند ساختن رفتار افراد در جامعه پنداشته شده است. اخلاق واکنشی است نسبت به مشکل همکاری میان افراد یا گروه‌های رقیب و هدفشان

فرونشاندن نزاع‌هایی است که ممکن است در ظروف اجتماعی رخ بدهد. گرچه اعمال قدرت هم راهی است برای جلوگیری از تنازع، ولی فرق این دو این است که اخلاق به اصول و قواعدی از عمل متکی است که از وجاهت قانونی و عقلی که مورد تأیید آحاد جامعه‌اند، برخوردار است (گرین، 1374، صص 5-6).

با وجود اینکه در مکاتب مختلف این مسئله به طرق گوناگون شرح و بسط داده شده است، اینجا قانون توجه به همان مفهوم خیر و شر است. این مفهوم آنجایی معنا پیدا می‌کند که انسان در مقابل انسان‌های دیگر قرار می‌گیرد. دورکیم این مهم را این‌طور بیان می‌کند که «اخلاق آنجا معنا می‌یابد که تعدادی از افراد بشر به صورت گروهی با یکدیگر زیست داشته باشند و به تعبیر دیگر، اخلاق از جایی آغاز می‌شود که وابستگی به یک گروه آغاز گردد» (دورکیم، 1360، ص 51). در واقع از نظر وی «جامعه غایت هرگونه فعالیت اخلاقی است» (دورکیم، 1360، ص 74).

در جامعه «زمانی که «من» با چیزی مواجه می‌شود که نه در دایره فهم «من» است و نه در دایره اراده «من»، اینجاست که «دیگری» پدیدار می‌شود. این «من» صرفاً در نسبت با «دیگری» است که به خود می‌اندیشد. من وجود ندارد الا در پرتو «دیگری»» (کاپلستون، 1388، صص 70-75). از همین روست که هابرماس بر این باور است: «زندگی با دیگری، همچون دیگر و دیگری، وظیفه اصلی بشر است.» و «هر جا هدف ما کنترل یا تفوق نباشد، متعهد به تجربه غیریت دیگری هستیم که دقیقاً در مقابل پس‌زمینه پیش‌داوری‌های ماست. بالاترین هدف که می‌توان برای آن کوشید، سهم شدن در دیگری و غیریت دیگری است. لذا پیامد سیاسی این تأملات می‌تواند این درس باشد که بقای آینده نوع بشر، بستگی به آمادگی ما نه‌تنها برای به‌کارگیری منابع قدرت و کفایت فنی ما بلکه برای مکتب در مقابل غیریت دیگری اعم از غیریت طبیعت و غیریت فرهنگ‌های ملتها و دولت‌ها دارد» (به نقل از دالمایر، 1383، ص 354).

حال اگر «من» بدون وجود «غیر» موجودیت ندارد، با این «غیر» چگونه باید رفتار کرد؟ لویئاس فیلسوف اخلاق‌گرای فرانسوی پاسخی تأمل‌برانگیز به این سؤال می‌دهد. وی که هستی‌شناسی غرب را به علت اولویت بخشیدن به «من» که در غیریت با «دیگری» و با ادعای فراچنگ آوردن حقیقت خود به‌نوعی به حقیقت مبدل می‌شود، مورد انتقاد قرار می‌دهد، معتقد است آنچه که اولویت دارد نسبت «من» با «دیگری» است و با نگاه سوژه‌ای به دیگری به‌جای نگاه ابژه‌ای «من» را در کنار دیگری به رسمیت می‌شناسد.¹ و آنچه که این دو را در کنار هم نگاه می‌دارد، پروای «غیر» داشتن و این پروا بنیان اخلاق است. در رابطه اخلاقی، برای دیگری از خود فاصله می‌گیریم و چون از خود بیرون می‌شویم، می‌توانیم پروای دیگری داشته باشیم. حتی وی تا آنجا پیش می‌رود که انسان با جدا شدن از خود استعلا می‌یابد و به حقیقت (مظهر خدا) نزدیک می‌شود و نهایت اخلاق‌گرایی را خداوند می‌داند (کاشی، بهار 1390).

حال اگر این را بپذیریم که مبنای اخلاقیات بر این عقیده استوار است که آنچه برای انسان‌های (و یا حتی حیوانات) به خصوصی خوب یا بد است، نه فقط از دیدگاه آنان، بلکه از دیدگاه فراگیرتری خوب یا بد می‌باشد (نیگل، 1379، ص 404)، بسیاری از قواعد اخلاقی که در اصل فردی بودند، با شناسایی غیر توسط من از فرد به جمع تعمیم داده می‌شود. این آنچه است که در مکتب اخلاقی حسن ذاتی، بیان می‌شود؛ یعنی افعال صرفنظر از نتایج سودمند یا زیانباری که در پی دارند، متحقق می‌شوند. اگر کاری «خوب» است (مانند راست‌گویی)، باید آن را انجام داد و اگر کاری «بد» است (مانند دروغ‌گویی)، نباید آن را انجام داد؛ هرچند راست‌گویی به وارد آمدن ضرر و زیان و دروغ‌گویی به دفع شر و کسب منفعت منجر شود. چنانکه کانت معتقد است اخلاق مبتنی بر حسن ذاتی، دارای احکام قبلی است که از راه حس و تجربه فراهم نمی‌شود، بلکه از وجدان، سرشت و فطرت بشر

سرچشمه می‌گیرد؛ مثلاً حسن راست‌گویی، امانت‌داری و پایبندی به عهد و پیمان و قبح دروغ‌گویی، خیانت در امانت و پیمان‌شکنی، همه اصول یا فرامینی هستند که از ژرفای وجدان انسان برمی‌آیند (کاپلستون، 1388، ج 6، صص 323-326). قانون اخلاقی کانت که ذاتی خرد است این‌گونه راهنمای عمل انسانی قرار می‌گیرد که «همیشه طوری رفتار کن که قاعده حاکم بر رفتار تو بتواند سرمشق و قانونی جهانی برای رفتار تمامی جهانیان قرار گیرد» (فراست، 1389، ص 140).

در راستای همین بحث پژوهشی که لارنس کولبرگ انجام داده است می‌تواند جالب توجه باشد؛ وی از تعدادی پسر نوجوان این سؤال را پرسید که آیا کسی که همسرش بیمار است، می‌تواند دست به دزدی بزند درحالی‌که اگر این کار را نکند، همسرش خواهد مرد (Kohlberg, 1971). جدا از اینکه هر کس چه پاسخی به این سؤال می‌دهد، بسیار بعید می‌نماید که کسی مدعی شود که دزدی کار خوبی است، هرچند که توجیهی قوی انگیزه آن باشد؛ بنابراین می‌توان گفت بسیاری از قواعد اخلاقی جهان‌شمول بوده و چندان در حیطه مکاتب یا ادیان خاص نمی‌گنجد و حتی از جانب اغلب آن‌ها مورد تأیید و تأکید نیز قرار گرفته است.

3. اخلاق به‌مثابه سیاست فردی

آنچه که تا اینجا گفته شد در بیان چگونگی ارتباط زیست‌جمعی بشر با قواعد اخلاقی و به‌ویژه بنیان‌های آن بود؛ اما زمانی که در مورد زیست‌جمعی صحبت می‌شود لاجرم پای قواعدی به میان می‌آید که برای ادامه این نوع از زیست‌حیاتی است. پذیرش «دیگری» در زیست‌جمعی ظرفیت بزرگی برای حکومت در تسهیل اداره جامعه و به‌طور خاص اجرای قوانین به وجود می‌آورد. از آنجاکه حکومت پاسدار حقوق فردی و جمعی در هر جامعه‌ای شناخته می‌شود و ضمانت اجرای قواعد را بر عهده دارد، نیاز دارد تا مردم، آنچه را که به‌عنوان قانون تصویب می‌شود و یا تصمیماتی را که می‌گیرد، قبول کنند. این مقبولیت زمانی ساده می‌شود که ناشی از مشروعیت

باشد. حال اگر حکومت و مردم در یک رابطه دوسویه به شکل زیر قرار گیرند این مشروعیت راحت‌تر به دست می‌آید؛ از یک سو اخلاق به‌گونه‌ای در مردم نهادینه شود که راهنمای منش جمعی ایشان شود، فرد با ارتکاب عمل درست و یا نادرست در وهله اول خود را در موقعیت اخلاقی قرار داده و با این فضا سنجیده می‌شود. در مرحله بعدی آثار عمل فرد می‌تواند بر احساسات دیگران کارگر افتد و همین‌طور می‌تواند سود و زیان مادی به دیگران وارد کند. در نتیجه در سنجش ارزش درست یا نادرست برای یک امر، افراد به تأثیرات آن امر بر فرد عامل و نیز تأثیرات آن بر دیگران توجه می‌کنند (نیگل، ۱۳۷۹، ص 404)؛ و از سوی دیگر حکومت حداکثر تلاش خود را برای مراعات اخلاقیات نهادینه‌شده در افراد در وضع قوانین و اتخاذ تصمیمات انجام می‌دهد.

از این قاعده، به‌عنوان نمونه، در آموزه‌های اسلامی به‌وفور می‌توان یافت. در قرآن کریم و روایات معصومین (ع) دو اصل ارزشی «تلازم اخلاق و قدرت» و «اصالت دادن به مهار درونی قدرت» فراوان‌اند: عدالت‌محوری، رعایت عتوفت، نفی خشونت و شدت در کاربرد قدرت، دوری از ظلم و فساد، گذشت از خطاکاران و تخلق حاکمان حکومت اسلامی به اخلاق و... (لکزایی، 1381، ص 105) و این چیزی نیست که صرفاً در دین اسلام و یا سایر ادیان مورد بحث قرار گرفته باشد. کانت معتقد است که من مرجعیت تام دارد و مرجعیت کسی یا چیزی را بر خود نمی‌پذیرد، قانونی را گردن نمی‌گذارد، الا آنکه خود وضع کرده باشد؛ و قانون کلی مورد وثوق، پذیرش پذیره‌های عقلی در خیر عمومی و منفعت جمعی است که به‌نوبه خود منتج از قوانین کلی اخلاقی است. در واقع ما ملتزم به یک جامعه سیاسی اخلاقی هستیم. وی حتی آزادی انسان را ملتزم به این قانون کلی می‌داند و معتقد است که آزادی همان امکان انجام تکالیف است که آن را آزادی از جنس فضیلت می‌داند (کاپلستون، 1388، ج 6، صص 326-329).

همچنین هابرماس با رد فلسفه‌های مطلق‌اندیش اخلاقی، بحث می‌کند که در «زندگی هر روزه، اخلاق یکسره بی‌نیاز است از فلسفه. توجیه، انکار مشروعیت و... از ضرورت‌های پراگماتیک زندگی هر روزه به دست می‌آید، نه از قاعده‌های جاودانی اخلاق. او با انکار اقتدار فلسفه در گستره اخلاق، آن را به زندگی هر روزه، کنش متقابل و زیست جهان مرتبط می‌کند (پستمن، 1376)؛ بنابراین از آنجاکه غایت رعایت اخلاق فردی و سیاست اخلاقی و اخلاق جمعی، هر دو کمال و سعادت فرد یا جامعه است، روش سیاسی با مراعات اموری همچون اخلاق زمامداران و کارگزاران سیاسی و روش رسیدن به قدرت سیاسی و حفظ آن، به رعایت حقوق مردم و اجتناب از ستم منجر می‌شود (رنجبر، 1381، ص 15).

در عین اینکه مردم خود با عمل به قواعد اخلاقی از الزام حکومت برای کاربرد زور می‌کاهند. البته برخی اوقات مفهوم «درست و نادرست» با مفهوم «مخالف و موافق قانون» اشتباه گرفته می‌شود. این دو مفهوم کاملاً از هم متفاوت‌اند؛ ممکن است قوانینی وجود داشته باشد که چیزی که نادرست نیست را ممنوع سازد و یا امری نادرست را الزام کند. وقتی ما قادریم ساختارهایی را مثل آنچه گفته شد، در ذهن خود بسازیم و بفهمیم معلوم می‌شود که ایده‌های درستی، متفاوت از ایده‌های قانونی هستند؛ زیرا ما به واسطه ایده‌های درستی می‌توانیم قوانین را نیز ارزیابی نماییم (نیگل، ۱۳۷۹، ص ۴۰۴). ولی این ارزیابی ما مانع از قبول قانون نمی‌شود؛ زیرا با پذیرش زیست جمعی و اینکه سیاست به‌عنوان تضمین بقای این زیست جمعی موجودیت دارد، به‌ناچار اجرای قانون را به‌عنوان قاعده‌ای اخلاقی خواهیم پذیرفت.

هرچند تذکر این نکته ضروری است که اخلاقی ساختن قوانین و مقررات جامعه شمشیری دولبه است و ضمن تأکید بر فواید بسیاری که از کاهش جرم و جنایت تا کاهش هزینه‌های دولت به دنبال دارد، از این بیم و هراس نیز نباید غافل شد که رژیم‌های توتالیتر ممکن است با سوءاستفاده از اخلاق، به نیرو و سائقی درونی برای دوام ساختار استبدادی

خویش دست یابند. اخلاق راستین بر آزادی استوار است و بایسته است تلاش برای اخلاقی ساختن قوانین و مقررات در جامعه‌ای که واجد بنیادهای آزادی راستین است، صورت پذیرد.

جمع‌بندی

آنچه در اینجا مطرح شد، تلاش برای حل قطعی مسئله‌ی خلأ میان حکومت و جامعه یا ارائه راهکاری نهایی برای حذف فاصله میان این دو نبود بلکه سعی بر آن بود تا بر ظرفیت بالقوه‌ای تأکید شود که فطرتاً در نهاد تمام انسان‌ها وجود دارد. پذیرش اخلاق و سیاست به‌عنوان دو مقوله‌ای که به‌موازات هم در زیست فردی و جمعی بشر و چگونگی زندگی وی در این دو عرصه تأثیر به‌سزایی دارد موجب می‌شود تا به‌گونه‌ای به آن‌ها نگاه شود که بتوان این دو را نه به‌عنوان عنصرهایی جداگانه بلکه به‌عنوان مفاهیمی اجتماعی که در پیوندی تنگاتنگ با هم هستند، شناسایی کرد. در این حالت پیش از آنکه بحث تقدم یکی بر دیگری مطرح شود، آن‌ها به‌صورت مکمل‌هایی برای هم شناخته خواهند شد که هرکدام در بهبود دیگری تأثیر به‌سزایی خواهند داشت. اخلاق به‌صورت سیاستی درونی‌شده، «من» را در قبال «غیر»ی که به رسمیت شناخته شده است، مسئول خواهد کرد. این مسئولیت سبب احترام به آنچه خواهد شد که برای زیست جمعی ارزشمند است و شانه‌های حکومت را از کاربرد ابزارهای قهرآمیز برای وادار کردن فرد به پذیرش مسئولیت‌پذیری تا حد زیادی سبک خواهد کرد. از دیگر سو، سیاست و حکومت به‌عنوان متولی جامعه باید سعی در نهادینه کردن هر چه بیشتر این اصل در نهاد افراد جامعه داشته باشد. اینکه چگونه این امر ممکن است، مسئله‌ای است که علمای علم اخلاق و کارشناسان جامعه‌شناس باید بدان پاسخ گویند، ولی این مسلم به نظر می‌رسد که حکومت در صورت پذیرش چنین وظیفه‌ای می‌تواند سیاست را به‌عنوان مکملی برای اخلاق مطرح کند. هرچند نمی‌توان مدعی بود که تمام انسان‌ها به این ندای درونی گوش فرا می‌دهند، اما می‌توان امید داشت که با تأکید هرچه بیشتر بر اخلاق و

آنچه که بر آمده از فطرت انسانی است، افراد بیشتری را برای گوش فرادادن به آن ترغیب کرد.

یادداشتها

1. برای توصیف دقیقی از نگاه سوژه‌ای و ابژه‌ای به دیگری رک. بوبر (1380). مارتین بوبر در کتاب من و تو به نسبت‌های گوناگون «من و تو» توجه کرده است. در دید بوبر انسان با دو موضع و ایستار به جهان نگاه می‌کند. در واقع از ابتدا ذهن و ذهنیت انسان به دیگری یا غیر نشانه دارد که این نشانه روی دو شکل من-آن (I-It) و من-تو (I-You) می‌تواند باشد.

کتابنامه

- بوبر، مارتین (1380). *من و تو*، ترجمه انگلیسی والتر کافمن، مترجمان فارسی ابوتراب سهراب، الهام عطاردی، تهران: نشر فرزاد روز.
- پستمن، نیل (1376). «تکنولوژی و خاطرة ازلی اخلاق»، ترجمه صادق طباطبایی، *دنیای سخن*، ش 61.
- جدیدترین آمار جمعیت ایران (بایگانی‌شده از نسخه اصلی در ۶ / 5 / ۲۰۱۲). سایت تحلیلی خبری عصر ایران.
- دالمایر، فرد (1384). *راه‌های بدیل: فراسوی شرق‌شناسی و غرب‌شناسی*، ترجمه فاطمه صادقی و نرگس تاجیک، تهران: نشر پرسش.
- دورکیم، امیل (1360). *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- رنجبر، مقصود (1381). *اخلاق سیاسی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- عالم، عبدالرحمان (1386). *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد (بهار 1390). *درس گفتارهای با موضوع اندیشه سیاسی در غرب*، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- فارست، اس ای (1389). *درس‌های اساسی فلاسفه بزرگ*، ترجمه منوچهر شادان، تهران: بهجت.
- فروغی، محمدعلی (1324). *سیر حکمت در اروپا*، ج 1، تهران: زوار.
- فروم، اریک (1392). *جامعه سالم*، ترجمه اکبر تبریزی، تهران: بهجت.

- کاپلستون، فردریک (1388). *تاریخ فلسفه*، ج 6، ترجمه سعادت و بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- (1388). *تاریخ فلسفه*، ج 7، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- گرین، رونالد (1374). *اخلاق و دین، در فرهنگ و دین*، ترجمه صادق لاریجانی، تهران: طرح نو.
- گنسلر، هری. جی (1385). *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، حمیده بحرینی، تهران: نشر آسمان خیال.
- لكزایی، نجف (1381). *اندیشه سیاسی صدرالمآلهین*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی (1378). *فلسفه اخلاق*، تهران: صدرا.
- نیگل، توماس (1379). «معنای درست و نادرست»، *ارغنون*، ش ۱۶.
- هولمز، رابرت (1382). *مبانی فلسفه اخلاق*، مسعود علیا، تهران: ققنوس.

Arendt, Hannah (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Kohlberg, Lawrence (1971). "Stages in Moral Development as a Basis for Moral Education", In C.M. Beck, B.S. Crittenden, and E.V. Sullivan, Eds. *Moral Education: Interdisciplinary Approaches*, Toronto: Toronto University Press.

