

معیار قواعد اخلاقی در نظام سیاسی اسلامی

سیده فاطمه فقیهی *

چکیده

هدف این نوشتار، بررسی معیار و مبنای ارزش‌های اخلاقی در نظام سیاسی اسلامی است. اجرای قواعد اخلاقی در نظام سیاسی، مستلزم شناخت معیار اخلاقی در آن نظام سیاسی است. در تبیین معیار قواعد اخلاقی، چهار رویکرد وظیفه‌گرایی، نتیجه‌گرایی، فضیلت‌گرایی و حق‌مداری وجود دارد. همه این رویکردهای اخلاقی می‌کوشند به چستی ملاک ارزشمندی عمل اخلاقی پاسخ دهند. به دلیل تکثر نظریه‌های اخلاقی، حتی در نظام اخلاق اسلامی، مهم است که مبنای عمل سیاسی اخلاقی کدام رویکرد و معیار است.

نگارنده ضمن بررسی رویکردهای اخلاقی و آثار سیاسی اجتماعی هریک، بر این باور است که وجود رویکردهای اخلاقی مختلف ناشی از نگاه تک‌بعدی و افراطی به یکی از جنبه‌های فعل اخلاقی است؛ درحالی که نظریه اخلاقی حاکم بر جامعه سیاسی باید رویکرد جامعی باشد که هر رویکرد اخلاقی را سطح خاصی و باتوجه به جایگاه آن در نظریه اخلاقی مدنظر قرار دهد. رویکرد اخلاقی در نظام سیاسی اسلام، سطوح و ابعاد مختلفی دارد که هریک جایگاه و کارکرد خاصی دارند و نظام اخلاقی به تنهایی به نتیجه نخواهد رسید؛ ازاین‌رو چاره‌اندیشی منافاتی با وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محوری ندارد و افراط در هر سطح، موجب کم‌توجهی به سایر سطوح و پیدایش نظریه اخلاقی ناکارآمد خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: رویکرد اخلاقی، وظیفه‌گرایی، نتیجه‌گرایی، فضیلت‌محوری، حق‌مداری، نظام سیاسی اسلام.

* استادیار دانشگاه حضرت معصومه (س) (s.f.faqihi@gmail.com).

مقدمه

هر نظام سیاسی مجموعه‌ای از باید و نبایدهایی دارد که بر اساس آن‌ها تصمیمات گرفته می‌شود و رفتارهای سیاسی بروز می‌کند. سخن گفتن از مبنای اخلاقی نظام سیاسی بدین معناست که کنشگران سیاست، اعم از شهروندان، سیاست‌مداران و دولتمردان، باید باورها، تصمیم‌ها و رفتارهای سیاسی خود را براساس اصول و قواعد اخلاقی تنظیم کنند. اگر از منظر هنجاری و تجویزی به رابطه اخلاق و سیاست بنگریم، اصول حاکم بر تعیین مناسبات سیاسی باید اصول و ارزش‌های اخلاقی باشد. این اصول و قواعد اخلاقی در صورت تعارض با انواع دیگری از باید و نبایدهای حوزه سیاست مغلوب نمی‌شوند.

پرسش اصلی اینجاست که اخلاق هنجاری مناسب با قلمرو نظام سیاسی اسلامی چه نوع اخلاقی است؟ برای مثال، رعایت حقوق انسان‌ها در جامعه سیاسی براساس اخلاق نتیجه‌گرا، تا آنجا مطلوب است که نتیجه مشخصی برای جامعه و مردم داشته باشد؛ اما در چهارچوب اخلاق وظیفه‌گرا، رعایت حقوق انسان‌ها صرف‌نظر از نتایج آن، وظیفه‌ای درست و اخلاقی است. در چهارچوب رویکرد فضیلت‌گرا، رعایت حقوق انسانی اگر منجر به صفات و ملکات انسانی و پسندیده شود و رذیلت‌های اخلاقی را ریشه‌کن کند، اخلاقی خواهد بود. در نگاه حق‌مدار نیز اصولاً حقوق فردی تعیین‌کننده نوع عمل اخلاقی است و ملاک اخلاقی بودن، حفظ آزادی و حقوق فردی انسان است، هرچند افراد از این آزادی برای ارزش‌های اخلاقی بهره‌نبرند.

این نوشتار می‌کوشد از منظر فلسفی و با تکیه بر روش تحلیلی به بررسی معیار ارزش‌گذاری قواعد اخلاقی حاکم بر نظام سیاسی اسلام بپردازد. فرض ما این است که هریک از رویکردهای اخلاقی موجود به سطحی از نظریه اخلاقی معطوف است و اگر به هرکدام در جای خود توجه کنیم، به نظریه کامل اخلاقی دست خواهیم یافت.

نظام سیاسی اخلاقی

سیاست در تاروپود زندگی انسان‌ها حضور چشمگیر دارد. در زندگی عملی نیز مباحث و مسائل سیاسی با سایر علوم، به ویژه علوم انسانی ارتباط و پیوند عمیقی دارد (حاجی صادقی، ۱۳۹۰: ۱۷)؛ از این رو، تجزیه و تحلیل مسائل سیاسی، نیازمند بهره‌گیری از دیگر علوم است. دربارهٔ ارتباط سیاست و اخلاق، همواره بحث کرده‌اند؛ زیرا هردو از شاخه‌های حکمت عملی‌اند^۱ که با بحث دربارهٔ ابعاد ظاهری و رفتاری انسان در پی سامان دادن به زندگی انسان و جامعه‌اند. وجود هردو برای حیات جمعی انسان‌ها ضروری است. نه می‌توان در فقدان سیاست و سامان جمعی به شکوفایی اخلاق امید بست و نه نظم و ترتیب صحیح اجتماع، بی‌توجه به اخلاق حاکمان و فرمانبرداران میسر است؛ بنابراین، در تدبیر اجتماع از هیچ‌یک از این دو نمی‌توان چشم پوشید؛ اما در نظر گرفتن هردوی آن‌ها نیازمند تبیین رابطهٔ معقول آن‌هاست تا جایگاه و کارکرد شایستهٔ هریک معین شود (کیخا، ۱۳۸۶: ۱۱). قواعد اخلاقی همچون راهنمای عمل، به کنشگر سیاسی می‌گویند چه باید بکنند و چه نباید بکنند؛ به عبارتی، اعتقاد به پیوند اخلاق و سیاست بدین معناست که سنخ باید و نبایدهای حاکم بر رفتار سیاسی باید و نبایدهای اخلاقی باشد و قواعد اخلاقی در شکل بخشیدن و جهت دادن به باورها، تصمیم‌ها و رفتارهای سیاسی باید مدنظر قرار گیرد.

برای روشن شدن این مسئله باید دید ماهیت عمل سیاسی و حقیقت نظام سیاسی چیست و آیا انطباق و هماهنگی آن با نظام اخلاقی مشخص ممکن است؟ عمل سیاسی به یک معنا، عملی است که با مقولاتی مانند کاربرد قدرت، نفوذ، اقتدار در جهت تغییر رفتار یا تأثیرگذاری بر کنش افراد، نهادها و سازمان‌ها سروکار دارد (کاظمی، ۱۳۷۶: ۶۳). عمل سیاسی

۱. حکمای مسلمان حکمت عملی را به سه شعبهٔ اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مَدُن تقسیم کرده‌اند؛ چون تهذیب و تدبیر یا مختص خود فرد است یا منزل و خانواده یا حیات اجتماعی. ر.ک: ابن مقفع، عبدالله بن دادویه (۱۳۵۷)، المنطق، مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش‌پژوه، ج ۱، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران، ص ۳؛ و ابن سینا (۱۳۵۹)، عیون الحکمه، ج ۱، دارالقلم، بیروت، ص ۱۶.

در چهارچوب نظام فکری اسلام، عملی است که عامل سیاسی با به کارگیری زمینه و ظرفیت های حکومت برای یافتن شیوه های نفوذ در اندیشه و عمل انسان و هدایت آن ها به سوی ویژگی های معنوی و تعالی اخلاقی تلاش می کند و با ترغیب جامعه، زمینه فضیلت مندی آن ها را فراهم می کند (شاطری، ۱۳۹۲: ۱۰۴)؛ براین اساس، هیچ اقدام و وضعی که با سرنوشت فرد و جامعه سروکار داشته باشد، از حوزه عمل سیاسی خارج نیست و اخلاق به دلیل تأثیرگذاری بر کنش افراد در حوزه فردی و اجتماعی در محدوده عمل سیاسی قرار می گیرد و تعامل آن ها اجتناب ناپذیر است؛ با وجود این، عمل سیاسی دراصل، فعل اخلاقی است که زمینه تحقق فضیلت و خیر را در جامعه فراهم می کند و تعامل آن با اخلاق اجتناب ناپذیر است.

نظام سیاسی نیز به معنای شکل و ساخت قدرت دولتی و همه نهادهای عمومی اعم از سیاسی، اداری، اقتصادی، قضایی، نظامی، مذهبی و چگونگی کارکرد این نهادها و قوانین و مقررات حاکم بر آن هاست (ابوالحمد، ۱۳۵۸: ۱۹۷) که در هر جامعه ای مبتنی بر مبانی نظری و پایه های فکری ویژه ای است. در اندیشه اسلامی، نظام سیاسی با سایر نظام های اسلام ارتباط دارد و از سایر تعالیم آن تفکیک نمی شود؛ به تعبیر دیگر، اسلام مجموعه به هم پیوسته، منسجم و واحد است که نظام ها و بخش های گوناگون آن وحدت حقیقی دارد، نه وحدت انضمامی و پیوند مصنوعی؛ ازاین رو، سیاست اسلام در اخلاق ادغام شده؛ همان گونه که سایر تعالیم آن چنین است (حاجی صادقی، ۱۳۹۰: ۱۸).

در این نظام سیاسی که بر پایه اعتقاد به مبدأ و معاد و هدایت انسان با ارسال رسل است، اندیشه توحیدی به سان مبنایی است که تمامی احکام و دستورات را جهت دار می کند؛ ازاین رو، بررسی انتزاعی پاره ای از دستورات و احکام اسلامی فارغ از اهداف کلان دینی بی معناست؛ به همین دلیل، جهت گیری اخلاقی حکومت و مبارزه با فسادها، خصوصی و خارج از قلمرو مداخله حکومت نیست و وظیفه حکومت را برای جلوگیری از فساد و فحشا و ترویج معنویت و ارزش های اخلاقی در قالب احکام مترقی اسلام، مانند امر به معروف و نهی از منکر ایجاب می کند. قرآن کریم می فرماید: «باید از میان شما گروهی باشند

که دعوت به خیر و نهی از بدی را انجام دهند» (آل عمران/ ۱۰۴) و نیز در توصیف مؤمنان آمده است: «کسانی که چون در زمین به آن‌ها قدرت دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.» (حج/ ۴۱)

این دستور قرآن کریم نشان از این دارد که برداشت از خیر و عمل به آن، فراتر از زندگی فردی و با مصالح جمعی در ارتباط است و بی‌طرفی مسلمانان و در رأس آنان حکومت اسلامی، به هیچ‌روی جایز نیست. افعال انسان تنها مربوط به شخص انسان و مصالح دنیا و آخرت او نمی‌شود، بلکه بر دیگران نیز اثر می‌گذارد و نفع و ضرر آن متوجه جامعه و مردم نیز می‌شود؛ بر همین اساس قرآن کریم می‌فرماید: «اگر مردم ایمان بیاورند و از گناه پرهیز کنند، برکات از آسمان و زمین بر آنان نازل می‌شود» (اعراف/ ۹۶)؛ یعنی بدی‌های انسان مانع نزول برکات و نعمت‌های الهی است و این تأثیر و تأثر افعال فرد و جمع بر یکدیگر، مسئولیت افراد را در قبال جامعه و دیگران به دنبال دارد.

سیره و روش معصومین بعد از تشکیل حکومت اسلامی نیز نشان می‌دهد حکومت در اجرای اوامر الهی و ارزش‌های اجتماعی مسئول است و باید برای حفظ سلامت نظام اجتماعی و نهادینه شدن ارزش‌ها کاری کند؛ برای نمونه، در حدیثی از پیامبر اکرم آمده است: «همه شما در قبال یکدیگر و زیردستانتان مسئولید.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲/۳) این مسئولیت را می‌توان همان نظارت مردمی و مراقبت از سلامت عمومی جامعه و حفظ ارزش‌ها در عرصه عمومی و سیاسی دانست.

نمونه‌های فراوانی را از اخلاق‌مداری سیاسی می‌توان در سیره سیاسی حضرت علی علیه السلام دید. حکومت امام علی علیه السلام که در صورت پاره‌ای مصلحت‌اندیشی‌ها و مماشات اخلاقی می‌توانست سال‌ها ادامه یابد، بیش از پنج سال ادامه نیافت؛ اما این حکومت بذراندیشه اخلاقی دولت را در سرزمین اندیشه‌ها پاشید و در طول تاریخ صدها نهضت براساس آن شکل گرفت و تا امروز مقیاسی برای ارزیابی اصول اخلاقی دولت‌هاست. ایشان می‌فرمایند: «ما در روزگاری به سر می‌بریم که بیشتر مردم بی‌وفایی را زیرکی دانند و نادانان آن مردم را چاره‌اندیش خوانند. خداشان کیفر دهد. چرا چنین می‌پندارند؟ گاه بود

که مرد آزموده و دانا از چاره کار آگاه است؛ اما فرمان خدا او را مانع می‌شود؛ پس دانسته و توانا بر کار چاره را واگذارد تا آن‌که پروای دین ندارد فرصت شمارد و سود آن بردارد.» (نهج البلاغه، خ ۴۱: ۱/ ۶-۸)

پس حاکمیت اخلاق بر قدرت سیاسی، بدیهی و ضروری است که تصور آن موجب تصدیق خواهد شد. دلیل تردید و شک برخی افراد را در این مقوله می‌توان مقایسه حکومت اسلامی با حکومت‌های غیردینی و غیرالهی دانست که در آن‌ها اخلاق، خصوصی و ناظر به سلیقه شهروندان است؛ در نتیجه حکومت در قبال آن احساس وظیفه نمی‌کند، وظایف خویش را منحصر به مسائل مادی و رفاهی جامعه می‌داند و به دفع تهدید علیه امنیت جسمی، مسکن، بهداشت عمومی و ... اولویت می‌دهد (غلامی، ۱۳۹۱: ۲۴۹).

با این فرض که اخلاق نقش مبنایی در هنجارهای حاکم بر نظام سیاسی اسلام و چگونگی رابطه دولت با شهروندان کشور و سایر دولت‌ها دارد، توجه به مبنای قواعد اخلاقی در نظام سیاسی مهم است. این نوشتار در پی بررسی این است که ملاک ارزش‌گذاری و اخلاقی دانستن رفتار سیاسی در چنین نظامی چیست و نظریه‌های اخلاقی با چهارچوب نظام سیاسی اسلام چه نسبتی دارند.

انواع رویکردهای اخلاقی و تأثیر آن‌ها بر نظام سیاسی

اخلاق معیاری برای متمایز کردن رذایل و فضایل است که این معیار در فرهنگ‌ها و جوامع سیاسی، ماهیت متفاوتی دارد و سبب پیدایش نظریه‌های گوناگون به گستره زمانی ماقبل افلاطون تا عصر حاضر شده است (چابکی، ۱۳۹۲: ۳۹). مکاتب اخلاقی هر کدام با فرض‌ها و مبادی خاصی مفاهیم اخلاقی را تعریف کرده‌اند. یکی از مباحث فلسفه اخلاق، پرسش درباره معیار ارزش‌گذاری و ملاک قواعد اخلاقی است: ملاک اخلاقی بودن عمل چیست؟ آیا ارزش اخلاقی ذاتی است و در نفس تکلیف و وظیفه اخلاقی است یا به واسطه چیزی خارج از حوزه اخلاق؛ براین اساس، نظام سیاسی پیرو چه رویکرد اخلاقی است؟ به عبارت دیگر، هر رویکرد اخلاقی چه تأثیری بر نظام سیاسی خواهد گذاشت؟ در این باره چهار نظریه عمده در فلسفه اخلاق وجود دارد.

۱. وظیفه‌گرایی سیاسی

براساس این رویکرد، برخی کارها به‌خودی‌خود درست‌اند و برخی دیگر به‌خودی‌خود نادرست. درستی و نادرستی کارهای، به ذات آن‌هاست؛ به‌بیان دیگر، خوب بودن کارها یا بد بودن آن‌ها وابسته به نتایج آن‌ها نیست. ما الزام اخلاقی داریم که کارهای ذاتاً درست را انجام دهیم و از کارهای ذاتاً نادرست دوری کنیم. توجه اصلی این مکتب به خود عمل است، نه پیامدهای آن. فعل را باید فارغ از نتایجش، ارزیابی اخلاقی کرد.^۱ درستی و نادرستی اعمال «فقط» تابع پیامدهای آن اعمال نیست، بلکه برخی از ویژگی‌های ذاتی یا سرشتی اعمال نیز هستند که در درستی و نادرستی اخلاقی اعمال نقش بازی می‌کنند؛ برای مثال از نظر وظیفه‌گرایان، صرف اینکه عملی مصداق وفای به وعده یا شکرگذاری یا عدالت است، دست کم در نگاه نخستین آن را به عملی اخلاقاً درست بدل می‌کند.

جدی‌ترین نقد به این رویکرد، بی‌توجهی آن به هدف و نتیجه عمل است؛ یعنی روابط سیاسی و اجتماعی بسیار پیچیده‌اند و انسان در تصمیم‌گیری‌ها با اغراض و ابعاد مختلفی روبه‌روست؛ از این رو، عمل سیاسی ممکن است از منظری و در شرایط خاص، فعلی اخلاقی باشد؛ اما از جنبه دیگر، غیراخلاقی؛ برای نمونه، راست‌گویی، شفاف‌سازی و حقیقت‌گویی، است به‌خودی‌خود خوب و پسندیده است؛ ولی اگر برملا کردن حقیقتی موجب تفرقه و درگیری در جامعه شود، بر فرض که تفرقه‌افکنی ذاتاً غیراخلاقی و ناپسند است، یا اسباب سلطه و ضربه دشمن را فراهم کند، در این عمل واحد، با عناوین اخلاقی متعددی روبه‌روست که یکی اخلاقی و دیگری غیراخلاقی است. چه بسیار مواردی که عملی به‌تنهایی خوب است؛ ولی با عمل اخلاقی دیگری تزاخم دارد و وظیفه‌گرایی در حل این تزاخم با مشکل روبه‌روست.

۱. اصطلاح وظیفه‌گرایی سیاسی یا نتیجه‌گرایی سیاسی در منابع سیاسی و اخلاقی به‌کار نرفته است و نویسنده با الهام از مفهوم وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی اخلاقی در فلسفه اخلاق، از این عبارت در تحلیل اعمال سیاسی استفاده کرده است.

اگر وظیفه‌گرایی سیاسی را مطلق و افراطی بپذیریم، ممکن است باعث تصمیم‌گیری‌های بی‌نتیجه و هدر دادن منابع و فرصت‌ها شود. بی‌شک توجه به مقتضیات، شرایط و تبعات عمل، به‌ویژه در زندگی جمعی ضروری است و نمی‌توان فقط براساس ارزش ذاتی عمل و بدون در نظر گرفتن نتایج و اهداف اصلی گام برداشت. استثنایپذیری احکام اخلاقی در وظیفه‌گرایی افراطی و مطلق سبب شده است که در مواردی پذیرش دستورات و احکام اخلاقی آن غریب بنماید.

توجه به این نکته لازم است که مقام «تشخیص دادن وظیفه» غیر از مقام «انجام دادن وظیفه» است. روشن است که کنشگر اخلاقی در مقام انجام دادن وظیفه، مأمور به وظیفه است، نه مأمور به نتیجه؛ زیرا تحقق یافتن یا نیافتن نتیجه، صددرصد با اختیار او نیست، بلکه تا اندازه‌ای بستگی به شرایط پیرامون او و عوامل بسیار دیگر دارد؛ اما بی‌مسئولیت در قبال نتایج عمل در مقام انجام دادن وظیفه، ربطی به مسئولیت‌پذیری در قبال نتایج پیش‌بینی‌پذیر عمل در مقام تشخیص دادن وظیفه ندارد؛ این دو با هم سازگارند. ادعای بی‌مسئولیتی در قبال نتیجه، به شرطی پذیرفتنی است که شخص در مقام تشخیص دادن وظیفه، به وظیفه مقدماتی خود به درستی عمل کرده باشد؛ یعنی در محاسبات و تصمیم‌گیری‌های خود پیامدهای پیش‌بینی‌پذیر رفتار خود را هم در نظر گرفته باشد؛ به بیان دیگر، «عامل اخلاقی» فقط در قبال پیامدهای پیش‌بینی‌ناپذیر عمل خود مسئولیت ندارد؛ یعنی نمی‌توان او را به دلیل در نظر نگرفتن این پیامدها سرزنش کرد؛ اما در قبال پیامدهای پیش‌بینی‌پذیر عمل خود مسئول است.

۲. نتیجه‌گرایی سیاسی

در این رویکرد هیچ کاری به خودی خود نه خوب است و نه بد. هر کاری هنگامی درست است که نتایج خوبی داشته باشد و زمانی نادرست است که نتایج بدی داشته باشد. صرف نظر از نتایج عمل، قضاوت اخلاقی آن‌ها ممکن نیست. خوبی و بدی اولاً و بالذات بر نتایج عمل بار می‌شود و ثانیاً و بالعرض بر خود عمل (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۵). منظور از نتیجه یا به عبارتی غایت در این رویکرد، نتیجه خارجی، غیر اخلاقی یا برون اخلاقی است؛ یعنی

بیرون از احکام اخلاقی چیزی به نام غایت وجود دارد که گزاره های اخلاقی اگر به آن منتهی شوند، درست؛ وگرنه نادرست اند؛ پس منظور از غایت، معنای عام آن نیست که اشکال کنند هر فعلی غایتی دارد.

نقد‌های بسیاری به نظریات اخلاقی نتیجه‌گرا کرده‌اند. استفاده از این اصل در عرصه سیاسی ممکن است به نظریات سیاسی منجر شود که رسیدن به نتیجه اخلاقی را با هر وسیله و از هر راهی مجاز می‌دانند؛ حتی اگر این وسیله غیر اخلاقی باشد.

نظریات سوداگاران که گونه‌ای از نظریات نتیجه‌گرا هستند، خود مشکلات بسیاری دارند. سودگرایی سه مؤلفه دارد: نتیجه‌گرایی، حداکثرسازی و لذت‌گرایی. هر سه مؤلفه را می‌توان در شعار معروف جان استوارت میل دید: خوشبختی بیشتر برای مردمان بیشتر. بنابراین، برای پاسخ دادن به پرسشی اخلاقی، باید جدول سود و زیان پاسخ‌های گوناگون را به دست آوریم و آن‌گاه به نفع پاسخی رأی دهیم که بیشترین سود را برای بیشترین تعداد دارد (راسخ، ۱۳۸۱: ۲۶۲).

نظام سیاسی سودانگار در پی کسب بیشترین نفع برای بیشترین تعداد افراد جامعه است؛ اما چرا باید سراغ هر چیزی برویم که بیشترین سود را دارد و از باقی بگذریم؟ آیا چنین گزینشی همیشه درست و عادلانه است؟ در زندگی سیاسی موقعیت‌های گوناگونی پیش می‌آید که اقلیت فرهیخته و عالم که در پی اصلاح فرهنگ و جامعه خود بوده‌اند، از میدان خارج شده‌اند تا هزینه‌ها را برای اکثریت به حداقل برسانند؛ از سوی دیگر، همه انواع سودها را نمی‌توان مقایسه کرد. هیچ معیار واحدی وجود ندارد تا بتوان با آن ارزش پول، رفاه، عزت نفس، قدرت، عشق و عاطفه را مقایسه کرد و یکی را برگزید (همان: ۱۶۴).

نظریات ماکیاوول را در کتاب شهریار می‌توان نتیجه‌گرایی سیاسی دانست. او فضیلت سیاسی را در صفاتی می‌داند که حاکم را قادر می‌سازد در مسند قدرت باقی بماند؛ از این رو، به حکمران زمان خود توصیه می‌کند از هر وسیله و تمهیدی برای محکم کردن بنیان قدرتش استفاده کند. وی معتقد بود در جهانی ظلمانی که آدمیان از نیکی دورند، حاکمان فقط با فضیلت‌های اخلاقی راه به جایی نخواهند برد و نابود خواهند شد.

(اسکینر، ۱۳۷۲: ۷۱). برخلاف اندیشمندانی که ماکیاول را ضداخلاق می‌دانند، آیزایا برلین معتقد است از نظر ماکیاول، نظریه سیاسی همان اخلاق است که در جامعه، مسائل عمومی و مناسبات قدرت به کار می‌رود؛ پس وقتی ماکیاول از فضیلت‌های شه‌ریار سخن می‌گوید، درواقع از ارزش‌های اخلاقی یاد می‌کند که حاکم را در حفظ قدرت کمک می‌کند (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۱۳-۱۱۶).

نتیجه‌گرایی که برای تحصیل نتایج بهتر به هیچ قیدی معتقد نباشد، ممکن است زیان به دیگران، دروغ‌گویی و نقض عهد را برای تحصیل نتایج مطلوب، اخلاقی بداند؛ در نتیجه، حق مسلم افراد را بر جسم، کار و استعدادشان نفی می‌کند یا ممکن است کشتن یک نفر و استفاده کردن از اعضای او را برای نجات چند نفر جایز بداند. براساس این رویکرد، کشتن دختر بچه شخص تروریست برای اعمال فشار بر او و گرفتن اطلاعات برای نجات جان چند نفر اخلاقی است (Petit, 1993: 233)؛ از سوی دیگر، مهم بودن یا نبودن پیامد از نظر سیاسی، دقیقاً معادل مهم بودن یا نبودن آن از نظر اخلاقی نیست، بلکه نسبت این دو، عموم و خصوص من وجه است؛ بنابراین، نتیجه‌گرایی اخلاقی در قلمرو سیاست باید به پرسشی پاسخ دهد: در صورت تعارض ملاحظات اخلاقی با ملاحظات سیاسی چه باید کرد؟ یعنی اگر کنشگران سیاسی با عملی روبه رو شدند که توجیه سیاسی دارد، ولی توجیه اخلاقی ندارد، چه باید بکنند؟ (فناپی، ۱۳۹۱)

۳. فضیلت‌گرایی^۳ سیاسی

این رویکرد اخلاقی به جای عمل، به فاعل و ویژگی‌های شخصیتی او توجه می‌کند. اگر چه به فعل نیز توجه می‌کند، فضیلت افعال را ثانوی و مبتنی بر فضیلت فاعل می‌داند (پینکافس، ۱۳۸۲: ۱۹).

نظریه اخلاقی فضیلت مدار که بر محور فضایل انسانی استوار است، به دنبال یافتن پاسخ این پرسش است که فضیلت‌ها کدام‌اند و چگونه می‌توان انسان با فضیلتی بود و فضایل را در

3. Virtue-based ethics.

خود نهادینه و رذایل را از خود دور کرد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۰-۱۴۲).

فضیلت حال درونی مطلوبی است که برای انسان پدید می‌آید و ارزش اخلاقی از اساس، متعلق احوال قلبی و درونی است. اخلاق درپسی پرورش و تربیت نفس و ایجاد صفات اخلاقی پسندیده و ازبین بردن صفات اخلاقی ناپسند است. به افعال انسان از آن‌رو توجه می‌کنند که موجب ایجاد ملکهٔ نفسانی و صفات درونی پسندیده (فضایل) یا زوال صفات درونی ناپسند (رذایل) شود؛ بنابراین موضوع اصلی اخلاق، صفات انسانی است نه اعمال. این رویکرد در بین فیلسوفان مسلمان طرف‌داران بسیاری داشته است؛ برای نمونه، در برخی از کتاب‌های اخلاقی، هدف نهایی از پرداختن به اخلاق، دور کردن رذایل و استقرار فضایل در نفس اوست. فضیلت نیز به اعتدال قوای سه‌گانه (غضب، شهوت و عقل) تعبیر شده است. از تهذیب هریک از این قوا فضایی حاصل می‌شود: شجاعت، عفت و حکمت و از هماهنگی همهٔ آن‌ها عدالت که اشرف فضایل است.^۱

این مکتب که افرادی مانند اسلاوت و مک‌ایتایر بدان معتقدند، خاستگاه ارسطویی دارد. به عقیدهٔ ارسطو انسان باید درون خود چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را داشته باشد و اگر درون انسان این چهار فضیلت رسوخ کند، هر کاری از او سر بزند، خوب است.^۲ او با اعتقاد به حد وسط و دوری از افراط و تفریط، به واکنش انفعالی مناسب درمقابل رخدادها توصیه می‌کند. از نظر ارسطو جامعه به پیکری می‌ماند که غایت آن فضیلت و سعادت عموم مردم است و سعادت انسان و جامعه در به‌کار بردن فضیلت و فضیلت در میانه‌روی است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۷۹). وی همین معیار را به سازمان حکومت نیز تعمیم می‌دهد و بر همین اساس، حکومت طبقهٔ متوسط را به فضیلت (میانه‌روی) نزدیک می‌داند (همان: ۴-۹).

۱. ر.ک: طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۹)، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، خوارزمی، تهران، ص ۱۱۰.

۲. ر.ک: ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمهٔ محمدحسن لطفی تبریزی، طرح نو، تهران، ص ۶۱-۷۶.

به نظر می‌رسد مکتب اخلاقی فضیلت‌مدار فقط به جنبه‌ای از اخلاق توجه می‌کند: اخلاق فاعلی؛ درحالی‌که مفاهیم کلی اخلاقی، مانند حسن و قبح گاهی در عقاید مطرح‌اند، گاهی در اوصاف و حالات نفسانی و گاهی در افعال.

حکومت حاکمان عادل و شایسته متأثر از این نگاه اخلاقی در نظام سیاسی است؛ اما برای رسیدن به جامعه سیاسی اخلاق‌مدار، افزون بر صفات و ملکات نفسانی، نیازمند اصولی هستیم که ملاک تصمیم‌های سیاسی باشد و سازوکار اخلاقی را برای دستیابی به اهداف سیاسی روشن کند. چنین تحلیلی بی‌شک بر غنای نظری اخلاق فضیلت‌مدار می‌افزاید و آن را از ابهام در تعریف فضیلت‌ها بدون توجه به عمل می‌رهاند.

از سوی دیگر، پذیرش این نظریه منافاتی با پذیرش سایر رویکردها در عرصه عمل نخواهد داشت؛ زیرا در کنار فضایل درونی، بررسی ملاک عمل اخلاقی فارغ از اینکه از چه کسی صادر می‌شود، به ویژه در عرصه اجتماعی و سیاسی ضروری است. فرانکنا (۱۳۷۶: ۱۴۵) می‌گوید:

«اخلاق وظیفه و اصول و اخلاق فضیلت، دیدگاه‌های اخلاقی رقیب نیستند که مجبور به گزینش در میان آن‌ها باشیم، بلکه دو وجه مکمل یک اخلاق‌اند؛ پس به ازای هر اصلی، یک خصلت و فضیلت اخلاقی وجود دارد که عبارت است از ملکه یا تمایل به عمل و به ازای هر خصلت خوب اخلاقی، یک اصل وجود دارد که نوع عملی را که این خصلت اخلاقی خود را در آن می‌نمایاند، تعیین می‌کند.»

از این رو، نزاع اصلی در پذیرش یکی از دو رویکرد اول و دوم است و فضیلت‌محوری هرچند تأثیر بسیاری بر نظام‌های اخلاقی، به ویژه در دروان جدید گذاشته است، همچنان جنبه تکمیلی دارد.

۴. حق‌مداری

اگرچه درباره ملاک ارزشمندی اخلاقی در فلسفه اخلاق، بیشتر سه رویکرد وظیفه‌گرا، نتیجه‌گرا و فضیلت‌گرا مطرح شده است، با توجه به گفتمان سیاسی حاکم در عصر حاضر، میتوان ملاک حق‌مداری را نیز اضافه کرد؛ افزون بر این، محور این نوشتار، بررسی معیار ارزش‌گذاری فعل در عرصه سیاسی است. یکی از ملاک‌های درستی یا نادرستی اعمال

سیاسی، حمایت آن از حقوق انسانی یا تعارض آن با حقوق انسانی است؛ یعنی فعلی سیاسی درست است که مبتنی بر حقوق طبیعی و مشروع باشد و فعلی سیاسی نادرست است که منجر به نادیده گرفتن یا زیر پا گذاشتن این حقوق شود.

این رویکرد، اخلاق را براساس وظیفه تبیین نمی کند، بلکه مبتنی بر حق می داند. واژه حق که برای سال های متمادی در فلسفه به معنای «درست» در برابر «خطا»^۱ به کار می رفت، پس از عصر روشنگری به تدریج به معنای دیگری به کار رفت که جمع آن حقوق بود. حق به این معنا با فعل «داشتن»^۲ به کار می رود؛ درحالی که حق به معنای درست، در ترکیب وصفی و با فعل «بودن»^۳.

در دنیای معاصر کمتر موضوعی در اخلاق، حقوق، سیاست و ... است که به حق بی ارتباط باشد. حق های انسانی، جهانی، نقض ناپذیر و اسقاطناشدنی اند و به انسان از آن رو تعلق دارند که موجود عقلانی است و اراده آزاد دارد. همین حق ها هستند که همچون قوی ترین بازدارنده، از ارزش و جایگاه انسان ها در برابر حکومت و جامعه محافظت می کنند (Rahnner, 1982: 1473).

براین اساس، حق طلبی و دامنۀ آن چنان افزایش یافته است که به سبب اصطلاح قانونی «حق»، مسائل اخلاقی طرح، بحث و حل می شوند؛ به عبارت دیگر، حق ها روند غالب اخلاقی در دوران معاصرند و نه تنها مسائل و روابط انسان ها، بلکه روابط انسان با غیرانسان نیز براساس حق ها داور می شوند (نبویان، ۱۳۹۰: ۲۵)؛ حتی گفته اند نظریۀ اخلاقی هنگامی پذیرفته است که بر حق استوار باشد و بدون حق ها نمی توانیم فلسفۀ اخلاق داشته باشیم (Waldron, 1984: 379).

رویکرد حق مدار که پیشینه چندانانی در فلسفۀ اخلاق ندارد، متکی بر نظریۀ حق است و

1. Right _Wrong.

2. To Have.

3. To Be.

نظریه حق خود با مفاهیم و رویکردهای متعدد و متفاوتی روبه‌روست. هر رویکردی ممکن است نظریه اخلاقی متفاوتی را به وجود آورد؛ افزون‌براین، زبان حق، زبان فردگرایانه است. اگر چه حق‌های عمومی نیز درکارند، بیشتر حق‌ها گویای اهمیت اخلاقی هر فرد انسانی‌اند و جامعه مبتنی بر حق، به هر فرد اهمیت می‌دهد (نبویان، ۱۳۹۰: ۲۹). فردمحوری در نظریه‌های اخلاقی حق‌مدار ممکن است موجب انکار ماهیت اجتماعی وجود انسان و نادیده انگاشتن مسئولیت‌های اجتماعی وی شود؛ زیرا حق تأکید می‌کند که آنچه در زندگی انسان اصیل و ارزشمند است، فرد و حق‌های اوست. حق‌ها انسان را تشویق می‌کنند که فقط به فکر خود باشد و به دیگران توجه نکند؛ مگر به سود او باشد. شاید مهم‌ترین نمونه برای نشان دادن تأثیر اخلاق فردمدارانه، موردی است که در نیویورک تایمز، ۲۷ مارچ ۱۹۶۴ نقل شده است (سیدفاطمی، ۱۳۸۱: ۳۴). این روزنامه در آن روز قضیه معروف و جنجالی «کیتی جنوس»^۱ را گزارش داد. روان‌شناسان درباره این قضیه بسیار بحث کردند. ریچارد کراس در کتاب معروف روان‌شناسی خود این قضیه را بررسی کرد (Cross, 1996: 403-405). در این قضیه ۳۸ نفر از شهروندان کونیز در امریکا شاهد قتل دختری به دست مردی با چاقو بودند. نکته مهم این است که به دختر در سه مرحله حمله شد؛ اما هیچ‌یک از شاهدان نه به دختر کمک کرد و نه به پلیس اطلاع داد؛ درحالی‌که شاهدان به راحتی می‌توانستند با تلفن زدن به پلیس، از قتل جلوگیری کنند.

وقتی از شاهدان پرسیدند چرا برای نجات دختر کاری نکردند، هیچ‌کدام جواب موجهی نداشتند. به اعتقاد برخی، این مشکل نتیجه جدایی افراد، غلبه فردگرایی و تأثیر رویکرد حق‌مدار بر این جوامع است (سیدفاطمی، ۱۳۸۱: ۳۴). در جامعه‌ای که حق ملاک همه روابط اجتماعی است، مردم از دیگر اعضای اجتماع بریده می‌شوند و اهمیت خیرهای مشترک، مانند صلح، روح همکاری، همدردی و دغدغه‌های اجتماعی کاهش یابد. تصویب قوانین پیش‌بینی‌کننده مجازات برای افرادی که از کمک به مصدومین

1. Kitty Genovese.

خودداری می کنند، از چیزهایی است که در چهارچوب اخلاق حق مدار توجیه نمی شود و فقط در اخلاق نوع دوستانه معنا می یابد؛ پس اخلاق حق مدار نیز به تنهایی برای توجیه اخلاق کافی نیست و شاید مکمل سایر نظریات باشد.

اکنون براساس مبانی اخلاقی پیش گفته، به بررسی رویکرد اخلاقی در اندیشه اسلامی و تأثیر آن بر نظام سیاسی می پردازیم. البته پیش تر گفتیم رویارویی اصلی، بیشتر میان وظیفه گرایی و غایت گرایی است و فضیلت گرایی و حق گرایی به تنهایی نمی توانند همه اعمال اخلاقی را تبیین کنند و نقش مکمل را دارند.

رویکرد اخلاقی در اندیشه اسلامی

آموزه های اسلامی با نگاه واقع گرا و همه جانبه به انسان و بر محور عقلانیت، ساختار اخلاقی جامعی را ترسیم کرده است که در کنار ابعاد مادی و دنیایی، سعادت و رستگاری اخروی را نیز برای انسان فراهم می کند. ویژگی منحصر به فرد این مکتب، این است که نظام اخلاقی اش عقلانی و وحیانی است؛ یعنی هم خرد انسان بدان دعوت می کند و هم پیامبران الهی که به آن فطری بودن دین می گویند؛^۱ اما درباره ملاک و معیار قواعد اخلاقی در نظام سیاسی اسلام، نظرات مختلف است.

برخی معتقدند آموزه های اخلاقی اسلام، مبتنی بر غایت گرایی است؛ زیرا اگر اسلام ما را به ترک تعلقات دنیوی و توجه به خدا و آخرت و ارزش های معنوی فرامی خواند، عقل حسابگر نیز که همواره سود و زیان و مصالح و مضار انسان را در نظر می گیرد و انسان را به کارهایی دعوت می کند که بیشترین سود و کمترین زیان را برای او دارد، فراخوان الهی را تأیید می کند (شیروانی، ۱۳۷۸: ۴۰). توجه به منابع دینی، اعم از آیات و روایات، گواهی می دهد که در مقام تشویق و دعوت به خوبی، بر این نکته تأکید شده که این کارها موجب سعادت، آسایش، اطمینان، فلاح، فوز و ... است. با توجه به آیات قرآن، غایت نهایی و مطلوب بالذات

۱. «فَأَيُّكُمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم/ ۳۰).

انسان در کارهای اخلاقی، سعادت، فوز و فلاح نهایی است که به بهره‌مندی او از بالاترین سرورها و ابتهاج‌های کمی و کیفی اشاره می‌کند؛ برای مثال، قرآن کریم به تقوا فرامی‌خواند؛ چون موجب رستگاری انسان می‌شود: «واتقوا الله لعلکم تفلحون.» (آل عمران/۱۳۰)

همچنین گفته‌اند افعال اخلاقی پیوسته مطلوبیت بالغیر دارند و همه ارزششان به دلیل نتیجه‌ای است که عاید انسان می‌شود. همان‌طور که ارزش مثبت اخلاقی فعل، پیوسته مطلوبیت بالغیر و پرتوی از ارزش ذاتی و مطلوبیت خودبه‌خودی نتیجه آن است، ارزش منفی اخلاقی نیز اولاً صفت فعل اختیاری انسان است و ثانیاً پرتوی از ارزش منفی و مبعوض بودن ذاتی نتیجه نامطلوب آن فعل خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۵-۹).

پذیرفتن این رویکرد بدین معناست که خوبی یا بدی فعل، ثانویه است که بر فعل عارض می‌شود؛ برای مثال عدالت به‌خودی‌خود نیکو نیست، بلکه به دلیل آسایش، سعادت، کمال و ... که در پی دارد، خوب است. این مطلب افزون‌براینکه با شناخت وجدانی از موضوعات اخلاقی مقبول نیست، نوعی نسبیّت نیز در قواعد اخلاقی به‌وجود می‌آورد؛ یعنی عدل در جایی که نتایج بالا را داشت اخلاقی، و گرنه غیر اخلاقی است.

باید به این نکته توجه کنیم که وظیفه‌گرایی، منکر وجود غایت برای فعل اخلاقی نیست، بلکه تأکید می‌کند قواعد اخلاقی معتبرند؛ چه خیری به‌وجود آورند و چه نیاورند. بی‌شک اعتقاد به اصل علیت و سنخیت علت و معلول در رفتار انسانی، مستلزم قطع به‌وجود نتایج خیر از عمل خوب است. وجود نتیجه به حکم عقل ثابت است؛ اما توجیه عقلی برای اخلاقی بودن فعل نخواهد بود.

ماهیت ارزش‌های اخلاقی

باتوجه به تفاوت دیدگاه درباره ملاک ارزشمندی عمل اخلاقی، به‌نظر می‌رسد تعیین ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی، به‌تصور ما از ارزش‌های کلی، اصول اخلاقی و چیستی آنها بستگی دارد. برخی مانند علامه طباطبایی قواعد اخلاقی را از بدیهیات عقل عملی می‌دانند که برخواسته از فطرت و عقل و بی‌نیاز از دلیل و برهان است که با درک ملایمت یا

ناملایمت فعل با قوه مدرک شناخته می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۴۱۷). ارزش فعل اخلاقی، ناشی از ذات آن است که ملایم با نفس است و عقلاً درک می‌شود. به نظر می‌رسد این تعریف بیشتر با وظیفه‌گرایی همسوست؛ زیرا درک ارزشمندی قاعده اخلاق، با عقل و ناشی از ویژگی ذاتی فعل است.

دیدگاه دیگر این است که قضایای اخلاقی رفتارهای اختیاری انسان، برای رسیدن به اهداف مطلوب است؛ به تعبیر دیگر، ارزش عبارت است از صرف نظر کردن از خواستی برای رسیدن به خواست والا تر (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۶۳)؛ برای مثال، خوبی یا بدی به جهتی خارج از مفهوم عدل و ظلم برمی‌گردد و به جهت آثار مترتب بر آن پذیرای حسن و قبح است. اگر فاعل عدل، مستحق مدح و پدیدآورنده ظلم مستحق ذم است، به دلیل آثاری است که بر آن‌ها مترتب می‌شود (علی دوست، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

این تعریف با نتیجه‌گرایی اخلاقی همسوست؛ بنابراین اساس بحث از ملاک اخلاقی عمل به مباحث فلسفی و دیدگاه‌هایی درباره ماهیت قاعده اخلاقی برمی‌گردد و بخشی از فلسفه ارزش است و خارج از موضوع این نوشتار. تأثیر هریک از این رویکردها و تعاریف اخلاقی بر نظام سیاسی چیست و آیا جمع همه ملاک‌ها در یک نظریه اخلاقی ممکن است؟ برای پاسخ باید به سطوح مختلف نظریه اخلاقی توجه کرد.^۱ برای هر نظریه اخلاقی چند سطح را می‌توان تصور کرد. نخست، تشخیص مبنا و ملاک اخلاقی است که براساس آن، تشخیص مفهومی از خوب یا بد رخ می‌دهد. در این سطح پیش فرضی وجود دارد که براساس آن تعریف هر فرد از درست و نادرست یا خوب و بد مشخص می‌شود؛ برای مثال،

۱. تفکیک ابعاد و سطوح مختلف در تحلیل قواعد اخلاقی در منابع فلسفه اخلاق، این گونه نیامده و نگارنده براساس تحلیل توصیفی از عمل اخلاقی این مبنا را اختیار کرده است. البته می‌توان به نمونه‌های مشابه سطح‌بندی گزاره‌های انشایی در اصول فقه برای احکام شرعی اشاره کرد؛ یعنی مرحله ثبوت و اثبات حکم فقهی را تفکیک و مرحله ثبوت را به سه مرحله ملاک، اراده و اعتبار تقسیم می‌کنند. رک: ایروانی، باقر (۱۳۹۲)، دروس فی علم الاصول الحلقة الاولى و الحلقة الثانية فی اسلوبها الثانی، نصاب، قم، ص ۹۷.

ایپیکوریان در یونان باستان معتقد بودند هر کاری که لذت طولانی تری داشته باشد، خیر و مطلوب است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۴۵). صورت اصلاح شده و تعدیل یافته این رویکرد در دوران جدید، سودانگاری^۱ جرمی بنتام و جان استوارت میل است؛ اما توجه خود را از فرد و لذات فردی به لذات جمعی تغییر داده است. خیر اخلاقی آن است که منفعتی را عاید بیشتر مردم کند و شر اخلاقی آن است که چنین نباشد. بنتام این منفعت عمومی را وسیله‌ای برای کسب منفعت خصوصی می‌داند؛ اما میل منفعت عمومی را به خودی خود هدف می‌داند (لنکستر، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۳۴)؛ پس در هر نظریه اخلاقی، ابتدا تعیین ملاک ارزش گذاری اولیه قواعد اخلاقی مهم است. این ملاک، کلی و فارغ از بستر و متن خاص^۲ و اوضاع و احوال حاکم بر عمل مشخص است.

اما سطح دوم در نظریه اخلاقی، اجرای هنجار و قاعده اخلاقی و تطبیق آن بر مصادیق عینی است که بر پایه معیار و ملاک اخلاقی مشخص شده در سطح قبل است؛ یعنی براساس تعریف خوب و بد مشخص می‌شود که فلان کار خوب است؛ پس باید انجام شود و فلان کار بد است و نباید انجام شود. این سطح از اخلاق با دادن قواعد و احکام اخلاقی، در پی راهنمایی افراد و گروه‌ها برای ارتباط با یکدیگر است. آنچه در این مرحله ممکن است رخ دهد، تزامم قواعد اخلاقی است. این قواعد در مرحله ملاک و جعل با یکدیگر تعارضی ندارند؛ اما ممکن است هر دو بر عمل واحد منطبق باشند و از آنجا که عمل کردن همزمان به هر دو قاعده ممکن نیست، باید حکم به اولویت قاعده‌ای اخلاقی بر دیگری داده شود.

سطح سوم از نظریه اخلاقی، اراده و قصد فاعل اخلاقی در تمرین و تکرار و عادت به افعال پسندیده و ترک افعال ناپسند است. اینکه فاعل با چه قصد و انگیزه‌ای عمل اخلاقی را انجام می‌دهد و این عمل برای او عادت و ملکه است یا از روی تکلف و به سختی انجام می‌دهد یا چه اثراتی از عمل اخلاقی در روحیه و صفات انسان حاصل می‌شود، به سطح

1 . Utilitarianism.

2. context

سوم یا بعد فاعلی اخلاق مربوط است؛ برای مثال، کمک به افراد نیازمند می‌تواند با انگیزهٔ ترحم و نوع دوستی باشد که پسندیده است؛ اما اگر هیچ انگیزه‌ای جز رضایت الهی در کار نباشد،^۱ مطلوبیت عمل بیشتر خواهد شد؛ زیرا موجب تحقق آثار و اهداف والاتر و مهم‌تر خواهد شد.

حق‌گرایی نیز به‌نظر نمی‌رسد ملاک و رویکرد جدیدی در اخلاق باشد؛ زیرا تأکید بر رعایت حقوق دیگران و برابری حقوق افراد؛ در سایر رویکردهای اخلاقی نیز وجود دارد و بخشی از احکام اخلاقی در همهٔ رویکردها، احترام گذاشتن به حقوق دیگران و تجاوز نکردن به حقوق مسلم آن‌هاست. همچنین به‌نظر نمی‌رسد بر مبنای حق فردی بتوان به نظریهٔ کاملی دربارهٔ اخلاق سیاسی و اجتماعی دست یافت. پیش‌تر گفتیم فردمحوری در نظریهٔ اخلاقی حق‌مدار، موجب می‌شود به انسان، مستقل و فردی توجه شود؛ درحالی‌که حفظ حقوق فردی تنها بخشی از اخلاق سیاسی و اجتماعی است؛ ازسوی دیگر، مفاهیم و رویکردهای متنوعی در فلسفهٔ حق هست که مبنا و ملاک واحدی را برای اخلاق به‌دست نمی‌دهد.

تأثیر رویکردهای اخلاقی در نظام سیاسی

باتوجه به آنچه گفتیم، سه سطح تحلیل در نظریهٔ اخلاقی وجود دارد رابطهٔ طولی دارند. به‌نظر می‌رسد در تحلیل اخلاقی عمل سیاسی باید به سطح توجه کرد. در سطح اول، باید دربارهٔ توجیه مناسب ملاک اخلاقی بودن یا نبودن صحبت کرد. پیش‌تر گفتیم ملاک درستی یا نادرستی عمل، عقلی، وجدانی و فی‌نفسه است و نمی‌توان گفت ارزش اصول اخلاقی به واسطهٔ چیزی خارج از حوزهٔ اخلاق و عارضی به‌دست آمده است؛ برای نمونه، وقتی می‌گوییم امانت‌داری خوب است و خیانت بد، آیا ارزش امانت‌داری به دلیل نتیجهٔ دنیایی یا اخروی آن است یا به حکم عقل و وجدان؟ بداهت و ضروری بودن حسن ادای دین، رد

۱. همان‌گونه که در قرآن برای معرفی الگوی اینار و بخشنده‌گی به این انگیزه ترغیب می‌کند: «انما نطعمکم لوجه الله لا نريد منکم جزاء ولا شکورا» (انسان / ۹)

امانت، عدالت، احسان و ... بر عقل پوشیده نیست و حتی اگر کسی منکر پسندیده بودن آن‌ها شود، محرومیت خود را از این‌ها برنمی‌تابد. ارزش‌هایی مانند عدالت، شجاعت، عفت و ... ارزش‌های فراتاریخی، ثابت و جاودانه‌اند و درک ارزشمندی آن‌ها برای همه انسان‌ها با هر سطح از اهداف و انگیزه وجود دارد که این خود نشان از ارزش ذاتی آن‌ها دارد؛ درحالی‌که اگر اساس ارزشمندی وابسته به نتیجه و اهداف عمل باشد، با تفاوت اهداف و انگیزه‌های انسانی، مطلوبیت و ارزشمندی این افعال دستخوش تغییر می‌شود.

در عرصه سیاسی، توجه به وظیفه‌گرایی در تعیین معیار درستی و نادرستی، خوبی یا بدی موجب می‌شود ارزش‌های اخلاقی بر پایه درک فطری و عقلی از اصول ثابت و کلی بهره‌مند باشند که برای همگان در هر زمان و مکانی ارزشمند باشد؛ یعنی جهان‌شمول بودن اخلاق. جهان‌شمول بودن اخلاق می‌تواند با درک ثابت اصول و هنجارهای اخلاقی، همزیستی و تعامل اجتماعی و سیاسی را براساس این ارزش‌ها ممکن کند. جامعه سیاسی همواره با تکرار اندیشه‌ها روبه‌روست و نقطه ارتباط و عامل وحدت افراد همین اصول و ارزش‌های مشترک است.

افزون‌براین، معیار وظیفه‌گرایی سیاسی موجب می‌شود افراد با شناختن وظیفه و عمل کردن به آن، احساس آرامش و رضایتمندی کنند؛ حتی اگر نتیجه و آثار آن کامل محقق نشود. هر عمل سیاسی برای رسیدن به نتیجه خاصی است و آن نتیجه با توجه به عوامل گوناگون حاصل می‌شود؛ ولی سیاست‌مدار همواره در بازی به‌سر می‌برد که احتمال برد و باخت آن وجود دارد. در نگاه وظیفه‌گرا، تحلیل نهایی پیروزی و شکست به نفس مکلف بستگی دارد، نه شرایط خارجی. هرچند برای دوری از شکست باید تلاش کرد، با توجه به پیروزی واقعی (عمل کردن به وظیفه)، شکست ظاهری، شکست کامل و واقعی نیست. پس در سطح اول، که ملاک و معیار اخلاقی مطرح است، ملاک اخلاقی برخواسته از خود ارزش ذاتی وظیفه است، نه چیزی خارج از آن؛ یعنی ارزش عمل اخلاقی، به‌خودی‌خود است.

اما در سطح دوم از تحلیل اخلاقی، که اصول و قواعد اخلاقی شناخته شده باید ملاک عمل باشد و بر مصداق مشخصی تطبیق یابد، ممکن است موضوع واحدی محل اجتماع دو عنوان شود که حکم های متضاد داشته باشند؛ پس با فرض تساوی ملاک های اخلاقی، شخص در انجام دادن یا ندادن هریک مخیر است؛ اما اگر یکی از ملاک ها مهم باشد و مصلحت آن بر دیگری مرجح، موظف است ملاک اهم را رعایت کند و در عمل، حکم دیگر ساقط می شود. اینجاست که مباحث مصلحت در عمل سیاسی و انتخاب درست سیاسی از بین سایر گزینه ها مطرح می شود.^۱

البته ممکن است تصور شود که با این توصیف، احکام ارزشی مطلقاً نسبی اند و عمومیت افرادی و اطلاق زمانی ندارند؛ اما از دیدگاه فلسفی، بازگشت این قیود به مرکب بودن علل این پدیده ها مربوط است که با فقدان یک شرط، معلول هم منتفی می شود؛ پس اگر علل احکام اخلاقی و قیود و شروط آن را کاملاً در نظر بگیریم، عمومیت و اطلاق دارند و از این حیث تفاوتی با دیگر قوانین علوم ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۶۵).

برخی گزاره های اخلاقی مانند «عدل خوب است» ثابت است و تابع هیچ قید و شرطی نیست؛ یعنی فراگیر و در هر زمان و مکانی اخلاقی است؛ اما دسته دیگر از گزاره های اخلاقی مانند «کشتن انسان بد است» مقید به بی گناهی یا قیودی شبیه آن است و با وجود این قید، مطلق و همیشگی است و استثنا نمی پذیرد. این دسته از احکام، قبل از آمدن شرایط و قیود موضوع، مبهم و مجمل اند؛ اما بعد از آمدن قیود خاص و شفاف شدن، ارزش اخلاقی آن ها ثابت است. این قیود فقط برای اصول اخلاقی دسته دوم لازم است؛ ولی دسته اول بدون هیچ قیدی، مطلق و ثابت اند؛ پس اگر موضوع قضایای اخلاقی را درست تشخیص دهیم و شرایط و قیود آن را بدانیم، حسن و قبح ذاتی دارند و تعارضی با دیگر اصول

۱. درباره مفهوم مصلحت و نظریات آن دیدگاه ها مختلف است. برای آشنایی بیشتر ر.ک: راسخ، محمد، و مهناز بیات کمیتکی (۱۳۹۳)، «مفهوم مصلحت عمومی» در: راسخ، محمد، حق و مصلحت (مقاله ای در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)، نشر نی، تهران، ص ۵۵۵-۵۷۵.

نخواهند داشت. البته تعبیر «قیود موضوع» دقیق نیست؛ زیرا اگر موضوع و عنوان ذاتی حکم شناخته شود، قید نمی‌خواهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۶۶)؛ بنابراین اشکال تزاحم و تعارض اخلاقی، مربوط به سطح دوم و تشخیص قاعده اخلاقی است، نه سطح اول و نباید با استناد به استثنایپذیری اصول اخلاقی بر مبنای وظیفه‌گرایی، این ملاک را کنار گذاشت.

افزون براین، از آثار توجه به نتیجه‌گرایی در عمل سیاسی این است که عمل سیاسی براساس اهداف والاتر و انگیزه‌های الهی، آثار معنوی و اخروی در پی خواهد داشت که اثر مهم و ارزنده آن رسیدن به آرامش درونی است؛ چون در این صورت، عمل سیاسی مقدمه‌ای برای اهداف برتر فرامادی و ابدی است. اینکه فعل اخلاقی با چه انگیزه‌ای انجام شود، بر میزان مطلوبیت عمل تأثیر می‌گذارد؛ برای مثال اگرچه کارهای انسان دوستانه مطلوب و ارزشمند است، انسان مسلمان با انگیزه جلب رضای الهی، به درجه کامل‌تری از مطلوبیت و ارزش دنیوی و اخروی دست پیدا خواهد کرد.

در سطح سوم از نظریه اخلاقی، با توجه به دو سطح قبل، به تأثیر عمل اخلاقی بر صفات فرد و انگیزه و اراده فاعل در انجام فعل اخلاقی توجه می‌کنند.

اخلاق اسلامی در پی تزکیه نفس است؛ پس شرط رسیدن به کمال انسانی، ممارست و تکرار عمل اخلاقی است تا ملکه شود و به آسانی، بدون فکر و از سر عادت از انسان سر بزنند؛ پس فضیلت‌گرایی، ملاک ارزشمندی عمل اخلاقی را در تربیت نفس می‌داند؛ از این رو، بر دستاورد قاعده اخلاقی و تأثیر عمل اخلاقی بر شکل‌گیری شخصیت انسانی تأکید می‌کند، ملاک مجزایی برای ارزش‌گذاری و اخلاقی بودن عمل نیست و مقابل سایر رویکردهای اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه تکمیل‌کننده آن‌هاست.

نظام سیاسی اسلام به فضایل درونی زمامداران توجه می‌کند. فقط کسانی صلاحیت مناصب سیاسی را دارند که ویژگی‌های معینی داشته باشند؛ مانند ملکات اخلاقی؛ به هر حال بیشتر رفتارهای انسان برخاسته از ضمیر اوست و هرچه تلاش کند شخصیتش را پنهان کند، باز طی سالیان طولانی جلوه‌هایی از باور و شخصیت اصلی او آشکار می‌شود. بی‌گمان نمی‌توان رذایل نفسانی را مدت طولانی پوشاند و اگر

کسی در زندگی اجتماعی و سیاسی خود به صفات شایسته و لازم برای تصدی مناصب سیاسی شناخته شد، به احتمال قوی شایسته عمل خواهد کرد. وجود این صفات اخلاقی می تواند از انحراف و سوءاستفاده فرد از موقعیت خود بسیار جلوگیری کند.

اهمیت دیگر صفات و اخلاق زمامداران این است که هرکس به اندازه قدرت و نفوذ در جامعه نقش دارد. اگر اهل نیکی باشد، به اندازه قدرت و نفوذش نیکی و خیر را در جامعه گسترش می دهد و اگر صفات منفی داشته باشد، زشتی ها را گسترش خواهد داد. روایات اسلامی نیز می گویند نقش اوصاف اخلاقی زمامداران در جوامع بشری سرنوشت ساز است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «دو گروه از امت من هستند که اگر صالح باشند، امت من نیز صالح می شود و اگر فاسد باشند، امت من نیز فاسد خواهد شد: عالمان دین و حاکمان.»

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵/۳۳۶)

تأثیر اخلاق مقامات سیاسی به اندازه ای است که حضرت علی علیه السلام می فرماید: «مردم در خلق و خو به حاکمان خویش شبیه ترند تا به پدرانشان.» (همان: ۷۸/۴۶)

اگر مردم حاکمان را با تقوا و اخلاق مدار ببینند، تلاش می کنند خود را پرهیزکار جلوه دهند و از کارهای ناپسند خودداری کنند و اگر زمامداران دور از تقوا باشند، پرهیزکاران مأیوس و بی تقوایان میدان دار و به مراتب شرورتر خواهند شد. حرکت ناشایست مدیران، بهانه کج روی را برای زیرمجموعه آن ها و مردم فراهم می کند؛ به همین دلیل گفته اند:

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سببی برآوردند غلامان او درخت از بیخ

از این رو، خداوند به کسانی که برای مردم الگو و رهبرند، هشدار جدی می دهد و می گوید مجازات اعمال ناروای آنان چندبرابر است.^۱

رویکرد اسلامی نیز بر همین اساس، به عوامل و صفات شخصیتی برای تصدی مناصب

۱. یکی از مصادیق این موضوع، الگو بودن همسران پیامبر برای سایر زنان مسلمان است که خداوند درباره چگونگی رفتار آنان هشدار داده است (احزاب/ ۳۰).

سیاسی توجه می‌کند و برخی شرایط اخلاقی را مانند عدالت، تقوا، امانت‌داری، نرم‌خویی برای رهبران سیاسی ضروری می‌داند. امام محمد باقر علیه السلام از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کنند:

«امامت و رهبری جامعه برانزنده نیست؛ مگر برای کسی که در وی سه خصلت باشد: تقوایی که او را از معصیت خداوند بازدارد؛ حلمی که با آن غضب خویش را مهار کند و با نیکی حکومت کردن بر کسانی که حکومتشان را برعهده گرفته است؛ تاجایی که برای آنان همانند پدری مهربان باشد.» (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۰۷/۱)

با این توضیحات روشن است در نظام سیاسی اسلام، اخلاق و سیاست رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند و تعیین درستی یا نادرستی عمل سیاسی مبتنی بر ملاک ارزشمندی اخلاقی است. عقل و وجدان این ارزش‌ها را در مرحله کلی درک می‌کنند، هرچند در تشخیص فروع احکام اخلاقی و مصادیق آن، به دلیل پیچیده شدن روابط انسانی، تشخیص وظیفه اخلاقی مشکل می‌شود. در این مرحله، برای حل تزاخم و انتخاب وظیفه‌ای اخلاقی از سایر وظایف، می‌توان از ملاک نتیجه‌گرایی استفاده کرد که انتخاب عنوان اخلاقی را باتوجه‌به شرایط موضوع و زمینه آن پیشنهاد می‌دهد. نگارنده معتقد است اگرچه ملاک فضیلت‌گرایی و حق‌مداری مهم‌اند، رقیب دیگر رویکردهای اخلاقی نیستند، بلکه مکمل وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی‌اند.

نتیجه‌گیری

نظام سیاسی بدون توجه به اخلاق، از هدایت انسان و تأمین مصالح حقیقی او ناتوان خواهد بود. از آنجاکه هدف نظام سیاسی اسلام، رشد همه‌جانبه افراد جامعه و دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی است، پایبندی به اخلاق در نظام سیاسی بسیار مهم است. برخلاف نظریات اخلاقی که درباره معیار ارزشمندی عمل اخلاقی مطرح شد، رویکرد اخلاقی در نظام سیاسی اسلام، سطوح و ابعاد مختلفی دارد که هرکدام جایگاه و کارکرد خاصی دارند و به‌تنهایی نظام اخلاقی به نتیجه نهایی نخواهد رسید؛ پس چاره‌اندیشی منافاتی با وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محوری ندارد و افراط در هر سطح موجب کم‌توجهی به سایر سطوح و پیدایش نظریه اخلاقی ناکارآمد خواهد شد.

منابع

۱. ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۵۸)، مبانی علم سیاست، دانشگاه تهران، تهران.
۲. ارسطو (۱۳۶۴)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، خوارزمی، تهران.
۳. استاینر، هیلل (۱۳۸۲)، «مفهوم عدالت»، ترجمه محمد راسخ، مجلس و پژوهش، ش ۳۸، ۱۱-۴۰.
۴. اسکینر، کوئنتین (۱۳۷۲)، ماکیاولی، ترجمه عزت الله فولادوند، طرح نو، تهران.
۵. پونتارا، جولیانو (۱۳۷۰)، «اخلاق، سیاست، انقلاب»، ترجمه حمید غفاری، فصلنامه فرهنگ، ش ۲، ص ۹۸-۱۰۵.
۶. پینکافس، ادموند (۱۳۸۲)، از مسئله محوری تا فضیلت گرایی، ترجمه حمیدرضا حسنی، مهدی علی پور، دفتر نشر معارف، قم.
۷. جرجانی، علی بن محمد (بی تا)، شرح المواقف، شریف رضی، قم.
۸. چابکی، ام البنین (۱۳۹۲)، «نقش اخلاق در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، اخلاق و حیانی، ش ۴، ص ۳۷-۵۶.
۹. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، کاوش های عقل عملی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۰. حاجی صادقی، عبدالله (۱۳۸۳)، فلسفه و نظام سیاسی اسلام، زمزم هدایت، قم.
۱۱. رازی، فخرالدین (۱۴۱۲)، المحصول فی علم الاصول، تحقیق: طه العلوانی، موسسه الرساله، بیروت.
۱۲. راسخ، محمد (۱۳۸۱)، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش (۱)، طرح نو، تهران.
۱۳. سیدفاطمی، محمدقاری (۱۳۸۱)، «نظریات اخلاقی در آئینه حقوق» نامه مفید، ش ۲۹، ص ۲۳-۴۰.
۱۴. سیمون، دوبوار (۱۳۵۴)، نقد حکمت عامیانه «آرمان گرایی اخلاقی و واقع گرایی سیاسی»، ترجمه مصطفی رحیمی، آگاه، تهران.

۱۵. شاطری، روح‌الله (۱۳۹۲)، مسئولیت اخلاقی حکومت دینی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۶. شهرستانی، محمد (بی‌تا)، الملل و النحل، دارالمعرفه، بیروت.
۱۷. شیروانی، علی (۱۳۷۸)، «ساختار کلی اخلاق اسلامی»، قبسات، ش ۱۳، سال چهارم، صص ۳۸-۴۳.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، صدرا، تهران.
۱۹. غزالی، محمد (۱۳۷۱)، کیمیای سعادت، انتشارات گنجینه، تهران.
۲۰. غلامی، علی (۱۳۹۱)، از اخلاق حسنه تا امنیت اخلاقی (مطالعه در سیاست جنایی جمهوری اسلامی و فقه امامیه)، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران.
۲۱. فرانکنا، ویلیام (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، سپهر، قم.
۲۲. فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۵)، المحججه البیضاء، آستان قدس رضوی، مشهد.
۲۳. فنایی، ابوالقاسم، «چه اخلاقی به چه سیاستی مربوط است؟»، [دسترسی ۱۲ آبان ۱۳۹۱]
24. <www.Neelofar.org/abolghasemfanaei/article2>
۲۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، علمی و فرهنگی و سروش، تهران.
۲۶. کاظمی، علی‌اصغر (۱۳۷۶)، اخلاق و سیاست، اندیشه سیاسی در عرصه عمل، قومس، تهران.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۸) الکافی، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۸. کیخا، نجمه (۱۳۸۶)، مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه اسلامی، پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۲۹. لک زایی، شریف (۱۳۹۱)، «شریعت و سیاست در حکمت متعالیه»، حکمت اسراء، ش ۱۲، ص ۵۱-۷۶.
۳۰. لنکستر، لین (۱۳۶۲)، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، امیرکبیر، تهران.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، موسسه الوفاء، بیروت.

۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰)، *فلسفه اخلاق*، موسسه اطلاعات، تهران.
۳۳. _____ (۱۳۸۲)، *آموزش فلسفه*، انتشارات امیر کبیر، چاپ و نشر بین الملل، تهران.
۳۴. _____ (۱۳۸۷)، *اخلاق در قرآن*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۳۵. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، *اصول الفقه*، دارالتفسیر، قم.
۳۶. ملاحمی خوارزمی (۱۳۸۶)، *الفائِق فی اصول الدین*، حکمت و فلسفه، تهران.
۳۷. نبویان، محمود (۱۳۹۰)، *فلسفه حق (۱): تاریخچه و مفهوم حق*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

38. Campbell, Tam (2006), *Right: A Critical Introduction*, Rutledge, London
39. Cross, R. (1996), *Psychology, The Science of Mind and Behavior*, Hodder and Itonghtor, London.
40. Dworkin, R. (2001), *Taking Rights Seriously*, Harvard university press, U.S.A.
41. Petit, Philip (1993), "Consequentialism", in: *A companion to Ethics*, Blackwell publishers, oxford.
42. Rahnner, Karl (1982), *Encyclopedia of Theology*, Crossroad, New York.
43. Waldron, Jermy (1984) *Theories of Rights*, Oxford, New York.