

تأملی بر جایگاه دین در تحولات اخلاق سیاسی غرب

حسین رحمت الهی*، امید شیرزاد^۲

۱. دانشیار حقوق عمومی؛ پردیس فارابی؛ دانشگاه تهران؛ ایران

۲. دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی؛ پردیس فارابی؛ دانشگاه تهران؛ ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۳)

چکیده

دین به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مقوله‌های خیر (زندگی خوب)، نقش ویژه‌ای در هدف‌گذاری و معنابخشی به زندگی انسان ایفا کرده و با عرضه آموزه‌هایی معطوف به زندگی مطلوب، به «فراروی» انسان از آنچه به آن دچار است، تغییر زندگی و گذار از «هست» به «باید» یاری می‌رساند. در عین حال، ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر زیست جمعی و نقش انکارناپذیر زمینه‌ها و نهادهای اجتماعی چون دولت در حیات انسان موجب شده است تا سنجش نسبت «جامعه» با «خیر» به یکی از دغدغه‌های خاطر اندیشمندان بدل شود و در این بین اخلاق سیاسی از دیرباز، متکفل ارائه رهیافت مناسبی در باب نسبت نهاد دولت با دین بوده است. نوشتار حاضر در راستای بررسی تحولات اخلاق سیاسی در غرب، پس از تحلیل اجمالی فراز و نشیب‌های تاریخی مسیحیت از قرون وسطی تا دوران معاصر، به ایده غالب سیاسی یعنی بی‌طرفی دولت در قبال دین می‌پردازد و در آخر، رویکرد انتقادی کمال‌گرایی که در اواخر سده بیستم و توسط نوفضیلت‌گرایان غربی احیا شده است، از نظر خواهد گذشت. رویکرد اخیر در نقد معضلات ناشی از تکثر اخلاقی غرب، خواهان احیای دین به‌مثابه منبع تشخیص گزاره‌های اخلاقی، انگاری اخلاقی و تقویت جماعت است و پیرو تفکر ارسطویی، رسالت دولت در قبال خیر و نقش تربیتی این نهاد را یادآوری می‌کند.

واژگان کلیدی

اخلاق سیاسی، بی‌طرفی، دین، کمال‌گرایی. پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

ویژگی‌ها و نیازهای پیچیده بشر، همواره وی را در مسیر پی‌ریزی و طراحی الگوی خاصی برای زندگی قرار می‌دهد و هر فرد حسب ظرفیت‌ها، استعدادها و مطلوب خویش، از برداشت‌ها و تلقی‌های خاص از «خیر» پیروی می‌کند و به زندگی خویش معنا می‌بخشد. برداشت‌های انسان از خیر (زندگی خوب) معرف مجموعه‌ای از اهداف و غایاتی است که تلقی شخص از امور با ارزش زندگی را مشخص می‌کند و بستر معنا بخشی برای حیات وی فراهم می‌آورد. ادراکات هنری، تجربیات زیبایی‌شناختی و در رأس آنها دین، از مقوله‌های برجسته «خیر» به‌شمار می‌روند که آموزه‌هایی معطوف به زندگی مطلوب را به انسان عرضه می‌کنند و به «فرازوی» انسان از آنچه به آن دچار است، تغییر زندگی و گذار از «هست» به «باید» یاری می‌رسانند. اما ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر زیست جمعی و نقش انکارنشدنی زمینه‌ها و نهادهای اجتماعی در حیات انسان، موجب شده است که سنجش نسبت «جامعه» با «خیر» به یکی از دغدغه‌های خاطر اندیشمندان بدل شود و بخش مهمی از تاریخ اندیشه بشر را به خود اختصاص دهد. در میان زمینه‌های اجتماعی چون خانواده، صنف، حزب، شهر و ...، نهاد دولت به‌مثابه آجلی مصداق حیات جمعی خودنمایی می‌کند و در این بین، اخلاق سیاسی به‌عنوان آوردگاه میانه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، از دیرباز، دلمشغول‌ارائه رهیافت مناسبی در باب نسبت این نهاد با زندگی خوب (خیر) بوده است.

در نوشتار حاضر برآنیم که با روشی توصیفی - تحلیلی، جایگاه دین به‌مثابه مهم‌ترین مقوله خیر را در تحولات اخلاق سیاسی غرب از قرون وسطی تا اوایل سده حاضر واکاوی کنیم. مسئله اصلی تحقیق، معطوف به تحلیل رویکردهای بی‌طرفانه و کمال‌گرایانه دولت در قبال دین است و به این منظور ساختار مقاله طی سه بخش ارائه خواهد شد. در بخش نخست، تحولات مسیحیت از قرون وسطی تا دوران معاصر با رویکردی تاریخی و سپس اثر سیاسی این فراز و نشیب‌ها که به غلبه آموزه بی‌طرفی دولت در قبال دین منجر شده است، بررسی خواهد شد. در بخش آخر نیز به رویکرد انتقادی کمال‌گرایی (که خواهان احیای جماعت، اخلاق فضیلت‌گرا و معتقد به رسالت دولت در قبال خیر است) خواهیم پرداخت.

تحولات تاریخی دین از قرون وسطی تا دوران معاصر

تحلیل مفهومی، مستلزم تبارشناسی مفهوم در تاریخ و شناخت سیر ظهور و تطور آن در عرصه نظر و عمل است. بر این اساس برای تبیین دقیق رویکردهای بی‌طرفی و کمال‌گرایی، بخش نخست مقاله را به تحولات تاریخی مسیحیت از قرون وسطی تا دوران معاصر غرب اختصاص خواهیم داد و طی آن سعی می‌شود تا با نگاهی تاریخی، نسبت نهاد دولت با زندگی خوب و به‌صورت خاص، دین را روشن کنیم.

اخلاق سیاسی در قرون وسطی

عصر میانه یا قرون وسطی به‌عنوان برهه‌ای قابل مطالعه در تاریخ زندگی و اندیشه انسان اروپایی، از اواسط قرن پنجم میلادی (مصادف با فروپاشی امپراتوری روم در سال ۴۷۶ میلادی) تا اواخر سده پانزدهم (مصادف با سقوط قسطنطنیه در ۱۴۵۳ یا به گمان برخی کشف آمریکا در ۱۴۹۲) را دربر می‌گیرد و شاخص اساسی آن، محوریت فهم و قرائت رسمی کلیسا در حوزه‌های گوناگون معرفتی بشر از جمله دین، سیاست، حقوق، اقتصاد، هنر، معماری و ... است. در این مقطع تاریخی طولانی، در باب نسبت میان دین و دولت و نحوه حضور ارباب کلیسا در صورت‌بندی قدرت سیاسی، میان متفکران اختلاف نظر وجود دارد. بسیاری با استناد به برخی گزاره‌های تاریخی همچون تشکیل امپراتوری مقدس روم در ۸۱۳ میلادی به‌وسیله کلیسا، مدعی حضور مستقیم و مستقل مسیحیت در رأس هرم قدرت سیاسی اروپای وقت هستند؛ در مقابل برخی منکر تشکیل حکومت دینی و تصاحب قدرت به‌وسیله کلیسا بوده و تشکیل امپراتوری مقدس روم و سایر تجربه‌های تاریخی را صرفاً دال بر گرایش امپراتوری روم به مسیحیت می‌دانند. از نظر آنان «در این قرون، امپراتوری و سپس پادشاهی و در نهایت فئودال‌های منطقه روم بودند که از نقش تعیین‌کننده‌ای در تحولات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی برخوردار بودند. کلیسا و دین نیز که تشکیل حکومت و دخالت در امور سیاسی را از وظایف خود نمی‌دانست، در خدمت نظام سیاسی و اقتصادی قرار می‌گرفت و در واقع نقش مشروعیت‌بخشی به این نظام را ایفا می‌کرد» (رهنمایی، ۱۳۸۰: ۷۲). در هر صورت، قدر متیقن نظرات یادشده، ادغام امر اخلاقی و سیاسی در قرون وسطی و ضرورت توجه به کارکرد تربیتی دولت در ایجاد جامعه خوب

است. از منظر اخلاق سیاسی، در قرون وسطی، نسبت تنگاتنگی میان دین و دولت برقرار شد و همچون عصر باستان، فلسفه وجودی نهاد دولت، تعریف و اشاعه الگوهای برتر اخلاقی، دینی و فرهنگی برای اتباع دانسته شد. البته برخلاف گفتمان غالب عصر باستان، این منبع ویژه یعنی آموزه‌های آیین مسیحیت بود که معرف برداشت‌های خیر و بایسته‌های زندگی مطلوب قلمداد می‌شد.

مدرنیته و نسبت آن با دین

مدرنیته را می‌توان سلسله رخدادهای تاریخی دانست که در فرآیندی تدریجی و با گسست از نظم قرون وسطایی، از نیمه دوم سده پانزدهم میلادی، تحولات عمیق و شایان توجهی را در دو حوزه عینی و معرفتی برای انسان اروپایی و شیوه زندگی وی به ارمغان آورد. شکل‌گیری شهرها، رشد جمعیت، استقلال سرزمینی، رشد بهداشت عمومی به واسطه تحول علوم تجربی، ایجاد طبقه اجتماعی نوظهور بورژوا که صنعتگری، مشاغل خدماتی، تجاری، اداری و دانشگاهی معرف آنها بود و از همه مهم‌تر، تشکیل دولت‌های ملی و آزاد از استیلای کلیسا و فئودالیت، از مصادیق نوسازی عینی اروپای وقت به‌شمار می‌رود (راسخ، ۱۳۸۶: ۵ - ۷). اما شاخص اساسی مدرنیته معرفتی، ادبار انسان مدرن به مبادی کیهان‌محوری عصر باستان و دین‌محوری عصر میانه و روی آوردن وی به ظرفیت‌های والای خویش در نیل به حقیقت از طریق عقلانیت است. مدرنیته با به چالش کشیدن نظم متافیزیکی قرون وسطی، خردورزی و تفسیر علمی و تجربی بشر را جایگزین فهم و قرائت رسمی کلیسا از جهان و پدیده‌های گوناگون آن کرد. با توجه به گستردگی موضوع و ضرورت رعایت اختصار، در ادامه به دو موضوع تقدس‌زدایی از سیاست و ظهور پروتستانسیم خواهیم پرداخت.

تقدس‌زدایی از سیاست یکی از موضوعات مهم اخلاق سیاسی مدرن به‌شمار می‌رود که می‌توان آن را برآیند انسان‌گرایی و عقل‌باوری مدرنیته و وانهادن قرائت و فهم رسمی کلیسا دانست. بر این اساس، امر سیاسی مقوله‌ای متمایز از امر اخلاقی، مستقل از مشروعیت الهی - پایی و برآمده از اقتضات زندگی جمعی است و اساساً نمی‌توان برای نهاد دولت، خاستگاه، جهت‌گیری و کارکردی اخلاقی - دینی متصور شد.

تمیز برجسته امر اخلاقی از امر سیاسی به اندیشه ماکیاولی^۱، سیاستمدار و متفکر ایتالیایی قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی بازمی‌گردد. وی برای تبیین استقلال امر سیاسی، سیاست مبتنی بر اخلاق و فضیلت‌گرایی ارسطویی و قرون وسطایی را نقد کرد و با نادیده گرفتن نیروی دین و آرمان در سیاست، نهاد دولت را پدیده‌ای زمینی و برخاسته از رقابت و تعارض اجتناب‌ناپذیر منافع میان انسان‌ها دانست. «وی با تأکید بر این نکته که سیاست یعنی طلب قدرت، دیدگاه کلاسیک را که سیاست را هنر ابقای "جامعه خوب" می‌دانست، رد کرد» (لاگلین، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

در واقع بر خلاف نقش انسان‌ساز و تربیتی دین یا آرمان جمعی که در قرون پیشامدرن، اساس اخلاق سیاسی غرب را شکل می‌داد، ماکیاولی با رویکردی به‌شدت واقع‌گرا و عینی، اندیشه سیاسی خود را صرفاً بر اساس محاسبات سودانگاران و مادی ارائه داد. ماکیاولی فهم صحیح سیاست و سیاست‌ورزی را نه مبتنی بر آموزه‌های اخلاقی و دینی، بلکه وابسته به حزم و احتیاطی^۲ می‌دانست که در صورت ضرورت، به حاکم اجازه ارتکاب رذیلت و نادیده گرفتن فضیلت را می‌دهد. «حزم و احتیاط را اساساً نباید با معیارهای موجود درست و غلط سنجید، بلکه باید بر اساس بهترین راه رسیدن به هدف ارزیابی کرد. حزم و احتیاط، توانایی ارزیابی موقعیت و انجام مناسب‌ترین عمل است. این مفهوم را باید از عمل قاعده‌مند یا پیروی از احکام اخلاقی متعارف، تفکیک کرد» (لاگلین، ۱۳۸۸: ۱۱۱ - ۱۱۲).

اصلاح‌گری دینی و ظهور تفاسیر دینی رقیب کلیسا و در رأس آنها ظهور مذهب پروتستان، دیگر موضوع شایان توجه در تبیین مناسبات مدرنیته و دین در غرب به‌شمار می‌رود. ثروت‌اندوزی و فساد کلیسا و برخی آموزه‌های نشأت‌گرفته از قرائت رسمی کلیسا از مسیحیت، نظیر دنیاگریزی و رهبانیت، تجرد کشیشان، فروش بهشت و ... سبب شد تا نخستین جرقه‌های اصلاحات دینی از خود نهاد کلیسا و کشیشانی چون لوتر^۳ و کالون^۴ برخیزد. «اساساً اقبال به دنیا و اینکه طلب دنیا منافاتی با زندگی الهی و حیات اخروی

1. Niccolo Machiavelli (1459 - 1517)

2. prudence

3. Martin Luther (1483 - 1546)

4. Jean Calvin (1509 - 1564)

ندارد، از اندیشه‌های پروتستان‌ها بود که در برابر زهدگروی کاتولیک ترویج می‌شد. اخلاق پروتستانی به تحلیلی که ماکس وبر کرده است، روحیه سرمایه‌داری و دنیاگروری را در میان مردم و مدرنیته زمینه‌سازی کرد. از سوی دیگر چون این اخلاق اقتضا می‌کرد تا ایشان مؤمنانی باشند که خود را مورد لطف و انتخاب خدا بدانند، نوعی سودانگاری هم تأکید می‌شد و چون این مؤمنان خود را در برابر خدا رأساً مسئول می‌دانستند، نوعی اصالت فرد هم در اخلاق پروتستانی شکل گرفت. ترویج روح سرمایه‌داری و اشتغال به امور دنیوی و سودانگاری و اصالت فرد، همگی با روحیه عالم جدید متناسب بود و به شکل‌گیری اصولی از مدرنیته انجامید» (خاتمی، ۱۳۸۷: ۶۲ - ۶۳). در کنار زمینه‌سازی پروتستانیسم برای شکل‌گیری بورژوازی و لیبرالیسم، آثار این جریان مصلحانه در دین مسیحیت نیز انکارناپذیر است. «آیین پروتستانی از سه طریق اقتدار مسیحیت را که به‌شدت وابسته به اقتدار کلیسایی بود، متزلزل ساخت: نخست، با ایجاد افتراق و تجزیه در دستگاه کلیسایی و متعدد ساختن مراجع دینی، از اطلاق اوامر و نواهی دینی به‌شدت کاست؛ به‌علاوه، با طرح ایده "همه‌کشیشی" و شعار "بازگشت به انجیل" و نفی حریم‌ها و واسطه‌های میان پیام مقدس و مخاطبین، مرجعیت یکدست کلیسا را به مرجعیت متکثر "کتاب مقدس" بدل ساخت؛ سوم آنکه با حمایت از کلیساهای ملی و محلی و استقلال عمل دولت‌ها در حیطه امور سیاسی و دنیوی، وحدت کاتولیکی و غلبه کلیسایی را متزلزل نمود» (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۱۳۱ - ۱۳۲).

بنابراین، زمینه‌های تاریخی و معرفتی مدرنیته چون پروتستانیسم، تقدس‌زدایی از سیاست، انسان‌محوری، عقل‌گرایی و کشف رموز بسیاری از ندانسته‌ها به مدد رشد علوم تجربی، موجبات افول دین در غرب و احساس بی‌نیازی انسان مدرن نسبت به خدا و بدل شدن مسیحیت به امری خصوصی و فاقد صبغه اجتماعی را فراهم آورد.

لیبرالیسم و نسبت آن با دین

ملاحظات یادشده در مدرنیته، بستر لازم را برای ظهور لیبرالیسم فراهم آورد. طبقه نوپای بورژوا به انگیزه افزایش ثروت، تمام تلاش خویش را مصروف تحدید قدرت دولت‌های اروپایی در حوزه اقتصاد کرد و لذا مطلوب اولیه بورژوازی که به تعمیق اندیشه‌های لیبرالی

کمک کرد، آزادی اقتصادی و اقتصاد بازار آزاد بود؛ اما تفکیک حوزه عملکرد دولت و فرد به مثابه جوهره لیبرالیسم، به اقتصاد اکتفا نکرد و به تدریج با نفی هر نوع حقیقت مطلق و اتکای به غیر، به مقوله «خیر» نیز تسری یافت. «لیبرالیسم حق دولت را برای دخالت در زندگی خصوصی و مدنی، با قیودی مشخص و نیرومند محدود می‌داند. اساس فلسفی چنین نظری این است که همه انسان‌ها از خرد بهره‌مندند و خردمندی ضامن آزادی فردی است و فرد تنها در آزادی می‌تواند به حکم خرد خود، چنانکه می‌خواهد زندگی کند» (رحمت الهی، ۱۳۸۸: ۹۲). پیامد این رویکرد، حق فرد در انتخاب الگوی خیر مطلوب از جمله دین و نفی دخالت دیگری در این حوزه است. دیگر تأثیر مهم لیبرالیسم بر مسیحیت، جداسازی دین از اخلاق بود. بر این اساس، حسن و قبح امور نه تابع منبعی ماوراءالطبیعه و خارج از اراده بشر، بلکه مبتنی بر ادراک انسان مختار و عاقل است. در ادامه اجمالاً به مکاتب اخلاقی معلول این نگاه می‌پردازیم.

اخلاق فایده‌گرا

رشد بینش انسان‌محور و دنیاگرای مدرنیته، انسان مدرن را به سمت اصالت فایده سوق داد و کار را به جایی رساند که بیشینه‌سازی لذت و کاهش رنج آدمی را معیار تشخیص خوب و بد زندگی وی قرار دهد. فایده‌گرایی چون جرمی بنتام^۱ و دیوید هیوم^۲، اخلاقی یا غیراخلاقی بودن امور را با کاربست معیار هزینه/فایده ارزیابی کردند و بر این باورند که کار درست همان کاری است که فایده را افزایش دهد. منظور از فایده در دستگاه اخلاقی سودانگاران، هر چیزی است که لذت ایجاد می‌کند و مانع از درد و رنج می‌شود. به علاوه، بهترین داور برای تشخیص اینکه چه چیز موجب حداکثرسازی لذت و کاهش رنج است، انتخاب خود فرد خواهد بود.

طبق این مکتب اخلاقی، انداختن بردگان در مقابل حیوانات وحشی در جنگ‌های نمایشی روم باستان، عملی اخلاقی است؛ زیرا طبق محاسبات فایده‌گرایی، هیجان و لذت جمعی تماشاگران بر درد فرد قربانی می‌چربد. در مثال دیگری می‌توان به توجیه اخلاقی

1. Jeremy Bentham(1748 - 1832)

2. David Hume(1711 - 1776)

نقض حقوق اقلیت‌ها نزد فایده‌گرایان اشاره داشت؛ چرا که با محاسبه‌ای سرانگشتی، لذت و نفع اکثریت جامعه در انجام دادن این کار، محرز است.

در نقد اخلاق فایده‌گرا می‌توان بیان داشت: «اینکه انسان‌ها از اقبال خود خرسند هستند، هرگز مستلزم آن نیست که اقبال آنها همان است که باید باشد؛ زیرا همیشه می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چه بهای عظیمی برای آن سعادت پرداخته شده است. بنابراین مفهوم بیشترین سعادت برای بیشترین عده را می‌توان برای دفاع از هر جامعه‌ی پدرسالارانه یا استبدادی که در آن جامعه، بهای پرداخت‌شده برای سعادت، آزادی افراد آن جامعه در انتخاب‌های خویش است، مورد استفاده قرار داد» (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۴۷۲).

اخلاق و وظیفه‌گرا

اوج جداسازی اخلاق از دین و منابع خارج از اراده‌ی انسان را باید در اخلاق و وظیفه‌گرا جست‌وجو کرد که با نام ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی سده هجدهم گره خورده است. «از نظر کانت، اخلاق لزوماً مستلزم دین نیست و انسان برای شناخت تکلیف خود و عمل به آن، محتاج درک مفهوم خدا نمی‌باشد. محرک و علت غایی عمل اخلاقی، احساس درون‌خیز تکلیف، فی حد ذاته است و نه اطاعت از احکام بیرونی الهی» (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۳۵). به دیگر سخن، کسی که اخلاقاً نیت خیر دارد، باید بدون توجه به پیامدهای عمل، حتماً به انگیزه تکلیف عمل کند و اگر امیال و خواهش‌های ما اتفاقاً سبب شوند که اخلاقاً به حق عمل کنیم، این نشانه‌ی برخوردار بودن ما از منش و رفتار اخلاقی نیست. «عمل فقط به شرطی اخلاقاً خوب است که شخص آن را برگزیده باشد، به دلیل اینکه کاری است که اخلاقاً باید بکند. بنابراین بر ماست که تکلیف‌مان را به انگیزه تکلیف ادا کنیم» (سالیوان، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

قانون کلی اخلاقی که کانت، انسان را مکلف به التزام به آن (صرف نظر از پیامدهایش) می‌داند، قاعده‌ای برای ارضای تمایلات و خواهش‌های ما نیست؛ بلکه تنها باید قاعده‌ای برای برآوردن مقتضیات عقل ما باشد. از نظر کانت «توان تفکر مستقل برای تشخیص مستقل اینکه چه چیز اخلاقاً درست و چه چیز نادرست است، به دلیل توان تعقل و استدلال آدمی در همه کس "ذاتی" است» (سالیوان، ۱۳۸۰: ۴۲) و بر این اساس صرفاً به وسیله

تحلیل ایده یک موجود عاقل و مختار می‌توانیم به قانون اخلاقی برسیم. بنابراین غایت بالذات‌انگاری انسان، اساس اخلاق وظیفه‌کانت را شکل می‌دهد و در حوزه اخلاق سیاسی، هر گونه نسبت میان دولت و «خیر» را مردود می‌شمارد.

در مقام جمع‌بندی بخش نخست مقاله، باید سکولاریسم یا عرفی شدن را، برآیند نهایی تمام ملاحظات نظری - تاریخی یادشده دانست. حداقل‌سازی انتظار بشر از دین، پدید آمدن دینی کاملاً درونی و فاقد نقش اجتماعی همراه با نوعی انتقال از ماوراءالطبیعه به سوی طبیعت، از خدا به سوی انسان و از ایمان به سوی عقل، جوهره مفهومی عرفی شدن را شکل می‌دهد. در زمینه اخلاق سیاسی، یکی از ابعاد مهم عرفی شدن، بی‌طرفی دولت در قبال خیر به‌ویژه دین است که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

بی‌طرفی دولت در قبال دین، ایده سیاسی غالب

رهیافت غالب اخلاق سیاسی غرب پس از طی تحولات تاریخی - معرفتی یادشده در بخش نخست مقاله، ایده بی‌طرفی^۱ دولت در قبال «خیر» به‌ویژه دین است. طبق این ایده، دولت باید در قبال تلقی‌های شهروندان از زندگی سعادت‌مندانه بی‌طرف بماند و نباید هیچ برداشت خاصی از خیر را بر دیگر برداشتها رجحان دهد. بینش بی‌طرفانه معتقد است که اخلاق سیاسی باید معطوف به حق^۲ باشد و تصمیم‌گیری درباره خیر را به افراد واگذار کند؛ چرا که ترجیح یک تلقی بر سایر تلقی‌ها، چه به‌علت اعتقاد دولت به برتری ذاتی یک برداشت و چه به‌دلیل پشتیبانی اکثریت جامعه از آن برداشت و چه به انگیزه دولت برای اشاعه زندگی خوب و خیرخواهی، ناقض آزادی فردی و برابری میان شهروندان است. لذا «شهروندان حق دارند مفهوم‌های خیر خویش را در زندگی فردی و اجتماعی برگزینند؛ مشروط بر اینکه حریم‌ها و آزادی‌های دیگر شهروندان را مورد تجاوز قرار ندهند. شهروندان اقلیت نیز همانند اکثریت، می‌توانند در برابری فرصت‌ها به دنبال الگوهای خیر خود باشند» (محمودی، ۱۳۹۳: ۲۲۰). نقطه عزیمت ایده بی‌طرفی در جوامع مدرن، اذعان به گسترش تصورات متضاد و گوناگون افراد از خیر و پذیرش کثرت‌گرایی به‌عنوان پیامد طبیعی عملکرد آزادانه عقل است (مندوس، ۱۳۹۵:

1. Neutrality
2. The Right

۳۰). بر این اساس ما نمی‌توانیم یکدیگر را آنچنان خوب بشناسیم تا در اخلاق عمومی مشترک باشیم. جامعه مرکب از عاملان اخلاقی دارای برداشت‌های متنوع از خیر، باید بر اساس اصولی اداره شود که آن اصول، هیچ برداشت خاص از خیرات را از پیش مسلم نگرفته باشند. به دیگر سخن از منظر بی‌طرف‌گرایان «اعتقاد به اینکه اصولاً فرمول معینی بتوان یافت که هدف‌ها و مقاصد گوناگون آدمی را به‌طور هماهنگ و با هم به تحقق برساند، اشتباه است. ضرورت‌گزینش در میان خواست‌های مطلق متفاوت، مشخصه ناگزیر خصوصیت انسانی به‌شمار می‌رود و همین است که آزادی را ارزشمند می‌سازد. کثرت‌گرایی از این بابت که به واقعیت تکتک در غایات و مقاصد انسانی گردن می‌نهد و می‌داند که این هدف‌ها را که در رقابت دائم با یکدیگرند، نمی‌توان با هم وفق داد، انسانی‌تر است» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۹۹ - ۳۰۱). بنابراین «نقش دولت، قادر ساختن افراد به ابراز طبیعت خود و پیگیری مفهوم ارزشی خودمختارانه و طرح آنان برای زندگی است» (Raz, 1986, p: 132).

بی‌طرفی دولت در قبال خیر، شاید ابعاد گوناگونی داشته باشد. بی‌طرفی در فرآیند، به‌معنای تصمیم‌حکومتی است که می‌تواند بدون توسل به پیش‌فرض برتری ذاتی هیچ مفهوم خاصی از زندگی مبتنی بر خیر توجیه شود. «بی‌طرفی در هدف که مطابق آن سیاست‌گذاری‌های دولت نباید با قصد ارتقای هیچ طریقه مجازی از زندگی یا مفهومی از خیر در مقابل دیگر طُرق و مفاهیم صورت پذیرد، بُعد دیگر بی‌طرفی به‌شمار می‌رود. به این موارد، بی‌طرفی در فرصت‌ها که مدعی است لیبرالیسم به‌تنهایی توانایی آن را دارد که اجازه دهد همه گونه زندگی وجود داشته باشد را نیز می‌توان افزود» (Galston, 1991, p: 100).

آموزه تقدم حق بر خیر

تقدم حق بر خیر، شالوده نظری بی‌طرفی دولت در قبال دین به‌شمار می‌رود. توضیح آنکه «گزاره‌های ناظر به "خیر" آنچه را به‌لحاظ ماهوی و اخلاقی ارزشمندند؛ یعنی اهداف، افعال و روابط خوب انسانی را مشخص می‌کنند؛ در حالی که گزاره‌های راجع به حق، یک طرح واحد از زندگی را شکل نمی‌دهند؛ بلکه در عوض ادعاهایی هنجاری هستند که تعامل کثیری از عاملان دارای برداشت‌های مختلف از خیر را سامان می‌دهند» (راسخ، ۱۳۸۹: ۱۱۴). تفکیک دو سطح «خیر» و «حق» به تقسیم‌بندی کانت در مورد «ارزش»

بازمی‌گردد. از نظر وی، ارزش، شامل دو حوزه فضیلت و عدالت است و هر کدام از این حوزه‌های دوگانه، متضمن تکالیف جداگانه هستند. به نظر کانت، هر تکلیفی یا تکلیف ناشی از حق است که قانونگذاری خارجی (برونی) برای آن ممکن است یا تکلیف ناشی از فضیلت که چنین چیزی برای آن ممکن نیست. نوع دوم صرفاً به این دلیل نمی‌تواند تابع قانونگذاری خارجی باشد که در پی غایتی است که این غایت (یا داشتن آن) خود یک تکلیف است. اما کسی نمی‌تواند از طریق قانونگذاری خارجی برای خود غایت تعیین کند؛ زیرا این عمل، یک فعل درونی نفس است (راسخ، ۱۳۸۹: ۱۱۴).

بنابراین چون شهروندان از حیث اخلاقی در «وضع طبیعی» به سر می‌برند و به دیگران به چشم بی‌اعتنایی یا عناد می‌نگرند و در ایشان گرایش گسترده‌ای وجود دارد که فقط دغدغه برآوردن امیال خویش را به دل داشته باشند، دولت باید قانون‌های مربوط به تکالیف و حقوق بیرونی را جملگی با تکیه بر قوه قهریه به اجرا درآورد تا مردم را از سوءاستفاده از دیگران یا ایجاد مزاحمت برای سایرین در تعقیب منافع مشروعشان بازدارد. «اما قوانین مدنی نمی‌تواند ناظر بر تکالیف درونی مربوط به فضیلت باشد، یعنی انگیزش اخلاقی (عمل کردن به انگیزه تکلیف) و غایات اخلاقی (اثباتاً دیگران را محترم داشتن). هر کوششی برای ادای تکالیف درونی به زور، نه تنها بیهوده بلکه مستلزم تناقض ذاتی خواهد بود، زیرا به نام خودآیینی، خودآیینی را لگدکوب خواهد کرد» (سالیوان، ۱۳۸۰: ۱۳۳ - ۱۳۴).

دیگر استدلال لیبرالی در دفاع از تقدم حق بر خیر، بر ناممکن بودن اجماع شهروندان در گزینش برداشت خاصی از خیر برای زندگی مسالمت‌آمیز جمعی و برپایی دولت تأکید دارد. بر این اساس «برداشت دولت از امر خیر، اساساً جنبه عام و فراگیر دارد. یک برداشت را زمانی عام می‌خوانند که بر گستره وسیعی از موضوعات اعمال شود؛ زمانی فراگیر است که دربرگیرنده برداشت‌های مرتبط با هر آنچه در زندگی انسان ارزشمند است و همچنین متضمن انگارینه‌های^۱ منش و فضیلت شخصی‌ای باشد که تأثیر بسیاری بر رفتار غیرسیاسی ما در چارچوب کل زندگی دارند. برداشت‌های دینی و فلسفی گرایش به این دارند که عام و کاملاً فراگیر باشند» (راولز، ۱۳۹۲: ۲۷۵).

به زعم راولز، آموزه‌های فراگیر نمی‌توانند به‌عنوان اساس قطعی یک اجتماع به‌کار گرفته شوند و انتظار داشته باشیم که همه شهروندان بر آن صحنه گذارند و هیچ آموزه دینی و اخلاقی نیست که مورد تأیید همه شهروندان باشد.

کمال‌گرایی دولت، ایده مطلوب نوفضیلت‌گرایان معاصر

دهه‌های پایانی سده بیستم، شاهد تکاپوی معرفتی شماری از متفکران غربی جامعه‌گرا بود که به‌منظور نقد نظریه اخلاق لیبرالی و سردمداران آن یعنی کانت و راولز، پروژه احیای اخلاق فضیلت‌مدار را کلید زدند و بر وابستگی‌ها و تعلقات جمعی انسان و نه‌گزینش شخصی او در تشخیص حسن و قبح امور تأکید ورزیدند. برخلاف هجمه‌های سده نوزدهمی علیه لیبرالیسم که از مارکس الهام می‌پذیرفت و بیشتر بر آزادی اقتصادی و سرمایه‌داری متمرکز بود، انتقادهای جامعه‌گرایانه نیمه دوم سده بیستم، با الهام از ارسطو و هگل، اخلاق سیاسی مدرن را هدف قرار می‌دهد.

به‌زعم نوفضیلت‌گرایان، اخلاق ارسطویی، رویکردی کارکردی به مفهوم انسان داشت و از طریق غایت‌انگاری برای ذات بشر، در مباحث خود، همواره «انسان خوب» را لحاظ می‌کرد (Macintyre, 2007, p: 57 - 58). حال آنکه اخلاق مدرن با تشخیص‌ناپذیر دانستن غایت بشر و نفی تعریف کارکردی از وی، اخلاقی میان‌تهی و فاقد رسالت را برای انسان مدرن عرضه کرده است. «در فلسفه پیشامدرن، گذار از «هست» به «باید» مفروض انگاشته می‌شد و عمل انسان، از آنجا که غایت‌انگارانه^۱ مورد نگرش واقع می‌شد، نه‌تنها می‌توانست، بلکه می‌باید با ارجاع به سلسله‌مراتبی از فضیلت‌های گره‌خورده با غایت بشر، توصیف می‌گشت. واقعیت‌های مربوط به عمل انسان، واقعیاتی را دربر می‌گرفت که با چگونه خوب بودن انسان مرتبط بود؛ در حالی که در اخلاق عصر روشنگری، واقعیاتی در مورد اینکه چه چیز ارزشمند است، وجود ندارد و «واقعیت» از «ارزش» و «هست» از «باید» جدا انگاشته می‌شود و انسان نه کاشف ارزش‌های از پیش موجود، بلکه خالق ارزش‌ها به‌شمار می‌رود (Macintyre, 2007, p: 84). کمال‌گرایان، کلید حل معضلات اخلاق لیبرالی همچون افزایش چشمگیر طلاق و از هم پاشیدگی خانواده‌ها،

1. Teleologically

افزایش نوزادان نامشروع، گسترش ادیان نامتعارف و افزایش استعمال مواد مخدر را بازگشت به الگوی کمال‌گرای یونان باستان و تقدم بخشیدن به هویت‌های گروهی و جمعی می‌دانند و با انتقاد از نگاه ذره‌ای و جامعه‌ستیز لیبرالیسم به انسان و هویت او، سرشت آدمی را گره‌خورده به غایات اجتماعی - محلی - خانوادگی - دینی وی ترسیم می‌کنند. تمرکز بر مسئولیت‌ها و تعهدات اجتماعی، خیر عمومی، انسجام جماعت، احیای سنت‌ها و عرف‌های محلی و دینی و ضرورت تقویت نهادهایی چون محله، عبادتگاه، صنف و دولت برای پرورش فضایل اخلاقی، از جمله ویژگی‌های مکتب نوفضیلت‌گراست که در ادامه و با تأکید بر کمال‌گرایی دولت به آن خواهیم پرداخت.

مفهوم‌شناسی

دولت کمال‌گرا^۱ به‌عنوان مفهومی با قدمت دیرینه‌ای در تاریخ اندیشه سیاسی و برخلاف ایده مدرن بی‌طرفی، قابلیت مستقل انسان در تعیین و تشخیص گزاره‌های اخلاقی و زندگی مطلوب را زیر سؤال برده است و بر نقش مهم نهادهای جمعی به‌ویژه دولت در تعیین الگوی خیر (زندگی خوب) تأکید می‌ورزد. بر اساس رویکرد کمال‌گرایی^۲، دولت، فراتر از ایفای کارکردهای مادی چون تأمین امنیت، بهداشت و رفاه عمومی، متولی رسالتی والایتری است. تربیت شهروند خوب است و باید به پشتوانه منابع عمومی و قوه قهریه، چونان مربی جامعه عمل کند. ردپای کمال‌گرایی و انگاشتن رسالت تربیتی برای دولت را می‌توان در اندیشه فلاسفه یونان باستان یافت. ارسطو، بهزیستی و نه صرف زیستن را هدف جامعه سیاسی قلمداد می‌کرد و سعادت را در کسب فضایل می‌دانست (ارسطو، ۱۳۷۱: ۳۱۰ - ۳۱۲). «وی نیز مانند افلاطون باور ندارد که مهم‌ترین وظیفه دولت، تضمین سطح زندگی بهتر برای مردم یا ازدیاد منابع مالی است و دولت را قبل از هر چیز به‌مثابه ابزاری برای بهبود و تکامل اخلاقی و معنوی انسان می‌داند» (لیدمان، ۱۳۸۱: ۴۶).

مبانی توجیهی دولت کمال‌گرا

مبنای توجیهی دولت‌های کمال‌گرا که از آنها با عنوان دولت‌های حداکثری نیز یاد می‌شود

1. Perfectionist state
2. Perfectionism approach

«اولاً درکی است پیشینی از انسان و اینکه کجا باید برود و چه باید بشود و ثانیاً، وجود مردمانی است با عقاید یکدست و همکیش در سرزمینی معین و مشترک. حداکثری بودن از آنجا برخاسته است که:

۱. بر درستی درک و تشخیص خویش از انسان و غایت مطلوب او اصرار دارد.

۲. نظرگاه خویش را مطلق، منحصر و دربرگیرنده می‌شمارد.

۳. خود را نسبت به تحقق عملی عقاید خویش مسئول می‌شناسد.

وظیفه‌ای که این دولت‌ها بر خود مقرر می‌دارند، اولاً مسئولیت اداره یا به تعبیری «بسترسازی» است با دخالت‌های لازم در امور و ثانیاً هدایت یعنی «انسان‌سازی» است با حمیت تمام» (شجاعی زند، ۱۳۹۴: ۱۰۵). به‌علاوه کمال‌گرایان با تأکید بر سرشت اجتماعی انسان، تحقق زندگی مطلوب وی را به‌مثابه مقوله‌ای اجتماعی قلمداد می‌کنند. به‌زعم آنان «آنچه در نظریه‌های مختلف درباره سرشت اجتماعی بشر بحث شده، صرفاً این نیست که انسان از نظر فیزیکی و به‌تنهایی قادر به حیات نیست، بلکه بالاتر است؛ انسان تنها در اجتماع می‌تواند ویژگی اختصاصی انسان بودن خود را تحقق بخشد؛ به این معنا که زندگی اجتماعی، شرط لازم توسعه صورتی خاص از عقلانیت است. همچنین لازمه تبدیل شدن به یک بازیگر هنجاری - اخلاقی در معنای کامل کلمه و یا تبدیل شدن به یک موجود کاملاً مسئول و خودمختار، زندگی اجتماعی است. خارج از اجتماع، توانایی‌های اختصاصاً انسانی ما نمی‌توانند توسعه یابند» (تیلور، ۱۳۹۳: ۱۱۸). فلاسفه جمع‌گرا بر این باورند که فرد، اهداف و امیال خود را از درون مجموعه‌ای از روابط قاعده‌مند با دیگران کشف می‌کند و غایات او ماقبل اجتماعی نیست. فرد خیر خود را از طریق شکلی از زندگی که پیش از او موجود است، می‌یابد و جوهره اخلاق که همانا «امر خوب» است را جز به پشتوانه نوع معینی از زندگی اجتماعی نمی‌توان فهمید.

ضرورت کاستن از گسترش شر، دیگر مبنای توجیهی کمال‌گرایی محسوب می‌شود. یکی از انتقادهایی که از جانب منتقدان لیبرالیسم مطرح می‌شود، افزایش گستره شر به‌واسطه اختیار و آزادی تام افراد در انتخاب‌های خود از الگوهای متکثر زندگی خوب است. به نظر آنها، به‌دلیل وجود تمایل به خیر و شر در افعال انسان، دفاع از مفهوم اختیار از جانب لیبرالیسم، مروج

توأمان خیر و شر است و تصور ساده‌لوحانه لیبرال‌ها مبنی بر افزایش دامنه خیرها در صورت وجود فضای متکثر و مختارانه ارزشی، اساساً نادرست است. از نظر منتقدان «این مفروض لیبرالی که گستردگی شر ناشی از نهادهای شر است، این پرسش ساده را نادیده می‌گیرد که نهادها چگونه شر شده‌اند؟ آیا شر بودن نهادها به عاملان انسانی وابسته است که آنها را ایجاد کرده‌اند و تداوم می‌بخشند؟ اگر عاملان انسانی طبیعتاً خوب هستند، چگونه امکان دارد نهادهایی که آنها ایجاد کرده‌اند و تداوم می‌بخشند، شر باشد؟ واقعیت تلخ آن است که شر در همه جوامع انسانی گسترده است و ردایلی چون خودخواهی، حرص، بدخواهی، حسد، پرخاشگری، تعصب، بی‌رحمی و بدبینی همانند فضایل معارضشان، به افراد انگیزه می‌دهند. ایمان لیبرالی با ترسیم تصویر امیدبخشی از امکان‌های بسیار عالی، به چاپلوسی از انسانیت می‌پردازد؛ حال آنکه واقعیت‌های انکارناپذیری را که نمی‌تواند خود را با آنها وفق دهد، نادیده می‌گیرد» (کیکس، ۱۳۹۲: ۶۰ - ۶۱). لذا بر اساس واقعیت مسلمی یعنی انگیزه‌های ترکیبی بشر و وجود توأمانِ رذائل و فضائل در وی، نمی‌توان به‌سادگی ادعا کرد که افزایش اختیار و آزادی فرد در انتخاب الگوی زندگی خوب، موجب کاهش شر می‌شود؛ بلکه تحقق هدف سلبی لیبرالیسم، یعنی کاهش شر، مستلزم تحدید اختیار فردی و اتخاذ راهبردهای کمال‌گرایانه چون ترجیح نظم بر حق، الزام اخلاقیات، تربیت و آموزش اخلاقی شهروندان و تقویت نهادهای محدودکننده شر است.

اخلاق فضیلت‌مدار، بنیان اخلاقی کمال‌گرایی

«برخلاف نظام‌های اخلاقی عمل‌مدار (اخلاق وظیفه و فایده‌گرا) که درستی و نادرستی عمل، محور اصلی بحث آن است، نظریه اخلاقی فضیلت‌مدار به‌جای عمل، به شخص توجه دارد. پرسش از چه باید کرد، در حوزه اخلاقی پرسشی عمل‌مدارانه است. پرسش از اینکه چگونه شخصی باید بود، پرسشی فضیلت‌محورانه است» (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۱: ۳۲). اخلاق فضیلت را می‌توان مکتبی دانست که بر فضایل یا خصوصیات اخلاقی تأکید دارد؛ در مقابل رهیافتی که بر وظایف و قواعد (وظیفه‌شناسی) یا اخلاقی که بر نتایج اعمال (نتیجه‌گرایی) تأکید دارد. «راهنمایی‌های اساسی اخلاق فضیلت، ما را علاوه بر آنچه باید باشیم، درباره کاری که باید بکنیم نیز هدایت می‌کند. در اخلاق فضیلت، فضایل نقش

دوگانه دارند؛ نه تنها باید ما را به انجام کارهایی که می‌کنیم وادارند، بلکه باید بگویند چه بکنیم» (کی فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۸).

پدران اخلاق فضیلت را باید افلاطون و به‌ویژه ارسطو دانست که اندیشه‌های آنان به‌عنوان رهیافت مهمی در فلسفه اخلاق غرب، دستکم تا عصر روشنگری حاکم بوده است. محوریت انسان در فلسفه اخلاق روشنگری و تضعیف غایت‌انگاری اخلاقی در آرای فلاسفه‌ای چون کانت، اخلاق فضیلت‌مدار را تا نیمه دوم سده بیستم به حاشیه راند و به تدریج با نمایان شدن برخی ناهنجاری‌های اخلاقی و تکثر ارزشی جوامع غربی، اندیشمندانی چون چارلز تیلور^۱، مایکل سندل^۲ و آلسدر مک ایتتایر^۳ با انتقاد از رهیافت اخلاقی غالب، یعنی اخلاق وظیفه‌گرای کانتی و پیامد سیاسی آن یعنی بی‌طرفی دولت، بر ضرورت احیای اخلاق فضیلت و توجه بیش از پیش به موضوعاتی چون فضیلت، انگیزه‌ها و خصوصیات اخلاقی، روابط خانوادگی و در نهایت پرسش‌های مهمی درباره اینکه من چه نوع انسانی باید باشم و چگونه باید زندگی کنم، تأکید و در این زمینه، جامعه و حتی دولت را سازوکارهای مشروعی برای تعریف استانداردهای زندگی خوب قلمداد می‌کنند. بنابراین مشخص می‌شود که بنیان اخلاقی کمال‌گرایی، همانا اخلاق فضیلت است که در پی ارتقای فضایل اکتسابی انسان و تعریف الگوی خیر برتر برای اوست.

آموزه تقدم خیر بر حق

رویکرد کمال‌گرا، ایده معکوس بی‌طرفی، یعنی تقدم خیر بر حق را با هدف تربیت انسان خوب ارائه می‌دهد و معتقد به ضرورت تأسیس نظام سیاسی - حقوقی بر مبنای تلقی خاصی از زندگی مطلوب است. «اولویت خیر بر حق به معنای فرض پذیرش مفهومی معین حسن و خیر از سوی افراد جامعه در جنبه‌های فردی و اجتماعی است. بر این بنیان ممکن است افراد به اشتراک و اجماع در انتخاب محاسن و الگوهای معین زندگی برسند؛ محاسنی که آنان را به کمال مطلوب و سعادت واقعی می‌رساند. این دیدگاه که بر کمال‌گرایی مبتنا دارد،

1. Charles Taylor (1931)
2. Michael Sandel (1953)
3. Alasdair Macintyre (1929)

کثرت‌گرایی معرفتی و دینی را رد می‌کند و فهم خویش از جهان، انسان، خدا، دین، اخلاق، نظام حکومتی، نظم، آزادی، عدالت و انصاف را تنها فهم درست و راستین می‌انگارد که افراد باید به آنها گردن نهند و در پذیرش هماهنگ و وحدت‌بخش آن با جان و دل بکوشند» (محمودی، ۱۳۹۳: ۱۱۶). مسئله تقدم یا تأخر خیر بر حق، علاوه بر ملاحظات اخلاقی یادشده، دارای صبغه‌ای جامعه‌شناختی در باب «هویت» یا «خود» آدمی نیز هست. توضیح آنکه متفکران لیبرال، «هویت» انسان را مقدم بر غایات و اهداف وی دانسته‌اند و معتقدند شخص را نمی‌توان هرگز با غایت‌ها و اغراض او تعریف کرد؛ چرا که او همواره قادر است به بررسی و بازنگری آنها بپردازد. این بینش نسبت به «خود» در آرمان دولت به‌عنوان چارچوبی بی‌طرف متجلی می‌شود. در اخلاق مبتنی بر حق، به این دلیل که افراد جدا از یکدیگر تلقی می‌شوند و «خودهایی» مستقلند، به چارچوب بی‌طرفانه‌ای نیاز است؛ چارچوبی مبتنی بر حقوق که از انتخاب میان هدف‌ها و غایت‌های رقیب خودداری ورزد. اگر «خود» بر غایت‌های خویش مقدم است، حق هم باید بر خیر مقدم باشد. در مقابل، منتقدان جامعه‌گرای لیبرالیسم می‌گویند ما نمی‌توانیم تصویری از «خود» بدینسان مستقل داشته باشیم؛ تصویر کسانی دارای «خودهای» یکسره جدا و مبرا از غایت‌ها و اغراض. به گفته آنان «نقش‌هایی که ما به‌عنوان شهروند، عضو یک جنبش یا پرچمدار یک مرام به عهده داریم، جزو عناصرِ مقوم و سازنده شخصیت ماست. اگر "خود" ما بعضاً به‌وسیله جوامعی که عضو آن هستیم، تعریف و معین می‌گردد، در این صورت ما نیز می‌باید به‌نحوی در غایت‌ها و اغراض خاص این جوامع درگیر شویم و خیر ما، در خیر جماعت‌هایی قرار دارد که با آنها سرگذشت و تاریخی مشترک داریم» (سندل، ۱۳۷۴: ۱۳). جماعت‌گرایان تأکید می‌کنند که خود بر غایاتش مقدم نیست؛ زیرا اهداف و انگیزه‌های اساسی فرد، بخشی از هویت اوست که در تاریخ زندگی ریشه دارد، اغلب به او داده شده است و به‌هیچ‌وجه انتخابی نیست (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۳۵).

فرجام

در این نوشتار بر آن بودیم تا در حد بضاعت، تحولات اخلاق سیاسی در غرب را با عطف توجه ویژه به مقوله دین بررسی کنیم. در این زمینه ابتدا به تحولات تاریخی مسیحیت از

قرون وسطی تا دوران معاصر و نسبت‌سنجی میان دین و مدرنیته پرداخته شد و این نتیجه حاصل آمد که مجموع رخداد‌های عینی - معرفتی مدرنیته، از جمله ظهور پروتستانیسیم، ایجاد کلیساهای ملی، تقدس‌زدایی از سیاست و عقل‌گرایی، به تضعیف دین و افول صبغه اجتماعی آن و گذار انسان مدرن از ماوراءالطبیعه به سوی طبیعت، از خدا به سوی انسان و از ایمان به سوی عقل منتهی شد. تطور مدرنیته به تکامل لیبرالیسم انجامید و تأثیر ویژه نسبی‌گرایی معرفتی لیبرالیسم بر دین، جداسازی اخلاق از دین بود. این تفکیک خود را در قالب دو مکتب اخلاقی سودانگار و وظیفه‌گرا نشان داد و بر مدار انسان‌محوری، ظرفیت بشر در خلق ارزش‌ها و بی‌نیازی وی به منبعی بیرونی نظیر دین در تشخیص حسن و قبح امور را تجویز کرد. پیامد سیاسی این بینش، ضرورت بی‌طرفی نهاد دولت در قبال خیر و آزادی شهروند در انتخاب و دنبال کردن الگوی مطلوب زندگی بود و رشد شتابان آموزه‌های لیبرالیسم، به غلبه این ایده در اخلاق و سیاست غرب انجامید.

اما در کنار اندیشه‌های انتقادی چون مارکسیسم که بر محور نقد آزادی اقتصادی بر لیبرالیسم تاخت؛ اواخر سده بیستم و سال‌های معاصر، شاهد نهضتی نوفضیلت‌گرا علیه تکثر اخلاقی غرب است که در پی گسترش معضلاتی چون افزایش طلاق و از هم پاشیدگی خانواده‌ها، افزایش نوزادان نامشروع، گسترش ادیان نامتعارف و افزایش استعمال مواد مخدر، خواهان احیای دین، جماعت و تقدم خیر بر حق بوده و مدعی است که زمینه‌های اجتماعی، نه تنها سازنده هویت فرد، بلکه عاملی به شدت تأثیرگذار در تعیین غایات و خیر او محسوب می‌شوند و سیاست و نهاد دولت نیز می‌تواند معرف خیری به شهروند باشد که او در حالت انزوا و به تنهایی، قادر به شناخت آن نیست. طرح ایده نوفضیلت‌گرایی در سالیان اخیر، حاکی از احساس خطر جدی متفکران جامعه‌گرای غربی نسبت به اضمحلال جماعت و تعلقات دینی - خانوادگی افراد و توقف سیر اعتلای اخلاقی انسان غربی در گذار از هست‌ها به باید‌هاست و به علاوه دلیلی است بر حقانیت دین به مثابه منبعی بیرونی که با تبیین مسیر فلاح و سداد انسان، به معناآفرینی برای زندگی وی پرداخته و با تقویت ایمان به وجودی استعلایی و برتر، ضرورت عمل به استانداردهای اخلاقی چون وفای به عهد، احترام به هم‌نوع، صداقت، عدالت و ... را به انسان گوشزد می‌کند.

منابع

۱. ارسطو (۱۳۷۱). سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲. براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴). *شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا*، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
۳. برلین، آیزایا (۱۳۶۸). *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمد علی موحد، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴. تیلور، چارلز (۱۳۹۳). *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
۵. خاتمی، محمود (۱۳۸۷). *زمینه تاریخی مدرنیته*، تهران: نشر علم.
۶. راسخ، محمد (۱۳۸۶). *مدرنیته و حقوق دینی*، نامه حقوقی، شماره دوم: ۳ - ۲۶.
۷. راسخ، محمد؛ محمد رضا، رفیعی (۱۳۸۹). *نسبت حکومت با زندگی مطلوب، نگرشی به رویکرد بی‌طرفی*، دوفصلنامه فقه و حقوق اسلامی، سال اول، شماره اول.
۸. رحمت الهی، حسین (۱۳۸۸). *تحول قدرت، دولت و حاکمیت از سپیده‌دمان تاریخ تا عصر جهانی شدن*، تهران: میزان.
۹. راولز، جان (۱۳۹۲). *لیبرالیسم سیاسی*، ترجمه موسی اکرمی، تهران: ثالث.
۱۰. رهنمایی، سید احمد (۱۳۸۰). *غرب‌شناسی، سیری در تحولات فرهنگی - سیاسی غرب از یونان باستان تا پایان هزاره دوم*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. سالیوان، راجر (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۱۲. سندل، مایکل (۱۳۷۴). *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۳). *عرفی شدن در غرب مسیحی و شرق اسلامی*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به انتشارات امیرکبیر.
۱۴. _____ (۱۳۹۴). *دین در زمانه و زمینه مدرن*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۵. قاری سیدفاطمی، سید محمد (۱۳۸۱). *نظریات اخلاقی در آیین حقوق*، فصلنامه نامه مفید، شماره ۲۹: ۲۳ - ۴۲.
۱۶. کی فرانکنا، ویلیام (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
۱۷. کیکس، جان (۱۳۹۲). *علیه لیبرالیسم*، ترجمه محمد رضا طاهری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. لاگلین، مارتین (۱۳۸۸). *مبانی حقوق عمومی*، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی.
۱۹. لیدمان، سون اریک (۱۳۸۱). *تاریخ عقاید سیاسی*، ترجمه سعید مقدم، تهران: نشر اختران.
۲۰. محمودی، سید علی (۱۳۹۳). *درخشش های دموکراسی*، تأملاتی در اخلاق سیاسی، دین و دموکراسی لیبرال، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۱. مک اینتایر، آلسدر (۱۳۷۹). *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت.
۲۲. مندوس، سوزان (۱۳۹۵). *بی طرفی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی*، ترجمه فاطمه سادات حسینی، قم: کتاب طه.
23. Galston, William (1991). *Liberal purposes ,goods, virtues and diversity in the liberal state* , Cambridge university press, first edition
24. Raz, Joseph (1986). *The morality of freedom* ,Clarendon press, Oxford, First published
25. Macintyre, Alasdair (2007). *After virtue ,A study in moral theory*, University of Notre Dame press, Indiana, Third edition