

ارزیابی ظرفیت‌ها و تنگناهای اخلاق هنجاری در سیاست‌ورزی

«اخلاق فایده-وظیفه‌گرایی» به‌منابۀ تمهیدی در جهت سازگاری اخلاق و سیاست

سیدعلی محمودی^۱

دانشیار مطالعات منطقه‌ای و روابط بین‌الملل، دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۳- تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۹/۱۵)

چکیده

سازگاری میان اخلاق و سیاست، ضرورتی مبرم در نیل به ساختارهای سیاسی و سیاست‌ورزی اخلاق‌محور است. بر این اساس، سه مکتب فضیلت‌گرایی، فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی ارزیابی می‌شود تا ظرفیت‌ها و تنگناهای هر یک آشکار و تبیین شود. بدین‌منظور از روش تحلیل مفهومی و ارزیابی انتقادی در بستر فلسفه تحلیلی استفاده شده است. براین‌دین پژوهش نشان می‌دهد که در راستای سازگاری اخلاق و سیاست، نمی‌توان صرفاً به یکی از مکتب‌های اخلاقی سه‌گانه بسنده کرد. راه‌حل پیشنهادی نویسنده، برگرفتن آموزه‌هایی از فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی در کنار «قاعده زرین» است تا از سویی امکانات این دو مکتب مورد بهره‌برداری قرار گیرد؛ از سوی دیگر، از تناقض‌ها و ناسازگاری‌های این دو در سیاست‌ورزی اخلاقی فاصله گرفته شود. نقطه عزیمت این طرح تلفیقی، اخلاق سیاسی برخوردار از درون‌مایه نظری و توانمندی کاربردی در گستره سیاست است.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، اخلاق هنجاری، سیاست، فضیلت‌گرایی، فایده‌گرایی، قاعده زرین، وظیفه‌گرایی.

مقدمه

حدود دوهزاروپانصد سال پیش، افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق.م.) باب اخلاق سیاسی را در آثار خود گشود و ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م.) راه او را ادامه داد. در اهمیت این موضوع تردیدی نیست که امر سیاسی در ابعاد شخصی و ساختاری، فارغ از نوع حکومت‌ها، دارای دو عنصر قدرت و اقتدار است. می‌توان گفت که مقید کردن سیاست به احکام و موازین اخلاقی، از درافتادن سیاست‌ورزان و ساختارهای سیاسی در هاویۀ حکمرانی استبدادی و ظالمانه جلوگیری می‌کند یا دست‌کم این خطر سهمگین را کاهش می‌دهد. در روزگار ما، نظریه‌های اخلاق هنجاری^۱ شامل چهار مکتب فضیلت‌گرایی^۲، فایده‌گرایی^۳، وظیفه‌گرایی^۴ و اخلاق مبتنی بر قانون طبیعی است.

در پژوهش حاضر، از بین نظریه‌های اخلاق هنجاری سه مکتب فضیلت‌گرایی، فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی به‌طور فشرده شرح، تبیین و نقد می‌شود، زیرا بر پایه تاریخچه اخلاق سیاسی در گذشته و حال، این سه مکتب اخلاقی از آنجا که از استحکام نظری و کارآمدی افزون‌تری در ارتباط با سیاست برخوردار است، بیش از سایر مکتب‌ها مورد بحث و ارزیابی اهل نظر قرار گرفته است. نگاهی به شمار کتاب‌ها و مقالاتی که در خصوص این سه نظریه اخلاقی نگاشته و عرضه شده است، این امر را اثبات می‌کند.

در خصوص موضوع مورد بحث، سه پرسش بنیادین به شرح زیر مطرح می‌شود:

۱. مکتب‌های اخلاقی فضیلت‌گرایی، فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی، چه ظرفیت‌ها و کاربردهایی در دستیابی به اخلاق سیاسی دارد؟
 ۲. آیا می‌توان یکی از این مکتب‌ها را به‌عنوان جامع‌ترین و کارآمدترین نظریه در سیاست‌ورزی اخلاقی برگزید و مبنای عمل سیاسی قرار داد یا نه؟
 ۳. در صورتی که امکان‌پذیر باشد، یک مکتب اخلاقی در سیاست‌ورزی وجود نداشته باشد، آیا می‌توان با رویکردی تلفیقی به چارچوبی اخلاقی دست یافت که از سازگاری منطقی و کارآمدی لازم برخوردار باشد؟
- بر پایه این پرسش‌ها، فرضیه‌ای به قرار زیر به آزمون نهاده می‌شود: سیاست‌ورزی اخلاقی از طریق تلفیق شماری از گزاره‌های اخلاقی مبتنی بر فایده‌گرایی، وظیفه‌گرایی و همچنین «قاعده زرین»^۵، بر مدار سازگاری منطقی به شکل کاربردی و مؤثر امکان‌پذیر است.

-
1. Normative Ethics
 2. Virtue Ethics
 3. Utilitarianism
 4. Deontological Ethics
 5. Golden Rule

روش پژوهش در مقاله حاضر افزون بر وجه توصیفی، بر پایه تحلیل مفهومی^۱ و ارزیابی انتقادی^۲ از ظرفیت‌های فلسفه تحلیلی بهره می‌گیرد. از سویی مفهوم‌های بنیادین ژرفکاوی می‌شود تا معانی و دلالت‌های آن دانسته و تبیین شود؛ از سوی دیگر، با ارزیابی انتقادی، منطق درونی نظریه‌ها و آموزه‌ها و نیز میزان سازگاری و یا ناسازگاری آنها سنجش می‌شود (محمودی، ۱۳۹۳ الف: ۲۰-۲۴؛ Horton, 1986: 114-117; Raphael, 1983:3-4). این مقاله، در سه بخش، اخلاق سیاسی را مورد بحث قرار می‌دهد: در بخش نخست، نظریه‌های اخلاق هنجاری شامل فضیلت‌گرایی (دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو)، فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی، و در کنار آنها قاعده‌زین، شرح و تبیین خواهد شد. بخش دوم به نقد نظریه‌های اخلاق هنجاری و کاربرد آنها در سیاست می‌پردازد و طی آن، ظرفیت‌ها و تنگناهای سه مکتب اخلاق هنجاری یادشده را تحلیل و ارزیابی می‌کند. بخش سوم با عنوان «اخلاق تلفیقی»: فایده-وظیفه‌گرایی و قاعده‌زین^۳ همراه با زمینه‌ها و شرط‌های به‌کارگیری آن، بازتاب کوشش نویسنده این مقاله در ساماندهی آن دسته از گزاره‌های اخلاق هنجاری بر اساس فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی در کنار قاعده‌زین است که با برخورداری از سازگاری منطقی، دارای ظرفیت‌های کاربردی در سیاست‌ورزی است.

یکم. نظریه‌های اخلاق هنجاری

۱. فضیلت‌گرایی

الف) افلاطون

در تاریخ فلسفه اخلاق پساقراطی، فضیلت‌گرایی از افلاطون آغاز می‌شود، اگرچه در رساله‌های افلاطون، فلسفه سقراط نیز بازتاب یافته است. می‌توان دریافت که نقطه عزیمت افلاطون درباره اخلاق فضیلت‌گرا از اصل خیر سرچشمه می‌گیرد. افلاطون در جمهور که مربوط به دوره دوم رساله‌های اوست (افلاطون، ۱۳۶۲: ۱۰-۹)، خیر را در نظر عوام «درک خوشی‌ها» و در نظر خواص، «معرفت» می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۷۶). او به ما می‌گوید که نیل به اصل خیر موضوع عالی‌ترین علم، و سودمندی و برتری عدالت و فضائل دیگر هم برآمده از همین اصل است (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۷۶). در نتیجه، «هر نفسی طالب خیر است و آن را هدف غایی اعمال خود قرار می‌دهد و فضیلت آن را درک می‌کند، منتهی بی‌آنکه بتواند درباره چگونگی آن یقین حاصل کند» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۷۷). افلاطون در پاسخ به این پرسش که خیر چیست، می‌گوید: «یقین بدان که آن چیزی که بر معلومات ما نور حقیقت می‌افکند و به نفس ما قوه ادراک را

1. Conceptual Analysis
2. Critical Evaluation
3. Utilitarian-Deontological Ethics, and Golden Rule

عطا می‌کند، همان اصل خیر است، و علم و حقیقت قابل ادراک نیست مگر به مدد همین اصل» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۸۳). هرچند «علم و حقیقت» شبیه به خیرند، اما عین خیر نیستند، زیرا مقام خیر به مراتب از علم و حقیقت ارجمندتر است (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۸۴). در نگاه افلاطون خیر عین وجود نیست، بلکه خاستگاه وجود است. بنابراین، خیر اگرچه از نظر او قابل درک و هدف نهایی اعمال انسان است، اما نیل به چگونگی آن ما را به مرتبه یقین نمی‌رساند.

می‌توان دریافت که اخلاق فضیلت‌گرا در نظر افلاطون، خیر را در کانون بحث خود قرار می‌دهد. در پاسخ این پرسش که انسان از چه راهی می‌تواند به خیر به مثابه هدف غایی دست یابد، افلاطون فهرستی از فضایل و رذایل را در برابر ما قرار می‌دهد. توصیه او روی آوردن به فضایل و درک آنها به گونه‌ای است که شخصیت ما را به سوی خیر دگرگون کند. روی آوردن به خیر در گرو پالایش نفس از صفات رذیله و نکوهیده است.

فضایل اخلاقی در نظر افلاطون عبارت است از: حکمت، خویشتن‌داری، شجاعت و عدالت. در برابر، رذایل اخلاقی نقطه مقابل فضایل اخلاقی چهارگانه است. البته از دیدگاه افلاطون، بدترین رذایل ستمگری است: «بزرگ‌ترین جنایتی که شخص بتواند نسبت به شهر خود مرتکب شود همانا ظلم است» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۳۹). حکمت، در تفکر برترین، خویشتن‌داری به معنی میانه‌روی و اعتدال در کنترل تمایلات، و شجاعت در کنترل عقلانی بُعد روحی انسان شامل عواطف است. عدالت به معنی آن است که هر یک از ابعاد روح انسان کار خود را به درستی انجام دهد و بر این اساس، بُعد اخلاقی راهنمای بُعد روحی و این دو راهنمای امیال باشند (گنسلر، ۱۳۹۵: ۲۹۹). هرچند عدالت در کنار فضایل سه‌گانه دیگر قرار گرفته است، اما باید دانست که این مفهوم در زبان یونانی با نام «دیکاین» - که در زبان فارسی به «عدالت» ترجمه شده است - معنایی به مراتب وسیع‌تر از عدالت دارد. این مفهوم در زبان یونانی مانند چتری، راستگویی، درستکاری، انجام وظیفه، رعایت حقوق دیگران، حق‌شناسی و انصاف را به‌عنوان فضایل اخلاقی در برمی‌گیرد. بر همین اساس، در زبان یونانی آمده است که: «عدالت عبارت از مجموع محسنات است» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۸). از دیدگاه ارنست کاسیرر، عدالت در نگاه افلاطون آغازگر پژوهش او درباره نظام اجتماعی است. عدالت هدف تشکیل دولت است، اما معنای آن بسی از تعریف عام فراتر می‌رود (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۹۱-۹۰).

اگر در نگاه افلاطون نیل به ماهیت خیر ما را به مرتبه یقین نمی‌رساند، فضیلت را می‌توان آموخت. او در رساله پروتاگوراس بر این باور است که «همه فضائل از عدالت و اعتدال و شجاعت همه یکی هستند و جز دانش نیستند [...] و فضیلت آموختنی است» (افلاطون، ۱۳۶۲: ۲۵۳).

افلاطون در رسالهٔ *قوانین* نیز بر خردورزی و دانایی تأکید می‌کند. به نظر او: «برای یافتن پاسخ این سؤال [که راه درست کدام است]، باید از خرد یاری بجوییم تا پژوهش ما به راستی مطابق طبیعت باشد نه مخالف آن» (افلاطون، ۲۵۳۷؛ ۲۱۶۷). از موضوع‌های نو و بااهمیتی که افلاطون در رسالهٔ *قوانین* مطرح می‌کند، رعایت اعتدال در زیست اخلاقی با عنوان «دستور اخلاقی» است. این اندیشه نقطهٔ عزیمت ارسطو در سامان دادن اخلاق مبتنی بر فضیلت‌گرایی در یافتن حد وسط میان صفات افراطی و تفریطی انسان، با هدف صورت‌بندی فضایل اخلاقی و متمایز کردن آنها از رذایل است.

ب) ارسطو

ارسطو در *اخلاق نیکوماخس* بن‌مایهٔ فضیلت‌گرایی را دستیابی انسان به سعادت می‌داند. او بدین‌سان مفهوم خیر را -که سنگ بنای فلسفهٔ اخلاق افلاطون بود-، به سعادت تحویل می‌کند. سعادت جنبهٔ ذاتی دارد، به این معنی که ما آن را به خاطر خود سعادت طلب می‌کنیم (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۸). بنابراین، سعادت مقصد نهایی انسان به‌عنوان موجودی برخوردار از عقل و نیروی اراده است. در نگاه ارسطو فضایل اخلاقی در نهاد بشر نهاده نشده است، بلکه در سایهٔ تمرین و ممارست به‌دست می‌آید. او برخلاف فطرت‌گرایان، فضایل اخلاقی همانند اعتدال و شجاعت را اکتسابی و در سایهٔ ممارست و تمرین می‌داند.^۱

آشکار است که در فلسفهٔ اخلاق ارسطو، پس از به‌کارگیری اراده بر پایهٔ فرمان خرد، آموزش و به‌دست آوردن مهارت شرط اصلی کسب فضایل و زدودن رذایل از نفس انسان است. بر این اساس می‌توان دریافت که فضیلت‌گرایی ارسطو به تجربه تکیه می‌کند تا انسان تراز اخلاق بسازد. ارسطو با صورت‌بندی حد وسط در میانهٔ دو سوی افراط و تفریط، نقاط افتراق و تمایز میان فضایل و رذایل را به‌دقت و روشنی ترسیم می‌کند. به‌عنوان نمونه، شجاعت در میانهٔ دو صفت نکوهیده یعنی ترس و تهور قرار دارد. پس باید شجاعت را به‌عنوان یکی از فضائل ستود و به آن متصف شد و از آن دو صفت ناپسند دوری گزید (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۹-۶۸؛ فروغی، ۱۳۶۱: ۵۷).

ارسطو در ساماندهی اخلاق فضیلت‌گرای خود استثناهایی را نیز مطرح می‌کند. برای نمونه، مواردی که در آنها میانه‌ای در کار نیست، مانند بی‌انصافی یا ظلم که حد وسط ندارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۷۶-۷۵). ارسطو در *اخلاق نیکوماخس*، دوستی را فضیلتی می‌داند که همگان به آن حاجت

۱. فطرت‌گرایی (Innatism) نظریه‌ای دیرپاست که در سدهٔ هجدهم میلادی در مباحثه‌ای میان جان‌لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) به‌عنوان تجربه‌گرا و رابرت فیلمر (۱۶۵۳-۱۵۸۸) به‌عنوان فطرت‌گرا نمایان شد (Locke, 1986: 3-35) و هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد.

دارند، اما در روابط میان کشورها، رشته ارتباطی است که حتی بیش از عدالت، نظر قانون‌گذاران را به خود معطوف کرده است. وحدت و همبستگی میان کشورها که از چند منظر به دوستی شباهت دارد، بهترین کاری است که سیاست‌پیشگان می‌توانند انجام دهند. افزون‌بر این، اگر افراد در یک جامعه حق دوستی را به‌جا آورند، به‌هیچ‌وجه به عدالت نیاز ندارند، اما اگر همگان عدالت پیشه کنند، باز محتاج دوستی با یکدیگرند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۹۲-۲۹۱).

ارسطو آراییی را که درباره ارتباط میان فضیلت و سعادت و اصل میانه‌روی در اخلاق نیکوماخس مطرح کرده بود، در رساله سیاست نیز بازتاب می‌دهد. اما رویکرد او در سیاست، گسترش دامنه فضیلت‌گرایی در عرصه سیاست و حکومت است. به باور او، همان‌گونه‌که میانه‌روی باید در حدی باشد که همه کس بتواند به آن دست یابد، «همین معیار باید درباره خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن درست باشد، زیرا سازمان حکومت هر کشور، نماینده شیوه زندگی آن است» (ارسطو، ۱۳۵۸: ۷۹).

۲. فایده‌گرایی

پیشینه فایده‌گرایی به یونان باستان بازمی‌گردد، چنانکه در رساله هیپارخوس (درباره سود پرستی) منسوب به افلاطون، سقراط با دوست خود در این باره گفت‌وگو کرده است. فرجام سخن سقراط این است که: «هرگونه سودی را خواه بزرگ باشد و خواه کوچک، نیک بدانیم» (افلاطون، ۱۳۶۴، ۲۵۰۰). اما گرانیگاه اخلاق مبتنی بر فایده‌گرایی را می‌توان در سده نوزدهم میلادی یافت که با همت و کوشش جرمی بنتام (۱۸۳۲-۱۷۴۸)، جیمز میل (۱۸۳۶-۱۷۷۳) و جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) در انگلستان، این مکتب اخلاقی فریه و بلندآوازه می‌شود. بنتام به‌عنوان آغازگر، اصل سودمندی را از دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) وام‌گرفت؛ با این تفاوت که هیوم به توضیح این اصل پرداخت، حال آنکه بنتام درصدد توجیه آن برآمد (Brown, 1986: 34-35)، اما میل در این میان، بیشترین نقش را در بسط و شناساندن فایده‌گرایی داشته است.

میل در فایده‌گرایی اصل خوشبختی را به‌عنوان مبنای اخلاق می‌پذیرد، به این معنا که درستی و نادرستی کردار انسان را باید به‌ترتیب درگرایش به افزایش خوشبختی و ناخوشبختی دانست. میل مراد خویش را از خوشبختی در «لذت و نبود رنج» و منظور از ناخوشبختی را در «رنج و محرومیت از لذت» می‌داند (میل، ۱۳۸۸: ۵۷) که یادآور دیدگاه بنتام است، اما میل در گسترش و ژرفایی فایده‌گرایی از مکتب بنتام فراتر می‌رود. او به‌عنوان نمونه، لذت‌ها را به کمی و کیفی بخش می‌کند. به باور او، در شماری از انسان‌ها احساس شرافت و بلندمرتبتی نیرومند است و این احساس، بن‌مایه خرسندی آنان است. پس آنچه با احساس در تعارض باشد، مانند افراط در لذت‌های حیوانی، تمایل آنان را برمی‌انگیزد، مگر اینکه گذرا باشد (میل، ۱۳۸۸: ۶۱).

میل در فایده‌گرایی این مکتب را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه قواعد و مقرراتی برای هدایت رفتار آدمی، که با رعایت آن، به توصیفی که آمد [تا حد ممکن فارغ از درد و رنج، و تا حد ممکن سرشار از لذت و خوشی، هم به لحاظ کمیت و هم از حیث کیفیت]، بتواند با بیشترین گستره ممکن، برای بنی‌بشر تضمین شود؛ و نه فقط برای بشر، که تا جایی که طبیعت چیزها راه می‌دهد، به تمامی مخلوقات حساس» (میل، ۱۳۸۸: ۶۶-۶۵). پیداست که میل در این تعریف درباره قواعد و مقررات موردنظر خود توضیحی نمی‌دهد. میل، لذت و رنج از دو نگاه کمی و کیفی را با آوردن مثالی روشن می‌کند: «بهتر است انسانی ناراضی باشیم تا خوکی راضی؛ سقراطی ناراضی بهتر است از ابلهی راضی. و اگر ابله، یا خوک، عقیده دیگری در این باره دارند، به این دلیل است که آنها فقط یک طرف قضیه را می‌دانند، درحالی‌که طرف مقابل، از هر دوسویه ماجرا آگاه است» (میل، ۱۳۸۸: ۶۲-۶۱). در این مثال، لذت‌های کمی از کیفی متمایز می‌شود. از دیدگاه میل، «رضایت» همواره برآیند لذت و خوشی جسمانی نیست. گاهی رضایت محصول ناراضی‌تایی از نوع سقراطی آن است. از این رو، فایده کیفی در ناراضی‌تایی سقراطی است و نه در رضایت فردی ابله و نادان.

دیدگاه دیگری که میل درباره فایده‌گرایی مطرح می‌کند، تفکیک فعل اخلاقی از فاعل اخلاقی به این معناست که تصمیم‌گیری در خصوص خوبی و بدی یک فعل اخلاقی از رهگذر خوبی و بدی فاعل آن، نادرست است (میل، ۱۳۸۸: ۷۸).

میل در رساله درباره آزادی ضمن تأکید نهادن بر این اصل که به باور او، سودمندی مقصد نهایی مسائل اخلاقی است، فایده‌گرایی را در معنای مؤسّع آن، متناسب با امور اجتماعی و سیاسی مطرح می‌کند. بر این اساس، فایده‌گرایی بر پایه «مصالح عمومی انسان به‌عنوان موجودی مترقی» استوار است؛ با این یادآوری که هرگاه اعمال فرد مصالح دیگران را نقض کند، جامعه از این حق برخوردار است که اراده و اختیار وی را تحت نظارت خارجی قرار دهد (میل، ۱۳۶۳: ۴۷-۴۶).

از زمان میل تا روزگار ما، فایده‌گرایی سیر تطور و تکامل نظری خود را گام‌به‌گام پیموده و تا اندازه‌ای به سوی قاعده‌مند شدن و تنقیح بیشتر رهنمون شده است. این تحول تاکنون مراحل زیر را در بر گرفته است: فایده‌گرایی کلاسیک، عمل‌نگر، قاعده‌نگر، و قاعده‌نگر کثرت‌گرایانه (گنسلر، ۱۳۹۵: ۲۶۲، ۲۵۲، ۲۴۲، ۴۲۴؛ Harsanyi, 1994: 39-62).

۳. وظیفه‌گرایی

وظیفه‌گرایی مفاهیم اخلاقی را فارغ از پیامدهای آن به‌عنوان کارهایی که انسان اخلاقاً باید انجام دهد یا از انجام آنها خودداری کند، در نظر می‌گیرد. وظیفه‌گرایی که ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) در دوران جدید آن را بر پایه مبانی نظری سامان بخشیده، مفاهیم اخلاقی را

ذاتی و پیشینی^۱ می‌داند؛ به این معنا که حسن‌ها و قبح‌های اخلاقی فی‌نفسه خوب یا بدانند. از این رو، مفاهیم یادشده ماقبل تجربی به‌شمار می‌روند. برای نمونه، راستگویی و امانت‌داری دو صفت اخلاقی برآمده از عقل عملی‌اند و انسان وظیفه دارد در زندگی راستگویی و امانت‌داری پیشه کند. در برابر، دروغگویی و خیانت در امانت دو صفت اخلاقی برآمده از عقل عملی‌اند و از این رو باید از ارتکاب آنها خودداری ورزد. کانت در سامان‌دهی اخلاق مبتنی بر وظیفه‌گرایی، سه قضیه را به شرح زیر مطرح می‌کند:

۱. هر کاری به شرطی دارای ارزش اخلاقی است که از سر وظیفه انجام گیرد (کانت، ۱۳۶۹: ۳۸). در نظر کانت، انسان کاری را یا «مطابق وظیفه^۲» انجام می‌دهد، یا «از سر وظیفه^۳». انجام کاری براساس میل و در عین حال مطابق وظیفه، ارزش ذاتی ندارد؛ اما اگر کاری از سر وظیفه، بر مدار ارزش ذاتی و فارغ از پیامدهای آن انجام گیرد، واجد ارزش است (کانت، ۱۳۶۹: ۲۲-۱۹؛ محمودی، ۱۳۹۵: ۸۴).

۲. ارزش اخلاقی کاری که شخص از سر وظیفه انجام می‌دهد، آیین رفتار^۴ است که آن را معین می‌کند، نه مقصودی که باید به آن دست یافت. آنچه اهمیت دارد نیت یا خواستی است که شخص به‌عنوان موجودی خردمند و صاحب اراده انجام می‌دهد، نه دستیابی به هدفی خاص (کانت، ۱۳۶۹: ۲۳).

۳. از قضیه پیشین این نتیجه به‌دست می‌آید: «وظیفه، ضرورت عمل کردن از سر احترام به [فرمان] قانون است» (کانت، ۱۳۶۹: ۲۴). انسان می‌تواند میل به انجام کاری داشته باشد که به سود اوست. آنگاه انسان به انجام کاری به دیده احترام می‌نگرد که براساس قانون انجام می‌شود، به این معنا که شخص آن کار را به‌خاطر خود آن قانون به‌عنوان فرمان انجام می‌دهد و به آن احترام می‌گذارد و انگیزه او میل شخصی نیست (کانت، ۱۳۶۹: ۲۵-۲۴).

در فلسفه اخلاق کانت، حکم تنجیزی / امر مطلق^۵ بر بنیان عقلانی بودن، ماقبل تجربی بودن و استقلال از عمل نهاد می‌شود. کانت این حکم را «قضیه ترکیبی عملی پیشینی» می‌نامد. حکم تنجیزی شامل شکل‌های زیر است که ارکان اصلی وظیفه‌گرایی را تشکیل می‌دهد:

۱. «تنها بر پایه آن آئینی رفتار کن که بخواهی که [آن آیین] قانونی عام باشد» (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰). کانت در نقد عقل عملی دو مفهوم آیین رفتار و قانون عام عملی را بدین‌سان از یکدیگر تفکیک می‌کند: «[اصل‌های عملی]، ذهنی یا آئین‌های رفتارند، به این معنی که شخص آن‌ها را مطابق اراده خود می‌داند، اما هنگامی آن آیین‌ها عینی یا قانون‌های عملی هستند که برای هر

-
1. A priori
 2. in conformity with duty
 3. from duty
 4. Maxim
 5. Categorical Imperative

ذات خردمند به‌عنوان امر عینی در نظر گرفته می‌شود» (Kant, 1997A: 17). مثلاً شخصی که براساس آیین رفتار خود دزدی می‌کند، در برابر این پرسش قرار می‌گیرد که آیا رومی داند که دزدی به شکل قانونی عام درآید؟

۲. «نهاد خردمند همچون غایتی مستقل وجود داد» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴). تصویری که انسان از هستی خویش به‌مثابه نهادی خردمند دارد، به حکم ضرورت صورت می‌گیرد، اما در این مرحله، اصلی ذهنی بیش نیست. آنگاه که هر ذات خردمند هستی خویش را همین‌گونه بداند، این اصل شکل عینی به خود می‌گیرد. بنابراین می‌توان تمامی قوانین اراده را به‌عنوان «یک قانون عملی برترین» از آن استنتاج کرد، بدین قرار:

۳. «چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخصی دیگر، به‌عنوان غایت به شمار آوری و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴). بر پایه این گزاره، انسان غایت ذاتی و فی‌نفسه^۱ است. پس او نمی‌تواند از خود یا دیگری به‌عنوان ابزار و وسیله استفاده کند (Sullivan, 1997: 70; Arendt, 1982: 26).

قاعده زرین

این قاعده کلی (جهانشمول) از دوران باستان تا روزگار ما، در آموزه‌های ادیان بزرگ جهان توصیه شده است. قاعده زرین در دین یهودیت توسط ربی هیلل از پیشوایان سده نخست پیش از میلاد (گنسلر، ۱۳۹۵: ۱۹۴)، دین مسیحیت (مسیح، ۲۰۰۹، م‌تی، ۱۳:۷؛ لوقا، ۶:۳۲) و دین اسلام (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۰: ۳۰۱) بازتاب یافته است. افزون‌بر اینها، آیین‌های کنفوسیوس، هندو، دائو و زرتشت قاعده زرین را تأیید کرده‌اند (گنسلر، ۱۳۹۵: ۱۹۴). این قاعده در ادبیات فارسی نیز به نظم درآمده است (سعدی، ۱۳۶۵: ۸۲۱). در دوران مدرن، قاعده زرین به‌عنوان نمونه در اخلاق وظیفه‌گرای کانت مطرح شده، زیرا دیدگاه سازواری آن در حکم تنجیزی کانت مشاهده می‌شود، آنجا که می‌گوید: «تنها برپایه آن آئینی رفتار کن که درعین حال بخواهی که [آن آیین] قانونی عام باشد» (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰). همچنین میل از دیدگاه اخلاق فایده‌گرا، آن را تفسیر و توصیه کرده است (میل، ۱۳۸۸: ۷۴). بر این اساس، قاعده زرین به‌مثابه ضابطه قانون جهانی^۲ میان همه مردمان و زمان‌ها و مکان‌ها درآمده است. گزاره قانون جهانی چنین است: «فقط طوری عمل کن که می‌خواهی که هر کسی در آن موقعیت باشد آن‌طور عمل کند- فارغ از تفاوت‌هایی که در زمان یا شخص می‌توان تصور کرد» (گنسلر، ۱۳۹۵: ۲۰۲).

قاعده زرین شامل بایدها و نبایدهای اخلاقی با ذکر مصادیق نیست، بلکه چارچوبی به‌دست می‌دهد تا کنش‌ها و خواسته‌های ما با یکدیگر سازگار باشد. این قاعده به ما می‌آموزد

1. An end in itself
2. The Formula of Universal Law

که از خودمحوری پرهیز کنیم، در رفتار خود با دیگران به راه انصاف برویم و در اندیشه و دغدغه دیگران باشیم. قاعده زرین در این گزاره صورت‌بندی شده است: «با دیگران طوری رفتار کن که رضایت می‌دهی در همان موقعیت با تو رفتار شود» (گنسلر، ۱۳۹۵: ۸۱)، در این گزاره، فهم عبارت «در همان موقعیت» اهمیت بسیار دارد، زیرا بدون در نظر گرفتن آن، رفتار با دیگران به ناسازگاری منطقی می‌انجامد. این مثال که: «اگر می‌خواهی پزشک آپاندیس شما را بردارد، پس شما هم باید آپاندیس دکتر را بردارید»، مصداق «قاعده زرین تحت‌اللفظی»^۱ است که می‌گوید: «اگر می‌خواهی الف کاری را نسبت به شما انجام بدهد، پس شما هم همان کار را نسبت به او انجام بدهید» (گنسلر، ۱۳۹۵: ۱۹۱-۱۸۴). بر این اساس، در زمانه ما از قاعده زرین در سپهر فلسفه اخلاق، صورت‌بندی دقیق‌تری ارائه شده است.

یک پرسش بنیادین درباره کاربرد قاعده زرین این است که اگر بخواهیم در روابط اجتماعی و سیاسی بر پایه قاعده زرین رفتار کنیم، آیا مورد سوءاستفاده قرار نمی‌گیریم؟ پاسخ به روشنی منفی است، زیرا براساس قاعده زرین، دفاع از خود رفتاری اخلاقی و مجاز است. اگر در معرض هجوم افراد شرور قرار بگیریم، می‌توانیم از خودمان دفاع کنیم، درست به همان گونه که رضایت می‌دهیم در موقعیتی مشابه، دیگران با ما همان رفتار را بکنند. این قاعده روابط کشورها را به طور متقابل بر مدار اخلاق قرار می‌دهد و موجب دوستی، صلح و ثبات می‌شود (گنسلر، ۱۳۹۵: ۱۹۸).

دوم. نقد نظریه‌های اخلاق هنجاری و کاربرد آنها در سیاست

۱. فضیلت‌گرایی: تهذیب‌گر و شخص‌محور

به باور نگارنده، فضیلت‌گرایی بیش از آنکه نظامی اخلاقی و اندام‌وار باشد، به گونه‌ای که بر پایه تعاریف، اصول، احکام و سازوکارها، نظریه‌ای بسامان عرضه کند، اغلب صفاتی از فضایل و فهرستی از ردایل به ما عرضه می‌کند. بر این اساس، انسان در مقام شخص و در جایگاه زمامدار سیاسی، باید فضایل را ملکه نفس خویش سازد و در منش و کردار بر پایه آن رفتار کند و ردایل را از نفس خود بزدايد یا آن را به شخصیت و منش خود راه ندهد تا انسانی بافضیلت باشد. بنابراین فضیلت‌گرایی بیشتر «شخص‌محور» است تا «نظریه‌محور»، به این معنا که مدرسه فضیلت‌گرایی در نهایت انسان‌های بافضیلت تربیت می‌کند که برابند شخصیت آنان، رفتار بر مدار اخلاق است. آنان تا زنده‌اند، می‌کوشند در هر مقامی بر مدار فضیلت اخلاقی رفتار کنند و همگان چشم به داوری‌های اخلاقی و راه و رسم زندگی آنان و رفتارشان با دیگران دارند.

فضیلت‌گرایی در شبکه‌ای به هم پیوسته از مفهومی‌ها، اصل‌ها و حکم‌ها، همانند وظیفه‌گرایی، یک نظریه اخلاقی ارائه نمی‌دهد که اشخاص در ظرفیت‌های حقیقی و حقوقی بتوانند داوری‌ها، تصمیم‌ها و اقدامات خویش را به آن نظریه ارجاع دهند. برعکس، در فضیلت‌گرایی این شخص بافضیلت است که اخلاق در او مُثَل شده است. وقتی مردم از اخلاق سخن می‌گویند، اغلب به او و فضایل او اشاره می‌کنند، نه مبانی و اصولی که در چارچوب یک نظریه بتواند معیار اخلاقی زیستن و ملاک داوری‌های اخلاقی را به دست دهد.

این مکتب در عرصه سیاست‌ورزی نیز چهره‌های بزرگی پرورش داده است، اما موجودیت آن بیشتر در سلوک و راه و رسم اشخاص خود را نشان می‌دهد تا در نظریه‌ای منسجم که با نظمی روشمند و منطقی بر بنیان‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی نهاده شود و شامل تعاریف، اصول و احکامی به هم پیوسته و درهم‌تنیده باشد.

۲. فایده‌گرایی: کارآمد و خطر خیز

به نظر نگارنده، تحول منزل به منزل در فایده‌گرایی که سیری تکاملی را طی می‌کند، گواه نقصان‌ها، ضعف‌ها و ابهام‌های اساسی در این مکتب اخلاقی است. «فایده‌گرایی کلاسیک»^۱ در پی کسب لذت کمی و دفع درد و رنج برای اکثریت افراد است، بدون اینکه معنای لذت و درد و رنج را به روشنی تعریف کند. «فایده‌گرایی عمل‌نگر»^۲، صرفاً به بهترین پیامدها می‌اندیشد و هر کاری را برای رسیدن به آن تجویز می‌کند. براساس این رویکرد، می‌توان برای نیل به بهترین پیامدها، خشونت را توجیه اخلاقی کرد. «فایده‌گرایی قاعده‌نگر»^۳ همان فایده‌گرایی عمل‌نگر است، با این تفاوت که باید بر قواعدی منطبق باشد که بهترین پیامدها را داشته باشد. این رویکرد، درباره «قواعد» ذکر شده توضیحی نمی‌دهد. «فایده‌گرایی قاعده‌نگر کثرت‌گرایانه»^۴، گامی مثبت در نظم و نسق بخشیدن به فایده‌گرایی و مقید کردن آن به چند خیر است (فضیلت، معرفت، لذت، حیات و آزادی) (گنسلر، ۱۳۹۵: ۲۶۲-۲۵۲).

می‌دانیم که حکومت‌ها بر پایه قاعده «هزینه- فایده»^۵ در جهت حفظ و ارتقای امنیت ملی و منافع ملی، براساس فایده بیشینه و زیان کمینه برای اکثریت مردم در حد امکان عمل می‌کنند. چنین تصویری از سیاست و حکومت، خواه‌ناخواه اخلاق مبتنی بر فایده‌گرایی را در ذهن‌ها تداعی می‌کند. اما فایده‌گرایی - چنانکه شرح داده شد -، تا آن مایه از سازگاری منطقی، استحکام نظری و انسجام معنایی برخوردار نیست که سرمشق یگانه سیاست‌ورزی قرار گیرد.

1. Classical Utilitarianism
2. Act Utilitarianism
3. Rule Utilitarianism
4. Pluralistic Rule Utilitarianism
5. Cost- Benefit

قاعدهٔ بیشترین فایده و کمترین زیان می‌تواند در عمل به نقض حقوق بنیادین بشر بینجامد. افزون‌بر این، دروغ‌گویی، خیانت در امانت، نقض عهد و پیمان و مانند اینها، هر گاه بیشترین فایده را برای اکثریت مردم در پی داشته باشد، کارهایی شایسته و اخلاقی است. با آنکه ضعف‌ها و کاستی‌های فایده‌گرایی، وجدان انسانی را از به‌کارگیری آن در سیاست ورزی در تنگنا قرار می‌دهد، اما واقعیت آن است که ادارهٔ جوامع انسانی، از خانواده گرفته تا رهبری کشورهای ابرقدرت، ناگزیر از به‌کارگیری فایده‌گرایی، به‌رغم کاستی‌ها و ابهام‌های خطرناک آن است. حکومتگران با پشت کردن کامل به فایده‌گرایی، نمی‌توانند منافع ملی و امنیت ملی را به کناری نهند و با زیرپا گذاشتن قاعدهٔ «هزینه-فایده»، خودسرانه کشور خویش را به هاویئهٔ «هزینه-زیان» فرو افکنند. با این همه، سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی حکومت‌ها هر گاه با پذیرش دربست و بدون استثنای فایده‌گرایی همراه باشد، به ظلم، تبهکاری، جنایت و ویرانی میدان خواهد داد. راه چاره، برگرفتن ظرفیت‌هایی از فایده‌گرایی است که با حقوق بشر در تناقض نباشد. آیا در سیاست‌ورزی اخلاقی باید به همین دایره بسنده کرد و گذرگاه دیگری وجود ندارد؟ پاسخ منفی است. در این میان می‌توان از اخلاق وظیفه‌گرا کمک گرفت.

۳. وظیفه‌گرایی: سامان‌یافته و دشوار

اخلاق وظیفه‌گرای کانت دارای تعاریف، ارکان و احکام مرتبط با یکدیگر است. در این نظریه با ساختاری معنایی مواجهیم که بر پایهٔ گزاره‌هایی برخوردار از ایضاح و نظم منطقی، اخلاق را در ابعاد فردی و اجتماعی-سیاسی، راهنمای عمل انسان‌ها قرار می‌دهد. این نظریه، هم شالودهٔ رفتار اخلاقی را بر مدار وظیفه‌گرایی به‌دست می‌دهد، هم عیار برای سنجش و ارزیابی رفتار اخلاقی است.

اگر در فایده‌گرایی دغدغه‌های انسانی و اخلاقی پژوهشگر نقاد هیچ‌گاه از ذهن و ضمیر او دور نمی‌شود، اخلاق مبتنی بر وظیفه‌گرایی به او اطمینان خاطر و آرامش می‌بخشد؛ اما این تمام ماجرا نیست. واقعیت آن است که وظیفه‌گرایی در بعد فردی نظریه‌ای است که می‌توان آن را با دست باز مبنای رفتار اخلاقی قرار دارد، اما وظیفه‌گرایی در امور اجتماعی و سیاسی به این راحتی قابل اعمال نیست. فرض کنید حکومتی از کشور همسایهٔ خود بی‌عدالتی و رفتار ظالمانه دیده و می‌پندارد به‌عنوان آخرین راه‌حل، برمدار وظیفه‌ای اخلاقی با این کشور وارد جنگ شود. اما حکومت- اگر دموکراتیک باشد- نمایندهٔ مردم است و نمی‌تواند بدون گرفتن مجوز از مجلس نمایندگان ملت، در مورد جنگ یا صلح تصمیم بگیرد. دست زدن به جنگ از سوی یک حکومت، نمی‌تواند به قیمت کشتار هزاران انسان و ویرانی زیرساخت‌ها، سرمایه‌ها و امکانات یک کشور تمام شود، با این مبنا که ما باید به وظیفهٔ اخلاقی خود عمل کنیم، فارغ

از اینکه پیامدها و آثار چنین جنگی چه خواهد بود. بر این اساس نمی‌توان در سیاست‌ورزی اخلاقی، مهار تصمیم‌گیری و عمل را یکسره به دست مبانی اخلاق مبتنی بر وظیفه‌گرایی سپرد.

سوم. «اخلاق تلفیقی»: فایده-وظیفه‌گرایی و قاعده‌زین

به باور من اولویت تأسیس جامعه اخلاقی و اعمال سیاست‌ورزی اخلاقی، روی آوردن به ظرفیت‌های دو مکتب فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی است. هرگاه حکومت‌ها براساس سیاست‌ورزی واقع‌گرایانه در پی کنش‌ها و واکنش‌های اخلاقی در جهان سیاست باشند، گزیر و گریزی از به کار بستن این دو نظریه ندارند. بدین‌سان می‌توان با رویکردی تلفیقی در این راه گام برداشت که تلاشی است در جهت به‌کار گرفتن اخلاق در گستره سیاست، به‌گونه‌ای که سیاست در حد امکان اخلاقی شود و در عین حال به شکل کاربردی در عمل به‌اجرا درآید. طرح مقدماتی نگارنده شامل بهره‌گیری از ظرفیت‌های فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی به‌گونه‌ای است که از سویی سیاست از گوهر اخلاق بهره‌مند شود؛ از سوی دیگر، با وام گرفتن گزاره‌های تجویزی از این دو نظریه، در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی، و در کار سیاست‌ورزی و دیپلماسی، قابل اجرا باشد. در این طرح، احکامی از دو نظریه فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی همراه با قاعده‌زین برگرفته شده است که نخست، در راستای حفظ و ارتقای منافع ملی و امنیت ملی، مؤثر و کارآمد باشد؛ و دوم، پیامدهای منفی و زیانبار (از جنبه‌های اخلاقی، حقوقی و سیاسی) در برداشته باشد. این طرح را «اخلاق تلفیقی» نامیده‌ام. به باور نگارنده، می‌توان در چارچوب گزاره‌های تجویزی زیر-که دارای عنوان‌های فایده‌گرایی، وظیفه‌گرایی و قاعده‌زین است-، خطوط اصلی یک اخلاق سیاسی کاربردی را به قرار زیر پیشنهاد کرد:

الف) فایده‌گرایی

۱. بیشترین فایده و کمترین زیان برای اکثریت مردم بر پایه فایده‌گرایی قاعده‌نگر کثرت‌گرایانه و در چارچوب حقوق بشر؛ ۲. قاعده «هزینه-فایده»، به این معنا که هیچ هزینه‌ای در قلمرو سیاست صورت نمی‌گیرد، مگر آنکه فایده کمی و کیفی آن از پیش تعریف شده باشد.

ب) وظیفه‌گرایی

۱. رفتار با انسان به‌مثابه غایت ذاتی و فی‌نفسه، در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در گستره مناسبات ملی و بین‌المللی. این اصل گرانیگاه حرمت نهاد به انسان فارغ از هرگونه پیش‌شرطی است. افزون‌بر این، اصل یادشده بر پایه نفی و مقابله با نقض حقوق بشر و نفی اعمال انواع خشونت است؛ ۲. ایفای نقش و انجام کارهای صلح‌آمیز از سر وظیفه (به‌خاطر نفس عمل)، مانند کمک‌های انسان‌دوستانه به مردم نیازمند، مشاوره، رایزنی، میانجی‌گری،

اعتمادسازی و...؛ ۳. رفتار بر پایه آن آیین رفتاری که یک کشور بخواهد قانونی عام در گستره جهانی باشد؛ مانند تجاوز نظامی، ترور، نسل‌کشی، ادبیات و گفتار نفرت‌انگیز و مانند اینها که هیچ کشوری نمی‌خواهد این‌گونه رفتارها به صورت قانونی عام و جهانشمول درآید، پس باید از آنها اجتناب کند؛ ۴. برون‌رفت از معضل تراحم اخلاقی در زمان واحد، از رهگذر تجویزهای اخلاق‌هنجاری (وظیفه‌گرایی)، (محمودی، ۱۳۹۶: ۸۲-۴۵)؛ ۵. رفتار اجتماعی و سیاسی برمدار محاسن اخلاقی به مثابه امور ذاتی و فی‌نفسه، مانند حرمت نهادن به هم‌نوع، راست‌گویی، پایبندی به عهد و پیمان و امانت‌داری، و اجتناب از ردایل اخلاقی به‌عنوان امور ذاتی و فی‌نفسه، مانند بی‌احترامی به هم‌نوع، دروغ‌گویی، نقض عهد و پیمان، و خیانت در امانت.

ج) قاعده زرین

«با دیگران طوری رفتار کن که رضایت می‌دهی در همان موقعیت با تو رفتار شود». این قاعده از دو منظر قابل اجراست: ۱. فایده‌گرایی: یک شخص حقیقی یا حقوقی یا یک ساختار سیاسی، کاری را برای دیگری انجام می‌دهد، اما توقع دارد طرف مقابل در همان موقعیت برای او کاری بکند که - دست‌کم - در حد کار انجام شده باشد، مانند اینکه حکومتی به حکومت دیگر در صورت نیاز وام می‌دهد و انتظار دارد آن حکومت در همان موقعیت از دادن وام مشابه سر باز نزند. ۲. وظیفه‌گرایی: یک شخص حقیقی یا حقوقی یا یک ساختار سیاسی کاری را برای دیگری انجام می‌دهد به سبب آنکه آن کار فی‌نفسه دارای ارزش اخلاقی است، فارغ از اینکه طرف مقابل در همان موقعیت آن کار را به نحو یکسان یا مشابه جبران بکند یا نه، مانند فرستادن کمک‌های فوری یک کشور به کشور که گرفتار سیل یا زلزله شده است. البته کشور کمک‌کننده هیچ توقعی از کشور کمک‌گیرنده ندارد، اما کشور کمک‌گیرنده ممکن است این گزاره اخلاقی را به یاد آورد و احیاناً به کار بندد که: پاداش نیکی جز نیکی کردن نیست.

زمینه‌ها و شرط‌های اصلی به‌کارگیری «اخلاق تلفیقی»

رفتار بر مدار اخلاق فایده- و وظیفه‌گرایی نیازمند زمینه‌ها و شرط‌هایی است که موارد زیر می‌تواند از مهم‌ترین آنها باشد:

۱. اخلاق فایده- و وظیفه‌گرایی، کاربردی و قابل انجام است، اما ممکن است تردیدهایی در این باره وجود داشته باشند. برای نمونه، برخی می‌پندارند دروغ گفتن جزئی تفکیک‌ناپذیر از سیاست‌ورزی و دیپلماسی است و از آن گریزی نیست. عده‌ای دیگر اساساً دغدغه دروغ گفتن ندارند و آن را کاری عادی و حتی مقبول و نشانه زیرکی، زرنگی و عاقبت‌اندیشی می‌دانند. روی سخن در اینجا با دسته نخست است. بدیهی و آشکار است که سیاستمداران و دیپلمات‌ها

نباید دروغ بگویند. واقعیت آن است که آنان می‌توانند (یعنی از توانایی لازم برخوردارند که) دروغ نگویند، اما نباید و نمی‌توانند هر راستی را در گفت‌وگوها، مذاکرات، پیام‌ها و اعلام مواضع به زبان آورند.

۲. کارآمدی اخلاق فایده- وظیفه‌گرایی به‌خودی‌خود حکومت‌ها و سررشته‌داران آن را اخلاقی نمی‌کند. نخست، باید پیش از همه چیز حاکمان یک کشور با درک ضرورت و دستاوردهای سیاست‌ورزی اخلاقی، نسبت به این اخلاق سیاسی به‌عنوان یک رویکرد متمدانانه دل‌مشغولی و دغدغه‌خاطر داشته باشند؛ دوم، اخلاقی زیستن در گستره سیاست دغدغه‌ذهنی آنان باشد؛ و سوم، زاویه نگاه آنان را تعیین کند، به‌گونه‌ای که سیاست‌ورزی اخلاقی را رفتاری به‌غایت شریف، ثمربخش، راهگشا، هم‌افزا و ارزش‌آفرین بدانند.

۳. سیاست اخلاقی به بسترسازی اخلاقی و فرهنگی در ابعاد آموزشی و پرورشی نیاز دارد و باید به‌تدریج به یک ارزش بزرگ ملی تبدیل شود تا کارگزاران سیاست و دیپلماسی در برخورداری از آن با یکدیگر به رقابت برخیزند و به آن افتخار و با آن احساس سرافرازی کنند.

۴. رعایت اصول اخلاقی و در پیش گرفتن منش اخلاقی از سوی سیاستمداران و حکومت‌ها، سرمایه‌ای بزرگ و تکیه‌گاهی ستر در به-زامداری^۱ است. امنیت و منافع ملی در سایه گفت‌وگو، هم‌کنشی و هم‌افزایی تأمین می‌شود و این همه، نیازمند انگیزش مثبت، رضایت و اعتماد است.

۵. نقش اندیشه‌وران، روشنفکران، دانشگاهیان، نهادهای مدنی و احزاب سیاسی، در ارتقای فرهنگ اخلاق سیاسی از رهگذر انجام کارهای آموزشی، پژوهشی و پرورشی، و همچنین فعالیت‌های ترویجی، گردهمایی‌ها و کارزارهای اجتماعی و مطرح کردن سیاست اخلاقی و اخلاق سیاسی به‌عنوان خواسته‌ای ملی و بین‌المللی، در این مسیر کارساز و راهگشا خواهد بود.

نتیجه

در میان مکتب‌های اخلاق هنجاری، فضیلت‌گرایی کوشیده است با دعوت از سیاست‌پیشگان به فضایل اخلاقی و دوری جستن از رذایل اخلاقی، سیاست و حکومت را در مسیر خیر و عدالت راهبری کند، اما این مکتب اخلاقی بیش از آنکه نظریه‌ای با بنیان‌ها، اصول و ساختار به‌هم‌پیوسته منطقی باشد، بیشتر در اندیشه، باور و کردار اشخاص تبلور می‌یابد، زیرا مدرسه‌ای برای تربیت سیاستمداران بافضیلت و تراز اخلاق است. فایده‌گرایی بر پایه سود بیشینه و زیان

1. Good Governance

2. Campaign

کمینه برای اکثریت مردم تا حدی به قاعده‌مندی نزدیک شده است. به‌رغم ابهام‌ها و کاستی‌های آزردهنده، واقعیت آن است که در سیاست‌ورزی از فایده‌گرایی‌گزیری نیست، چراکه بر بنیان اصل «هزینه-فایده»، شالوده اصلی تأمین امنیت ملی و منافع ملی کشورهاست. اما مشکل اصلی فایده‌گرایی آن است که می‌تواند مصادیقی را در برگیرد که با حرمت انسان و وجدان اخلاقی نوع بشر در تناقض افتد. اگر بیشترین فایده و کمترین زیان برای بیشتر انسان‌ها در چارچوب حقوق بنیادین بشر تحدید نشود، ممکن است به خشونت‌ورزی و دیگر رفتارهای ضدانسانی بینجامد. بر این اساس، فایده‌گرایی به‌تنهایی نمی‌تواند مبنای مناسبی برای سیاست‌ورزی باشد. وظیفه‌گرایی بر بنیان باور به انسان به‌مثابه غایت ذاتی و فی‌نفسه و رفتار اخلاقی از سر وظیفه فارغ از پیامدهای آن، در قالب نظریه‌ای منسجم، بسامان و برخوردار از هماهنگی منطقی، ظرفیت‌های درخوری را در سیاست‌ورزی اخلاقی به افراد و حکومت‌ها عرضه می‌کند. اما انجام وظایف اخلاقی به‌خاطر خوبی ذاتی آن، صرف‌نظر از پیامدهای سودمند یا زیانبارش، در گستره سیاست‌ورزی و حکومت‌گری می‌تواند در مواردی امنیت ملی و منافع ملی را به‌خطر بیندازد و به نابودی انسان و ویرانی امکانات یک کشور منجر شود. براساس آنچه ذکر شد، به باور نگارنده، تلفیقی از ظرفیت‌های دو مکتب اخلاقی مبتنی بر فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی همراه با قاعده‌رزی، می‌تواند اخلاق سیاسی را در ابعاد ساختارها و کارگزاران عرصه سیاست در چارچوب نظریه‌ای سامان دهد که آن را «اخلاق تلفیقی» نامیده‌ام، با این هدف که تا حد امکان، سیاست اخلاقی، توأمان از درون‌مایه نظری و توانمندی کاربردی برخوردار شود.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ارسطو (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخس، ترجمه محمدحسن لطفی، چ دوم، تهران: طرح نو.
۲. ---- (۱۳۵۸). سیاست، ترجمه حمید عنایت، چ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۳. افلاطون (۱۳۶۸). جمهور، ترجمه فواد روحانی، چ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
۴. ---- (۱۳۶۲). پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، چ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. ---- (۲۵۳۷). دوره آثار افلاطون، قوانین، ترجمه محمدحسن لطفی، چ چهارم، تهران: خوارزمی.
۶. ---- (۱۳۶۴). دوره آثار افلاطون، رسائل منسوب به افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چ هشتم، تهران: خوارزمی.
۷. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۵). کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، چ پنجم، تهران: امیرکبیر.
۸. علی بن ابی‌طالب (۱۳۷۰). نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، چ دوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۹. فروغی، محمدعلی (۱۳۶۱). سیر حکمت در اروپا، دو جلدی، تهران: صفی‌علیشاه.
۱۰. کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲). افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.
۱۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۱۲. ---- (۱۳۷۸). درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صناعی ذره بیدی، تهران: نقش و نگار.

۱۳. گنسلر، هری جی. (۱۳۹۵). *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، ویراست دوم مؤلف، چ پنجم، تهران: آسمان خیال.
۱۴. محمودی، سید علی (۱۳۹۳ الف). *درخشش‌های دموکراسی*، تهران: نگاه معاصر.
۱۵. ----- (۱۳۹۳ ب). *خرد سیاسی، جستارهایی در آزادی، اخلاق و دموکراسی*، تهران: نگاه معاصر.
۱۶. ----- (۱۳۹۵ الف). *فلسفه سیاسی کانت*، چ سوم، تهران: نگاه معاصر.
۱۷. ----- (۱۳۹۶ ب). «تزام اخلاقی در تعامل دولت‌های ذینفع و سازمان ملل متحد، مطالعه موردی: حذف نام «اتلاف عربستان» از فهرست ناقضان حقوق کودک»، *فصلنامه دولت‌پژوهی*، سال سوم، ش ۹، بهار ۱۳۹۶، ص ۸۲-۴۵.
۱۸. مسیح، عیسی (۲۰۰۹). *انجیل*، ترجمه هزاره نو، بریتانیا، ایلام.
۱۹. میل، جان استوارت (۱۳۶۳). *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، چ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. ----- (۱۳۸۸). *فایده‌گرایی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نشر نی.

(ب) خارجی

21. Arendt, Hannah (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. with interpretive essay by Ronald Beiner, Chicago, University of Chicago Press.
22. Brown, Alan (1986), *Modern Political Philosophy, Theories of the Just Society*, England, Penguin Books.
23. Sen, Amartya and Bernard Williams, (eds.), (1994), "Utilitarianism and Beyond", Cambridge University Press, pp.39-42.
24. Horton, John (1986), "Political Philosophy and Politics", Adnan Leftwhh (ed.), *What is Politics?* Oxford, Basil Blackwell.
25. Kant, Immanuel (1997A), *Critique of Practical Reason*, ed. by Mary Gregor, introd. by Andrews Reath, Cambridge, Cambridge University Press.
26. Kant, Immanuel (1997B), *Perpetual Peace*, ed. by Mary Gregor, introd. by Andrews Reath, Cambridge, Cambridge University Press.
27. Locke, John (1986), *Two Treatises of Government*, Intro. by W.S. Carpenter, London and Melbourne, v2019 Gb Libbaayy.
28. Raphael, D. D., (1983), *Problems of Political Philosophy*, Revised edition, London, MacMillan.
29. Sullivan, Roger J., (1997), *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی