

دگردوستی و سیاست:

مطالعه‌ای تطبیقی بین جان رالز و شهید مطهری

سیدرضا موسوی* / کیامرث جهانگیر**

(۶۰-۳۵)

چکیده

دگردوستی با رواج ارزش‌های اومانیستی رنسانسی، در مغرب‌زمین به بونه فراموشی رفت و با گسترش حوزه نفوذ غرب، به شرق هم راه یافت (تاریخچه) و به همین نسبت، اصل و مقایسه آن با فرهنگ دیگر، مورد توجه جدی قرار نگرفت (پیشینه). حقوق فرد در اندیشه سیاسی، زمانی معنا می‌یابد که تصویری از دیگری نیز داشته باشیم. تعامل بین حقوق فرد و نیازهای دیگری تحت عنوان دگردوستی یا عبارات و واژه‌هایی با همین معنا و مفهوم از سوی صاحبان اندیشه، بررسی و در پذیرش و رد آن، استدلال شده است (مسئله). بنابراین، در این مقاله پرسش مهم ناظر بر چگونگی نظر دو اندیشمند یعنی جان رالز و مرتضی مطهری درخصوص نقش دگردوستی در سیاست می‌باشد (سؤال). به نظر می‌رسد که بین دو اندیشمند، اختلاف نظر درباره نقش دگردوستی در سیاست جدی است (فرضیه). از این رو، غرض اصلی مقاله، فهم و تحلیل مفهوم دگردوستی و بیان ارتباط آن با

*. استادیار مرکز مطالعات عالی انقلاب اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) - s_rezamousavi@ut.ac.ir

** . استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران - jahangir@ut.ac.ir

سیاست نزد رالز و مطهری است (هدف). در این بررسی، یک مطالعه تطبیقی صورت خواهد گرفت که مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای است و با تحلیل محتوا، نتایج مد نظر محقق خواهد شد (روش). رالز، دگردوستی را مانع عدالت سیاسی می‌داند؛ درحالی که مطهری، نه تنها آن را مانع عدالت سیاسی نمی‌داند، بلکه موجب قوام ارزش‌های انسانی می‌شمرد (یافته).

واژگان کلیدی

دگردوستی، سیاست، دیگری، رالز، مطهری، اسلام و لیبرالیسم

مقدمه

هرچند کاربرد علم روان‌شناسی برای مطالعه رفتار سیاسی انسان از نوآوری‌های قرن بیستم به‌شمار می‌رود (فتحی آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۴)، بنیاد تفکر سیاسی از دیرباز به طبیعت بشر گره خورده است. هر فیلسوف و اندیشمند سیاسی که صاحب نظریه‌ای در باب سیاست باشد، قدم اول را با کندوکاوی در سرشت بشر برداشته است. از قدیمی‌ترین فیلسوفان مطرح در علم سیاست مانند افلاطون و ارسطو تا متأخرین، به این مهم پرداخته‌اند.

به‌صورت کلی، می‌توان دست‌کم دو نگرش به طبیعت انسان را در اندیشه سیاسی غرب شناخت. نگرش اول که از یونان باستان شروع می‌شود و تا رنسانس ادامه می‌یابد، شامل نمایندگانی همچون افلاطون، ارسطو، آگوستین و آکویناس می‌شود. در این نگرش، طبیعت و سرشت انسان‌ها، یکپارچه، کلی، غیر منتزع و ماورای طبیعی است. نگاه بیشتر فیلسوفان این دوره، مدنی‌الطبع بودن انسان است و به‌وجود آمدن دولت، امری طبیعی به‌شمار می‌آید (پولادی، ۱۳۹۳ الف: ۷۱). فضایل و رذایل در سرشت و طبیعت انسان‌ها نهاده شده و خود آن‌ها هستند که می‌توانند با انتخابشان، سرنوشتشان را رقم بزنند و حاکمیت متناسب با آن انتخاب را به‌وجود آورند. حکومت‌ها و دولت‌های حاکم، بازتاب تبلور طبیعت نهفته شهروندان و حکومت‌شوندگان است (همان: ۵۰ و ۵۲). سعادت شهروندان فقط رفاه و امنیت مادی نیست، بلکه آن‌ها زمانی سعادتمندند که به فضایل بشری آراسته شوند (همان: ۷۳-۷۴). طبیعت انسان‌ها حکم می‌کند که فضیلت با خردمندی، پیوندی جدانشدنی داشته باشند که روی

دیگر سکه، آن پیوند قدرت و اخلاق است. اگر چنین پیوستگی به وجود آید، شهروندان مصلحت و خیر عمومی را پاس خواهند داشت (شریعت، ۱۳۸۶: ۳۲-۳۴). ترجیح مصلحت و خیر عمومی، جزئی از تکالیف آنهاست که بر حقوق خود برتری داده‌اند. ویژگی‌های متناسب به طبیعت بشر در این نگرش، ماورای طبیعی است که در بخشی از تاریخ خود ازسوی اندیشمندانی مانند آگوستین و آکویناس، صبغه‌ای وحیانی نیز دارد.

از قرن شانزدهم به بعد، شاهد نگرش دیگری به طبیعت بشر هستیم که محصول رنسانس بود. نگاه ماورای طبیعی و بعضاً مؤمنانه به طبیعت انسان‌ها، جای خود را به نگاه عرفی و تجربی و غیر دینی داد. در این نگرش، اندیشمندان و صاحب‌نظرانی همچون ماکیاول، بیکن، دکارت، هابز، لاک، روسو، بنتام، هیوم، داروین، کانت، هگل، مارکس و وبر، از صاحب‌نامان اثرگذار در انسان‌شناسی نوین غرب بودند که با نگرش اول نسبت به طبیعت بشر، کاملاً متفاوت بود.

در نگرش دوم، وضع طبیعی فرضی به جای طبیعت بشر وضع شده و اجتماعی بودن بشر، جای خود را به قرارداد اجتماعی داده است. البته تفسیرهای مختلفی از مفهوم قرارداد اجتماعی ارائه شده که نتیجه آن‌ها عموماً حکومت‌های مشروط و البته غیر دینی است. در تفسیر جدید از طبیعت بشر، حقوق طبیعی بشر، جای خود را به خیر شخصی و فردی می‌دهد و در نتیجه، خیر و مصلحت عامه نیز تحت الشعاع قرار گرفته، در رتبه بعدی قرار می‌گیرد (پولادی، ۱۳۹۳ ب: ۲۰۷-۲۱۱).

تفسیر ماورای طبیعی و بعضاً دینی از طبیعت بشر، جای خود را به تفسیری مجاسبه‌گرایانه می‌دهد که فقط به واقعیات موجود در جامعه و به عبارتی، «هست‌ها» توجه می‌کند. از این رو، باید و فضیلت‌های اخلاقی که تاکنون طبیعی می‌نمود، جای خود را به رضایت بشر بدهد. رضایت بشر نیز به لذت و آن‌هم محدود به لذت مادی می‌شود که جزئی از «حقوق» وی به‌شمار می‌آید و تکالیف نیز که در مرتبه ثانوی است، از حقوق استخراج می‌شود (همان: ۲۱۳-۲۱۹).

ویژگی اصلی این دو نگاه به طبیعت انسان، در نگرش اول، کلی‌نگر و غایت‌گرایانه^۱ و در نگرش دوم، وظیفه‌گرایانه^۲ و از یک نظر به قول دکارت، تقلیل‌گرایانه^۳ است. در نگرش اول، خیر بشری به‌عنوان یک غایت مرجح بر حقوق شخصی است؛ اما در نگرش دوم، خیر بشری امری شخصی است و طبیعت بشر، جای خود را به وضع طبیعی می‌دهد که براساس مکاتب و نظریه‌های مختلف فکری، طبیعت بشر، به اجزایی خاص تقلیل یافته است.

از موضوعاتی که در این دو نگاه به طبیعت بشر، در تدوین نظریه‌های سیاسی بسیار اثرگذار بوده، موضوع دگردوستی است. اهمیت اولیه این موضوع، در این است که یک شهروند در جامعه سیاسی نمی‌تواند به‌تنهایی تصمیم بگیرد، در هر قدم، باید دغدغه دیگری را نیز داشته باشد. از این رو، متفکران در این حوزه، چه به‌صورت ایجابی و چه به‌صورت سلبی، درباره نقش، تکالیف و حقوق دیگری سخن گفته و نوشته‌اند. برهمین مبنا، در نظریه‌هایی مهم سیاسی، از ادعاهای اصلی صاحبان آن‌ها، عادلانه و منصفانه بودن آرا و نظراتشان درباره تمام شهروندان است. نگاه به دیگری، چنان مهم است که در نقد نظریه‌های سیاسی، معیار سنجش عدالت و انصاف تلقی شده است.

برهمین اساس، جان رالز تلقی فایده‌گرایان از دگردوستی را مخالف انصاف دانسته؛ زیرا در نگاه آن‌ها تفاوت‌ها و نیازهای بین «افراد» نادیده گرفته شده و قضاوت‌های کلی و جمع‌گرایانه ترجیح داده شده است. همین تفاوت به‌ظاهر اندک با فایده‌گرایان، تبدیل به موجدی می‌شود تحت عنوان نظریه‌ای در باب عدالت که براساس آن، انصاف و عدالت حکم می‌کند که ما منافع فرد را به پای اکثریت قربانی نکنیم. در این مقاله، ضمن آنکه برای شناخت آرای رالز به بررسی و تحلیل اختلاف نظر وی با فایده‌گرایان خواهیم پرداخت، دیدگاه وی در باب دگردوستی را با آرا و دیدگاه‌های شهید مطهری که اساساً مبانی آن با فایده‌گرایان و رالز متفاوت است، مقایسه می‌کنیم. مقایسه این دو دیدگاه با دو مبنای فکری

1. Teleological.
2. Deontological.
3. Reductionism.

متفاوت، فرصتی است برای شناخت و سنجش نقاط مشترک، متباین و همچنین ضعف و قوت احتمالی آنها. علاوه بر این، بررسی کاربردی این مفهوم در سیاست و حکومت، از نظر این دو اندیشمند مورد توجه است. ابتدا به بررسی و تحلیل آرای رالز می‌پردازیم.

رالز: دگردوستی، مانع بی‌طرفی

از آخرین و مهم‌ترین قدم‌ها در نگرش تقلیل‌گرایانه به طبیعت بشر را جان رالز صاحب اثر معروف نظریه‌ای در باب عدالت، برداشته است. وی طبیعت بشر را در وضعی فرضی تحت عنوان وضع نخستین^۱ به تعداد معدودی از خیرها با نام خیرهای اولیه^۲ محدود می‌کند. وضع مذکور، فاقد بسیاری از مفاهیم اخلاقی، فلسفی و دینی است و به تعبیر رالز، نسبت به این مفاهیم بی‌طرف است. یکی از این مفاهیم، دگردوستی^۳ است. رالز، وجود چنین ویژگی را در وضع نخستین، منافات با بی‌طرفی می‌داند.

او برای توجیه حذف دگردوستی از وضع نخستین، انتقاد از فایده‌گرایی چون هیوم و آدام اسمیت درباره مفاهیم حق و عدالت را پیش می‌کشد. به نظر هیوم و آدام اسمیت، حق چیزی است که «یک ناظر آرمانی، حسابگر، بی‌طرف و دارنده اطلاعات ضروری درباره موضوع، آن [موضوع] را به صورت کلی تأیید کند» (Rawls, 1987: 215). بر همین اساس، به نظر فایده‌گرایان، یک سازمان نیز در صورتی عادلانه است، که اگر آن ناظر بی‌طرف، با همه اعضای سازمان و خواسته‌هایشان همدلی داشته باشد و در قبال آنها مسئولیت احساس کرده و تأیید کند که آن سازمان یا مؤسسه می‌تواند به وظایف و مسئولیت‌هایش عمل کند (همان: ۲۱۶). برای هیوم، تنها عامل مؤثر در جهت دادن هدایت چنین قضاوت‌هایی، همدلی و همدردی^۴ است؛ زیرا به نظر وی، گرایش طبیعی بشر به همدلی و همدردی، یک مبنا و پایه مناسبی برای رسیدن افراد به یک توافق درباره اصول عدالت است. این همدردی برای همه

1. Original position.

2. Primary goods.

3. Altruism.

4. Sympathy.

آرزوها، نیازها و لذا اید روحی و روانی همه اعضای جامعه است. یک ناظر بی طرف که دارای روحیه همدردی با دیگران است، به منافع و نیازهای هریک از اعضای جامعه براساس نیازش پاسخ می دهد. او می تواند خود را به جای هر عضو بگذارد و میزان و مقدار کل رضایت وی را در جامعه تصور کند و مشخص سازد (همان: ۲۱۶-۲۱۷).

چنین دیدگاهی از نظر رالز ناپذیرفتنی است؛ زیرا چه در مشخص کردن مصداقی از حق و عدالت و چه در تطبیق دادن سازمان‌ها و نهادها بر مفاهیم حق و عدالت، هیچ معیار قابل دفاع و منطقی ارائه نشده؛ بلکه فقط برخی ویژگی‌های کلی مبتنی بر داوری‌های سنجیده ناظر بی طرف، مد نظر قرار گرفته است. چنین شیوه محاسبه، اندازه‌گیری و تشخیص نیازهای افراد با کمک گرفتن از حس همدردی، دفاع‌ناپذیر و شکننده است. حتی اگر این روش فایده‌گرایان یعنی همدردی بتواند نیازهای افراد را مشخص سازد، از در نظر گرفتن محاسبه تفاوت نیازهای آن‌ها ناتوان است؛ زیرا فایده‌گرایان با مبنا قرار دادن حس همدردی، همه جامعه را به یک دیده می‌نگرند. در این روند، ناظر بی طرف با حس همدردی، نیازهای افراد را با ادغام و محاسبه مشخص می‌سازد. چنین ادغام و محاسبه‌ای، بی طرفانه نیست. همه نیازها و تنوعات و آرای متکثر اعضای جامعه یک کاسه شده و تفاوت‌ها و نیازها و حق و حقوق «افراد» نادیده گرفته شده است (همان: ۲۱۸). از این رو، به نظر رالز «در یک معنا، فایده‌گرایی کلاسیک از در نظر گرفتن جدی تفاوت‌های بین افراد ناکام است» (همان: ۲۱۷). در چنین روشی، فقط حس همدردی، معیار مشخص کردن اصول عدالت است. آنچه در این روش برای همه اعضای جامعه فرض گرفته شده، دگردوستی آن‌هاست. رالز، نتایج این روش را چنین توضیح می‌دهد:

برای برجسته کردن این واقعیت، فرض کنیم وقتی قرار است تصمیمی اخذ شود، همه آن چیزی را انتخاب خواهند کرد که دیگران بخواهند انجام دهند. بدیهی است که در این حال، هیچ تصمیمی [جدی] اخذ نخواهد شد. در واقع، چیزی

برای تصمیم‌گیری وجود ندارد. برای اینکه مشکل عدالت وجود داشته باشد، باید حداقل دو نفر چیزی انجام دهند غیر از آنچه دیگران می‌خواهند. بنابراین، ممکن نیست که همه مشارکت‌کنندگان، دگردوست تمام‌عیاری باشند؛ آن‌ها باید منافع جداگانه‌ای داشته باشند؛ [تا] وارد یک نزاع شوند (همان: ۲۱۹).

به این ترتیب، رالز دگردوستی را برای پردازش و تدوین یک نظریه عدالت، نه تنها مناسب، بلکه آن را ممکن نیز نمی‌داند؛ زیرا براساس دگردوستی که ناشی از همان همدردی است، هیچ تفاوت و اختلافی بین افراد وجود ندارد تا برای آن، به دنبال طرح و راهکاری گشت.

با توجه به انتقاد رالز از فایده‌گرایان، وی معتقد است که چنین مشکلاتی در نظریه خودش یعنی عدالت به مثابه انصاف، وجود ندارد؛ زیرا تفاوت‌های بین افراد را در نظر گرفته و به جای مفاهیم همدردی و دگردوستی، مفهوم دیگری تحت عنوان عدم چشم‌داشت متقابل^۱ را پیشنهاد می‌کند. به این ترتیب، مشارکت‌کنندگان در وضع نخستین، هیچ چشم‌داشتی به منافع یکدیگر ندارند. آن‌ها به دنبال یک توافق جمعی برای منافع کل افراد جامعه مفروض نیستند. آن‌ها در پی ادغام منافع خویش در یکدیگر نیز نمی‌باشند؛ بلکه هر یک در پی منافع شخصی خویش‌اند و بدون آنکه از هم نیک‌خواهی داشته باشند و بدون آنکه از منافع خویش، به نفع دیگری چشم‌پوشی کنند، اصول عدالت را انتخاب خواهند کرد (همان: ۲۲۰-۲۲۱).

البته به نظر او، خارج از وضع نخستین یا همان وضع طبیعی، «وقتی پرده جهل برداشته شود، مشارکت‌کنندگان کشف خواهند کرد که آن‌ها ارتباطات حسی و روحی با یکدیگر دارند و آرزو می‌کنند که حتی منافع دیگران را پیشرفت دهند و ببینند که اهداف آن‌ها بر آورده شده است» (همان: ۱۶۲). به عبارت دیگر، در یک جامعه واقعی وجود روابط عاطفی و روحی افراد در مسائل اجتماعی، امری بدیهی است که هر شهروندی آن‌ها را کم‌وبیش شاهد بوده است. اما این روابط، ممکن است در دو جهت متضاد باشد؛ برخی آن‌چنان نوع دوست‌اند که حاضرند منافع خویش را قربانی منافع دیگران کنند و البته عکس این گروه، کسانی نیز هستند با حقد و کینه و حسد به منافع دیگران تجاوز می‌کنند و به حق خود قانع نیستند.

مطهری: دگردوستی، معیار عمل اخلاقی

هرچند استاد شهید مطهری اثر مستقلی درباره دگردوستی ندارد، این مفهوم در آثار مختلف ایشان که در حوزه اخلاق می‌باشد، بسیار برجسته و پررنگ است. مفهوم دگردوستی از شاخصه‌های مهم ایشان در شناخت مصداق عمل اخلاقی و غیر اخلاقی است. برای شناخت جایگاه مفهوم دگردوستی در نظر مطهری، ابتدا از تعریف اخلاق که ایشان به دست می‌دهند، آغاز می‌کنیم. اخلاق در نظر شهید مطهری، عبارت است از «چگونه زیستن یا علم چگونه باید زیست. به تعبیر دیگر، اخلاق می‌خواهد به انسان پاسخ بدهد که زندگی نیک برای انسان کدام است و آدمیان چگونه باید عمل کنند» (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۹۰). این تعریف بنا به گفته مطهری، بر مفهوم انسان، از آن‌رو که انسان است، مبتنا دارد؛ نه از آن‌رو که یک فرد خاص است و برای خود می‌خواهد تصمیم بگیرد. در این صورت، مفاهیم و اصول مورد نظر، کلی و مطلق و برای همه انسان‌ها بدون توجه به گرایش‌ها و تعلقات فلسفی، اخلاقی و دینی خواهد بود. ثانیاً، «بایدهای» اخلاقی در این تعریف، ارزشمند و متعالی و فراتر از یک عمل عادی و معمولی هستند. عمل اخلاقی، کیفیتی بالاتر و والاتر از یک عمل معمولی دارد (همان: ۱۹۱). البته تعریف مذکور با انتقاداتی روبه‌رو شده است؛ از جمله اینکه در این تعریف، تأکید بر عمل اخلاقی است و نه بر علم اخلاق و از این‌رو، جامع نیست؛ زیرا باید و نبایدهای اخلاقی را که جنبه عملی و رفتاری ندارند و در چهارچوب علم اخلاق اند، در بر نمی‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۸).

آنچه تعریف مطهری از اخلاق را به دگردوستی متصل می‌سازد، این است که وی در نقد نظریه‌های معروف اخلاقی اندیشمندان غربی و معیارهای آن‌ها، به این نتیجه می‌رسد که تمام این نظریه‌ها در یک امر اتفاق نظر دارند و «آن اینکه اخلاق، بالاخره خروج از حوزه خودی فردی است؛ یعنی هر کاری که به منظور ایصال نفعی به خود یا دفع ضرری از خود باشد، مسلم اخلاقی نیست» (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۰۱). شهید مطهری این معیار را قبول دارد و در تمام آثارش درباره اخلاق، آن را یادآوری می‌کند.

البته باید به نظر استاد مطهری، این نکته را افزود که برخی نظریه‌های اخلاقی غربی، نفع شخصی را نه تنها رد نکرده‌اند، بلکه آن را مبنای نظریه اخلاقی خویش برگزیده‌اند. نظریه معروف در این زمینه، فایده‌گرایی است، که مطهری در نقد نظریه‌های اخلاقی، ذکری از آن نکرده و فقط در نقد نظریه راسل به موضوع نفع شخصی اشاره کرده است. مطهری با استناد به کتاب‌های وی همچون جهانی که من می‌شناسم، جهان‌بینی علمی و زناشویی و اخلاق، معتقد است که مکتب اخلاقی راسل، مبتنی بر منفعت‌طلبی دوراندیشانه است؛ به این صورت که رعایت اصول اخلاقی از سوی شهروندان، یک منفعت طرفینی برای همه رعایت‌کنندگان دارد. مثلاً عدم سرقت اموال شهروندان، از سوی همه شهروندان مفید به حال همه آنهاست (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۳۱۸-۳۲). مطهری چنین برداشتی از اخلاق را اصلاً اخلاق نمی‌داند. در نظر وی، اخلاق با نوعی فضیلت همراه است که از حوزه منافع شخصی خارج شود و یک ارزش متعالی و حتی مقدس داشته باشد (همان: ۳۲۱).

به این ترتیب، دگردوستی که شهید مطهری گهگاه از آن تحت عنوان نظریه محبت یاد می‌کند، رکن استواری در فلسفه اخلاق ایشان دارد؛ به حدی که دیدگاه راسل را اصلاً اخلاق نمی‌داند و با تعجب از مخالفت وی با جنگ و یتنام به نام دفاع از انسانیت، سؤال می‌کند؛ زیرا مبنای فکری ماتریالیستی راسل، باید او را به ترجیح منافع مادی سوق دهد و نه دفاع از انسانیت.

برای شناخت بیشتر دگردوستی در منظومه فکری مطهری، چند نکته توضیحی درخور توجه است: اول اینکه وی بین سود بردن از عمل اخلاقی و لذت بردن از آن، تفکیک قائل می‌شود. به نظر وی، در نظریه دگردوستی، هدف از فعل اخلاقی، غیر از خود فاعل اخلاقی است؛ یعنی هیچ سودی برای وی مترتب نیست (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۲۳۵)؛ اما محال است فرد، کاری اخلاقی انجام دهد ولی از آن لذت هم نبرد؛ زیرا اگر حتی طبق نظر کانت، صرفاً برای انجام وظیفه بخواهد فعلی اخلاقی انجام دهد، به دلیل انجام وظیفه خوشحال خواهد بود. به نظر مطهری، لذت بردن، منحصر به نفع رساندن به خود نیست و این از کمالات انسانی است (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۰۳-۱۰۴).

دوم اینکه هر نوع دگردوستی نیز در دیدگاه مطهری، امری اخلاقی به‌شمار نمی‌آید. وی دگردوستی را به دو نوع تقسیم می‌کند:

۱. دگردوستی طبیعی: مثل محبت مادرانه و تعصب‌های قومی و فامیلی که به‌نظر وی، این دگردوستی به‌مثابه امری اخلاقی نیست (همان: ۱۰۰-۱۰۱)؛ زیرا عاطفهٔ مادری و قوم‌خویشی، از اختیار خارج است (دژاکام، ۱۳۷۷: ۴۶ و ۴۸-۴۹). به‌عبارت‌دیگر، ممکن است فرزند یا اقوام و خویشان، نیازمند دوستی نباشند؛ اما اشخاصی بدون آنکه نفع شخصی را در نظر داشته باشند، به آن‌ها محبت می‌کنند و اگر جزء فرزند و خویشان نبودند، چنین محبتی انجام نمی‌شد، پس این محبت صرفاً جنبهٔ عاطفی غیراختیاری دارد و امری اخلاقی به‌شمار نمی‌آید. البته نمی‌توان هر محبتی به فرزند یا خویشان را خارج از اخلاق دانست؛ زیرا اگر محبتی که نفع شخصی فاعل در آن نباشد، همراه با اختیار و بدون در نظر گرفتن روابط نسبی و سببی باشد، امری اخلاقی شمرده می‌شود.

۲. دگردوستی اکتسابی: در این دگردوستی، رابطهٔ نسبی و سببی وجود ندارد، بلکه افراد این دگردوستی را «کسب» می‌کنند. در این صورت، این نوعی کمال ثانوی است که افراد به‌دست می‌آورند (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۰۱). این دگردوستی اکتسابی، از آن‌رو که همراه با اختیار و انتخاب است، امری اخلاقی به‌شمار می‌آید. از این‌رو، چنین دگردوستی که همراه با مودت و الفتی بین شهروندان است، مبنا و معیاری برای فعل اخلاقی می‌باشد.

نکتهٔ سوم اینکه علاقه‌مند بودن به سرنوشت انسان‌ها که منشأ خدمت به آن‌ها می‌شود، امری مطلق است و برای همه‌کس و در همهٔ موقعیت‌ها و زمان‌ها صادق است و این اصل کلی و مطلق، با استثنا کردن انسان‌هایی که لیاقت محبت و خدمت کردن را ندارند، منافات ندارد. دو ویژگی اطلاق و کلیت در این اصل اخلاقی، ناظر بر انسانیت و فضایل و کمالات و اعتبارهای انسانی است، نه یک مشت گوشت و پوست و استخوان. از این‌رو، دگردوستی به‌معنای یک خصلت و خوی اخلاق، امری ثابت است و نه نسبی و بر نوع انسان قابل اطلاق است (همان: ۱۴۶-۱۴۷).

به نظر مطهری، یک «اصل اخلاقی» را باید از یک «رفتار اخلاقی» جدا کرد. یک اصل اخلاقی، به معنای یک خصلت و خوی انسانی است که باید هم مطلق باشد و هم عام؛ یعنی بر نوع انسانیت قابل صدق بوده، عام نیز باشد؛ یعنی همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها را در بر بگیرد. اما رفتار اخلاقی برخلاف اصل اخلاقی، می‌تواند نسبی باشد؛ یعنی در موقعیت‌های خاصی استثنائاتی داشته باشد؛ مثلاً دروغ نگفتن به عنوان یک اصل اخلاقی، مطلق و عام است؛ اما این اصل اخلاقی، موجب نمی‌شود برای حفظ جان یک مظلوم دروغ نگوئیم. مطهری می‌گوید:

اخلاق که عبارت است از یک سلسله خصلت‌ها و سجایا و ملکات اکتسابی که بشر آن‌ها را به عنوان اصول اخلاقی می‌پذیرد یا به عبارت دیگر، قالبی روحی برای انسان که روح انسان در آن قالب و در آن کادر و طبق آن طرح و نقشه ساخته می‌شود، چگونگی روح انسان است که چگونه باید باشد، یک امر ثابت و مطلق و همگانی و همیشگی است؛ ولی رفتار انسان که عبارت است از پیاده کردن همان روحيات در خارج، در شرایط مختلف، مختلف می‌شود، و باید هم مختلف بشود، و به عبارت دیگر، مظاهر و مجالی اخلاق انسانی در شرایط مختلف، مختلف است، در یک جا انسان باید یک جور عکس‌العمل نشان بدهد، در جای دیگر جور دیگر، نه اینکه انسان در یک جا باید یک جور باشد، و در جای دیگر جور دیگر. خیلی فرق است بین اینکه بگوئیم بشر خودش در هر عصری یک جور باید باشد، غیر از جوری که در عصر دیگر باید باشد، و در هر منطقه‌ای یک جور باید باشد، غیر از جوری که در منطقه دیگر باید باشد، و اینکه بگوئیم انسان می‌تواند آن چنان شخصیت عالی‌ای داشته باشد که در همه جا یک جور باشد، ولی مظاهر رفتارش در زمان‌های مختلف و شرایط مختلف، متفاوت باشد (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

از این رو، با توجه به تفکیک اصل اخلاقی و عمل اخلاقی از سوی مطهری، مطلق بودن اصل اخلاقی دگردوستی، در عمل می‌تواند به مثابه یک فعل اخلاقی نسبی باشد و شامل انسان‌های ظالم و فاسد که جنایات ضد بشری انجام می‌دهند، نشود. ضمن آنکه به کلیت و

اتلاق آن نیز ضروری نرسد (همان: ۱۴۶-۱۵۷). البته این به معنای نادیده گرفتن حقوق اساسی انسان‌های ظالم و فاسد نیست.

نکته چهارم مبتنی بر یک سؤال است و آن اینکه اگر دگردوستی برای رضایت الهی باشد، آیا امری اخلاقی است؟ مطهری به صورت غیرمستقیم به این سؤال پاسخ می‌دهد. او در بررسی نظریه‌هایی که معیار فعل اخلاقی را رضای خداوند می‌داند، اظهار می‌کند که برخی، اخلاق را نه بر مبنای فلسفی و علمی که اخلاق منهای ایمان مذهبی نتیجه آن است، می‌گذارند؛ بلکه به نظر آن‌ها معیار در فعل اخلاقی، آن است که هدف و انگیزه‌اش رضای حق باشد (همان: ۱۰۱). به نظر مطهری، در این مکتب اخلاقی نیز هدف نفع خویشتن یا دفع ضرر از خود نیست. پس تعریف ارائه شده از فعل اخلاقی، شامل چنین مواردی نیز می‌شود. حال آنچه می‌توان در خصوص موضوع مورد بحث یعنی دگردوستی، از تحلیل مطهری درباره اخلاق مبتنی بر دین استفاده کرد، اینکه اگر کسی دگردوستی را از باب رضای حق نیز انجام دهد، یک فعل اخلاقی صورت داده؛ زیرا نفع خویش یا دفع ضرر از خویش، مد نظر نبوده است.

مقایسه دیدگاه رالز و مطهری

مقایسه بین این دو دیدگاه در محورهای زیر صورت می‌گیرد:

الف - دگردوستی: فطرت و وضع نخستین

نگاه دو اندیشمند به مفهوم دگردوستی، از منظرهایی متفاوت است. ابتدا به مقایسه دیدگاه‌های آن دو از منظر انسان‌شناسی می‌پردازیم؛ منظری که پای روان‌شناسی سیاسی نیز لاجرم به میان می‌آید. رالز با اتکا به یک وضع فرضی که آن را وضع نخستین می‌شمارد، دگردوستی را مانعی جدی در عدالت سیاسی می‌داند. در این وضع که فرضی است، اصول عدالت تدوین می‌شود و رالز ادعا می‌کند که تدوین آن‌ها به صورت منصفانه و بی‌طرفانه است. این وضع، پیشینه تاریخی ندارد و نشانی از واقعیت نیز در آن نیست؛ شبیه وضع

طبیعی نزد برخی دیگر از اندیشمندان لیبرال مانند هابز، لاک و حتی روسو و کانت است. این وجه مشترک بین اندیشمندان مزبور، یادآور نکته‌ی مشترک مهم‌تری تحت عنوان قراردادگرایی است. در واقع، آن‌ها برای رسیدن به یک مبنا برای اداره‌ی حکومت، «قرارداد» بین شهروندان و حاکم را پیشنهاد کرده‌اند. اما از آنجاکه قرارداد مذکور باید دارای استحکام و ضمانت اجرا باشد، ابعاد روان‌شناختی انسان‌ها، ازسوی واضعان وضع طبیعی و قراردادگرایان، مدنظر قرار گرفته است. مثلاً هابز انسان‌ها را در وضع طبیعی ذاتاً شرور و خودمحور می‌داند؛ درحالی‌که لاک، نه تنها آن‌ها را پلید نمی‌داند، بلکه به نظر وی مانند یک کاغذ سفیدی‌اند که جامعه روی آن‌ها می‌نویسد (صلاحی، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۵). اما این وضع طبیعی فرضی، بی‌نظم و دچار هرج‌ومرج است که به نظر قراردادگرایان، باید به سامان برسد. آن‌ها براساس برداشتشان از این طبیعت بشری، نظریه‌ی خود را تدوین می‌کنند؛ به گونه‌ای که من انسانی در آن ظهور و بروز دارد و به قول روسو، قرارداد اجتماعی به مثابه این است که هرکس با خویشتن قرارداد بسته (همان: ۱۶۶).

از این رو، می‌توان گفت که برای خروج از وضع طبیعی و استقرار در یک وضع ایمن که هرکس بنا به سلیقه‌ی خود عمل نکند، باید به دنبال اصولی واقع‌بینانه رفت که بین همه‌ی انسان‌ها مشترک است و براساس آن‌ها توافقی واقع‌بینانه و مستحکم ایجاد کرد. به رغم اتکای قراردادگرایان به وضع طبیعی، اما آن‌ها آن‌چنان متفاوت آن را تبیین و تفسیر می‌کنند که نتایجی کاملاً متضاد از آن به دست می‌آید. در فایده‌گرایی کلاسیک، دیوید هیوم، همدردی و همدلی شهروندان یا همان دگردوستی را شاخصه‌ی اصلی طبیعت بشر، مبنا و پایه‌ی مناسبی برای رسیدن افراد به یک توافق درباره اصول عدالت می‌داند^۱ (Rawls, 1987: 216-217؛ اصغری، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۴)؛ درحالی‌که رالز، دگردوستی را اساساً مانعی برای عدالت می‌داند که باید از طبیعت بشر نادیده انگاشته شود؛ اما همزمان عناصر و مؤلفه‌های دیگری از این طبیعت اخذ شود. وی می‌گوید: «میل به توصیف خودمان به عنوان یک فرد خردگرا، آزاد و برابر با

۱. دیگر فایده‌گرایان کلاسیک همچون جرمی بنتام و جان استوارت میل نیز با تکیه بر اصول روان‌شناختی طبیعت بشری همچون درد و لذت و سودگرایی، نظریه‌های خود را تدوین کرده‌اند. (اعوانی، ۱۳۸۹؛ حسینی سورکی، ۱۳۸۴).

دیگران، زمانی تشفی خواهد یافت که براساس مفاهیم حق و عدالت واکنش نشان داده و به آن‌ها برتری مطلق بدهیم.» (Rawls, 1987:615). به این ترتیب، خود رالز نیز نه تنها از این ارجاع به طبیعت بشری گریزان نیست، بلکه آن را به گونه دیگری تحت عنوان "وضع نخستین" صورت‌بندی می‌کند. وضع نخستین همان بار معنایی وضع طبیعی را دارد، اما در نگاه وی عقلانیت^۱ و معقولیت^۲ از مؤلفه‌های مهم و اصلی وضع مذکورند. طبق مفهوم عقلانیت، انسان‌های حسابگر به دنبال نیازهای خویش‌اند و از آنجاکه معقول‌اند و به دنبال همکاری نیز هستند، فقط نیازهایی را دنبال می‌کنند که مناقشه‌انگیز نباشند و مبنای توافق قرار بگیرند (Rawls, 1995: 359).

برخلاف رالز، مطهری یک وضع فرضی را مبنایی برای نقطه عزیمت قرار نمی‌دهد. در آثار شهید مطهری، از وضع نخستین یا وضع طبیعی، چیزی گفته نشده؛ اما از مفهوم فطرت که وی ارائه می‌دهد، می‌توان به عنوان یک مفهوم متناظر با وضع طبیعی استفاده کرد. وی در مقایسه‌ای بین مفاهیم صبغه، حنیف، سرشت، طبیعت و غریزه، به این نتیجه می‌رسد که گرایش‌ها و احساسات انسانی مانند حس حقیقت‌جویی، حس اخلاقی، حس پرستش، خلاقیت، گرایش به دین و گرایش به کمال مطلق، امور فطری‌اند (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۴-۳۲). وی همچنین به این نکته اشاره می‌کند که انسان دارای گرایش‌ها و میل‌هایی مانند برتری‌طلبی، تفوق‌خواهی و قدرت‌طلبی هستند که مانند یک عطش روحی است (همان: ۶۱). وی چنین گرایش‌هایی را «حیوانی» می‌داند (همان: ۷۱). به این ترتیب، در دیدگاه مطهری هم مانند وضع طبیعی، انسان دارای ویژگی‌ها و خصلت‌های ذاتی مثبت یا منفی است.

به نظر مطهری، در «انسان احساسی به نام احسان و نیکوکاری و خدمت»، «احساس خدمتگزاری به دیگران»، «حس انسان‌دوستی» است که انسان خود را به جای مظلومان می‌گذارد و به دفاع از آن‌ها برمی‌خیزد. این احساس در مقابل «حس خودپرستی» است. از این رو، مطهری به دگردوستی، به دیده حس مشترک انسانی نگاه می‌کند که ریشه‌ای الهی

1 . Rationality.

2 . Reasonability.

دارد. او به آیه هشتم سوره شمس استناد می‌کند: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ یعنی در وجود انسان، شر و خیر الهام کرد. به نظر مطهری، این آیه بیان می‌کند که در عین آنکه انسان بر حفظ بقاء و حیاتش دارای ویژگی خودخواهی و شرارت است، دارای حس خیرخواهی و احسان نیز هست و این حس، «مظهر جود و کرم الهی است» که آیه «نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» همین معنا را می‌رساند. نتیجه‌ای که مطهری از دو آیه بالا می‌گیرد، پیوستگی دین و انسانیت و تفکیک‌ناپذیری آن دو است که با یکدیگر توأم‌اند و تفکیک‌ناپذیرند و حتی موجب قداست برای انسانیت می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳ ب: ۳۲۳-۳۲۵). به عقیده مطهری، دگردوستی که وجهی از احسان و ایثار است، از نظر قرآن از ارزش‌های انسانی و الهی به شمار می‌رود که حتی از نظر اخلاقی، از عدالت نیز بالاتر است؛ هرچند از نظر اجتماعی ارزش عدالت بالاتر است و عدالت معیار سنجش در سیاست و اجتماع می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۳ ج: ۲۹۰-۲۹۱). با توجه به تبیین طبیعت بشر و تقسیم‌بندی مطهری از آن، که در بالا ارائه شد و همچنین توصیف حس انسان‌دوستی به مثابه ارزشی الهی، می‌توان نتیجه گرفت که «دگردوستی» نزد وی، امری فطری است.

تفسیر و تبیین رالز از وضع طبیعی یا همان وضع نخستین، مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که روند منصفانه و بی‌طرفانه انسان‌شناسی مد نظر وی را خدشه‌دار می‌کنند. از مهم‌ترین پیش‌فرض‌ها، خیرهای اولیه در وضع نخستین است که نقش مهمی در تدوین نظریه عدالت، به مثابه انصاف، دارد. لیست خیرهای اولیه عبارت است از: ۱. آزادی‌های اساسی، ۲. آزادی انتخاب شغل ۳. حق داشتن مناصب و مسئولیت اجتماعی، ۴. حق داشتن ثروت و درآمد، ۵. مبنای اجتماعی احترام به خویشتن (Rawls, 2001: 58-59). این لیست محدود، فاقد بسیاری از مفاهیم اساسی از جمله دگردوستی است که حتی شهروندان غربی نیز به آن باور دارند و رالز را از این بابت مورد انتقاد قرار می‌دهند. یکی از منتقدان مارتا نوسبام است که روش رالز را در سازمان‌دهی وضع نخستین، سادگی و صرفه‌جویی

روش شناختی^۱ می‌داند و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد: «این تعهد [به ساده‌سازی]، نحوه برخورد خیرهای اولیه را شکل می‌دهد. البته همچنین به صورت عمومی قراردادگرایی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای مثال، او را به حذف انگیزه‌های دگردوستی از وضع نخستین سوق می‌دهد.» (Nussbaum, 2006) همچنین به نظر توماس نیگل، توزیع خیرهای اولیه بین کنندگان، مانند بلیط بخت‌آزمایی است که بازیگران نمی‌دانند چه مقدار به چه کسی می‌رسد. از طرفی، چنین لیستی از خیرهای اولیه که فقط ارزش‌های خاصی از شهروندان را در بر می‌گیرد، مفهوم خاصی از خیر را ترویج خواهند کرد و آن، چیزی جز ترویج یک مدل فردگرایانه لیبرال نخواهد بود (Nagel, 1973: 224)؛ در حالی که بنا به ادعای رالز، وضع مذکور باید منصفانه باشد؛ یعنی همه افراد و مشارکت‌کنندگان در این وضع، با مفاهیمی از خیرهای اولیه روبه‌رو شوند که مفاهیم مذکور هیچ پیش‌فرض هنجاری غیرمنصفانه نداشته باشند. اما نه تنها چنین چیزی اتفاق نیفتاده، بلکه فردگرایی لیبرالی ترویج شده است. عدالت مد نظر رالز نیز از این قاعده استثنا نیست. وی از عدالتی فردگرایانه دفاع می‌کند که نسبتی با اخلاق ندارد.

اما درباره نقطه شروع شهید مطهری یعنی فطرت، به نظر می‌رسد که برخلاف وضع طبیعی، فطرت امری فرضی نیست، بلکه مبتنی بر رفتار عینی، واقعی و قابل مشاهده انسان‌ها در جوامع مختلف و موقعیت‌های گوناگون است. از این رو، توصیف، تبیین، ارزیابی و استناد به آن، واقع‌بینانه‌تر به نظر می‌رسد تا وضع نخستین که وضعی، فرضی است. از آنجاکه راهی برای فرضی بودن فطرت گشوده نشده، نمی‌توان هر پیش‌فرضی را در آن مفهوم ابداع کرد و هر تفسیری را ارائه داد؛ برخلاف وضع نخستین که اندیشمندان غربی، هریک با پیش‌فرضی خاص وضع طبیعی را تفسیر می‌کنند. این تفاوت، یک ترجیح معرفت‌شناسانه مهم برای فطرت را موجب می‌شود و آن اینکه اگر شناخت طبیعت بشر براساس فطرت به مثابه مبنایی برای نظریه‌پردازی مد نظر قرار بگیرد، چنانچه متکی به فروض و شروط ما تقدم نباشد، می‌تواند ضمن استحکام و اتقان، نظریه‌ای برای نوع بشر نیز تلقی شود.

دیگر آنکه برخلاف نگاه گزینشی معتقدان به وضع طبیعی، مطهری از تمام ظرفیت مفهوم فطرت استفاده می‌کند. مثلاً در نقد و بررسی مکتب‌های اخلاقی که اندیشمندان غربی ارائه کرده‌اند، معتقد است که براساس نظریه فطرت، حظی از واقعیت و حقیقت در هریک از آن‌ها، وجود دارد که اتکا آن‌ها به کمال مطلق و ذات باری معنابخشی آن‌ها را کامل می‌کند. مطهری می‌گوید: «حقیقت این است که غالب این نظریات را می‌توانیم از یک نظر درست و از یک نظر نادرست بدانیم. همه این‌ها آن‌وقت درست‌اند که یک حقیقت اعتقاد مذهبی پشت سر آن‌ها باشد. خدا سرسلسله معنویات است و هم پاداش‌دهنده کارهای خوب» (مطهری ۱۳۷۳ الف: ۱۳۴).

به این ترتیب، علاوه بر معنابخشی از نظر دینی، فطرت مبنای شناخت کاملی از انسان را ارائه می‌کند که دارای ساحات مختلف بوده، کامل‌کننده یکدیگر است. در نگاه فطری، برخلاف وضع طبیعی، انسان تک‌بعدی نیست.

ب - دگردوستی: اخلاق و سیاست

منظر دوم نگاه رالز و مطهری به دگردوستی از باب ارتباط بین اخلاق و سیاست است؛ منظری که نقش دگردوستی در سیاست را توضیح می‌دهد. اگر تقسیم علوم به نظری و عملی را مبنای قرار دهیم، اخلاق و سیاست، از علوم عملی است که اهداف و موضوعات مشترک دارند. اخلاق، به دنبال کمال مطلوب در رفتار افراد است و سیاست نیز همین رفتار مطلوب را به صورت قانون در سازمان و تشکیلاتی فراتر از فرد انسانی دنبال می‌کند. هم سیاست و هم اخلاق، به موضوعاتی چون عدالت، سودمندی، نوع‌دوستی، حقوق بشر و محیط زیست می‌پردازند. با هر دیدگاهی که بخواهیم به ارتباط اخلاق و سیاست بنگریم، دولت، سازمان‌های مربوطه و همچنین کارگزاران حکومتی، باید اصول اخلاقی را که دست‌کم آن اخلاق حرفه‌ای است، رعایت کنند. شهروندان نیز در جامعه، وظایف و حقوقی دارند که در انجام تکالیف و طرح مطالبات خویش باید مراعات اصول اخلاقی را که ممکن است در

قالب قانون درآمده باشد، بکنند. البته فراتر از قانون، سیاست‌مداران انگیزه‌های اخلاقی در رفتار شهروندان را نیز باید مد نظر قرار دهند (میر موسوی، ۱۳۹۰).

اخلاق و سیاست در نظر رالز انفکاک‌ناپذیرند؛ اما نه به معنا و وسعتی که ارسطو می‌پندارد؛ بلکه محدوده این ارتباط، بسیار مضیق و در حدی است که خیرهای اولیه در وضع نخستین، به جای اخلاق فایده‌گرایانه، مروج اخلاق سیاسی‌اند. برخلاف ارسطو، در نظر رالز، اخلاق ذیل سیاست قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، آنچه سیاسی است و مورد نیاز ضروری زندگی مشترک همه شهروندان است، اخلاقی نیز هست. از این رو، اصل دگردوستی از باب سیاست امری ضروری برای زندگی شهروندی به‌شمار نمی‌آید؛ پس در وضع نخستین وجود ندارد و رالز از آن، به‌عنوان اخلاق مافوق وظیفه شامل احساسات فردی و خاص همچون آرمان‌های قدسین و قهرمانان یاد می‌کند. به نظر وی، چنین اخلاقی می‌تواند در ایجاد درگیری و غم‌انگیزترین کشمکش‌ها بسیار نقش‌آفرین باشد (517-513 و 162: Rawls, 1987). چنین اخلاقی درمقابل اخلاق عقلانی قرار دارد.

به صورت خلاصه، اخلاق از نظر رالز دو نوع است: نوع اول، مبتنی بر حس عدالت‌طلبی و عدم نفع متقابل می‌باشد که اخلاقی عقلانی است. در این نوع اخلاق، منافع و امتیازات فردی، مهم و اساسی هستند؛ ولی برای جلوگیری از ایجاد درگیری و تضاد بین شهروندان و بی‌ثبات کردن جامعه، روابط افراد بر عدم نفع متقابل دو طرف استوار است. نوع دوم از اخلاق، بیش از حد لزوم به عشق به انسانیت و کنترل خواسته‌های خود اهمیت می‌دهد. در این نوع اخلاق، در اولین قدم، عمل اخلاقی برای ترجیح و ترویج خیرهای مشترک مثل دگردوستی انجام می‌شود و بایدها و وظایف اخلاقی، فراتر از حد معمول است. «این، مافوق وظیفه است وقتی که فرد فضیلت‌های ویژه شجاعت، مناعت طبع و خودنگهداری را در کنش‌هایی که انضباط و تمرین، پیش‌نیاز آنهاست، به نمایش بگذارد.» (Rawls, 1987: 519).

این دیدگاه رالز که به‌مثابه حاشیه راندن اصل اخلاقی نوع‌دوستی در جامعه واقعی است، علاوه بر آنچه تا کنون ذکر شد، به نگاه او به فلسفه سیاسی نیز برمی‌گردد. رالز که به‌قول خود می‌خواهد الگوی تجربه غرب در سکولاریسم مذهبی را برای رفع مشکل

ناهم‌گرایی سیاسی فعلی در برخی جوامع غربی به کار بندد، سکولاریسم را در فلسفه اعمال می‌کند و به جای پیوند زدن فلسفه با دیگر علوم به منظور ایجاد منظومه‌ای جامع برای پرداختن به موضوعات اساسی و دخیل در ساختار جامعه، به حذف آن‌ها اقدام می‌کند (Nussbaum, 2006: 307). رالز در وضع نخستین، با کمک پرده جهل و عدم چشمداشت، بسیاری از ویژگی‌های انسانی را که می‌توانند مبنایی برای دخالت دادن علوم مختلف در تدوین اصول عدالت باشند، حذف می‌کند و فقط برخی خواسته‌های شخصی را که جنبه اقتصادی دارد، مبنای تعریف خویش از انسان قرار می‌دهد که در خیرهای اولیه تبلور یافته است؛ یعنی آزادی و برابری نیز در خدمت انسان، برای گرفتن مطالبات اقتصادی او می‌باشد. از این رو، تصویر رالز از انسان منصفانه و دفاع‌پذیر نیست (همان: ۶۴). هرچند رالز خیرخواهی و دگردوستی را پس از استقرار ساختارها و نهادهای اصلی در جامعه، مجاز می‌داند، چنین اصل اخلاقی در حاشیه خواهد بود و در تصمیم‌سازی‌های کلان کارساز نخواهد افتاد؛ در حالی که، وجود دگردوستی و خیرخواهی قبل از استقرار نهادهای اصلی و اساسی جامعه، یک ضرورت است؛ زیرا انسان‌ها نه تنها با خیرخواهی انگیزه می‌یابند، بلکه این یک احساس اخلاقی است که به عنوان یک محرک مهم در فلسفه سیاسی نیز عمل می‌کند: «ابنای بشر در طبیعتشان به اجتماعی شدن و کمک طرفینی گرایش دارند و نه خصومت. در یک بیان احساسی، عصبانیت یک غیریت است برای بشر و نه جزئی از انسانیت او.» (Nussbaum, 1994: 412).

طبیعت بشر، بسیار گسترده‌تر و فراخ‌تر از لیست خیرهای اولیه رالزی است. در این لیست، بسیاری از احساسات بشری از جمله دگردوستی و نیک‌خواهی در وضع نخستین، تحت عنوان بی‌طرفی و انصاف حذف شده‌اند. در نتیجه، مشارکت‌کنندگان فقط بخشی از طبیعت بشری خویش را که بیشتر به نفع شخصی مربوط می‌شود، به صورت حداقلی در وضع نخستین به نمایش می‌گذارند. از این رو، آن‌ها فقط به دنبال به حداکثر رساندن نفع شخصی خویش اند. این گرایش در وضع نخستین در ترکیب و چگونگی ساختارهای اصلی

جامعهٔ بسامان نیز اثر خویش را می‌گذارد و آن‌ها را در جهت حفظ منافع شخصی افراد و نه منافع جمعی آن‌ها که به قول نوسبام به شرافت بشری مربوط می‌شود، شکل می‌دهد.

دیدگاه تقلیل‌گرایانه و گریزان از دگردوستی رالز به انسان، در سطح بین‌المللی و دربارهٔ ملل دیگر، منطبق بر نگاه اروپامرکزی^۱ وی است؛ فلسفه‌ای که در عصر روشنگری افرادی همچون لاک، روسو و کانت ایجاد کردند (دهباشی، ۱۳۷۸: ۴۸). براین اساس، رالز در حقوق ملل، یک چهارچوب منطقی برای همکاری بین جوامع مختلف با حفظ احترام متقابل و تشویق ملل غیرلیبرال برای تبدیل شدن آن‌ها به یک ملت لیبرال را پیشنهاد می‌دهد (Rawls, 2002: 62). او با چنین فلسفه‌ای، حتی استفاده از بمب اتمی را برای دفاع از کشورهای لیبرال در مقابل کشورهای به‌نظر او یاغی، مشروع می‌شمارد (همان: ۹).

اما دیدگاه مطهری به دگردوستی از منظر ارتباط اخلاق و سیاست، برخلاف رالز است. دیدگاه وی دربارهٔ عدالت، هیچ‌گاه مستلزم نفی دگردوستی نیست (مطهری، ۱۳۷۰: ج ۹۳-۹۴؛ ۱۳۷۲: ب ۱۵۹). به نظر مطهری، دگردوستی یک ارزش الهی و انسانی است و اصولاً درد دیگران را داشتن از آموزه‌های اسلامی و قرآنی است.

در توصیف پیامبر ﷺ، می‌فرماید: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸)؛ همانا پیامبری از خودتان به سوی شما آمده است که آنچه شما را برنجاند، بر او سخت و اصرار بر هدایت شما دارد و نسبت به مؤمنان، رئوف و مهربان است» (مطهری، ۱۳۷۳: ج ۸۳).

تأکید مطهری بر دگردوستی و استنادات وی، بیانگر اهمیت این اصل اخلاقی در اندیشهٔ سیاسی وی است، که در چند مورد تقدیم می‌شود.

اول، اهمیت دگردوستی بین مسلمانان و در تاریخ سیاسی اسلام است. یکی از آیات مورد استناد مطهری، آیهٔ نهم سورهٔ حشر است که در وصف عمل انصار در استقبال و پذیرایی از مهاجرین و حتی تقسیم اموالشان با آن‌هاست. قرآن می‌فرماید: «وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ

كَانَ بِهِمْ حَخَّاصَةً»؛ یعنی دیگران را بر خود ترجیح می‌دهند؛ هرچند خود نیازمند باشند (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۳). استنادات مطهری به سیره امام علی^{علیه السلام}، شاهد بی بدیلی در این باره است. نامه معروف امام^{علیه السلام} به عثمان بن حنیف که استاندار ایشان در بصره بودند، از آن نمونه‌هاست. امام خطاب به عثمان می‌فرماید: «وَمَا ظَنَنْتُ أَنْكَ تُجِيبُ إِلَيَّ طَعَامَ قَوْمٍ عَائِلُهُمْ مَجْجُوٌّ وَعَيْنُهُمْ مَدْعُوٌّ؛ من باور نمی‌کردم که تو دعوت به سفره‌ای را بپذیری که اغنیا را در آنجا دعوت کرده باشند، ولی فقرا را دعوت نکرده باشند» (سیدرضی، ۱۴۰۴، نامه ۴۵؛ مطهری، ۱۳۷۳ ج: ص ۸۴). همچنین واکنش امام علی^{علیه السلام} دربارهٔ ربایش گوشوارهٔ یک زن غیر مسلمان در جریان غارت شهر انبار از سوی لشکریان معاویه که فرمودند: «به خدا قسم اگر یک مسلمان در غم چنین حادثه‌ای بمیرد، از نظر من مورد ملامت نیست.» (مطهری، ۱۳۷۳ ج: ۱۹۲).

دوم، دگردوستی با غیرمسلمانان: به نظر مطهری، از آنجاکه دگردوستی امری اخلاقی است، نباید منحصر به مسلمانان شود و بلکه به همهٔ انسان‌ها تعمیم می‌یابد و وی از قرآن کریم شاهد می‌آورد: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰) یعنی با کسانی که با شما نبرد می‌کنند، به نبرد پردازید؛ ولی تجاوز نکنید. به تعبیر مطهری، نبرد را با دشمن تا آنجا ادامه دهید که او نیز ادامه می‌دهد و اگر تسلیم شد، شما نیز جنگ را متوقف کنید، به بچه‌ها، زنها و کسانی که از جنگ کناره‌گیری کرده‌اند، متعرض نشوید. البته با کسانی که با شما نبرد می‌کنند، با کمال نیرومندی نبرد کنید (مطهری، ۱۳۷۳ ج: ۲۶۵).

به نظر مطهری، آیه شریفه «أَسِدَاءٌ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»، به معنای بدخواهی و ستم در حق غیر مسلمانان نیست. در نظر وی، دشمنی با کافر اگر از بدخواهی سرچشمه بگیرد، ضداخلاق است؛ بلکه باید مثل پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} باشیم که فرمود: «من دلم به حال این‌ها (غیرمسلمانان) می‌سوزد؛ زیرا به آنچه خیر و حق خودشان است، نمی‌رسند» (مطهری ۱۳۷۳ الف: ۲۵۷). پس دشمن داشتن کافر، ناشی از دوست داشتن دیگران و خیرخواهی برای دیگران است؛ البته این احسان و خیرخواهی به کفار، تا آنجاست که اسانه به انسانیت و به ضرر مصالح بشریت نباشد. اگر مراد با کفار، مثلاً فروش اسلحه به آن‌ها

به ضرر مسلمانان باشد یا هرگونه احسانی که نتیجه آن تضعیف مسلمانان باشد، ناپذیرفتنی است. مطهری آیه ۸ و ۹ سوره ممتحنه را به عنوان شاهد ذکر می‌کند:

لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.

خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی‌کند؛ زیرا خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.

إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

تنها شما را از دوستی و رابطه با کسانی نهی می‌کند که در امر دین با شما پیکار کردند و شما را از خانه‌هایتان بیرون راندند یا به بیرون راندن شما کمک کردند و هر کس با آنان رابطه دوستی داشته باشد ظالم و ستمگر است.

همچنین آیه ۸ سوره مائده که می‌فرماید: «لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ»؛ یعنی دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید، که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است» (مطهری، ۱۳۷۳: الف: ۲۵۸ و ۲۶۰). به نظر شهید مطهری، نظیر این مطلب، جمله معروف امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به مالک اشتر که در نهج البلاغه آمده:

وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِئْفَانِ إِمَّا خُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ.

نسبت به آنان (مردم مصر) جانور درنده نباش که خوردن آن‌ها را غنیمت بدانی، که آنان بر دو دسته‌اند: یا با تو برادر دینی‌اند یا در آفرینش مانند تو هستند.

یا در مورد دیگری، امیرالمؤمنین علیه السلام پیرمرد نصرانی را دید که از روی پیری و کوری، گدایی می‌کند. امام فرمود: «إِسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّىٰ إِذَا كَبُرَ وَعَجَزَ مَعْتَمُوهُ؟» در روزگار جوانی و سلامت، او را به کار گرفتید، و اکنون که پیر و کور شده است، او را از حق خویش محروم ساخته، به حال خود رها کرده‌اید؟ بر حکومت است که تا او زنده است، مخارج زندگی او را

تأمین کند.» سپس به مسئول بیت‌المال دستور داد: «انْفِقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ؛ از بیت‌المال مسلمین او را اداره کنید» (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۰-۲۶۱).

گستره نگاه مطهری به دگردوستی، به دلیل فطری دانستن آن است که نه تنها باید در نوع بشر به رسمیت شناخته شود، بلکه در جوانب مختلف زندگی، از جمله در سیاست، با شرایط و ضوابط خاصی، ساری و جاری باشد. مهم‌ترین شرط و معیار اصلی در سیاست، عدالت است؛ اما دگردوستی، مکمل آن است. در نظر مطهری، هدف از سیاست ترویج و اشاعه ارزش‌های فطری است که پرتوی از ارزش‌های الهی به‌ودیعه گذاشته در انسان‌اند. معنای این سخن، تمرکز بر مسائل معنوی و نادیده گرفتن نیازهای بشری و از جمله ایجاد عدالت اجتماعی نیست. عدالت نیز حتی به این معنا جزئی از ارزش‌های الهی و فطری است (مطهری، ۱۳۷۰ ج: ۹۳-۹۴؛ ۱۳۷۲ ب: ۱۵۹؛ ۱۳۷۰ ب: ۲۴-۳۲). اما در مقابل، هدف رالز برآورده کردن نیازهای ضروری فرد به معنای سیاسی، در جامعه‌ای است که اعضای آن، درخصوص این نیازهای مشترک، تحت عنوان خیرهای اولیه، به توافق برسند. طبق لیستی که رالز از این نیازها مطرح می‌کند، از نظر وی آنچه اولویت دارد، "فرد" است. از این رو، در نظر هر دو اندیشمند، مفهوم جامعه نیز متفاوت می‌شود. در نظر رالز -چنان‌که در بالا اشاره شد- جامعه تحت تأثیر مدل فردگرایانه لیبرال خواهد بود؛ درحالی‌که در نظر مطهری، هم فرد و هم جامعه اصیل‌اند و هر دو هویت خود را دارند و درعین حال، دارای تأثیر و تأثر در یکدیگرند. روح جمعی جامعه، ناشی از ارتباط افراد با یکدیگر است که از طریق سنن، آداب و قوانین خاص با یکدیگر پیوند می‌خورند و جامعه را به وجود می‌آورند (سوزنجی، ۱۳۸۵: ۵۹). این تعامل افراد، بدون دگردوستی میسر نیست.

نتیجه‌گیری

در تدوین نظریه‌های سیاسی، ارجاع به طبیعت بشر، از مهم‌ترین مؤلفه‌ها بوده است. چنین ارجاعی نزد قریب به اتفاق اندیشمندان علوم سیاسی غرب، چه قبل از رنسانس و چه بعد از آن را می‌یابیم؛ البته با دو نگاه متفاوت: قبل از رنسانس، نگاه به طبیعت بشر، کلی، غیر منتزع و ماورای طبیعی بود. در این نگرش، حکومت‌های به‌وجود آمده در جوامع، ناشی از

فضایل و رذایلی است که مردمان آن جوامع، در ظهور و بروز آن کوشیده‌اند و طبیعت نهفته خویش را متبلور ساخته‌اند. برخی اندیشمندان که در این مشرب فکری جای می‌گیرند، صبغه‌ای و حیانی نیز به طبیعت بشر داده‌اند.

پس از رنسانس، نگاه ماورای طبیعی به بشر، جای خود را به نگرشی عرفی و تجربی و غیر دینی داد. در این منظر، وضع طبیعی به‌جای طبیعت بشر گذاشته شده است، که در آن، سرشت بشر، متجزی، منتزع و معطوف به هدف تبیین و تفسیر می‌شود. در این نگاه، هر اندیشمند ابتدا هدف خود را برمی‌گزیند، سپس برای توجیه آن به طبیعت بشر رجوع می‌کند و به‌صورت گزینشی از آن انتخاب می‌کند.

از موضوعات مهمی که برای هر دو گروه از اندیشمندان، دل‌مشغولی بوده، موضوع دگردوستی است. اهمیت این موضوع، به ضرورت وجود «دیگری» در سیاست و جامعه است؛ به‌گونه‌ای که در دیکتاتورترین حکومت‌ها و اقتدارآمیزترین نظریه‌ها، نمی‌توان برای سیاست‌ورزی فقط یک نفر را تصور کرد؛ زیرا هر حکومت‌کننده‌ای باید دست‌کم یک حکومت‌شونده داشته باشد. در این مقاله، مطهری اشتراک نظر زیادی با گروهی دارد که طبیعت بشر را مد نظر قرار داده‌اند و نه وضع طبیعی را. به‌نظر مطهری، تمام خصلت‌های بشری از جمله دگردوستی، که کمال و فضیلت به‌شمار می‌آید، در یک منظومه فکری، نه تنها قابل حذف نیستند، بلکه ضروری‌اند و به‌نظر وی، ضمانت اجرای منطقی و قابل دفاع آن‌ها نیز دین‌باوری است؛ و الا به‌نظر مطهری، با چه استدلال غیر دینی می‌توان چنین فضایی را بدون آنکه سود و فایده‌شان را در نظر بگیریم، ضمانت کنیم؛ زیرا اگر اجرای این فضایل را با سود و فایده شخصی بسنجیم، دیگر اخلاق به‌شمار نخواهد آمد.

اما نگاه رالز به سرشت بشر، مانند اندیشمندان قبل از رنسانس و مطهری نیست، بلکه منطبق بر مدرنیته‌ای است که تقلیل‌گرایانه، متجزی و گزینشی می‌باشد. در این نگاه، انسان آرمانی رالز، بدون در نظر گرفتن ویژگی دگردوستی، ساخته می‌شود و فقط به برخی واقعیت‌های وجودی او که با پیش‌فرض‌های رالز هم‌خوان‌اند، توجه می‌شود.

هرچند رالز و مطهری هر دو، شاخصه عدالت را در سیاست و اجتماع، معیار نهایی و اصلی می‌دانند، دربارهٔ دگردوستی، بین ایشان تفات بسیار زیاد است. دگردوستی و احسان از نظر مطهری، از باب اخلاق از عدالت هم بالاتر است؛ اما در حوزهٔ سیاست و اجتماع، ذیل عدالت قرار می‌گیرد و تکمیل‌کنندهٔ نقش آن است. دیدگاه مطهری به دگردوستی، گرایش جهان‌وطنی به اندیشهٔ وی می‌دهد؛ زیرا به انسان‌ها براساس شرافت و کرامت ذاتی‌شان نگریسته می‌شود و نه به‌عنوان «دیگری» یا به‌عنوان رقیب. اما نزد رالز که دگردوستی در حوزهٔ نظر و عمل محذوف است، نگاه به انسان‌ها، ایدئولوژیک می‌شود؛ به‌گونه‌ای که از نظر وی باید کوشید تا ملل غیر لیبرال را لیبرال کرد و حتی برای مقابله با آن‌هایی که به نظر وی یاغی‌اند، از سلاح هسته‌ای استفاده کرد.

کتابنامه

قرآن کریم.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۴). نهج البلاغه، قم، دار الحدیث.

اعوانی، شهین (تابستان ۱۳۸۹). «آیا فایده‌گرایی، همان لذت‌گرایی است؟ بررسی دیدگاه بنتام و میل»، تأملات فلسفی، سال دوم ش ۶، ص ۷-۳۲.

پولادی، کمال (۱۳۹۳ الف). تاریخ اندیشهٔ سیاسی در غرب: از سقراط تا ماکیاوولی، تهران، مرکز.

پولادی، کمال (۱۳۹۳ ب). تاریخ اندیشهٔ سیاسی در غرب: از ماکیاوولی تا مارکس، تهران، مرکز.

حسینی سورکی، سیدمحمد (بهار و تابستان ۱۳۸۴). «معنا و ماهیت سود در نظر سودگرایان»، نقد و نظر، ش ۳۷ و ۳۸، ص ۳۰۱-۳۲۰.

دژاکام، علی (۱۳۷۷). «نقد نظریه‌های اخلاقی در اندیشهٔ استاد مطهری»، کیهان فرهنگی، ش ۱۴۶، ص ۴۸-۴۹.

دهباشی، حمید (۱۳۷۸). «نقدی بر نظریه لیبرالیسم جان رالز»، کیان، ش ۴۸، ص ۴۴-۵۱.

سوزنچی، حسین (۱۳۸۵). «اصالت فرد، جامعه یا هر دو؟ بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی»، قبسات، ش ۴۲، ص ۴۱-۶۰.

شریعت، فرشاد (۱۳۸۶). مبانی اندیشهٔ سیاسی در غرب: از سقراط تا مارکس، تهران، نی.

صلاحی، ملک یحیی و امینی، واحد (تابستان ۱۳۸۸). «مفهوم حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل در اندیشهٔ سیاسی توماس هابز»، تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، دورهٔ ۵، ش ۱، ص

فتحی آشتیانی، علی (۱۳۸۷). مقدمه‌ای بر روان‌شناسی سیاسی، تهران، بعثت.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران،
شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). آشنایی با علوم اسلامی، تهران، صدرا، ج ۲.

_____ (۱۳۷۰ الف). اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، ج ۲.

_____ (۱۳۷۰ ب). فطرت، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۷۰ ج). بیست گفتار، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۷۲ الف). فلسفه اخلاق، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۷۲ ب). درباره انقلاب اسلامی، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۷۳ الف). تعلیم و تربیت، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۷۳ ب). گفتارهای معنوی، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۷۳ ج). انسان کامل، تهران، صدرا.

میرموسوی، سیدعلی (فروردین ۱۳۹۰). «اخلاق و سیاست از دیدگاه خواجه‌نصیرالدین طوسی،
وابستگی دانش سیاسی به اخلاق»، مهرنامه، سال دوم، ش ۱۰.

<http://www.mehrnameh.ir/article/1663.html>

Nussbaum, Martha (1994). *The Therapy of Desire*, USA, Princeton University
Press

_____ (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*,
USA, Belknap Press

Rawls, John (1987). *Thorie de la justice*, Trad. par C. Audard, Paris: Édition du
seuil

_____ (1995). *Libralisme politique*, Trad. par C. Audard, Paris: Presses
Universitaires de France

_____ (2001). *Justice as fairness: A restatement*, Cambridge: Harvard
University Press

_____ (2002). *The Law of Peoples: with The Idea of Public Reason Revisited*,
Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press

Nagel, Thomas (1973). «Rawls on Justice», *The Philosophical Review*, Vol. 82,
No. 2, p. 220-234