

## سیاست و اخلاق فضیلت مقایسه اسلام، لیبرالیسم و جماعت‌گرایی

سید صادق حقیقت\*

### چکیده

سیاست و اخلاق در سه مکتب اسلام (به عنوان کامل‌ترین دین الهی)، لیبرالیسم (به عنوان مکتب غالب در جهان مدرن) و جماعت‌گرایی (به عنوان مهم‌ترین مکتب ناقد لیبرالیسم) به سه شکل متفاوت تبیین می‌شود. تفاوت اساسی دو مکتب اخیر با اسلام در این است که اسلام با سکولاریسم (به معنای جدایی دین از سیاست، نه جدایی نهاد دین از دولت) مرزبندی دارد. لیبرالیسم و جماعت‌گرایی، سکولاریسم (به معنای جدایی نهاد دین از دولت) را به عنوان یکی از ارکان خود پذیرفته‌اند. با این وجود، مدعا این است که اسلام و جماعت‌گرایی در برخورداری از اخلاق فضیلت و در نقدهای خود بر رابطه سیاست و اخلاق از دیدگاه لیبرالیسم، مرزهای مشترکی دارند. از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

تکیه بر «جماعت» (که با جامعه تفاوت دارد)؛ فضیلت‌گرایی؛ تقدم خیر بر حق؛ امکان رجوع به دین (که در اسلام با سکولاریسم ناسازگار به نظر می‌رسد، اما در جماعت‌گرایی با آن سازگار است)؛ امکان غنی کردن اخلاق و حقوق بشر؛ خاص‌گرایی (در حقوق مثبت) و جهان‌شمول‌گرایی (در حقوق منفی)؛ تأکید بر سنت و فرهنگ؛ نسبی‌گرایی محدود (برخلاف پست‌مدرنیسم) و نگاه نقادانه به تجدد. کلیدواژه‌ها: سیاست؛ اخلاق؛ فضیلت؛ اسلام؛ لیبرالیسم؛ جماعت‌گرایی.

---

\* استاد تمام دانشگاه مفید قم ss.haghighat@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۸



## مقدمه

«اخلاق فضیلت» شکل هنجاری دارد و به دلیل فضیلت‌محوری، متفاوت از دیگر نظریه‌های اخلاقی است. اخلاق فضیلت، بر پرورش نفس و کمال انسانی تأکید دارد. در نظریه فضیلت، رشد اخلاقی یا شکوفایی انسان، محور اندیشه‌ها و فعلیت‌های انسانی قرار می‌گیرد. مراد از «رشد اخلاقی» نیز رشد ساحت‌های وجودی انسان یعنی عواطف، اندیشه‌ها و رفتار می‌باشد و انسان تربیت شده، کسی است که هم تمایلات نفسانی او پرورش یافته و هم عقل او به کمال رسیده است. درباره نسبت دین و اخلاق فضیلت، گروهی به دلیل مشاهده ناسازگاری بین اصول اخلاق فضیلت و برخی آموزه‌های دینی، چنین تقریری را نمی‌پذیرند؛ درحالی‌که آموزه‌های دینی (بنابر تفسیر نگارنده) نشان می‌دهد که ارتباطی وثیق بین دین و فضیلت‌گرایی وجود دارد. با آن‌که واژه «فضیلت» نه در قرآن و نه در کتاب مقدس مطرح نشده، اما مضمون آیات و صریح روایات، مشحون از تعالیم مرتبط با فضیلت به نظر می‌رسد. عدالت، فضیلت سلطان دانسته شده و حکمرانی امیر مؤمنان علیه السلام رکن و نشر فضیلت بوده است.

سیاست در اصطلاح سیاسی گاه به پدیده‌ای اجتماعی به عنوان موضوع «علم سیاست» یا فن حکمرانی تعریف می‌شود، و گاه به معنای «علم سیاست» به عنوان یک رشته در کنار دیگر رشته‌های علوم انسانی مورد نظر قرار می‌گیرد. درباره ارتباط بحث اخلاق و سیاست می‌توان آن‌ها را به عنوان دو رشته علمی فرض کرد. رشته‌های علمی (یعنی دیسیپلین‌ها) با هم ارتباط دارند. سیاست به عنوان یک دانش<sup>۱</sup> با دانش اخلاق<sup>۲</sup> ارتباط دارد.

احتمال دوم که به این مقاله مربوط می‌شود، آن است که سیاست را به عنوان یک فن یا هنر در نظر بگیریم و نسبت آن را با امور اخلاقی به شکل عملی بررسی کنیم. در علوم سیاسی، دو رویکرد عمده در نسبت آن با اخلاق وجود دارد: یک رویکرد، سیاست مبتنی بر قدرت<sup>۳</sup> است، که از بزرگ‌ترین متفکران حامی این نظریه، می‌توان به «نیکولو ماکیاولی» اشاره کرد. پیروان این رویکرد (که به واقع‌گرایان در سیاست مشهورند) به اصالت قدرت باور دارند. عمل‌گرایان و فایده‌گرایان نیز در این گروه جای می‌گیرند. در این رویکرد، هیچ‌یک از آن دو نوع سیاست اخلاقی یا اخلاق سیاسی را نمی‌بینیم؛ چون اصولاً این نوع سیاست‌ورزی، مبتنی بر اخلاق

1 . Politics.  
2 . Ethics.  
3 . Power Politics.



نیست؛ بلکه مبتنی بر قدرت است و اگر هم گاهی از اخلاق نام برده می‌شود، ابزاری برای ارتقا، تحکیم و تثبیت قدرت تلقی می‌شود.

رویکرد دوم، رویکرد سعادت‌محور یا فضیلت‌محور نام دارد که اندیشه اسلامی هم در این دسته قرار می‌گیرد. این رویکرد را می‌توانیم سیاست مبتنی بر اخلاق بنامیم که هدف از حکمرانی و تمشیت امور مردم را رساندن مردم به فضیلت و سعادت می‌داند. امروزه رویکرد واقع‌گرایی سیاسی، مبنای غالب روابط بین‌الملل است؛ هرچند نظریه‌های دیگری نیز در این حوزه وجود دارد. سیاست کشورهای بزرگ، مبتنی بر تأمین و ارتقای منافع ملی‌شان است؛ بنابراین در سیاست بین‌الملل، اساساً نظریه واقع‌گرایی، بر آرمان‌گرایی غلبه دارد. البته سیاست واقع‌گرایانه الزاماً به معنای رویکرد ماکیاولیستی نیست؛ هرچند ممکن است نقاط اشتراکی داشته باشند.

در خصوص اصطلاح «ماکیاولیسم» و «سیاست‌های ماکیاولیستی» بین مکتب ماکیاولیسم با اصطلاح روزنامه‌نگارانه «سیاست‌های ماکیاولیستی» باید تمایز قائل شویم. بحث ماکیاولی، آن چیزی نیست که در بیان روزنامه‌نگاران و توده مردم مطرح است؛ بلکه چون ایتالیا (موطن ماکیاولی) از چهارصد قسمت تشکیل می‌شد و هدف ماکیاولی این بود که یک وحدت سیاسی بر اساس «مصلحت» بین این واحدها ایجاد کند؛ بنابراین قدرتی را برای شهروار تعریف می‌کند که بر اساس آن، حاکمیت دارای مصالحی می‌شود که وحدت ملی از طریق آن مصالح امکان‌پذیر می‌شود.

بر اساس مباحث ماکیاولی اصول اخلاقی همواره باید مد نظر حاکم باشد و این‌طور نیست که حاکم هر زمان تصمیم گرفت، بتواند اصول اخلاقی را زیر پا بگذارد و دروغ بگوید. استدلال ماکیاول این است که اگر حاکم دروغ بگوید، سنگ روی سنگ نمی‌ماند و هیچ حکومتی تداوم نمی‌یابد. ماکیاولی معتقد است اگر در راستای اصل وحدت حاکمیت (و نه برای مصالح حاکم و نه برای مصالح شخصی، بلکه برای آن وحدت و حاکمیت ملی) دروغی ضرورت یافت، به شکل استثنایی مجوز پیدا می‌کند. اما آن چیزی که در زبان توده مردم و روزنامه‌نگاران بیان می‌شود، این است که در سیاست ماکیاولیستی هدف، وسیله را توجیه می‌کند و بنابراین فرجام‌شناسی به طور کلی کنار گذاشته می‌شود. بنابراین هر دو معنا، مبانی تئوریک و مبانی اخلاقی دولت اسلامی از سیاست ماکیاولیستی متمایز می‌شود. بر اساس معنای دوم، مشخص است در دولت اسلامی هر هدفی، هر وسیله‌ای را توجیه نمی‌کند؛ اما بر اساس معنای اول باز



مرزی بین سیاست دولت اسلامی با سیاست دولت از نگاه ماکیاولی وجود دارد. دست کم مسئله این است که در دولت اسلامی سعادت محوری و فضیلت محوری وجود دارد، ولی در سیاست مدرن که از ماکیاولی آغاز می شود، این دو به حوزه خصوصی رانده می شوند.

اخلاقی زیستن، چه در سطح فردی، چه در حوزه سیاست داخلی و چه در حوزه سیاست خارجی، نوعی زیست سعادت‌مندانه و مبتنی بر فضیلت است. این نوع زندگی، چه در حوزه فردی و چه در حوزه اجتماعی، با نوع زندگی نتیجه‌گرایانه و سودگرایانه و ماکیاولیستی متفاوت است. تفاوت اصلی آن هم این است که این نوع زندگی، نه به دنبال منافع مادی و نه به دنبال نتایج عملی، بلکه به دنبال انجام وظیفه و رسیدن به سعادت و فضیلت است. کسی که در حوزه فردی یا دولتی (در سیاست داخلی یا خارجی) سیاست بافضیلت را برمی‌گزیند، هرچند ممکن است از نظر دستیابی به قدرت چندان موفق نباشد، اما همان قدرتی که از نظر زمانی یا از نظر حوزه قدرت محدود است، آثار بسیاری خواهد داشت. نمونه بارز سیاست بافضیلت را می‌توان در دوره کوتاه حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام (کمتر از پنج سال) دید که هرچند پایدار نبود (یعنی مثل حکومت بسیاری از شاهان، چند دهه ادامه پیدا نکرد)، اما برکات آن حکومت کوتاه، بسیار بیشتر از حکومت‌های شاهانی بود که ده‌ها سال حکومت کردند. بنابراین، سیاست مبتنی بر اخلاق، به هیچ وجه محتوم به شکست نیست؛ ولی ممکن است عمر کوتاه‌تری داشته باشد؛ با این توضیح که این عمر کوتاه‌تر، با برکت بیشتری همراه است.

مفهوم «فضیلت سیاسی»<sup>۱</sup> حاصل پیوند فلسفه اخلاق با فلسفه سیاسی است. از دیرباز چیستی فضیلت و معرفت کسب آن، آغازگر مباحثی محوری چون: عدالت، مشروعیت، شهروندی و مانند آن نزد متفکران این حوزه بوده است. در یونان باستان فضیلت و اخلاق غایت جامعه سیاسی بود. خیر عمومی فضیلتی بود که موجب نظم و ثبات در جامعه می‌شد. از این رو در اعتقاد افلاطون، سعادت راستین آدمی در فضیلت است و فضیلت در بالاترین وجه خود، در عدالت متجلی می‌گردد که ظهور و تبلور آن، تنها در جامعه سیاسی ممکن است. در فلسفه سیاسی افلاطون سیاست و فضیلت اخلاقی را نمی‌توان جدا از هم تصور نمود. جامعه کامل و دولت شهر مطلوب وی تمام ابعاد یک نظام سیاسی اخلاقی را در برمی‌گیرد. جامعه آرمانی وی دارای چهار فضیلت: دانایی، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت است، و جامعه‌ای از فضیلت برخوردار است که ویژگی چهارم یعنی عدالت را داشته باشد. در واقع

1 . Political Virtue.



آن‌چه فضیلت شهر را تأمین کرده و معنا می‌بخشد، مفهوم عدالت است.

وظایف و فضیلت شهروند و سازمان سیاسی شهر، از مباحث بنیادین کتاب سیاست ارسطوست. ارسطو دربارهٔ این مقوله معتقد است: «فضیلت شهر خوب الزاماً فضیلت یک آدم خوب نیست و برای آن‌که کشوری به صورت کمال مطلوب پدید آید، همهٔ افراد آن باید فضیلت یک شهروند خوب را داشته باشند؛ ولی محال است همهٔ آن‌ها فضیلت یک انسان خوب را داشته باشند». (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۰۷-۱۰۹) از دیدگاه وی عدالت، فضیلتی اجتماعی و زایندهٔ فضایل دیگر تلقی می‌شود. (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۳۵) بنابراین دیدگاه، فضیلت سیاسی یک خیر اخلاقی است که در فضای اجتماعی باثبات و عدالت‌محور، با مشارکت نهادینه شده و مؤثر بر شهروندان تعریف می‌شود. فضیلت سیاسی در این چارچوب با آموزه‌هایی چون: خیر عمومی، گفت‌وگوی اخلاقی، مشارکت مؤثر و شهروندی فعال تعریف می‌شود.

علاوه بر سیاست اسلامی و شیعی. اعم از رویکرد فلسفی (فلسفه سیاسی) و فقهی (فقه سیاسی). که سعادت‌محورند، برخی از مکاتب در قرن بیستم، به شکل خاص جماعت‌گرایی<sup>۱</sup>، فضیلت‌گرایی دوران یونانیان و ارسطو را احیا کردند. البته همهٔ جماعت‌گرایان، فضیلت‌گرا نیستند، ولی دست‌کم می‌توان گفت برخی از آن‌ها مثل السدیر مک‌این‌تایر، چارلز تیلور و مایکل سندل<sup>۲</sup> چنین قصدی دارند. از نظر شخصیتی، اکثر جماعت‌گرایان متدین هستند، که البته با سکولاریسم تنافی ندارد. به همین نسبت، فضیلت‌گرایی به یک درجه قابل انتساب به همهٔ جماعت‌گرایان نیست. تمرکز این مقاله بر اخلاق و سیاست فضیلت در فلسفهٔ سیاسی مایکل سندل است. مدعای این مقاله آن است که نقد فضیلت‌گرایان جماعت‌گرا به لیبرالیسم وارد است و با فضیلت‌گرایی در اسلام، آن‌گونه که نگارنده می‌فهمد، هماهنگی دارد.

### جایگاه اخلاق در طبقه‌بندی علوم

«اخلاق» در لغت، جمع «خُلُق» و به معنای خوی‌ها و خصلت‌هاست. در این جا مقصود از اخلاق، رفتار و آداب برخورد اجتماعی است؛ هرچند امروز در تعریف اخلاق تمام توجه به رفتار بایستهٔ آدمی است. علم اخلاق، دانشی است که به این رفتارها می‌پردازد. به تعبیر استاد مرتضی مطهری: «علم اخلاق عبارت است از علم زیستن یا علم چگونه باید زیست».

1. Communitarianism.

2. Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel.





(ذاکری، ۱۳۸۴: ۱۲) اکنون باید دید علم اخلاق در بین دانش‌های بشری (به‌ویژه در دانش‌های اسلامی) چه جایگاهی دارد. طبقه‌بندی دانش سیاسی، بدون طبقه‌بندی دانش به معنای عام آن میسر نیست. در این بین، تقسیم حکمت به دو قسم حکمت نظری و حکمت عملی توسط ارسطو اهمیت بسیار دارد.

مبحث طبقه‌بندی علوم در جهان اسلام که از کندی و سپس فارابی آغاز شد، ریشه در طبقه‌بندی دانش نزد ارسطو دارد. نظریه‌های اخلاق فضیلت با سؤالات مهم و گسترده‌ای روبه‌روست، مانند: «چگونه باید زندگی کنم؟» و «زندگی خوب چیست؟». هرچند مناسبات فضیلت و اخلاق در سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی از ابتدا مطرح بود، ولی الهام‌بخشی تئوری‌های کاربردی اخلاق فضیلت در جامعه سیاسی، از ارسطو آغاز می‌شود. از نظر ارسطو هدف حکومت، خیرترین است و مهم‌ترین چیز برای هستی یک کشور، ایجاد وسیله‌ای است که بتوان به کمک آن، صلاح مردمان را بازشناخت. (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۰۰) در این راستا قانون‌گذار وظیفه دارد مردم را به فضیلت دعوت و آن‌ها را به سوی خیر تحریض کند. (ارسطو، ۱۳۹۱: ۲۴۱)

ارسطو فضایل عقلی را به پنج دسته تقسیم می‌کرد: شناخت علمی، عقل شهودی، حکمت نظری، حکمت عملی و توانایی عملی یا «تخنه» که شامل فن و هنر (مثل مجسمه‌سازی) می‌شود. غایت علوم نظری، معرفت به خاطر معرفت، و موضوع آن، وجود غیرمقدور است که اقسام آن عبارتند از:

۱. علم الهی یا مابعدالطبیعه، که از وجود (من حیث هو وجود) بحث می‌کند؛
۲. ریاضیات، که از مقدار بحث می‌کند و اقسام آن عبارتند از: حساب، هندسه، فلکیات و موسیقی؛
۳. طبیعیات، که از متحرک و محسوس بحث می‌کند و اقسام آن عبارت است از: علم طبیعت، علم آثار علویه، علم کون و فساد، علم نبات و حیوان، علم نفس، علم طب و علم کیمیا.

اما وجودات مقدور، متعلق عقل عملی است و به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱. اخلاق، که موضوع آن افعال فردی انسان است؛
۲. تدبیر منزل، که موضوع آن افعال جمعی انسان در منزل است؛
۳. سیاست، که موضوع آن افعال انسان در جامعه می‌باشد.





نکته مهم در این بحث، جایگاه سیاست در بین اقسام حکمت است. البته باید توجه داشت که ارسطو برخلاف افلاطون، سیاست را حکمتی نظری نمی‌داند و آن را در ذیل حکمت عملی قرار می‌دهد. معرفت سیاسی نزد او (برخلاف متأخرین وی) به شعب مختلف تقسیم نمی‌شود؛ بنابراین به عنوان کلی «سیاست» اکتفا می‌کند و آن را یکی از سه شاخه حکمت عملی می‌داند. (حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۰۱-۱۱۰)

فارابی هم ابتدا علوم را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری درباره موجوداتی سخن می‌گوید که عمل انسان در آن دخیل نیست و بر سه قسم است: تعالیم یا ریاضیات؛ علم طبیعی و علم الهی یا مابعدالطبیعه. علوم عملی نیز به نوبه خود به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱. علم اخلاق، که به تعریف افعال نیک می‌پردازد و شیوه رسیدن به علل و اسباب آن‌ها را نشان می‌دهد؛

۲. سیاست، که از شناخت اموری سخن می‌گوید که به وسیله آن‌ها زمینه انجام اعمال نیک برای مردم شهرها فراهم شود.

با توجه به تقسیم فوق، جایگاه اخلاق و نسبت آن با سیاست مشخص می‌شود. طبقه‌بندی فارابی زیربنای این بحث است و اگر تحولی در این بین مشاهده می‌شود، باید از فارابی آغاز نمود. وی در کتاب *احصاء العلوم* درصدد جمع‌آوری همه علوم روزگار خویش است و برای این مقصود به پنج گروه اصلی اشاره می‌کند:

۱. علم زبان، که شامل علم صرف و نحو و شعرو قرائت است و خود دو قسم دارد: آن‌چه در مورد حفظ دلالت الفاظ نزد هرامتی است، و آن‌چه مربوط به قوانین این الفاظ می‌باشد؛

۲. علم منطق، که قوانین کلی طریق صواب و خطا را یاد می‌دهد؛

۳. علم تعالیم یا ریاضیات، شامل: علم عدد، علم هندسه، علم مناظر، علم نجوم، علم موسیقی، علم افعال و علم حیل؛

۴. علم طبیعی، که اجسام طبیعی و اعراض آن‌ها که اراده آدمی در آن نقشی ندارد را مطالعه می‌کند؛

۵. علم مدنی، که درباره اصناف افعال و سنت‌های ارادی و همچنین از ملکات و اخلاق و سجایا و سیرت‌هایی که منشأ این افعال و سنت‌ها هستند، بحث می‌کند. این علم به فلسفه انسانی و فلسفه عملی هم موسوم است و دو جزء دارد:



سعادت‌شناسی و بخشی که حفظ و کنترل فضایل در جامعه را برعهده دارد.

فارابی در پایان به علم فقه و کلام اشاره می‌کند. علم فقه، صناعتی است که انسان به وسیله آن، از منابع قطعی و براساس غرض شارع، براستنباط اموری که شارع به آنها تصریح نکرده، قدرت پیدا می‌کند. این علم فرع بر شریعت است. علم کلام صناعتی است که انسان به وسیله آن می‌تواند از آرا و افعال و اراده در دین و شریعت دفاع کند و شبهات مخالف را دفع نماید. علم کلام مانند علم فقه دارای دو جزء نظری و عملی است که فرع بر دین می‌باشد. فارابی در کتاب *التنبیه علی سبیل السعادة* حکمت را به نظری و مدنی، و حکمت مدنی را به اخلاق و فلسفه سیاسی تقسیم می‌کند. به نظر می‌رسد که در تمام متون کهن اسلامی، تنها موردی که اصطلاح «فلسفه سیاسی اسلامی» به کار رفته، این جاست. در مورد سرنوشت فلسفه سیاسی یا همان حکمت عملی باید گفت که پس از فارابی به ابن سینا می‌رسیم.

طبقه‌بندی علوم از دیدگاه ابن سینا از این جهت اهمیت دارد که راه را برای فقه سیاسی به عنوان رقیب دیرینه فلسفه سیاسی باز می‌کند؛ هرچند خود فارابی این طبقه‌بندی را به شکلی انجام داده است. وی در *اقسام العلوم و دانشنامه‌ی علایی* سیاست را به دو بخش تقسیم می‌کند: علم نوامیس (و شرایع) و علم سیاست. وی در *منطق‌المشرقیین* گامی فراتر نهاده و حکمت عملی را به چهار بخش تقسیم کرده است. او در واقع، علم شرایع را به شاخه‌ای مستقل از حکمت عملی تبدیل کرد و همین امر راه را برای فقهی شدن سیاست پس از وی گشود.

خواجه نصیر در *اخلاق ناصری* این تقسیم را پذیرفته است. البته باید به ابن خلدون هم توجه داشت؛ زیرا ابن خلدون سیاست را از جمله علوم طبیعی (عقلی) می‌داند و هدف آن را چنین توضیح می‌دهد: «سیاست تدبیر منزل یا شهر به آیین اخلاق و خرد است تا جمهور مردم را به راهی سوق دهد که به حفظ و بقای نوع منتهی شود». البته هدف علم سیاست و علم عمران متفاوتند و هرچند ممکن است یک موضوع داشته باشند، اما دیدگاه آنها با هم فرق دارد. در حالی که سیاست می‌کوشد تا اجتماع را چنان که باید و شاید سامان دهد، علم عمران، اجتماع را برای تحقیق از وقایع تاریخی و اصلاح اخبار مطالعه و بررسی می‌کند. در مجموع اتفاقی که برای حکمت عملی و اخلاق افتاد، این بود که در طول تاریخ شرعی‌ترو فردی‌تر شد. هرچند در یونان فضیلت در شهر و در دل جامعه تعریف می‌شد، اما در حوضه زوال اندیشه سیاسی، فضایل شکل فردی پیدا کرد و متصف شدن به صفات حسنه، با دوری گزیدن از سیاست و جامعه میسر می‌شد.



دیدگاه یونانیان و فیلسوفان صدرنشین، به‌ویژه فارابی در باب حکمت عملی با هم مشابه است. در واقع از دیدگاه فارابی همانند اندیشمندان یونان، سعادت در مدینه حاصل می‌شود، نه در کنج خلوت. فارابی تحقق سعادت را تنها با اتصال به عقل فعال ممکن می‌داند و در نهایت بین عمل و نظرتفکیک نمی‌کند. وی برای توضیح این مطلب بحث رابطه اخلاق و سیاست را طرح می‌کند. ارتباط سعادت با عقل از دیدگاه فارابی، آن است که رسیدن به مرتبه عقل فعال سبب سعادت و بهروزی انسان می‌شود. اما این پایان کار نیست و اخلاق و سیاست در سیر دانش سیاسی وضعیت متفاوتی پیدا می‌کنند. (حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۱۱۵)

### سیاست و اخلاق فضیلت از دیدگاه اسلام

علاوه بر متون مقدس، حکومت نبوی و حکومت علوی به شکل عملی گواهی می‌دهند که سیاست و اخلاق ارتباطی وثیق دارند. حکومت پیامبر ﷺ حکومتی فضیلت‌مدار و پاسخگو بود؛ یعنی توانست بر اساس اهداف الهی به انتظارات، خواست‌ها و فریادهای حق‌طلبانه بشریت پاسخ عملی و درخور بدهد. این مسئله را هنگامی به درستی درمی‌یابیم که نگاهی به عصر بعثت و انتظارات نسل‌ها در این عصر داشته باشیم. نبی اکرم ﷺ به جهالت قبل از اسلام خاتمه دادند و جامعه‌ای نمونه و بی‌بدیل را پایه‌گذاری کردند. خروجی حکومت نبوی، پرورش کارگزاری درستکار و فضیلت‌مدار در حکومت از یک سو، و چشاندن طعم عدالت به کام دردمندان و مستضعفان در تاریخ بود. همچنین استقرار وحدت، امنیت و برآمدن تکاملی اجتماعی در همه عرصه‌ها و قلمروها پاسخی بود که پیامبر ﷺ در حکومت خویش به منتظران عدالت و تشنگان حق و فضیلت داد.

منشور اسلامی حکومت علوی نیز نوعی منشور «فضیلت‌مدارانه» تلقی می‌شود که با اخلاق‌مدار کردن وجهه سیاسی آن، غایت را رسیدن به حیات معقول قرار می‌دهد. از نظر امام ﷺ وظایف اصلی حکومت، رواج عدالت، فضیلت، انصاف، برقراری آرامش عمومی، پاسداری از امنیت و دارایی افراد، ایجاد پیوند بین مردم و جلوگیری از زیان رساندن افراد به یکدیگر است. یکی از مهم‌ترین اهداف حضرت علی ﷺ خلق تصویری اخلاقی از سیاست بود که از لحاظ نظری و عملی برای تحقق آن مجاهده کرد. دیدگاه‌های ایشان کاملاً جنبه درون‌دینی داشته و از قرآن و سنت پیامبر ﷺ نشأت گرفته بود. در واقع تأثیر تربیت پیامبر اکرم ﷺ شخصیت علی ﷺ را خلق کرد. حضرت علی ﷺ در عرصه سیاست و حکومت،





اثبات حق و عمل به آن در راستای فضایل اخلاقی را وظیفه اصلی حاکم اسلامی شمرده‌اند. از این منظر تفکیک اخلاق از سیاست غیرممکن می‌شود و اخلاق، جزئی از سیاست می‌گردد، و سیاستی که از مدار اخلاق خارج شود، در واقع از مدار حق خارج شده است.

اخلاق مداری در سیاست، نتیجه حق‌مداری در اندیشه سیاسی است. در نظام اخلاقی امام علی علیه السلام غایت زندگی، آخرت است. در اخلاق و سیاست آخرت‌گرا ایشان هیچ‌گونه مصالحه‌ای را نمی‌پذیرد. از دید امیرالمؤمنین علیه السلام غایت زندگی، سعادت اخروی است و اعمال دنیوی تا جایی ارزشمند است که بتواند انسان را بدین هدف رهنمون شود. پایبندی امام علیه السلام به اخلاق در امور سیاسی، بخش جدایی‌ناپذیر اندیشه اخلاقی ایشان است. اگر امام نمی‌تواند در زندگی فردی خویش، امر غیر اخلاقی مرتکب شود، در سیاست نیز به طریق اولی قادر به چنین کاری نیست؛ چون با هدف نهایی کاملاً در تضاد است. (رنجبر، ۱۳۸۲: ۶۵-۷۷)

ارتباط سیاست و دیانت، در راستای فضیلت معنا پیدا می‌کند. امام علیه السلام هدف سیاست را نیز اجرای حدود الهی می‌شمارد. طبیعی است که این امر به خودی خود می‌تواند زمینه حاکمیت اخلاق در سیاست شود. دغدغه اصلی و ابتدایی در اخلاق علوی، پرورش نفس و کمال نفسانی انسان و عمل به الزامات اخلاقی شمرده می‌شود. مراد از رشد اخلاقی، رشد ساحات سه‌گانه وجودی انسان، یعنی عواطف، اندیشه‌ها و رفتار می‌باشد و انسان تربیت شده یعنی کسی که هم تمایلات نفسانی او پرورش یافته و هم عقل او به کمال رسیده است. اصلاح تمایلات درونی و اندیشه‌های فاعل اخلاقی، طبیعتاً رفتارهای اخلاقی را در پی داشته و فرد، شایسته تحسین و تشویق می‌شود. فلسفه پذیرش چنین رسالتی، نه تلاش برای استحکام پایه‌های قدرت شخصی، بلکه در راستای اجرای دقیق قوانین الهی، امنیت و تأمین رفاه اجتماعی، با فاصله گرفتن از هرگونه خدعه و فریب در امور سیاسی بوده است. در واقع آنچه به نظام الهی - اسلامی امام علی علیه السلام فضیلت می‌دهد، ادای وظیفه صحیح کارگزاران و زمامداران است. نگرش امام علی علیه السلام به سیاست، نوعی تربیت اخلاقی را رواج می‌دهد که مانع از رشد برتری‌جویی و افزایش تضاد طبقاتی در جامعه آن روز بوده است. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در کلام خود این هدف را چنین بیان می‌فرماید: «خدایا تو می‌دانی آنچه ما انجام دادیم، نه به خاطر تلاش برای کسب قدرت و میل به سلطنت، و نه به خاطر رسیدن به مطامع ناچیز دنیوی بود؛ بلکه هدف ما این بود که نشانه‌های دین تو را برپا داریم و در شهرهای تو اصلاح و آسایش برقرار کنیم تا بندگان ستم‌کشیده تو در آسایش باشند و احکام تو که معطل مانده، اجرا گردد». (امام علی، ۱۳۷۹: ۲۴۹)

اگر از نگاه امام علی علیه السلام به اولویت‌های انسان مؤمن و اساسی‌ترین خط‌مشی‌های زندگی ایشان بنگریم، معلوم خواهد شد که سیاست و تلاش سیاسی برای کسب قدرت و حکومت برای مؤمن راستین هرگز محوری‌ترین و اساسی‌ترین آرزو نیست. اولویت‌ها و چارچوب اساسی توجه یک انسان مسلمان در زندگی چیست که نگاه به قدرت و حکومت را تغییر می‌دهد و آن را در چارچوب سیاست علوی تفسیر می‌کند؟ قطعاً بدون پرداختن به این اولویت‌ها نمی‌توان مبنای نظری و حقیقی سیاست علوی را درک کرد. در نگاه امیرالمؤمنین علیه السلام که برخاسته از عمق شناخت عالم و آدم و درک حقیقت هستی است، اصول اخلاق خاستگاه سیاست و مقوم ارزش آن عبارت است از: پرهیز از دو چهرگی، نفی دو گونه سخن گفتن، رد قدرت‌نمایی و خودبرتربینی، توجه به آخرت و اصالت آن، توجه به محرومان، و کوچک انگاشتن غیر خدا در برابر خدا. ایشان در جایی می‌فرماید: «هرکس نفس خویش را اداره کند، سیاست را درمی‌یابد.» (درایتی، ۱۳۶۶: ۳۳۱)

مورد دیگر، نسبت بین منافع ملی و مسئولیت‌های فراملی است. در دولت‌های سکولار، نسبت سیاست و اخلاق مشخص است؛ چون در این جوامع اصل، منافع ملی است، اما با وجود این، یک اصول فراتر از منافع ملی هم مثل حقوق بشر وجود دارد که منافع ملی هر دولت باید زیر چتر آن حفظ شود. بنابراین، وظایف یک دولت سکولار تقریباً روشن به نظر می‌رسد؛ چون دولت باید زیر چتر اصول کلی مانند حقوق بشر و در راستای منافع ملی خود کوشش کند. اما این مسئله در یک دولت اسلامی، چندان مشخص نیست؛ چرا که از یک سو دولت اسلامی مانند دولت‌های دیگر، دارای منافع ملی است و از سوی دیگر با مسئله‌ای به نام «مسئولیت‌های فراملی» روبه‌روست؛ یعنی از آن جهت که دولتی مانند دولت‌های دیگر است، منافع ملی دارد، اما از آن جهت که یک دولت اسلامی است، دارای مسئولیت‌های فراملی هم هست. کتاب «مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی» بر آن است تا این ناسازگاری را به شکلی حل کند و نشان دهد که مرز مسئولیت‌های فراملی و منافع ملی چیست.

به شکل خلاصه می‌توان گفت که مسئولیت‌های فراملی ضروری و فوری، بر مسئولیت‌های ملی تقدم دارد و در دیگر موارد، منافع ملی بر مسئولیت‌های فراملی مقدم است. مسئولیت‌های فراملی ضروری و فوری، همان حقوق طبیعی انسان‌ها یا حقوق بشر است. این دسته از حقوق، فراتر از منافع ملی و حتی ادله نقلی و فقهی قرار دارد. به تعبیر استاد شهید مطهری: حقوق طبیعی تقدم رتبی بر ادله متنی و فقهی دارد؛ بنابراین هیچ دلیل فقهی یا نقلی نمی‌تواند این‌گونه





حقوق طبیعی را نقض کند یا زیر سؤال ببرد و دولت اسلامی هم در راستای ارتقای منافع ملی خود، هیچ‌گاه نمی‌تواند حقوق طبیعی یا حقوق بشر را نقض کند. برای مثال: اگر گروهی از مسلمانان یا انسان‌ها جانشان به هر دلیلی (مثل بلایای طبیعی یا هجوم یک دولت اشغالگر مثل اسرائیل) در خطر بیفتد، در این‌گونه موارد، یک دولت اسلامی، حتی با فرض وارد شدن ضرر به منافع ملی‌اش، باید به کمک آن عده از انسان‌های مسلمان اقدام کند. در غیر این موارد، اساساً مسئله کارشناسی است و باید هزینه - فایده شود تا معلوم گردد که کدام یک از این منافع در اولویت قرار می‌گیرند، که این امر هم باید توسط متخصصان صورت گیرد. (حقیقت، ۱۳۷۶: صفحات متعدد)

آن چه گفتیم، نشان می‌دهد که اخلاق اسلامی از اخلاق فایده‌گرایانه و عمل‌گرایانه فاصله دارد. برای مثال: مسئولیتی که فرد و دولت در مقابل دیگرانسان‌ها و مسلمانان دارد، چه بسا فایده‌ای مادی در بر نداشته باشد. همچنین اگر وظیفه‌گرایی با اخلاق کانتی شناخته شود، دست‌کم در مواردی شاهد واگرایی آن دو هستیم. برای مثال: کانت بر اساس «قاعده طلایی» دروغ را به هیچ وجه و در هیچ جا مجاز نمی‌شمارد؛ در حالی که در اسلام عناوینی همچون «دروغ مصلحت‌آمیز» داریم. از این جاست که می‌توان گفت قرائتی (و شاید قرائت مشهور) از اسلام، با فضیلت‌گرایی همخوانی دارد.

### سیاست و اخلاق فضیلت از دیدگاه لیبرالیسم

لیبرالیسم طیف وسیعی از متفکران را در بر می‌گیرد؛ بنابراین باید ارتباط سیاست و اخلاق از دیدگاه ایشان به شکل طیفی بررسی شود. نقطه اشتراک لیبرال‌ها در این حوزه، راندن اخلاق به حوزه فردی است. پس اگر جامعه بخواهد از نظر اخلاقی اصلاح شود، باید افراد را تربیت کرد. برای مثال: برتراند راسل معتقد است «بدون اخلاق اجتماعی، اجتماعات نابود می‌گردند و بدون اخلاق فردی، بقای جامعه، ارزشی ندارد. بنابراین برای بقای یک دنیای خوب، اخلاق اجتماعی و فردی به یک اندازه لازم است». (راسل، ۱۳۵۵: ۳۲) نویسنده ضمن اشاره به برخی دیدگاه‌ها در این زمینه، طرح نظریه اخلاقی سیاست را مطرح می‌کند که اساس آن، یگانگی و وحدت اخلاق و سیاست است که البته به معنای یگانگی دین و سیاست نیست، و هدف آن، اخلاقی کردن سیاست می‌باشد. راسل بیشتر به امور داخلی جوامع توجه دارد و در نظام بین‌الملل، مفهوم اخلاق سیاسی مورد نظر واقع‌گرایان را اولویت می‌دهد. واقع‌گرایی در صحنه



روابط بین‌الملل به معنای اصالت دادن به نظریه قدرت است. به همین دلیل است که الکسی دو توکوویل<sup>۱</sup> گفته است: «دموکراسی‌ها در معرض از دست دادن اخلاق سنتی و اجتماعی خود هستند». (کاظمی، ۱۳۷۶: ۲۱) بیل بنت<sup>۲</sup> در کتاب فضائل اخلاقی مدعای بزرگ‌تری دارد. به نظریه انسجام اخلاقی و فضایل مذهبی و سنتی در جوامع مدرن رو به فروپاشی‌اند و همچون ژاپن باید بین سنت و تجدد سازگاری ایجاد نمود. (کاظمی، ۱۳۷۶: ۲۲) لیبرالیسم کلاسیک به شکلی با تجربه‌گرایی پیوند می‌خورد. به اعتقاد دیوید هیوم، باورهای اخلاقی قابل استنتاج از عقل نیستند؛ چراکه اخلاق به صفات و عواطف و ذائقه و نیازهای متغیر بشر وابستگی دارد. (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۳۵-۱۳۶). برخی متفکران اسلامی همچون استاد مطهری و علامه طباطبایی معتقدند که اعتبارات ریشه در حقایق و بایدهای فلسفی (ودینی) دارد.

سه مکتب مهم فلسفه اخلاق عبارتند از: نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی. ایمانوئل کانت<sup>۳</sup> در قرن هجده میلادی اساس لیبرالیسم وظیفه‌گرا را بنیان نهاد و مبنایی برای نظریه عدالت جان راولز<sup>۴</sup> شد. سودمندگرایی جان استوارت میل<sup>۵</sup> نوعی نتیجه‌گرایی، و مبنای اخلاقی کانت نوعی وظیفه‌گرایی تلقی می‌شود. جدایی ارزش‌های معنوی و دینی کانت، محور نظریه‌های اخلاقی لیبرالیسم مدرن قرار گرفت. بر اساس وظیفه‌گرایی، درستی اعمال به غایت یا سود حاصل از آن بازمی‌گردد و ملاک درستی اعمال، چیزی از قبیل اصول عقلی مانند اصل تعمیم‌پذیری، ذات اعمال، امر الهی، قرارداد اجتماعی، اراده و انتخاب فردی یا حقوق است. «عدالت به مثابه انصاف» راولز رویکردی بود که مفهوم عدالت را در بستر فلسفه اخلاق در دوران معاصر تبیین نمود و به فردگرایی لیبرالیسم حیاتی دوباره بخشید. او احیاگر فلسفه سیاسی در قرن بیستم تلقی می‌شود. به صورت مختصر می‌توان گفت که وی عدالت را برترین فضیلت در جامعه می‌داند. در آموزه راولز، عدالت مفهومی قائم به خود است و بر هیچ ارزش اخلاقی یا خیری استوار نیست. افراد در نظریه عدالت در وضعیتی فرضی (پرده جهل) به سر می‌برند که از جایگاه و منزلت اجتماعی، اهداف، ارزش‌ها، باورهای مذهبی، اخلاقی و فلسفی و خیرات اولیه خویش بی‌اطلاع هستند. افراد در این وضعیت به مثابه موجوداتی



1 . Alexis de Tocqueville.  
2 . Bill Bennett.  
3 . Immanuel Kant.  
4 . John Rawls.  
5 . John Stuart Mill.





عقلانی، براساس دو اصل برابری در آزادی‌های اساسی و اصل تمایز، جامعه عادلانه‌ای با هدف رسیدن به خیرات اجتماعی چون: ثروت، آزادی و برابری را بر مبنای قرارداد اجتماعی ترسیم می‌کنند. (Rawls, 1993)

در سیاست سکولاریستی، حوزه خصوصی از حوزه عمومی جدا می‌شود و شخص هر چند در حوزه خصوصی خودش ممکن است فرد با اخلاقی نباشد، اما در حوزه عمومی اگر منافع ملی را حفظ کند، می‌تواند از نظر سیاسی و اجتماعی عملکرد موفقی داشته است. اما در حکومتی مبتنی بر اخلاق فضیلت، ملاک صرفاً این‌گونه موفقیت‌ها نیست. براساس فضیلت‌گرایی، جامعه باید به راه خاصی هدایت شود تا زمینه برای فضایل و سعادت مردم فراهم گردد.

### سیاست و اخلاق فضیلت از دیدگاه جماعت‌گرایی

مفهوم «جماعت‌گرایی» مانند بسیاری از مفاهیم دیگر در حوزه علوم انسانی متحول گشت و در موضوعات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نیز به‌عنوان یک نظریه و اندیشه مطرح شد. خلأ اصول اخلاقی در مناسبات سیاسی و اقتصادی و بروز پیامدهایی چون: ناامنی جهانی، بحران‌های هویتی و قومی، سردرگمی نوع بشر در انتخاب زیست سالم و فضیلت، از جمله عواملی بودند که موجب ظهور و گسترش تفکر جماعت‌گرایی به شکل معاصر گردید. جماعت‌گرایی در معنای تخصصی خود دو موج داشته است: آکادمیک دهه ۱۹۸۰ و جماعت‌گرایی پاسخگو در دهه ۱۹۹۰. موج دوم «جماعت‌گرایی سیاسی» و «نوجماعت‌گرایان»<sup>۱</sup> نیز نامیده شده‌اند. آن‌ها معتقدند که جامعه نمی‌تواند صرفاً بر یک هنجار واحد بنا شود؛ به همین دلیل خیر عمومی مقدم می‌گردد.

فرض جماعت‌گرایی پاسخگو (قرائت اتزیونی و گالستون)<sup>۲</sup> این است که یک جامعه خوب، توازنی ماهرانه و دقیق بین آزادی و نظم اجتماعی و همچنین ارزش‌ها و الزامات خاص‌گرایانه (مثل نژاد، قومیت و مسائل گروهی) و ارزش‌ها و الزامات جامعه ایجاد می‌کند. به این معنا فارغ از ارائه مدل غربی، جامعه جماعت‌گرای خوب، ارزش‌های آسیایی (که معرف عقاید اسلامی و یهودی است و بر مسئولیت‌های اجتماعی تأکید می‌کند) را با آزادی‌های سیاسی و حقوقی فرد ترکیب می‌کند. این ترکیب شکل فزاینده‌ای دارد و حاصل جمع آن صفر نیست.

1. Neocomunitarians.

2. Amitai Etzioni, William Galston.





در اواخر قرن بیستم، نوجماعت‌گرایان به نقد لیبرالیسم وظیفه‌گرا و نظریه عدالت جان راولز پرداختند. جماعت‌گرایان معتقدند اگر روبرو بنای اخلاقی جماعت‌ها خوب باشد، افراد نیز فضیلت مدار خواهند بود. چنین جامعه مدنی را می‌توان «راه سوم» نامید. (حقیقت، ۱۳۹۸: ۱۵) به طور کلی، جماعت‌گرایان معاصر با نقد آرمان‌ها، اهداف و بررسی علت ناکارآمدی لیبرالیسم، چارچوب‌ها و عناصر معرفتی، نظریه خود را مطرح کردند. آن‌ها معتقدند نهادهای جامعه لیبرالی موجب رشد خشونت، زوال اخلاق و فرهنگ، بی‌هویتی و بی‌تفاوتی فرد شده است. توجه به فرهنگ و سنت، و صیانت از کرامت فردی موجب نجات جوامع در عصر حاضر است. هرچند میان متفکرین اصلی این جریان فکری اختلافات نظری دیده می‌شود، لکن مبانی نظری منسجم و عناصر معرفتی مشترک دارند؛ از جمله تأکید بر منافع مشترک، تلاش برای یافتن تعادل بین حقوق فردی و مسئولیت‌های اجتماعی، نیاز به مشارکت در گفت‌وگوهای اخلاقی اساسی، انتقاد از نسبی‌گرایی فرهنگی در جوامع مختلف، جدایی افراد از ویژگی‌های خاص خود و قرار گرفتن آنان در پشت حجاب (بدون توجه به ویژگی‌های خاص افراد)، تقدم حق بر خیر و در نظر نگرفتن خیرات عمومی جامعه. (Etzioni, 2014: 241-263)

بدین طریق، مفاهیم فضیلت، خود، سنت، فرهنگ، خیر همگانی، شهروندی فعال، تعامل و گفتمان اخلاقی، بار دیگر شهروند فضیلت‌مند ارسطویی را به متن گفتمان سیاسی غایت‌محور بازگرداند. نوارسطویان معاصر فضیلت شهروند را در نقش‌پذیری او در جامعه می‌دانند. متفکران جماعت‌گرا، فردگرایی و انسان‌اتمیستی لیبرال را به عنوان شاخص نقدهای خود قرار دادند. مفهوم انسان فردیت‌یافته حاصل فردگرایی افراطی لیبرالیسم است؛ انسانی که به سبب جدایی از اجتماع و همزیستی نداشتن با سایر افراد و در نتیجه، نشناختن خیرهای مشترک جامعه زیستی خود، دچار بحران معنا و هویت می‌شود. فرد از مفاهیمی چون: همدلی، همبستگی، اعتماد، نقش‌آفرینی و درک مشترک دور است. از نظر جماعت‌گرایان انتخاب‌ها و فعالیت‌های فرد وابسته به اجتماع بوده و باید به‌گونه‌ای اجتماعی فهمیده شود. چارلز تیلور به نقل از پیتربرگر<sup>۱</sup> و همکاران می‌گوید: «مفهوم انسان عریان، یعنی اصالت فرد ورای هرگونه نهاد و نقش و مانند حقیقی‌ترین وجود لب لباب تجدد است». (تیلور و رجایی، ۱۳۹۳: ۱۱۱)

تقابل لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان را می‌توان تقابل دو تفسیر از فرد دانست: تقابل «فرد آتمیزه شده»<sup>۲</sup>

1 . Peter L. Berger.

2 . Atomized Person.





و «فرد مستقر»<sup>۱</sup> لیبرال‌ها فرد را در برابر حوزه سیاسی - اجتماعی نقدناپذیر می‌دانند و فرد را مقدم ورای سیاست می‌بینند؛ درحالی‌که جماعت‌گرایان، سرشت سیاسی برای انسان قائل‌اند. (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۶: ۱۸۲)

جماعت‌گرایان معتقدند که باید مفاهیم مشترکی از خیر عمومی در جامعه انتقال داده شود. از این‌رو از لحاظ معرفتی معتقد به گفتمان‌های اخلاقی درون جوامع هستند. آن‌ها خانواده، مدارس و انجمن‌های داوطلبانه از جمله مکان‌های پرستش را موجب انتقال تاریخی ارزش‌ها و آداب و رسوم به همه بخش‌های جوامع می‌دانند. هم‌چنین بی‌طرفی فرد یا همان درگیری اخلاقی نداشتن شهروند را موجب بروز بحران اخلاقی و هویتی در جامعه می‌دانند. در واقع، چنین جامعه‌ای یک جامعه خصوصی است که افراد تنها بنابر منفعت و نیاز خود در آن با دیگران تعامل دارند. برای رسیدن به عدالت، باید افراد یک جامعه باهم گفت‌وگویی عادلانه بر مبنای استدلال داشته باشند. در این مسیر همفکری برای رسیدن به خیر عمومی ضروری است. سندل نیز به تاسی از ارسطو معتقد است که اصول عدالت نمی‌تواند و نباید نسبت به مفهوم زندگی خوب بی‌طرف باشد. یک قانون اساسی عادلانه آن است که شهروندان خوب بسازد و منش‌های خوب پرورش دهد. (سندل، ۱۳۹۳، ۲۴۱)

جماعت‌گرایان معتقدند هویت فرد را نمی‌توان جدا از اعمال و روابط اجتماعی در نظر گرفت. تفسیر انسان از «خود» اولاً برآیندی از رابطه خود با خودهای دیگر است و ثانیاً روایتی بر مبنای تاریخ، فرهنگ، ارزش‌ها، بافت اجتماعی و غایاتی است که در نظر دارد. سندل در کتاب لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت به نقد راولز از باب خود نامقید و خودی که بر غایاتش مقدم است، می‌پردازد. به نظر او خودی که تا این اندازه مستقل است، امکان این که هیچ تعلق‌ی بتواند در ورای ارزش‌ها و احساسات ما با هویت‌مان درگیر شود را از بین می‌برد. هم‌چنین این امکان را نیز از بین می‌برد که اغراض و اهداف مشترک بتوانند الهام‌بخش خودشناسی‌های کمابیش انبساطی شوند و جمعی سازنده را تعریف کنند. سندل معتقد است: چگونه فردی در چنین وضعی و بدون هرپیش‌فرض ذهنی می‌تواند نسبت به دیگران اظهار نظر کند و اصول تفاوت یا نابرابری را ایجاد نماید؟ انسان بر روابط خود با دیگران نه تنها نامقید و رها نیست، بلکه مقید است و همین وابستگی‌هاست که هویت انسان را در اجتماع

1 · Settled-self.



می‌سازد. (سندل، ۱۳۹۴: ۷۳-۷۴)

محمد لگنهاوزن<sup>۱</sup> درباره کتاب «اخلاق اصالت» تیلور می‌نویسد: «تیلور سه نقطه ضعف بسیار متداول در مورد مدرنیته را در سه عنوان مطرح می‌کند: ۱. فردگرایی افراطی؛ ۲. غلبه عقلانیت؛ ۳. استبداد آرام. وی در تعریف این سه اصطلاح می‌گوید: فردگرایی افراطی، به احساس بی‌معنا بودن زندگی و کم‌رنگ و ضعیف شدن افق‌ها و حدود اخلاقی می‌انجامد. این آزادی نوین مبتنی بر رد نظام‌ها و سلسله‌مراتبی است که در گذشته تعیین‌کننده نقش وظایف افراد بود. تمرکز بر فرد که در دموکراسی بسیار برجسته و مشهود است، باعث کم شدن هرچه بیشتر توجه فرد به دیگران و در نتیجه، ایجاد خودبینی می‌شود. غلبه عقل وقتی است که ساختار مقدس جامعه رخت بریندد و برنامه‌ریزی‌ها و نظام اجتماعی و شیوه‌های عمل بر اساس نظام جهانی یا قصد الهی نباشد؛ اقتضائات توسعه و رشد اقتصادی برای توجیه نابرابری‌ها، ویرانی محیط زیست و دیگر انواع بی‌عدالتی‌ها که تیلور و سایر اندیشمندان بر شمرده‌اند، به کار رود و کیفیت فدای کارایی و سود بیشتر شود و این زوال و افول اهداف عالی بشری است؛ گرایشی که برای بازار، دولت، بوروکراسی نوین و شیوه تولید نوین، ذاتی است. نهایتاً استبداد آرام هنگامی رخ می‌دهد که شهروندان مصرف‌کننده، به قدری مشغول و غرق در خود باشند که به خود زحمت دخالت در امور سیاسی و مزاحمت به دولت را ندهند. (لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۳۲۴-۳۲۵)

تیلور از فردگرایی اتمی نظریه‌های قرارداد لیبرال انتقاد می‌کند و مدعی است که مفاهیم لیبرال برای فرد بسیار مشکل‌ساز است. او استدلال می‌کند که نظریه‌های سیاسی لیبرال اتمی که ظاهراً دارای ارزش بی‌طرف و ابزاری هستند، اگر در سیاست به کار روند، نهادهای سیاسی آزاد و دموکراتیک سیاسی را تضعیف می‌کنند. به نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی لیبرال مبتنی بر ارزش‌های فلسفی هنجاری فردگرایی اتمی است و شناخت‌شناسی مدرن متکی بر یک هستی‌شناسی اتمیستی از جهان است که بر اساس آن، جوامع چیزی جز افرادی که باهم در تعاملند، نیستند. اتمیست‌ها معتقد به هویتی نامقید برای افراد هستند؛ افرادی که آنان را از لحاظ متافیزیکی مستقل از جامعه می‌شمارند. از نظر اتمیست‌ها جز در ذهن افراد، کانونی برای اندیشه و احساسات نیست. تیلور اتمیسم را مردود شمرده و جامعه را شکل‌دهنده هویت فردی می‌داند. به اعتقاد وی، برخلاف آنچه شناخت‌شناسی مدرن ادعا می‌کند، انسان به گونه‌ای

1 . Muhammad Legenhausen.





یک سویه به بازنمایی حقایق نمی‌پردازد؛ بلکه فهم آدمی در مناسباتی دوسویه شکل می‌گیرد؛ به این معنا که ادراک به تأثیر از یک ذهن مشترک، یعنی «ما» صورت می‌گیرد. (Taylor, 1997: 172)

انسان به‌عنوان یک حیوان خودتفسیرگر سعادت، هویت و چیستی خود را در تاریخ و فرهنگ جامعه خود پیدا می‌کند. انسان نمی‌تواند از روایت‌ها جدا باشد. راز قوت این روایت‌ها معنابخشی و جهت‌دهی به زندگی انسان است. ادعای اکنون ما روایتی است از گذشته که در بستر فرهنگ، دین، تاریخ و فرهنگ جاری است. به نظر مایکل سندل، این جهان اخلاقی وظیفه‌گرا برخلاف بینش یونان باستان و مسیحیت سده‌های میانه، مکانی خالی از معنای ذهنی است. در این جهان بی‌هدف و بی‌غایت، سوژه از اهدافش جداست و بر آن‌ها تقدم دارد. تعهدات، تعلقات، ارزش‌ها و اهداف، بیش از اقتضائات عدالت فرد را در رابطه با هموعانش مدیون و تعریف می‌کند؛ زیرا بخشی از شخصی که من هستم را روایت می‌کند. شخصی که از این‌گونه وابستگی‌های سازنده محروم است، عامل خردمندی، با آزادی آرمانی نیست؛ بلکه شخصی است کاملاً بدون سیرت و عمق اخلاقی. شخص سیرتمند درگیر تأمل در تاریخ و اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند. (سندل، ۱۳۹۴: ۲۰۷-۲۰۸)

سندل نیز مانند دیگر نوارسطویان از سویی دولت را در مقام احیای فضیلت مدنی برای زندگی خوب در بین شهروندان می‌داند، و از سوی دیگر فضیلت شهروند خوب را در مشارکت حداکثری و مسئولیت‌پذیری تعریف می‌کند. او مانند همیشه با پرسش و پاسخ، این مطلب را از زبان ارسطو بازخوانی می‌کند. در پاسخ به این سؤال که: چرا ارسطو معتقد است مشارکت در سیاست به هر علت، لازمه زندگی خوب است، می‌گوید: ما تنها با زندگی در جامعه سیاسی و مشارکت در سیاست می‌توانیم طبیعت انسانی خود را محقق کنیم. انسان برای زندگی اجتماعی ساخته شده است و برخلاف جانداران دیگر قدرت تکلم دارد تا تفاوت عادلانه و غیرعادلانه را بگوید؛ درست را از نادرست را جدا کند و خوبی / خیر را تشخیص بدهد. تنها در مشارکت در اجتماع سیاسی می‌توانیم درباره عدالت و زندگی خوب صحبت کنیم. عدالت یعنی عضویت در جامعه. همچنین در مقابل این سؤال که چرا فقط در سیاست می‌توانیم این استعداد تکلم و تفکرمان را به کار ببریم، می‌گوید: به تعبیر ارسطو هدف زندگی اخلاقی خشنودی است؛ ولی نه به معنای سودگرایی، بلکه به معنای «فعالیت نفس به اقتضای فضیلت». ما فضیلت و اصول اخلاقی را در خانه و در انزوا یاد نمی‌گیریم. ارسطو می‌گوید: فضیلت اخلاقی با عادت و تمرین به دست می‌آید. قانون‌گذاران با عادت دادن، شهروندان را تربیت می‌کنند. البته عادت



شرط لازم است، ولی کافی نیست. فضیلت اخلاقی مستلزم تشخیص و یک نوع دانایی است که ارسطونام آن را «حکمت عملی» گذاشته است. بنابراین، دولت خوب عادت‌های خوب ایجاد می‌کند و سیرت خوب به وجود می‌آورد تا شهروند را در مسیر فضیلت قرار دهد.

زندگی شهروندی به ما امکان می‌دهد استعداد اندیشه‌ورزی و حکمت عملی خفته‌مان را به کار بیندازیم. این چیزی نیست که بتوانیم در خانه انجام دهیم. ما زمانی اندیشه‌ورز خوبی می‌شویم که خودمان پا به صحنه بگذاریم و گزینه‌ها را بسنجیم و از اعتقاداتمان دفاع کنیم و قانون‌گذار و قانون‌پذیر باشیم و در یک کلام: شهروند بشویم. (سندل، ۱۳۹۳: ۱۹۴-۲۰۰) به نظر وی، تبلور قدرت تصمیم‌گیری آزاد، بدون مشارکت مدنی ممکن نیست. انسان در فرایند حضور در اجتماع، آشنایی با شیوه زندگی مردم و ساختارهای جامعه است که می‌تواند به تکامل و سعادت برسد. نمود آزادی فرد در فضایل جمهوری است که متبلور می‌شود. جمهوری نیازمند فضیلت‌هایی در شهروندان خود است؛ یعنی از سویی فرد به عنوان شهروند جمهوری باید تعلق نسبت به جامعه و ارزش‌های آن داشته باشد و بی‌طرف و بی‌مسئولیت نباشد و از سوی دیگر ساختارهای اجتماع باید فرد را به سمت فضیلت‌مند شدن و سعادت سوق دهد.

یکی از مهم‌ترین نقدهای سندل در حوزه اخلاق و حقوق بشر آن است که این دو حوزه باید به وسیله فرهنگ و سنت، غنی و فربه شوند. به همین دلیل است که اخلاق و حقوق بشر لیبرالی را نحیف می‌دانند. مک‌این‌تایر یکی از نقادان مهم حقوق بشر شناخته می‌شود. از دیدگاه وی انسان خودمختار عصر روشنگری نمی‌تواند چنین حقوقی را برای خود تعریف کند. (MacIntyre, 1981: 67) هدف جماعت‌گرایان سیاست «خیر جمعی» است، نه سیاست فردی.

اگر هدف جامعه سیاسی زندگی خوب و اخلاقی است، پس باید ساختار سیاسی ابزاری لازم برای رسیدن به این هدف را فراهم آورد. سندل نوارسطویی، کمال و غایت جامعه را در افزایش خیر عمومی، یعنی خیری که همگانی باشد، تعریف می‌کند؛ چنان‌که ارسطو نیز معتقد به تکرار خیرها در عرصه‌های گوناگون جامعه بود. لذا دولت باید نهادی برای افزایش خیر عمومی تلقی شود. در این راستا او معتقد به محوریت بخشیدن به خیرهای اجتماعی، با توجه به جامعه است. دولت باید از تمام ظرفیت‌های خود برای تضمین و شکوفایی شهروندانش بهره‌گیرد و آن‌ها را به سوی زندگی بافضیلت و همسوبا سنت‌ها و ارزش‌های جامعه در همه عرصه‌ها هدایت کند. سندل می‌گوید: «ما باید سیاستی را تصور کنیم که نکات اخلاقی و معنوی را جدی بگیرد؛ ولی میدان عمل آن‌ها را محدود به مسائل جنسی نکند و نگرانی‌های اقتصادی





و اجتماعی بزرگ‌تری را هم در بر بگیرد». (سندل، ۱۳۹۳: ۲۶۱)

فرد وظیفه‌گرا فارغ از وابستگی‌های سازنده، فقط اهداف خود را می‌بیند؛ از این‌رو از ایثار و دوستی چیزی نمی‌داند. نتیجه استقلال ما از تعلقاتمان و سیرتمان، ما را از اجتماع و سایر هم‌نوعان مستقل می‌کند. (سندل، ۱۳۹۳: ۲۶۱)

فضیلت‌گرایی با منطق بازار ناسازگار است و مرزهای اخلاقی خاصی را وضع می‌کند. سندل در سه اثر آنچه با پول نمی‌توان خرید، اخلاق در سیاست و نابسامانی‌های دموکراسی آمریکا مفصل به این موضوع پرداخته است. مسئله محوری در گزاره مرزهای اخلاقی بازار این است که «همه چیز را نمی‌توان و نباید با پول خرید». ارزش‌های اخلاقی و هنجارهای جامعه، شایستگی‌ها، هویت مدنی و تصمیمات حیاتی در سرنوشت ملت‌ها از زمره مسائلی است که نمی‌توان به آن نگاه بازاری داشت. احیای فضیلت مدنی در تشخیص جایگاه اصلی بازار در زندگی مدنی است. زمان آن فرارسیده که به دوره فخرفروشی بازار خاتمه دهیم و منطق خرید و فروشی را که بر کل زندگی ما حاکم شده، به چالش بکشیم. وقتی ارزش‌های بازار به میان می‌آید، ممکن است مفهوم اصلی آن فعالیت‌ها را تغییر دهند و بر رویکردها و هنجارهایی تأثیر بگذارند که ارزش تأمل را دارند. از این منظر رقابت، استحقاق و غایت‌ها تغییر ماهیت داده و فقط در چارچوب روابط بازار تعریف می‌شوند. او معتقد است نباید بگذاریم بازار هنجارهای حاکم بر نهادهای اجتماعی ما را تغییر دهد. باید بحثی همگانی در مورد مرزهای اخلاقی بازار داشته باشیم. باید اقتصاد شهروندی را که بر اساس فضیلت و خیر عمومی است، جایگزین اقتصاد بازار کنیم. (Sandel, 1996)

### نتیجه‌گیری

ارتباط بحث اخلاق و سیاست را دست‌کم از دو زاویه می‌توان بررسی کرد:

زاویه اول، بحث ارتباط سیاست و اخلاق به عنوان دو رشته علمی است. رشته‌های علمی یعنی دیسیپلین‌ها با هم ارتباط دارند. به عنوان مثال: دانش سیاست با دانش اقتصاد، دانش حقوق و دیگر دانش‌ها مانند دانش فلسفه ارتباط دارد. سیاست به عنوان یک دانش، با دانش اخلاق ارتباط دارد و می‌توان از ارتباط این دو دانش بحث کرد.

زاویه دوم بحث این است که سیاست به عنوان یک فن یا هنر گفتمانی و حکومت کردن با امور اخلاقی به شکل عملی، چگونه ارتباطی دارد؟ در معنای دوم است که مجموعه‌ای از



سؤالات پدید می‌آید؛ از جمله این که آیا در سیاست، اصول اخلاقی ثابتی وجود دارد و می‌توان اصول اخلاقی را در موارد خاص نادیده گرفت یا نه؟ این مقاله بر وجه اول متمرکز شده است. فلسفه سیاسی اسلامی برگرفته از فلسفه سیاسی یونان است و در فلسفه سیاسی یونان، سیاست با فلسفه اخلاق و با فلسفه عمومی ارتباطی تنگاتنگ دارد. فلسفه سیاسی حکمای یونان نیز با فلسفه اخلاق و با خود اخلاق مرتبط است. بنابراین می‌توان گفت در فلسفه سیاسی اسلامی هم این ارتباط به شکلی وجود دارد. هرچند فلاسفه سیاسی اسلامی به دقت از ارتباط اخلاق و سیاست بحث کرده‌اند، اما فقهای سیاسی این کار را نکرده‌اند و بنابراین خلأ مهمی در مباحث فقها در این زمینه وجود دارد. در کتب افلاطون و ارسطو فلسفه عمومی با فلسفه اخلاق و فلسفه اخلاق با فلسفه سیاسی ارتباطی تنگاتنگ دارد. بنابراین، سه بحث در این جا مطرح است: فلسفه عمومی؛ فلسفه اخلاق؛ فلسفه سیاسی.

به طور کلی، می‌توان ادعا کرد که تمام فلاسفه سیاسی یونان بین این سه حلقه ارتباط منسجمی برقرار کرده‌اند. همچنین در دوره اسلامی از کندی و فارابی به بعد بحث ارتباط اخلاق و سیاست وارد فلسفه سیاسی اسلامی شد. البته تا حد زیادی این فرآیند گرته‌برداری از فلسفه سیاسی یونان بود.

به شکل خلاصه می‌توان گفت: اخلاق با سیاست در سه مکتب اسلام، لیبرالیسم و جماعت‌گرایی به سه شکل متفاوت تعریف می‌شود. اشتراک دو مکتب اخیر در سکولار بودنشان است؛ همان‌گونه که اشتراک اسلام و جماعت‌گرایی در تأکیدشان بر فضیلت است. البته همه متفکران مسلمان و جماعت‌گرا فضیلت‌گرا شمرده نمی‌شوند. برخی متفکران مسلمان به غایت‌گرایی متمایلند و برخی جماعت‌گرایان تأکید چندانی بر فضیلت‌گرایی ندارند. برای مثال: مایکل سندل جماعت‌گرای لیبرالی است و فضیلت‌گرا به شمار نمی‌رود.

## منابع

۱. ارسطو (۱۳۹۵)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، امیرکبیر، تهران.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، مصحح: مصطفی درایتی، چ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳. تیلور، چارلز، ورجایی، فرهنگ (۱۳۹۳)، زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار، انتشارات آگاه، تهران.





۴. حقیقت، سید صادق (۱۳۷۶)، مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، مرکز تحقیقات استراتژیک، تهران.
۵. \_\_\_\_\_ (زمستان ۱۳۸۳)، «طبقه‌بندی دانش سیاسی در جهان اسلام»، مجله علوم سیاسی، ش ۲۸.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸)، فلسفه سیاسی و روش‌شناسی، انتشارات کویر، تهران.
۷. ذاکری، علی‌اکبر (۱۳۸۴)، اخلاق کارگزاران، چ دوم، انتشارات کانون اندیشه جوان، تهران.
۸. راسل، برتراند (۱۳۵۵)، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، بابک، تهران.
۹. رنجبر، مقصود (۱۳۸۲)، «اخلاق سیاسی از دیدگاه امام علی (ع)»، فرهنگ کوثر، ش ۵۴ (ص ۶۵-۷۷).
۱۰. سندل، مایکل (۱۳۹۳)، عدالت کار درست کدام است؟، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران.
۱۲. شریف رضی (۱۳۷۹)، نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چ اول نشر مشهور، قم.
۱۳. کاظمی، علی‌اصغر (۱۳۷۶)، اخلاق و سیاست، قومس، تهران.
۱۴. لیگنهاوزن، محمد (۱۳۸۲)، «نقد و بررسی کتاب اخلاق اصالت»، فصلنامه نقد و نظر، ترجمه منصور نصیری، دوره ۸، ش ۲۹-۳۰.
15. Etzioni, Amitai (2014), "Communitarianism Revisited", *Journal of Political Ideologies*, Vol. 19, No. 3.
16. Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, US, Columbia University Press.
17. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, London, Gerald Duckworth & Co, 1981.
18. Sandel, Michael J. (1996), *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, The Bekknap Press of Harvard University Press.
19. Taylor, Charles (1997), *Philosophical Arguments*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.

