

کارگزاران و حوزه‌های اخلاق در سیاست

smataghavi@um.ac.ir
mhaeri1267@yahoo.com

سیدمحمدعلی تقوی / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد
ماجده حائری / کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۲

چکیده

آدمیان همواره بر سر چندراهی انتخاب قرار دارند و آنها همواره ناگزیر از سنجش گزینه‌های مختلف‌اند. ارزش‌گذاری یا اخلاق ابزار این کار است. سیاست به‌عنوان یکی از عرصه‌های زندگی آدمی، از این قاعده مستثنا نیست. تهی کردن سیاست از اخلاق، کاری ناممکن و عبث است. تنها می‌توان این‌گونه بحث کرد که کدام نگرش اخلاقی، می‌تواند و باید بر حوزه عمومی حاکم باشد؟ اخلاق در چه حوزه‌هایی از سیاست و به چه صورتی باید رعایت شود. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی بخش‌هایی از سیاست می‌پردازد که نیازمند قواعد اخلاقی است. این بخش‌ها عبارتند از: تشکیل جامعه سیاسی و دولت، توجیه رابطه اطاعت میان فرمانروا و فرمانبردار (نظریه مشروعیت)، محدوده اعمال آمریت، چگونگی اعمال آمریت، و روابط جمعی شهروندان. اما دامنه دخالت اخلاق در سیاست را بر حسب کارگزار یا فاعل اخلاقی، می‌توان تقسیم‌بندی کرد: اخلاق شهرداری و اخلاق شهروندی. این دو مجموعه، شامل همان چیزی است که گاهی با نام فضیلت سیاسی، یا فضیلت مدنی از آن یاد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، سیاست، اخلاق شهروندی، اخلاق شهرداری، فضیلت سیاسی.

مقدمه

معمولاً در فرهنگ عمومی، همه کشورها این تلقی وجود دارد که سیاست عاری از اخلاق و فسادآلود است. سیاستمداران، یا حداقل بسیاری از آنان، بدون توجه به ملاحظات اخلاقی تصمیم می‌گیرند و عمل می‌کنند. فریب‌کاری و حيله‌گری، بی‌رحمی و ستم‌پیشگی، جوهره «سیاست» خوانده می‌شود. در باب پیوند زر، زور و تزویر هم بسیار سخن گفته شده است. عبارتهایی مانند «الملك عقیم» و بیان عامیانه‌تر آن، «سیاست پدر و مادر ندارد» که حکایت از قطع علقه‌های صُلبی در سیاست دارد و موجب ستیز پدران و پسران بر سر قدرت سیاسی شده است. سپهری نیز چنین می‌سراید: «من قطاری دیدم که سیاست می‌برد و چه خالی می‌رفت!» «جای مردان سیاست بنشانیم درخت تا هوا تازه شود».

اما این نظر عامیانه، گاه توسط برخی نظریه‌پردازان به صورت تئوریک هم مطرح شده است. ماکیاوولی از مهم‌ترین نظریه‌پردازانی است که به آثار او، در این زمینه بسیار استناد می‌شود. او در اثر معروف خود *شهریار*، حاکم را از توجه به معیارهایی مانند عدالت و انسانیت برحذر داشته و به کسب و حفظ قدرت توصیه می‌کند (ر.ک: ماکیاوولی، ۱۳۸۹، ص ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۴ و ۱۰۶). رئالیسم یا مکتب واقع‌گرایی نیز که سرمنشأ آن به ماکیاوولی و سپس *توماس هابز* می‌رسد، کسب و افزایش قدرت را هدف اصلی بشر می‌داند و مفهوم محوری در سیاست را «قدرت» می‌شمارد. این نظریه، بخصوص در حوزه روابط بین‌الملل اهمیت دارد و بر آن است که به دلیل ماهیت هرج‌ومرج‌آمیز عرصه بین‌الملل، دولت‌ها باید در پی کسب هر چه بیشتر قدرت خود باشند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵). دولت‌ها، صرف نظر از ایدئولوژی و فرهنگشان باید یک رفتار را در پیش گیرند: «تلاشی خودخواهانه برای افزایش قدرت خویش» (همان). بدین ترتیب، رعایت اخلاقیات در عرصه بین‌المللی چندان جایگاهی ندارند. از سوی دیگر، نیک می‌دانیم که تقریباً هیچ سیاستمداری نیست که مدعی باشد، با اخلاق بیگانه است و اعمالش اخلاقی نیستند.

از میان مباحث مختلف مربوط به ارتباط اخلاق و سیاست، این مقاله به بررسی خطوط تلاقی اخلاق و سیاست می‌پردازد. بنابراین، پرسش اصلی مقاله این است که چه حوزه‌هایی از سیاست، تحت تأثیر اخلاق هستند؟ این پرسش، ما را به یک سؤال دیگر رهنمون می‌کند و آن اینکه کارگزار اخلاق در حوزه‌های یادشده کیست؟ بحث این مقاله، بحثی شکلی، و نه ماهوی یا محتوایی است. به عبارت دیگر، به نظریه‌های اخلاقی حاکم بر حوزه‌های مختلف سیاست پرداخته نخواهد شد، بلکه تلاش بر آن است تا جغرافیای بحث، در منظومه معرفت بشری مشخص شده و آشکار شود که مرزهای اخلاق و سیاست، در کجا با هم تلاقی می‌یابند. چگونگی این تلاقی مورد بحث نخواهد بود. مرتبط بودن اخلاق و سیاست در این مقاله، مفروض انگاشته شده و برای اثبات آن کوششی صورت نخواهد گرفت، بلکه تلاش می‌شود که وجوه این ارتباط روشن شوند. به علاوه، باید یادآور شد که این پژوهش از نوع هنجاری است؛ یعنی اینکه در واقع امر، دولت یا دولت‌هایی از رعایت اخلاق اجتناب می‌ورزند، هرچند واقعیتی انکارناپذیر است، اما محل بحث آن نخواهد بود.

بازخوانی مفروض: رابطه اخلاق و سیاست

برای سیاست، سه دسته تعاریف می‌توان برشمرد: دسته نخست، تعاریف با توجه به هدف سیاست شکل گرفته‌اند. برای مثال، *فلاطون*، نیل به سعادت یا *ارسطو*، حل منازعه و ایجاد مصالحه در جامعه را هدف سیاست برشمرده، سیاست را با توجه به آن معنا می‌کنند. کاستی این گونه تعاریف، این است که سیاست‌های نامعطوف به آن اهداف خاص را بر نمی‌تابند. برخی دیگر از تعاریف، بر اساس موضوع سیاست شکل گرفته‌اند و خود بر دو دسته مضیق و موسع تقسیم می‌شوند. در تعریف مضیق، سیاست به موضوع کشورداری و دولت محدود می‌شود و با اندکی اصلاح، می‌تواند شامل همه امور و مسائلی شود که به اداره امور عمومی کشور و دولت مربوط می‌شوند. در تعریف موسع، قدرت موضوع سیاست خوانده می‌شود (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۸). بدین ترتیب، شامل دامنه‌ای وسیع از روابط انسانی در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون می‌شود که مؤلفه قدرت در آنها مشاهده می‌شود (ابوالحمد، ۱۳۶۸، ص ۲۹). کسانی مانند *دیوید ایستون*، *هارولد لاسکی*، برخی از گونه‌های مارکسیسم و مکاتبی مانند فمینیسم، تعریف اخیر از سیاست را مطرح می‌کنند. ایشان تعریف مضیق را محدودکننده دانسته‌اند؛ زیرا آن دسته از فعالیت‌های سیاسی را که با حکومت مرتبط نیستند، سیاسی نمی‌شمارد (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۰-۱۱). نقطه ضعف تعریف موسع هم این است که مرزهای علم سیاست را بیش از حد گسترده می‌سازد (بشیری، ۱۳۸۵، ص ۲۶)؛ چرا که قدرت و در نتیجه، سیاست را در همه زوایای زندگی بشری (حتی روابط درون خانواده) مؤثر می‌داند (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۸-۲۱). به نظر می‌رسد، مناسب‌ترین معنایی که برای سیاست می‌توان در نظر گرفت، «هدایت و مدیریت امور عمومی جامعه» است. این معنا ناظر به فعالیت‌های عمومی (اعم از دولتی و یا غیردولتی) است (هیوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲). بدین ترتیب، می‌توان گفت: سیاست، دربرگیرنده فعالیت عمومی، و نه صرفاً دولتی است؛ چرا که علاوه بر دولت، مردم و سازمان‌های غیردولتی نیز در سیاست، حتی در سیاست خارجی، نقش مهمی دارند. اما بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کارگزار سیاست، دولت است.

در مورد مفهوم اخلاق نیز گفته شده اخلاق، جمع خلق، در لغت به معنای صفت نفسانی راسخی است که موجب می‌شود افعالی متناسب با آن صفت، بدون نیاز به اندیشه و سنجش صادر شود. مثلاً، خلق سخاوت اگر در شخصی وجود داشته باشد، موجب می‌شود آن شخص، بدون تأمل و تأنی، به بذل و بخشش دست زده و آن صفت را در عمل خود بروز دهد (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۷، ص ۹). این صفت نفسانی، اگر منشأ رفتار نیک باشد، «فضیلت» خوانده می‌شود و اگر منشأ رفتار بد باشد، «رذیلت» نامیده می‌شود (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵-۱۶). این تعریف، بیانگر یک ویژگی نفسانی در فرد است. اما اندیشمندان غربی اغلب به وجه اجتماعی اخلاق توجه دارند؛ بدین معنا که آن را مجموعه‌ای از عقاید و دستورالعمل‌های رفتاری در جامعه می‌دانند. به‌عنوان نمونه، *اتکنیسون* اخلاق را این‌گونه تعریف می‌کند: «اخلاق، دستگاهی از عقاید جاری در جامعه درباره منش و رفتار افراد آن است، درباره اینکه افراد آن جامعه چه رفتار و منشی باید داشته باشند»؛ هرچند که باید آن را از قانون و آداب و رسوم

متمايز دانست (اتکینسون، ۱۳۷۰، ص ۱۶). بدین ترتیب، اخلاق در اصطلاح، معانی متفاوتی می‌یابد: اول، بیانگر صفت نفسانی راسخی است که بدون تأمل، در فعل انسان بروز پیدا می‌کند. دوم، به‌عنوان صفت فعل به کار می‌رود؛ یعنی بیانگر «کار اخلاقی» است، حتی اگر به صورت یک صفت راسخ نفسانی در نیامده باشد و با تفکر و تأمل انجام شود. سوم، برای اشاره به «اخلاق فاضله» به کار می‌رود. مثل اینکه در مورد کارهای خوبی، مانند راستگویی گفته می‌شود: «اخلاقی» است (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۷، ص ۱۰). عنصر مشترک در همه این تعاریف، ارزشگذاری کردن است. به عبارت دیگر، اخلاق مشتمل است بر قواعد، اصول و شیوه‌هایی برای تمیز خوب از بد (خوب از خوب‌تر و بد از بدتر)، درست از نادرست، فضیلت از رذیلت، ارزشمند از غیرارزشمند، پست از عالی و سخیف از مهم. به بیان راجر اسکروتن، داوری اخلاقی، بیان ارزشمندی یا عدم ارزشمندی یک امر است، زمانی که آن امر رفتار یا خصلت انسانی باشد (اسکروتن، ۱۹۹۶، ص ۳۶۰). ارزیابی اخلاقی، ممکن است برای راهنمایی افراد به هنگام عمل یا صرفاً به‌عنوان ارزیابی یک عمل یا وضعیت انجام گیرد.

اخلاق در این معنای کلی که به ارزشگذاری امور به هنگام عمل آدمی اشاره دارد، یک جنبه اجتناب‌ناپذیر از زندگی انسانی است. ما از آن جهت به هنگام عمل ناگزیر از ارزشگذاری هستیم که همواره گزینه‌های مختلفی در برابر ما وجود دارند. خصوصیت زندگی انسانی این است که آدمی همواره بر سر چنדרاهی انتخاب است؛ برای او راهی جز انتخاب پی‌درپی وجود ندارد. از این‌رو، آدمیان همواره ناگزیر از سنجش گزینه‌های مختلفند و ارزشگذاری یا اخلاق، ابزار این کار است. به عبارت دیگر، نمی‌توان انسان بود مگر اینکه لحظه به لحظه انتخاب کنیم و مگر آنکه اصول و معیارهایی برای سنجش برگزینیم. ما به ناگزیر موجوداتی اخلاقی (در این معنای کلی) هستیم. البته منطقاً می‌توان تصور کرد که انسان ناگزیر از انتخاب، به صورت تصادفی دست به گزینش بزند و امروز این و فردا آن را برگزیند. اما عقلانیت می‌طلبد که عمل امروز و فردای انسان، در تعارض آشکار با یکدیگر نباشند؛ آدمی امروز به عملی دست نیازد که کردار فردایش آن را بر باد دهد. اعمال انسان نباید یکدیگر را خنثی کنند. به علاوه، این خصوصیت ذهن آدمی است که می‌کوشد تا رفتار و باورهای خود را منسجم نماید.

هر سه دسته از تعاریف سیاست، در بطن خود وجهی اخلاقی دارند. تعاریف معطوف به هدف، در گرو وضعیت‌های مطلوبند و مطلوبیت کردارها را نیز با توجه به آن وضعیت‌ها می‌سنجند. حتی کسانی که سیاست را صرفاً فن مصالحه تعریف می‌کنند، منطقاً باید بپذیرند که برخی اعمال از نظر اخلاقی مردود بوده، مصالحه با برخی افراد و گروه‌ها مقبول نیست، بلکه باید با آنها مقابله کرد. مفهوم جرم، به همین دلیل مطرح می‌شود (اسکروتن، ۱۹۹۶، ص ۳۶۰). تعاریفی که سیاست را با دولت و حوزه عمومی مربوط می‌کنند، گریزی از معیارهای اخلاقی ندارند. اگر انسان همواره ناگزیر از انتخاب و لاجرم یافتن ملاک‌هایی برای انتخاب باشد، اعمال و رفتار مربوط به حوزه عمومی هم از آن مستثنا نخواهند بود. شاید حتی بتوان گفت: در این حوزه نیاز به رفتار منسجم، قاعده‌مند و البته اخلاقی باز هم بیشتر است؛ چرا که اعمال در این حوزه، پیامدهای بیشتر و بلندمدت‌تری دارند و زندگی افراد کثیری را برای مدت زمانی طولانی‌تر تحت

تأثیر قرار می‌دهند. حتی اگر قدرت را نیز موضوع سیاست بدانیم و از اعمال اراده یا به زبان /بیستون، از توزیع آمرانه مطلوبیت‌ها سخن بگوییم، باز هم اخلاق در معنای کلی ارائه شده در بالا، چهره می‌نماید.

حاصل اینکه در مفهوم کلی اخلاق (به معنای بد و خوب کردن اعمال و گزینه‌ها)، نمی‌توان سیاست را از اخلاق جدا دانست، مگر اینکه واقعیت بنیادین طبیعت آدمی را نفی کنیم. به عبارت دیگر، نفی رابطه اخلاق و سیاست، با بنیادی‌ترین خصوصیات زندگی آدمی در تعارض است. حال که مفروض خود را رونمایی کردیم، مبنی بر اینکه سیاست را نمی‌توان از اخلاق تهی کرد، پرسش این است که به طور مشخص، اخلاق کدام جنبه از سیاست را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ به این موضوع، از دو منظر می‌توان نگریست: یکی، از منظر موضوعات یا حوزه‌های سیاست و دیگر، از جنبه کارگزاران سیاست که شامل حکام و مردم می‌شوند.

اول. حوزه‌های تلاقی اخلاق و سیاست

۱. تشکیل جامعه سیاسی و دولت

به‌طور کلی، مبنای تأسیس جامعه سیاسی و ایجاد دولت، می‌تواند یک دلیل اخلاقی باشد. بدین ترتیب، انسان در فقدان دولت، با مشکلاتی روبرو خواهد بود و برای اجتناب از آن مشکلات، اقدام به تشکیل دولت می‌کند. آن توجیه عقلی که مردم را وامی‌دارد تا برای رفع مشکلات ناشی از حالت طبیعی عاجی بیابند، اقتضا می‌کند که راه‌حل به نحوی تدارک دیده شود که نتیجه حاصل شده، از نظر اخلاقی نیز مطلوب و بهتر از حالت طبیعی باشد و منجر به ارتقای عدالت، رفاه و سعادت گردد. در واقع، با اینکه ایجاد یک دولت، از نظر اخلاقی ممکن است خطراتی در پی داشته باشد، اما خطرات اخلاقی یک جهان، بدون حکومت بیشتر است. یک حکومت هر چه عادلانه‌تر رفتار کند، نارضایتی‌ها را کاهش می‌دهد (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲ و ۱۸۱).

۲. توجیه رابطه اطاعت میان فرمانروا و فرمانبردار (مشروعیت)

مهم‌ترین جایی که تجلی اخلاق در سیاست را می‌توان مشاهده کرد، در رابطه میان فرمانروا (یا فرمانروایان) و فرمانبران است. این رابطه در نگاه نخست، مبتنی بر زور است: ظاهر رفتار آدمیان نشان می‌دهد که اکثر آنان از آن رو از حکومت تبعیت می‌کنند که حکومت برخوردار از ابزارهای اعمال اجبار است. اما اگر تصور ما از سیاست فقط همین باشد، بی‌تردید تصویر درستی از رابطه سیاسی ترسیم نکرده‌ایم. حکومت‌ها، معمولاً خواهان اطاعت مردم به آن دلیل نیستند که از زور برخوردارند، بلکه فرمانبرداری مردم را حق خود می‌دانند و مردم نیز (به درجه‌ای البته اندک‌تر) اطاعت خود را به دلایلی فراتر از زور منتسب می‌کنند. گروه‌های کوچکی از افراد، ممکن است فقط به دلیل زورمندی حاکمانشان از آنها اطاعت کنند، یا گروه‌های بزرگی از جمعیت، ممکن است در کوتاه‌مدت چنین کنند. اما تبعیت بلندمدت جمع کثیری از مردمان، نیازمند وجه اخلاقی نیز هست. اینجاست که مفهوم «مشروعیت» حکومت‌ها مطرح می‌شود. «مشروعیت»، اساساً مفهومی اخلاقی است که ضرورت اطاعت از یک حکومت خاص را با توجه به

ویژگی‌های درونی آن و فراتر از زور تبیین می‌کند. برای مثال، به انتصاب از جانب خداوند، خواست خداوند، کمال یا فضیلت، عدالت و اعتدال، برتری طبیعی، نماد یا اراده عمومی و قرارداد اجتماعی ارجاع می‌دهد (بشیریه، ۱۳۸۵، ص ۴۳). حکومت‌هایی که تبعیت از آنها صرفاً بر اساس زور انجام می‌گیرد، از نظر اخلاقی موجه به شمار نمی‌آیند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۷۳ و ۲۰۳). بنابراین، رابطه فرمانروا و فرمانبران، باید وجهی اخلاقی داشته باشد.

۳. محدوده اعمال آمریت

مبنایی که بر اساس آن، رابطه اطاعت سیاسی توجیه اخلاقی می‌یابد، معمولاً (ولی نه ضرورتاً) حد اطاعت فرمانبران و قلمرو فرمانروایی حاکمان را نیز مشخص می‌کند. پرسش از محدوده حقوق شهروندان و اختیارات شهروندان، اساساً پرسشی اخلاقی است؛ اینکه در چه موارد و حوزه‌هایی، می‌توان فرمان داد و اخلاقاً انتظار اطاعت داشت و اینکه اتباع اخلاقاً کجا حق دارند که از حاکمان خود اطاعت کنند و کجا از اطاعت سرباز زنند. یکی از راه‌های تعیین محدوده اعمال آمریت حکومت‌ها، تفکیک میان دو حوزه عمومی و خصوصی است. حوزه خصوصی، متعلق به خود شخص تلقی شده، دیگران و از آن جمله دولت‌ها، اخلاقاً موظفند از ورود به آن خودداری کنند. از سوی دیگر، مداخلات دولت در حوزه عمومی، اساساً وجهی اخلاقی دارد و با هدف تسهیل همزیستی افراد و ارتقای زندگی فردی یا جمعی ایشان صورت می‌گیرد. بنابراین، می‌توان گفت: معیارهای اخلاقی می‌تواند تشکیل دهنده را که به شکل عادلانه و مناسبی رفتار می‌کند، توجیه کند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲ و ۱۸۱).

بحث دربارهٔ محدوده آمریت، پرسش رابطه اخلاق و سیاست را به شکلی دیگر و البته ظریف‌تری مطرح می‌کند: آیا دولت‌ها موظف به ارتقای اخلاقی شهروندان خود هستند؟ آیا کمال اخلاقی افراد، باید در شمار اهداف دولت‌ها باشد؟ در پاسخ به این سؤال، دو دیدگاه مطرح شده است:

۱. برخی نظریات، هدایت و پرورش اخلاقی شهروندان را از وظایف دولت می‌دانند. مانند نظریهٔ «فیلسوف شاه» / *فلاطون* یا دیدگاه اسلام دربارهٔ سیاست. از این منظر، تعالی، کمال و سعادت شهروندان، برای حکومت از اهمیت برخوردار است و یکی از مهم‌ترین اهداف نظام سیاسی می‌باشد. مثلاً، *فارابی* معتقد است: فیلسوفی که با عقل فعال در ارتباط است، به درک سعادت انسان می‌رسد. بنابراین، شایسته هدایت جامعه به سوی کمال می‌گردد (قادری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳). بدین ترتیب، *فارابی* رساندن جامعه به کمال توسط حکومت را مفروض خود قرار می‌دهد.

۲. در مقابل دستهٔ اول، برخی نظریات دیگر، نقشی برای دولت در این زمینه قائل نیستند و معتقدند: دولت نباید هدف اخلاقی خاصی را مد نظر قرار داده، جامعه را به سمت آن پیش برد. البته معتقدان به این دیدگاه، با رعایت اصول اخلاقی از جانب سیاستمداران مخالف نیستند. یکی از بارزترین مکاتبی که در این دسته جای می‌گیرد، لیبرالیسم می‌باشد که معتقد است: به‌طور کلی، مسائل اعتقادی مربوط به حوزه خصوصی بوده و دولت نباید کمال و سعادت را بر شهروندان تحمیل کند. منظور بسیاری از کسانی که از عدم ارتباط سیاست و اخلاق سخن می‌گویند، همین است. آنها معتقدند: هدف سیاست، کمال اخلاقی یا سعادت معنوی شهروندان نیست. منظور آنان این نیست

که ارزشگذاری در سیاست بی‌مورد است، بلکه آنها مدعی‌اند که دولت‌ها، نباید هدف اخلاقی ماهوی خاصی را دنبال کنند؛ هرچند از نظر شکلی می‌توانند و باید رفتاری اخلاقی داشته باشند. مثلاً، هدف دولت باید تأمین امنیت یا حتی رفاه مادی افراد باشد، اما در اینکه افراد چه هدف اخلاقی ماهوی (اهداف یا سعادت دینی، مابعدالطبیعی یا حتی کمالات غیردینی مثلاً هنرمند شدن) را دنبال می‌کنند، نباید دخالت ورزد و در این زمینه، نباید هدفی برای خود در نظر گیرد. یکی از دلایلی که برای این امر آورده می‌شود، این است که مداخله دولت‌ها در این موارد مخرب است. با این حال، بیشتر لیبرال‌ها معتقدند: دولت‌ها باید زمینه را برای دستیابی افراد به آرمان‌ها و کمالات مورد نظر خود فراهم آورند، بدون اینکه آرمان خاصی را بر ایشان تحمیل کنند. به اعتقاد ایشان، یک حکومت خوب باید برای مردم این امکان را فراهم آورد که بتوانند «انسانیت» خود را تحقق بخشند. برای مثال، دولت باید شرایط شکوفایی قابلیت‌های علمی یا هنری انسان را فراهم سازد. همچنین، دولت وظیفه وضع قوانین را بر عهده دارد که یکی از مهم‌ترین کارکردهای آن، ایجاد مانع برای رفتارهای ناشایست می‌باشد. بنابراین، دولت باید «فضایل را جذاب سازد و رذایل را موحش، تا بدین ترتیب برای انسان‌ها شرایط آسانی فراهم آورد تا خود را به‌عنوان انسان تحقق بخشند» (زاگال و گالیندو، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۰۹).

۴. چگونگی اعمال آمریت

اخلاق، علاوه بر اینکه در تعیین محدوده اعمال آمریت حکومت مهم است، در چگونگی اعمال آمریت توسط حکومت نیز ایفای نقش می‌کند. در این زمینه، مسئله این است که حکومت برای جلب اطاعت شهروندان و تداوم سلطه خود، از چه ابزارهایی می‌تواند بهره‌گیری کند. هرگاه سخن از اعمال سلطه حکومت به میان می‌آید، اولین شیوه‌ای که به ذهن می‌رسد، بهره‌گیری از نیروی نظامی است؛ چرا که نیروی نظامی عریان‌ترین شکل قدرت می‌باشد و بیش از همه به چشم می‌آید. اما این شیوه، تنها شیوه اعمال قدرت و سلطه نمی‌باشد. نظام اداری و بروکراسی دولتی، مهم‌ترین ابزار دولت برای اعمال آمریت به‌شمار می‌روند. علاوه بر این، دولت‌ها با القای ایدئولوژی از طریق نظام آموزش و پرورش و رسانه‌های عمومی نیز برای درونی کردن ارزش‌های مطلوب و تقویت فرهنگ مسلط بهره می‌جویند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲-۱۵۳).

استفاده از ابزارهای اعمال آمریت، اعم از سیاسی یا مدنی، باید مشروط به رعایت اصول اخلاقی باشد. اعمال سلطه قهرآمیز به شکل سرکوب نظامی، در این زمینه وجه بارزتری دارد؛ چرا که نهایتاً ممکن است جان افراد را گرفته و خانواده‌ها را به نابودی بکشاند. در عین حال، رعایت اخلاق در کاربرد دیگر ابزارهای سلطه نیز مهم است. مثلاً، دولت می‌تواند با تبلیغات گسترده، مردم را نسبت به یک گروه یا نژاد یا دین خاص در جامعه بدبین کند. در نتیجه، زندگی را برای اعضای آن گروه و پیروان آن دین، دشوار گرداند. شیوه اعمال حاکمیت، به‌ویژه در برخورد با مخالفان و ناقضان قوانین، اهمیت بیشتری می‌یابد. هر حکومتی همواره دارای مخالفانی بوده و با کسانی مواجه می‌شود که به نقض قوانین می‌پردازند. در این زمینه، تمامی حکومت‌ها قوانینی وضع کرده و

ضمانت اجراهایی را معین می‌کنند. این مجازات‌ها، ممکن است از منع برخی فعالیت‌های اجتماعی تا اعدام را دربرگیرند. اما حکومت‌ها، همواره باید با مخالفان به شکل اخلاقی برخورد کنند، حتی اگر آن مخالفان، اصول اخلاقی را زیر پا بگذارند؛ زیرا آسیبی که حکومت می‌تواند وارد کند، عظیم‌تر است. دولت می‌تواند به بهانه‌های واهی، مجازات‌های اعدام یا حبس‌های طولانی مدت برای عده‌ای در نظر گرفته، آنها را نابود سازد. از نظر اخلاقی، دولت‌ها موظفند که تناسب میان جرم و مجازات را رعایت کنند.

با اینکه یک فرمانروا در حوزه عمومی، به وضع و اجرای قانون می‌پردازد و شهروندان باید از وی تبعیت کنند، اما این بدان معنا نیست که حکام می‌توانند هر قانونی وضع کرده، هر دستوری صادر کنند و انتظار اجرای آن را داشته باشند. یک فرمانروا، نباید اصول اخلاقی را نقض کند و فرامینی بر خلاف آن صادر کند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱-۱۴۲). در فرمانروایی سیاسی اخلاقاً مشروع، «عدالت»، که اساساً موضوعی اخلاقی است، بحث محوری است (همان، ص ۱۳۳). برای اینکه چنین دولتی بتواند اطاعت و حمایت مردم را به دست آورد، باید اقدامات مثبتی در جامعه انجام دهد؛ چراکه بی‌تحرکی و اهمال در انجام دادن امور، نهایتاً منجر به نارضایتی مردم و در نتیجه، از بین رفتن مشروعیت خواهد شد. در واقع، مشروعیت حاصل از قانون، صرفاً مکمل مشروعیت ناشی از رضایت است، و نه جایگزین آن (بیتهم، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸).

۵. روابط جمعی شهروندان

حوزه‌ای دیگر از مسائل سیاسی و اجتماعی که اخلاق در آن مطرح می‌گردد، روابط شهروندان با یکدیگر می‌باشد. تعاملات شهروندان با یکدیگر، حوزه وسیعی را دربر می‌گیرد و می‌تواند شامل همکاری آنان در زمینه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، حل منازعات، تشکیل احزاب، رقابت‌های سیاسی و... باشد. در این روابط، شهروندان باید اصول اخلاقی را رعایت کنند. به‌عنوان نمونه، اصل اسلامی تحت عنوان «آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بیسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران هم نپسند»، می‌تواند بر رفتار اجتماعی آدمیان حاکم باشد. این اصل، در اندیشه اندیشمندان غربی مانند کانت نیز مطرح شده است. بسیاری از رفتارهای غیراخلاقی، مانند نیرنگ، افترا و بدزبانی، نه فقط فی‌نفسه ناپسند تلقی می‌شوند، بلکه امکان همزیستی آرام انسان‌ها را نیز ناممکن می‌سازند.

دوم. کارگزاران

اخلاق سیاسی را بر حسب عامل یا کارگزار آن، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: اخلاق شهروندی و اخلاق شهریاری، یا اصولی که یک شهروند در رفتار جمعی و سیاسی خود بدان پایبند باشد و اصولی که حاکمان در تصمیم‌گیری و عمل خود، باید مراعات نمایند. هر دوی این اصول اخلاقی را در مفهوم فضیلت سیاسی می‌توان خلاصه کرد.

۱. اخلاق شهروندی

به‌طور کلی، عضویت در هر اجتماع، بر تعهدات اخلاقی اعضا مؤثر است. عضویت در یک اجتماع سیاسی نیز از این

قاعده مستثنا نیست. در مباحث مربوط به «شهروندی»، به وظایف و حقوق یک شخص به‌عنوان شهروند، در قبال جامعه خود اشاره می‌شود. یک بخش از تعهد اخلاقی شهروندان، رعایت قوانین موضوعه می‌باشد. البته با این فرض که قوانین، ضد اخلاقی نباشند. برای هر قانونی از جانب دولت، ضمانت اجرایی در نظر گرفته شده که خاطیان، بر اساس آن مجازات می‌شوند و یا عاملان، بر اساس آن پاداش دریافت می‌کنند. اما تعهد اخلاقی یک شهروند متضمن این است که حتی بدون نظارت دولت و مجریان قانون نیز به قوانین احترام گذاشته و آنها را رعایت کند. در انجام وظایف شهروندی و مهم‌ترین وجه آن در ارتباط با دولت، یعنی عمل به قانون، صرفاً عامل بیرونی اجبار مطرح نیست، بلکه باید وجه اخلاقی آن را نیز در نظر گرفت. زور و اجبار اعمال شده از سوی دولت، نمی‌تواند تنها عامل تبعیت شهروندان از قانون و حمایت آنها از دولت باشد. حتی پاداش‌ها و مجازات‌ها نیز نمی‌تواند برای عمل به قانون کافی باشد. آنچه بیش از اجبار یا پاداش و مجازات اهمیت دارد، تعهد اخلاقی شهروندان به جامعه، قانون و دولت می‌باشد. در واقع، شهروندان باید بر اساس تعهد اخلاقی به وظایف خود عمل کنند، نه با اجبار دولت. در چنین حالتی، به نظارت و اجبار دولتی، نیاز چندانی نخواهد بود (مک‌کالوم، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰ و ۳۹۲-۳۹۴). در واقع، اجبار قانون نیز خود منطقاً ناشی از دلیلی اخلاقی است که در نبود اجبار نیز باید شهروندان را به خود متوجه سازد.

بخش دیگری از تعهد اخلاقی شهروندان، انجام آن دسته از وظایفی است که در هیچ قانونی بیان نشده‌اند، ولی هر شهروندی اخلاقاً موظف است آنها را رعایت کند. یک مثال ساده، آلوده کردن محیط زیست، یا رها کردن زباله‌های تجزیه‌ناپذیر در طبیعت می‌باشد. کشورهای اندکی هستند که این قبیل اعمال را جرم قانونی محسوب کرده و جریمه‌ای برای آن در نظر گرفته‌اند. به هر حال، این وظیفه اخلاقی شهروندان است که محیط زندگی خود و دیگران را آلوده نسازند و طبیعت را سالم و پاکیزه نگه دارند. به‌عنوان نمونه، وارد آوردن اتهامات بی‌پایه به یک کاندیدا، در محیط‌های عمومی در زمان تبلیغات انتخاباتی، طبق قوانین اکثر کشورها جرم محسوب می‌شود. اما انجام همین عمل در محیط‌های خصوصی، یا به صورت افواهی جرم قانونی محسوب نمی‌شود. با این حال، وظیفه اخلاقی شهروندان، حکم می‌کند از این رفتارها پرهیز کرده و به نقد سازنده و عادلانه روی آورند.

۲. اخلاق شهرداری

منظور از «اخلاق شهرداری»، اخلاق مخصوص شهرباران و حاکمان است. در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که آیا چیزی تحت عنوان «اخلاق سیاستمداران» (به‌عنوان چیزی جدا از اخلاق عموم مردم) وجود دارد؟ آیا سیاستمداران اصولی را باید تبعیت کنند که با اصول اخلاقی مردم عادی متفاوتند؟ این سؤال، هر جایی که رابطه یک فرد با دیگران از کانال یک منصب یا نقش صورت گیرد، مطرح می‌شود. آیا انجام شدن یک عمل، توسط صاحب یک نقش یا منصب، تغییری در ماهیت اخلاقی آن ایجاد می‌کند؟ به این سؤال، پاسخ‌های متعددی داده شده است. برخی دیدگاه‌ها، به‌طور کلی با رعایت اخلاقیات متداول، توسط سیاستمداران مخالفند و منافع ملی و مصالح سیاسی را مقدم و مرجح بر اخلاق می‌دانند. اندیشمند بارز در این دسته، نیکولو ماکیاوولی است (ماکیاولی،

۱۳۸۹، ص ۹۷). در مقابل، دیدگاه دیگر، به رعایت کامل اخلاق توسط سیاستمداران معتقد است. ابن اندیشه از دوران کلاسیک مطرح بوده و از جمله معتقدان آن، ارسطو است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰، ۱۹۸ و ۳۹۵). اغلب اندیشمندان مسلمان نیز همین دیدگاه را مطرح کرده‌اند. در میان این دو دسته نظریات، نظریه اخلاق دوگانه قرار دارد که مشخصاً به وسیله ماکس وبر مطرح شد. از نظر وی، اخلاق عقیدتی، از اخلاق مسئولیتی جداست. یک سیاستمدار آنجاکه در مقام یک مسئول قرار دارد، باید برخی مصلحت‌ها را در نظر گیرد که اخلاق عقیدتی، توجهی به آنها ندارد (وبر، ۱۳۶۸، ص ۱۷۴-۱۷۵). اینک به بررسی مختصر این دیدگاه‌ها می‌پردازیم:

الف. عدم ضرورت توجه شه‌ریار به اصول اخلاقی

از منظر ماکیاولی، هرگونه اعتقاد و ارزش و مصلحت و منفعتی، تحت‌الشعاع منافع ملی قرار می‌گیرد. لذا اگر برای بقای حکومت سودمند باشند، باید رعایت گردند و اگر سودمند نباشند، باید کنار گذاشته شوند. اصول اخلاقی نیز از این جمله‌اند. ماکیاولی به‌طور کلی، با رعایت اصول اخلاقی توسط شه‌ریار مخالف است و معتقد است: رعایت این اصول، نهایتاً موجب از دست رفتن حکومت می‌گردند و اگر گاهی نیز از اصول اخلاقی حمایت کرده، حاکمان را سفارش به آن می‌کند، به خاطر ارزش ذاتی اخلاقیات نیست، بلکه صرفاً به این دلیل است که رعایت آنها به رضایت مردم و در نتیجه، ثبات و پایداری حکومت منجر می‌شود. چنان‌که در کتاب *شه‌ریار* می‌نویسد:

شه‌ریار اگر در اطراف موضوع دقت کامل کند، خواهد دانست که یک راه‌حل ممکن است داشته باشد که در ظاهر جلوه خوبی دارد، ولی اگر آن را تعقیب کند به خرابی خود او منجر خواهد شد. از طرفی راه‌های دیگری است که گرچه در انتظار جلوه آنها بسیار بد است، ولی به کار بستن آنها او را موفق داشته و از خطرات ایمن خواهد نمود (ماکیاولی، ۱۳۸۹، ص ۹۷).

ماکیاولی، سپس صفاتی را که یک پادشاه باید داشته باشد تا منجر به پایداری حکومتش شود، برمی‌شمارد. یکی از این صفات، امساک در مقابل بخشش است. او ابتدا بیان می‌کند که خوب است پادشاه معروف به سخاوت باشد. اما سخاوت موجب می‌شود پادشاه نهایتاً تمامی اموال خود را از دست دهد. این امر منجر به فقر و تحقیر وی می‌گردد یا مجبور می‌شود با مالیات‌های گزاف، آن را جبران کند. این امر هم موجب نارضایتی مردم می‌شود. «پس برای شه‌ریار عاقل و دانا بهتر است که خود را به این صفت آشنا نکند، ولو به صفت امساک هم معرفی شود؛ چون که به مرور زمان و به موقع خود مردم به سخاوت پادشاه اعتراف خواهند نمود» (همان، ص ۹۹). او صراحتاً اعلام می‌کند که «صفت سخاوت یکی از آن صفت‌هایی است که بالاخره دارنده آن را مجبور به استعفا از مقام سلطنت می‌کند» (همان).

موضوع دیگری که ماکیاولی در زمینه صفات شه‌ریار مطرح می‌کند، «ظلم» است. وی در این باره بیان می‌کند: «یک شه‌ریار عاقل، نباید از کلمه ظلم که به او نسبت خواهند داد ملاحظه و پروا داشته باشد، مخصوصاً موقعی که به وسیله آن می‌تواند ملت خود را متحد و مطیع و باوفا نگه دارد» (همان، ص ۱۰۱). ماکیاولی حتی «وفای به

عهد» را که یکی از مسلم‌ترین اصول اخلاقی است، برای شه‌ریار لازم نمی‌داند: «یک شه‌ریار باهوش نه می‌تواند و نه باید قول خود را نگاه دارد و اگر نگاه دارد، قطعاً برای شاه زیان‌آور خواهد بود» (همان، ص ۱۰۴).

برخی دیگر از طرفداران این نظریه، دلایل دیگری را برای ناسازگاری اخلاق و سیاست و عدم لزوم رعایت اخلاق، توسط سیاستمداران مطرح می‌کنند:

۱. رابطه سیاست با محاسبات سودگرایانه و اینکه این محاسبات، گاهی اقتضا می‌کند اخلاقیات زیرپا گذاشته شود.
۲. پلورالیسم ارزشی و اینکه نمی‌توان معیار ثابتی برای ارزش‌های اخلاقی برشمرد.
۳. ناسازگاری میان وجدان شخصی و نقش‌های اجتماعی؛ مثلاً اینکه یک ناخدای کشتی در حال غرق شدن، وظیفه دارد ابتدا مسافری غریبه کشتی را نجات دهد، یا همسر و فرزندان خود را که در آن کشتی حضور دارند (منداس، ۲۰۰۹، ص ۱۲۱).

ب. ضرورت توجه شه‌ریار به اصول اخلاقی

در این دیدگاه، سیاستمداران باید همان اصول اخلاقی را که توسط دیگر مردم رعایت می‌شود، رعایت کنند و مصالح سیاسی و منافع ملی، دلیل موجهی برای زیرپا گذاشتن اصول اخلاقی نمی‌باشند. به عبارت دیگر، تمایزی میان اخلاق شه‌ریاری و اخلاق فردی وجود ندارد. یکی از مهم‌ترین اندیشمندان که این دیدگاه را بیان می‌کند، *ارسطو* است. از دیدگاه وی، اداره شهر مبتنی بر اخلاق است. مبنای عمل اخلاقی نیز عمل مطابق عقل می‌باشد. اگر چه از نظر *ارسطو* سیاست، که تدبیر امور عمومی و تأمین نظم را در کشور به عهده دارد، شغل عامه مردم نیست و تنها به نخبگانی خاص تعلق دارد، اما رعایت اخلاق، متعلق به گروه خاصی نیست و همه انسان‌ها ملزم به رعایت آن می‌باشند؛ چرا که فرد در حوزه خصوصی، همان فرد در حوزه جمعی است. بنابراین، هر چه در سطح فردی اخلاقی است، در سطح اجتماعی نیز اخلاقی محسوب می‌شود و سیاستمداران باید آن را رعایت کنند. مثلاً اگر فریبکاری در سطح فردی عملی غیراخلاقی است، حاکمان نیز نباید آن را انجام دهند و برای آنان نیز این عمل غیراخلاقی محسوب می‌گردد (اکبری و امین، ۱۳۸۸، ص ۸۱ و ۹۸). از این رو، *ارسطو* معتقد است: اگر یک خاندان یا یک شخص، در فضیلت از دیگران برتر باشد، مطمئناً باید آن خاندان، یا آن شخص جهت ریاست بر جامعه انتخاب شود. هم ایشان شایسته فروانروایی‌اند و هم مردم شایسته فرمانبرداری و بدین صورت، همگی از بهترین شیوه زندگی بهره‌مند می‌شوند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۹۸-۱۹۹). در رأس این فضایل، دادگری قرار دارد که سایر فضایل از آن سرچشمه می‌گیرند و صلاح مردم در آن قرار دارد (همان، ص ۱۷۰ و ۱۷۴). از دیدگاه *ارسطو*، دادگری صفتی است که همگان، اعم از فرمانروا و فرمانبردار، باید بدان متصف باشند.

در میان اندیشمندان مسلمان نیز این دیدگاه در مورد اخلاق شه‌ریاری غالب است. به‌عنوان نمونه *فارابی*، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان سیاسی مسلمان، معتقد است:

«رئیس اول» مدینه، باید دارای دوازده ویژگی باشد:

تمام الاعضا باشد، دارای درک و فهم بالا باشد، قوه حافظه قوی داشته باشد، فطن و هوشمند باشد، خوش بیان باشد، دوستدار تعلیم باشد، بر خوردن و آشامیدن و منکوحات آزند نباشد، دوستدار راستی و راستگویان باشد، نفس او بزرگ و دوستدار کرامت باشد، درهم و دینار و متاع این دنیا در نظرش ناچیز باشد، دوستدار دادگری باشد و با ظلم مبارزه کند، صاحب عزم و اراده قوی باشد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۲-۲۷۴).

همچنین، در خصوصیات رئیس اول، حکمت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. چنان که *فارابی* اشاره می‌کند: «هرگاه اتفاق افتد که حکمت از شرایط ریاست خارج شود و کسی بود که به جز حکمت سایر شرایط در او موجود باشد، در این هنگام ... مدینه در معرض هلاکت و تباهی بود» (همان، ص ۲۷۷).

بدین ترتیب، برای حاکم مدینه فضایل و اخلاقیات، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و *فارابی* اصول اخلاقی متمایزی از اصول اخلاقی فردی برای حاکم متصور نیست.

ج. اخلاق دوسطحی

نظریه اخلاق دوگانه، به طور مشخص توسط *ماکس وبر* مطرح شده است که دو نوع اخلاق عقیدتی و اخلاق مسئولیتی را از هم متمایز می‌کند. *وبر* سیاستمدار را فردی مسئول می‌داند و همین «مسئولیت» است که عامل تمایز بخش اخلاق اعتقادی و اخلاق مسئولیتی است. به‌طور کلی، *وبر* سه ویژگی را برای سیاستمدار معین می‌کند: اول، شوق، به‌معنی «علاقه به تحقق یک موضوع». دوم، احساس مسئولیت، که باید مکمل شوق یک سیاستمدار باشد. سوم، نگاه سریع و عدم چسبندگی، به این معنی که «رهبر باید توان تحمل حوادث را در کمال تمرکز و تأمل و آرامش درونی داشته باشد» و از احساسات وارسته باشد (*وبر*، ۱۳۶۸، ص ۱۶۶). از نظر وی، دو گناه مهلک برای یک سیاستمدار وجود دارد: بی‌هدفی و عدم احساس مسئولیت. وی معتقد است: «خودنمایی»، سیاستمدار را به سوی این رذایل پیش می‌برد. البته این مسئولیت در سیاست، یک مسئولیت دینی و اخلاقی نیست، بلکه مسئولیتی عقلی می‌باشد؛ چرا که وی معتقد است: «سیاست را با کله (عقل) انجام می‌دهند، نه با سایر اعضای بدن و نه با روح و جان» (همان، ص ۱۶۷).

براین اساس، *وبر* اخلاق سیاستمداران را که مسئولیت اداره جامعه بر دوش آنهاست، از اخلاق عقیدتی جدا می‌سازد. از نظر *وبر*، ادیان عشق برادرانه را در میان پیروان خود تبلیغ می‌کنند. در این دیدگاه، رفتارها نسبت به دیگران، باید «براز کامل عشق برانگیخته شده بر اثر اعتقاد دینی» باشد و نباید تحت تأثیر «حسابگری‌های عملی» قرار گیرد. آنچه از این عشق برادرانه حاصل می‌شود، «نظام اخلاقی اخلاق احساسات» است، نه «نظام اخلاقی که مسئولیت عواقب احساس یا عملی را بر عهده دارد» (*وبر* و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۷۲-۷۳). بدین ترتیب، یک فرد طرفدار اخلاق عقیدتی، انسانی باتقواست که فقط به دلیل احساس وظیفه در قبال تکلیفی که دارد، عمل می‌کند؛ بدون در نظر گرفتن عواقب آن عمل. مصداق آن، فردی است که بر حقیقت پافشاری می‌کند، بدون اینکه مشکلاتی را که افشاکاری ممکن است در پی داشته باشد، در نظر بگیرد. اما طرفدار اخلاق مسئولیتی با توجه به امکانات، مناسب‌ترین وسیله را برای رسیدن به هدف انتخاب و نسبت به پیامدهای عمل و مسئولیتی که در قبال دیگران دارد، آگاه است. روش طرفدار اخلاق مسئولیتی، در ارتباط با نتیجه‌ای که به دست می‌آورد، «عقلانی»

است؛ چرا که با توجه به امکانات، وسایل و پیامدها تصمیم‌گیری می‌کند. اما روش طرفدار اخلاق عقیدتی، غیرعقلانی یا عقلانی معطوف به ارزش می‌باشد (فروند، ۱۳۶۸، ص ۳۶-۳۷).

بدین ترتیب، «اگر اخلاقیات غیر ناسوتی عشق به ما بگوید: با زور در مقابل بدی نیست، سیاستمدار بر عکس خواهد گفت: باید در مقابل بدی مقاومت کنی و گرنه مسئولیت پیروزی شر به گردن توست». در حقیقت، اگر مسئله‌ای باشد که اخلاقیات مطلق بدان بی‌توجه است، دقیقاً مسئله عواقب کار می‌باشد (وبر، ۱۳۶۸، ص ۱۷۴-۱۷۵). البته وبر، نهایتاً بیان می‌کند اخلاق مسئولیتی و اخلاق عقیدتی، دو مقوله متضاد نیستند، بلکه مکمل یکدیگر می‌باشند و «متفقاً انسانی را که می‌تواند مدعی حرفه سیاست باشد، به وجود می‌آورد» (همان، ص ۱۸۷).

نظریه اخلاق دوسطحی، دیدگاهی در میانه دو نظر بالاست و اخلاق سیاستمداران یا کارگزار سیاسی را متفاوت از اخلاق مردم عادی تعریف می‌کند. مثلاً، یک سرباز مجاز به قتل است. درحالی‌که برای اشخاص معمولی، چنین اجازه‌ای نیست. یک زندانبان حق دارد زندانی داشته باشد، ولی افراد معمولی چنین حقی ندارند. چنین وضعیتی، در مورد بیشتر «نقش»ها مصداق دارد. اگر ایفای نقش، یا ادای وظایف مربوط به منصب، به صورت وکالت یا سرپرستی باشد، دگرگونی باز هم بیشتری در اصول اخلاقی مورد اتباع صورت می‌گیرد. برای نمونه، وفای به عهد، وظیفه‌ای است که افراد تقریباً بدون استثنا باید از آن تبعیت کنند، ولی دولت‌ها آن را به قواعد امره (mandatory rules) و سیاست عمومی خود مشروط می‌کنند در حقوق بین‌الملل اسلامی هم عهدی که مغایر با مصالح مسلمانان باشد، قابل نقض است. فداکاری و گذشتن از مال و جان برای افراد، کاری مقبول است، اما سیاستمداران که به‌عنوان سرپرست یا وکیل کل جامعه عمل می‌کنند، حق ندارند فداکاری کل جامعه را طلب کنند. درست به همان دلیل که سرپرست اموال یک یتیم، نمی‌تواند برای افزایش همان اموال، ریسکی خارج از حد متعارف کند؛ هرچند در مورد اموال خود می‌تواند چنین کند.

۳. فضیلت سیاسی

بحث اخلاق در حوزه سیاست، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا عمل سیاسی (مشارکت شهروندان و شهروندان در سیاست)، خود فضیلت به‌شمار می‌آید؟ آیا شهروندان و شهروانی که وظایف سیاسی خود را انجام می‌دهند، از ارجمندی اخلاقی ویژه‌ای برخوردارند؟ معمولاً، بحث فضیلت سیاسی برای اندیشمندان جذابیت دارد که به حوزه عمومی و نقش یا مسئولیت اجتماعی انسان توجه دارند. از نظر جان هورتون، عضویت در یک جامعه سیاسی، الزاماتی را بر شخص تحمیل می‌کند که پایه آنها، «اخلاقی» می‌باشد (هورتون، ۱۳۸۴، ص ۳۷).

در میان نظریات سیاسی، می‌توان دو دیدگاه را نسبت به فضیلت سیاسی مشاهده کرد. برخی نظریات، «فضیلت سیاسی» را می‌پذیرند و برخی مردود می‌شمارند. به جز «آنارشیسم»، که به‌طور کلی دولت را قبول ندارد. از میان نظریات مطرح در عرصه سیاست، بارزترین نظریه، که با «فضیلت سیاسی» همخوانی نداشته و منجر به نادیده گرفتن آن می‌شود، «لیبرالیسم» است. این اندیشه، به علت بنیان‌های اختیارگرایانه و فردگرایانه خود نمی‌تواند مسئولیت‌های اجتماعی گسترده‌ای برای افراد قائل باشد؛ چراکه معتقد است: جامعه به‌طور کلی هویتی مجزا از جمع

جبری اعضایش دارا نبوده و عضویت در جامعه سیاسی، برای اکثر افراد اختیاری نیست. اختیارگرایی به‌طور کلی، با فضیلت سیاسی سازگاری ندارد (همان، ص ۴۵، ۷۵ و ۹۶). لیبرالیسم، برای مردم صرفاً نقش یک رأی‌دهنده را قائل است که به علت تمرکز بر حوزه خصوصی، نسبت به مسائل عمومی و سیاسی بی‌تفاوتند. در لیبرالیسم، سیاست به مثابه فعالیت تخصصی، باید به کارشناسان آن واگذار گردد و برای شهروندان همین بس که گاهی اوقات، هنگام انتخابات به پای صندوق‌های رأی رفته و در زندگی سیاسی مشارکت کنند. در واقع، «در دولت لیبرالی سیاست‌گریزی حسن شمرده می‌شود نه عیب» (پوردو، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷).

یک دلیل بی‌توجهی لیبرالیسم به فضیلت سیاسی، این است که طبقاتی که این مکتب فکری از آن برخاسته و در پی برآورده ساختن تمیات آنها بود، نیازی به سیاست در خود نمی‌دیدند. بنابراین، محدوده سیاست را به مقدار انتظارات خود از آن تعیین می‌کردند (همان، ص ۱۵۶). علت دیگر این بی‌تفاوتی اجتماعی و سیاسی در لیبرالیسم، نشئت گرفته از تجدد و دستاوردهای آن است. روسو، با اینکه خود یکی از اندیشمندان لیبرال می‌باشد، اما به این بی‌تفاوتی اجتماعی که با مدرن شدن جوامع ظهور پیدا کرده، اعتراض می‌کند. از نظر وی، مالکیت خصوصی جدید، اخلاق و فضایل جامعه سنتی را متغیر کرد. پول جای شجاعت، عدالت و خردمندی را گرفت؛ چرا که تهیه ضروریات زندگی صنعتی بدون پول امکان ندارد. بدین ترتیب، مردم راحت‌طلب شدند و عشق به پول جای عشق به جامعه را گرفت. در پی این تغییرات اقتصادی و اجتماعی، سیاست نیز دستخوش تغییر گشت و «خیر عموم» به فراموشی سپرده شد (شریعت، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷-۱۸۸).

از سوی دیگر، «فضیلت سیاسی» از دوران باستان، همواره طرفدارانی داشته است. از برجسته‌ترین طرفداران آن، می‌توان از ارسطو نام برد. از دیدگاه وی، سعادت نه در یک زندگی شخصی، بلکه در یک حکومت ایدئال رخ می‌دهد. در این دولت‌ها، اعضای جامعه، آن قدر به هم نزدیک‌اند که منافع هر عضو، همان منافع همگانی می‌باشد. هر شخص باید در جهت منافع همگی شهروندان گام بردارد. اهمیت جایگاه دولت در این زمینه، این است که دولت امنیت و ثباتی را که لازمه اعمال فضیلت‌مندانه می‌باشد، فراهم می‌سازد (هالپر، ۱۹۹۸). از نظر وی،

جامعه سیاسی از اجتماع خانه‌ها و خانواده‌ها پدید می‌آید و هدف آن بهزیستی و زندگی کامل و مستقل اعضایش است ... دوستی گردآورنده مردمان است ... و کسانی که بیش از دیگران در تأمین این همکاری سهم داشته‌اند، باید سهمشان در حکومت نیز بیشتر از افرادی باشد که در آزادی و تبار برابر ایشان و حتی برتر از ایشان ولی در فضیلت اجتماعی فروتر از آنان‌اند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱-۱۶۲).

بدین ترتیب، جامعه سیاسی بازتاب همزیستی و همکاری مردم است (همان، ص ۱۵۲) و میزان همکاری یا مشارکت سیاسی، بیانگر میزان فضیلت اجتماعی یک شهروند است.

در دوران جدید نیز هواخواهان دموکراسی مشارکتی، جمهوری‌خواهی و جامعه‌گرایی، بر اهمیت «فضیلت سیاسی» تأکید می‌کنند. جانبداران دموکراسی مشارکتی، مشارکت منفعلانه مردم در دموکراسی لیبرال را مورد نقد قرار داده و راه‌هایی از رخوت سیاسی را آن می‌دانند که شرایط مشارکت مستقیم و مستمر مردم، از طریق

عرصه‌های محلی، بخصوص شوراها، فراهم گردد. از نظر طرفداران دموکراسی مشارکتی، حکومت چیزی بیش از یک هیئت اجرایی نیست. سیاست فعال متعلق به مردم است. از نظر آنها، هر شهروندی که فقط به فکر منافع خود باشد و از «خیر مشترک» غافل شود، به دور از «فضیلت مدنی» می‌باشد. بنابراین، «شهروندان به جای شیوه خودخواهانه جست‌وجوی منافع شخصی، باید به خیر مشترک بیندیشند» (پولادی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۱-۱۵۵).

نظریه دیگر در این زمینه، «جمهوری خواهی» است. منتسکیو بیان می‌کند که ویژگی اصلی جمهوری، این است که «دو سطح زندگی فردی و اجتماعی با یک حلقه فضیلت پیوند می‌خورد که شکل ویژه‌ای از آزادی و حاکمیت را به بار می‌آورد» (فونتانو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹). در یک حکومت سلطنتی، مردم فقط عوامل پادشاه هستند. اما در حکومت جمهوری، مردم «حق تصمیم‌گیری فعال» دارند؛ چرا که در جمهوری، آزادی سیاسی و آزادی فلسفی به شکل توأمان وجود دارند. در جمهوری، افراد میل به فضیلت دارند که همان عشق به جمهوری، آزادی، دموکراسی و برابری است. فضیلت، امکان رسیدن به سعادت را فراهم می‌سازد: «این سعادت، احساسی است که از یگانه شدن ابعاد سیاسی و اخلاقی برمی‌خیزد» (فونتانو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰). به طور خلاصه می‌توان گفت: جمهوری خواهان مدافع «فضیلت مدنی»، به معنی «مشارکت به‌مثابه یک وظیفه جمعی» می‌باشند (پولادی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶). مؤلفه‌های فضیلت مدنی، یا فضیلت سیاسی از دیدگاه سنت جمهوری خواهی عبارتند از: مدارا با شیوه‌های مختلف زندگی توسط شهروندان، احترام به قانون، حمایت از نهادهایی که بدون آنها، نمی‌توان امیدوی به استفاده از آزادی و فرصت‌ها داشت، حداقلی از احساس تعلق خاطر به دیگر شهروندان، وفاداری به جامعه سیاسی (گودین، ۲۰۰۷، ص ۸۴۹).

«جامعه‌گرایان» نیز فضیلت سیاسی را ارج می‌نهند. جامعه‌گرایی از دهه ۱۹۸۰، در واکنش به فردگرایی لیبرالی پدید آمد. با این استدلال که لیبرالیسم، بیش از حد بر فرد و آزادی فردی تأکید دارد و اهمیت جامعه برای شکوفایی استعدادهای انسان را نادیده می‌گیرد. از نظر جامعه‌گرایان، جامعه و حتی ساختار سیاسی، نقش مؤثری در تعریف حق و خیر دارد. نقطه کانونی اندیشه جامعه‌گرایان، این است که «هر یک از ما، در مقام فرد، فقط با زیستن در بستر یک جامعه است که استعدادها، شیوه‌های زندگی و هویت خود را پیدا می‌کند» (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۳۱۷). بنابراین، نقطه آغاز زندگی سیاسی، باید وابستگی به یک جامعه (نه فرد) باشد؛ چرا که طبیعت انسان، توسط جامعه شکل می‌گیرد. از دیدگاه جامعه‌گرایان، بسیاری از اهداف افراد، اجتماعی و مشترک می‌باشند، نه شخصی و نیز بسیاری از نقش‌های ما نیز این‌گونه هستند، مانند نقش شهروندی (جمعی از مترجمان، ۱۳۸۶، ص ۱۵). بدین ترتیب، یک فرد در قبال جامعه خود، نباید بی‌تفاوت باشد و باید مشارکت فعال در مسائل اجتماعی را جدی بگیرد.

اندیشمندان مسلمان هم به مبحث فضیلت سیاسی، توجه مبذول داشته‌اند. به‌عنوان نمونه، *فارابی* معتقد است: انسان موجودی مدنی‌الطبع است و تنها راه رسیدن به «آن کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است» اجتماع می‌باشد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۱). *فارابی*، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آرمان شهر خود را همکاری مردم در رسیدن به سعادت می‌داند. چنان که می‌نویسد: «آن مدینه که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری بود که موجب حصول وصول به سعادت آدمی است، مدینه فاضله بود» (همان).

فضیلت سیاسی، فقط شامل مشارکت سیاسی شهروندان نبوده و شامل ورود سیاستمداران به عرصه سیاست، از روی احساس وظیفه نیز می‌شود. سیاستمداران نیز به مانند شهروندان، باید به علت احساس وظیفه‌ای که در قبال جامعه خویش می‌کنند، به حوزه سیاست ورود پیدا کرده، به انجام وظایف و مسئولیت‌های خود بپردازند و صرفاً درصدد دستیابی به منافع خویش نباشند. این نکته برای نمونه، در اندیشه/فلاطون نمود پیدا می‌کند؛ آنجا که فلاسفه به آکراه از لذت‌های معنوی چشم می‌پوشند، امر حکومت را در اختیار می‌گیرند و هدایت توده‌های مردم را در دست می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

تهی کردن سیاست از اخلاق، کاری ناممکن و عبث است. تنها می‌توان از این بحث کرد که چه نگرش اخلاقی می‌تواند و باید، بر حوزه عمومی حاکم باشد. سیاست به‌عنوان فن یا دانشی کاربردی که راهنمای عمل آدمی در حوزه عمومی زندگی اوست، به‌ناگزیر نیازمند اصول و قواعد اخلاقی در بسیاری از حوزه‌هاست. در پاسخ به سؤال نخست مطرح شده در ابتدای مقاله، حوزه‌های مزبور را چنین می‌توان احصا کرد: تأسیس دولت، توجیه رابطه اطاعت، محدوده و چگونگی طلب اطاعت (اعمال آمریت)، و روابط جمعی میان شهروندان. همه این موارد، مستلزم قواعدی هنجاری هستند که امکان انتخاب میان گزینه‌های متفاوت را فراهم آورد. هم اندیشمندان دولت‌گرایی که بر تأسیس دولت تأکید می‌ورزند و هم آنارشویست‌های مخالف وجود دولت، دعای خود را بر استدلال‌های اخلاقی مبتنی می‌کنند. چگونگی تنظیم روابط جمعی در یک جامعه و توزیع مواهب و امکانات جمعی، بر اساس اصول اخلاقی، که «عدالت» خوانده می‌شود، صورت می‌گیرد. اینکه آیا به زعم کمال‌گرایان، دامنه آمریت حکومت‌ها، باید تا حد تحقق کمال اخلاقی و سعادت شهروندان را دربر گیرد، یا اینکه طبق نظر حداقل‌گرایان، دولت‌ها باید از دنبال کردن کمال اخلاقی اتباع اجتناب ورزند، در شمار مهم‌ترین پرسش‌های مطرح اخلاقی از فلاسفه سیاسی می‌باشد.

در پاسخ به پرسش دوم مقاله، یعنی کارگزاران اخلاق در حوزه‌های یادشده، دو گروه شهروندان و شهروندان قابل تمیزند و بر این سیاق، سخن از اخلاق شهروندان و اخلاق شهروندان مطرح می‌شود. بحث از اخلاق شهروندی، با این مسئله همراه است که آیا سیاستمداران موظف به تبعیت از اصولی متفاوت از اصول اخلاقی شهروندان معمولی‌اند؟ در پاسخ به این پرسش، برخی عدم ضرورت توجه شهروندان به اصول اخلاقی، برخی ضرورت پایبندی شهروندان به اصول مزبور، و گروه سوم، نظریه اخلاق دوسطحی را ارائه داده‌اند. نظریه اخلاق دوسطحی بر آن است که سیاستمداران، به حسب نقش خویش، مسئولیتی در قبال دیگران دارند که برخلاف اخلاق حاکم بر رفتار اشخاص خصوصی، نتیجه‌گرایی ضرورت اخلاقی آن به‌شمار می‌آید. در اخلاق شهروندی نیز دو دیدگاه مطرح است: کسانی که فعالیت سیاسی و مشارکت در حوزه عمومی را یک ارزش اخلاقی ذاتی و حتی برین تلقی می‌کنند و کسانی که برای حوزه عمومی و فعالیت‌های آن ارزشی ابزاری قائلند، تا جایی که به کسب اهداف مطلوب افراد در حوزه خصوصی مدد رسانند. نگرش دیدگاه نخست به فضیلت سیاسی، بسیار مبسوط و نگرش دیدگاه دوم محدود است.

منابع

- ابوالحمد، عبدالحمید، ۱۳۶۸، *مبانی سیاست*، چ چهارم، تهران، توس.
- اتکینسون، آر. اف، ۱۳۷۰، *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، کتاب.
- ارسطو، ۱۳۹۰، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، علمی و فرهنگی.
- اکبری، مجید و فاطمه امین، ۱۳۸۸، «نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو»، *فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، دوره نهم، ش ۴، (پیاپی ۲۱) ص ۷۹-۱۰۴.
- بشیری، حسین، ۱۳۸۵، *آموزش دانش سیاسی*، چ پنجم، تهران، نشر نگاه معاصر.
- بوردو، ژرژ، ۱۳۷۸، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر نی.
- بیتهام، دیوید، ۱۳۸۲، *مشروع‌سازی قدرت*، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد، دانشگاه یزد.
- پولادی، کمال، ۱۳۸۳، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (قرن بیستم)*، تهران، نشر مرکز.
- جمعی از مترجمان، ۱۳۸۶، *جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، *نظریه‌های روابط بین‌الملل*، تهران، جهاد دانشگاهی.
- دیلمی، احمد و مسعود آذربایجانی، ۱۳۸۲، *اخلاق اسلامی*، قم، نشر معارف.
- زاگال، هکتور و خوزه گالیندو، ۱۳۸۶، *داوری اخلاقی، فلسفه اخلاق چیست؟*، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران، حکمت.
- شریعت، فرشاد، ۱۳۸۶، *مبانی اندیشه سیاسی در غرب، از سقراط تا مارکس*، تهران، نشر نی.
- عالم، عبدالرحمن، ۱۳۷۳، *مبانی اندیشه‌های علم سیاست*، تهران، نشر نی.
- فرازی، ابونصر، ۱۳۶۱، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، طهوری.
- فروند، ژولین، ۱۳۶۸، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، رایزن.
- فونتانا، بیانکاماریا، ۱۳۸۰، *ابداغ جمهوری مدرن*، ترجمه محمدعلی موسوی فریدونی، تهران، شیرازه.
- قادری، حاتم، ۱۳۸۷، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- ماکیاولی، نیکولو، ۱۳۸۹، *شهریار*، ترجمه محمود محمود، تهران، نشر نگاه.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- مک‌کالوم، جرالسدی، ۱۳۸۳، *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهروز جندقی، قم، طه.
- نقیب‌زاده، احمد، ۱۳۸۵، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*، چ پنجم، تهران، سمت.
- همپتن، جین، ۱۳۸۰، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- هورتون، جان، ۱۳۸۴، *الزام سیاسی*، ترجمه محمد سلامی و همکاران، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۷، *مفاهیم کلیدی در علم سیاست*، ترجمه حسن سعید کلاهی و عباس کاردان، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۹، *سیاست*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشر نی.
- وبر، ماکس و همکاران، ۱۳۸۴، *عقلانیت و آزادی، مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر*، ترجمه یحیی موقن و احمد تدین، تهران، هرمس.
- وبر، ماکس، ۱۳۶۸، *دانشمند و سیاستمدار*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، نشر علم.

Goodin, Robert, 2007, *A Companion To Contemporary Political Philosophy*, v. 2, Blackwell.

Halper, Edward, 1998, "Aristotle's Political Virtue".

www.bu.edu/wcp/papers/Anci/Ancihal2.htm (92/9/10) بازآوری شده از سایت:

Mendus, Susan, 2009, *Politics and Morality*, Cambridge, Polity Press.

Scruton, Roger, 1996, *A Dictionary of Political Thought*, 2nd ed, London, Macmillan.