

## کدام تئوری های اخلاقی می توانند به سیاست سواری دهند؟

نویسنده: حسین دباغ

۱- اینکه کدام یک از تئوری های هنجاری اخلاقی برای سیاست مناسب است، سوالی است که ذهن عموم فیلسوفان اخلاق و سیاست را به خود مشغول می کند. در این نوشتار کوتاه می کوشم نگاهی کوتاه به تئوری های اخلاقی رایج فلسفه اخلاق بیندازم و وزن آنها را برای تحمل بار سیاست محک بزنم. شخصا بر این باورم که تاریخ روشنفکری ایران، آن گونه که تجربه می گوید، از تئوری قراردادگرایی اخلاقی غافل مانده است.

۲- وظیفه گرایی کثرت گونه (مثل اخلاق دیوید راس یا تامس نیگل) می تواند نظریه یی مناسب برای سیاست باشد. این تئوری بیان می کند که اولاصول اخلاقی گوناگون بدیهی ای وجود دارند و ثانیاً ما می توانیم نسبت به آنها به نحو شهودی معرفت کسب کنیم. البته در این تردیدی نیست که میزان معقولیت این تئوری بسته به اصول های اخلاقی متکثری است که فیلسوفان این نظریه طرح می کنند. به نظر می آید هر لیستی از این اصول دست کم باید اولانسبت به «احترام به خودآیینی آدمیان» حساس باشد؛ ثانیاً تلاش کند عدالت توزیعی- اقتصادی و جزایی را در نظر آورد و آخر اینکه رفاه آدمیان را خصوصاً شهروندان کشور خود را بهبود بخشد. آنچه جان راولز به عنوان «شهودگرایی» یاد می کرد چیزی جز همین وظیفه گرایی کثرت گونه نبود. او در کتاب مشهورش در سال ۱۹۷۱، نظریه یی درباره عدالت، پیشنهاد کرد که: گزینه های پراهمیت در فلسفه سیاست، شهودگرایی (وظیفه گرایی کثرت گونه)، فایده گرایی و نظریه قرارداد اجتماعی است.

عموماً من باب انتقاد بیان می کنند که کثرت گرایی در اخلاق مثل همه چیز گفتن و هیچ چیز نگفتن است. وقتی آدمی با تل و تلمباری از اصول اخلاقی روبه رو می شود که قضاوت نهایی در آن قطعی نیست، مثل این است که از ابتدا به او هیچ نداده اند. در پاسخ می توان امور گوناگونی را پیش کشید اما آنچه برای نوشته حاضر کفایت می کند، همین بس که این نقصان امری مشترک الورد است و تقریباً اکثر تئوری های هنجاری اخلاقی به آن متهمند و از آن رنج می برند.

۳- فایده گرایی اخلاقی برای معقول شدن در سیاست راه سختی در پیش دارد، به دو دلیل: یکی اینکه «خودآیینی» را به مثابه جزو اصلی رفاه آدمیان قرار نمی دهد (گاه فایده بر خودآیینی می چربد) و دیگری اینکه یک تئوری یک سطحی و یک لایه یی است: یعنی یک اصل فایده انگارانه بیشتر ندارد؛ این اصل که در یک موقعیت خاص، فعلی اخلاقی است تا فایده و منفعت را در آن موقعیت بیشینه کند و رنج و درد را کمینه. فایده گرایی قاعده محور، در مقابل، چنین نیست و چند لایه است. به این معنا که در سطح نخست اصل ثابت و مونیستی فایده گرایی را

وضع می کند و سپس در لایه های زیرین، اصول های اخلاقی مشتق شده را مثل عدالت، انصاف، برابری، رفاه، استحقاق و... می گنجاند. تفاوت مهم اینجاست که برای فایده گرایان قاعده محور در موقعیت خاص اخلاقی فعلی اخلاقی است که منفعت را به نحوی بیشینه کند و درد و رنج را کمینه که بدل به قاعده شود.

این مدعای فایده گرایان به نظر خام می آید که می گویند هر تصمیمی که دولت می گیرد باید محضاً بر مبنای حساب و کتاب منفعت های گزینه های مختلف باشد. چرا که اولاً چنین شیوه بی بسیار زمان بر و پرهزینه است و در ثانی خطای محاسبات می تواند به وفور رخ دهد. ثالثاً آدمیان نیاز دارند بتوانند حدس بزنند دولت چه کاری را انجام خواهد داد. عموم ما آدمیان زمانی کسب و کاری را راه می اندازیم که بدانیم دولت برای مثال مغازه ما را از ما نمی گیرد، یا مالیات عظیمی بدون اطلاع بر ما تحمیل نمی کند یا جلوی قراردادهای ما را بی علت نمی گیرد و غیره. انصاف حکم می کند ما تضمینی منطقی از جانب دولت را نزد خود داشته باشیم، و ما چنین تضمینی را نخواهیم داشت اگر دولت از طریق محاسبات منافع تصمیم گیری کند چرا که ممکن است در برخی موقعیت ها منفعت بیشتر ایجاد کند دولت مغازه ما را بگیرد و مصادره کند یا مالیات هنگفت از ما بگیرد یا قوانین کار را به نحو عجیبی تغییر دهد و غیره. تنها امیدی که می توان داشت تا رویکرد فایده گرایی به سیاست را معقولیت ببخشیم آنجاست که منافع ملت را به خدمت بگیریم تا قوانین، سیاست های اقتصادی و نوع قراردادها را از پیش ارزیابی کنیم. بعد از آن است که هر تصمیم جداگانه دولت باید با آن قوانین، سیاست ها و چارچوب کلی ای که توسط ارزیابی فایده انگارانه انتخاب شده، همخوانی داشته باشد و جور درآید.

۴- قراردادگرایی که از نام آن می توان به محتوای آن پی برد، در فلسفه اخلاق و سیاست تاکنون در دست کسانی چون درک پارفیت، راولز و شاگردش تیم اسکنلن بسیار رز خورده است و البته نقد های بسیاری را هم به دنبال خود آورده است. به نظر می آید در ادبیات فلسفه اخلاق معاصر روشنفکری ایران به نظریه قراردادگرایی اخلاقی کم پرداخته شده است. عموم روشنفکران دیار ما با قراردادگرایی هابزی آشنا هستند و از این حیث چون موضع هابز را بسیار رادیکال می یابند دست از آن شسته اند. هابز در کتاب مشهور خویش، لویاتان، از نظریه قرارداد اجتماعی دفاع می کند. وی بر این باور است که از این حیث که «آدمیان گرگ یکدیگرند»، سزوار دموکراسی نیستند پس، حکومت (دولت یا پادشاه) باید برای آنها تصمیم بگیرد و این مهم از طریق قرارداد اجتماعی انجام می شود. این قرارداد اجتماعی میان دو صنف بسته می شود: یکی میان شهروندان و دولت- حکومت. دیگری میان خود شهروندان، چرا که هابز برای آدمیان قائل به وجدان اخلاقی نبود اما فراموش نباید کرد که در قرن بیستم جد و جهدهایی بسیاری برای احیای قراردادگرایی شده است. برای مثال جان راولز در کتاب *نظریه بی درباره عدالت* با طرح شیوه موازنه متاملانه به قراردادگرایی جان دوباره بخشید. روش موازنه متاملانه عنوان می کند با اینکه اصول های اخلاقی بدیهی- شهودی ای وجود دارند: ولی این اصول در برخورد با باقی اصول می توانند جرح و تعدیل شوند. این روش می تواند ما را برای رسیدن به عدالت کمک کند. اسکنلن پس از راولز در کتاب آنچه ما را مرهون یکدیگر می کند در سال ۱۹۸۱ قراردادگرایی را بر حسب دلایل و نه «باید» تعریف می کند و آن را به پیش برد. وی بر این باور است که اصول های اخلاقی باید بر حسب دلیل تعریف شوند: به این معنا که عمل خطا نزد او یعنی عملی که توسط اصولی معقول نهی شده است و کسی نتواند با آوردن دلیل آن اصول را از پا به درآورد. به تعبیر دیگر فعلی خطاست که توسط اصولی معقول تجویز شده باشد و این اصول توسط کسانی با دلیل از پا به درآیند. اسکنلن بر این رای است که این تقریر از قراردادگرایی می تواند راه را برای دموکراسی باز کند، چرا که عنصر نقد در آن برجسته است.

اما درک پارفیت در کتاب *آنچه اهمیت دارد* در سال ۲۰۱۱ از قراردادگرایی کانتی دم می زند و قصد ترویج آن را دارد. وی با اینکه قراردادگرایی نوع اسکنلنی را به رسمیت می شناسد و مهر صحت بر آن می زند، اما تلاش می کند آن را توسعه دهد. به گمان پارفیت این توسعه از طریق

پیوند قراردادگرایی با مدل کانتی صورت می‌پذیرد. به این معنا که اصول‌های اخلاقی معقول باید بتوانند جهانشمول شوند و به صورت قاعده درآیند. این قراردادگرایی کانتی در نظر پارفیت می‌تواند برای ما عدالت و آزادی به ارمغان بیاورد.

برخی از فیلسوفان دیگر نیز یافت می‌شوند: مثل الن توماس (شاگرد برنارد ویلیامز) در کتاب *ارزش و زمینه* در سال ۲۰۰۶: که به جای تعبیر قراردادگرایی از چیزی به عنوان زمینه‌گرایی در سیاست دم می‌زنند و آن را موجه می‌انگارند. زمینه‌گرایی به این معناست که اولامی توان از اصول گوناگون و پایه‌ی اخلاق نام برد اما این اصول در سیاق‌های متفاوت اخلاقی، رنگ‌های متفاوتی به خود می‌گیرند. کم و بیش قراردادگرایی و زمینه‌گرایی را می‌توان شبیه به هم دانست با این تفاوت که قراردادگرایی نظریه‌ی بی‌در اخلاق هنجاری است ولی زمینه‌گرایی بحثی در فرااخلاق است و در ذیل مبحث معرفت‌شناسی اخلاقی جا می‌گیرد.

۵- دیگر تئوری اخلاق هنجاری را می‌توان تئوری فضیلت‌گرایی دانست. فضیلت‌گرایی به سختی می‌تواند بار فلسفه سیاست را بر دوش کشد. فضیلت‌گرایان بر این باورند که در اخلاق، عمل و کنش اخلاقی آنقدر از اهمیت برخوردار نیست که شخصیت اخلاقی فرد با فضیلت. از این رو می‌توان گفت برجسته کردن عنصر «**شخصیت اخلاقی**» برای سیاست دردی را دوا که نمی‌کند هیچ، دردی هم بر آن می‌افزاید. چرا که یافتن شخصیت مناسب برای سیاست خود معضل مهم‌تر و دیگری است که به سادگی رفع‌شدنی نیست. از کسانی که در دفاع از فضیلت‌گرایی در سیاست برآمده‌اند، روزالیند هرستیهوس (شاگرد فیلیپا فوت) است. وی در این باب مقاله‌هایی نوشته است، ولی از جانب فیلسوفان دیگر مورد عنایت قرار نگرفته است. در کل می‌توان گفت فیلسوفان فضیلت‌گرا سخنان کمی در باب سیاست دارند و خود را دخیل در این امر نمی‌کنند و این عرصه را به باقی تئوری‌های اخلاقی وا می‌گذارند.

۶- این نوشته کوتاه اگر دو کار کرده باشد، قرین توفیق بوده است: یکی آن که نشان دهد پیامدگرایی به تنهایی نمی‌تواند بار سنگین سیاست را بر دوش کشد چرا که پیامدگرایی برای کامیاب شدن محتاج ازدواج با تئوری‌های اخلاقی دیگر مثل قراردادگرایی یا وظیفه‌گرایی است. دوم آنکه این نوشتار توضیح می‌دهد وظیفه‌گرایی کثرت‌گونه (شهودگرایی راولزی) و قراردادگرایی اسکنتنی دلیل محور، دو بدیل نیکو برای سیاست ورزی‌اند. نگارنده بر این باور است با وجود اختلافاتی که در ظاهر این دو تئوری یافت می‌شود (یکی پلورالیست و دیگری مونیست)، هر دو می‌توانند به مهربانی کنار یکدیگر هم خانواده شوند. چرا که هر دو به نحوی از انحا در معرفت‌شناسی خود نوعی زمینه‌گرایی را ترویج می‌کنند. پارفیت در کتاب *وزین خویش می‌کوشد ترکیبی از وظیفه‌گرایی کانتی، قراردادگرایی اسکنتنی و پیامدگرایی قاعده محور را به دست دهد.*