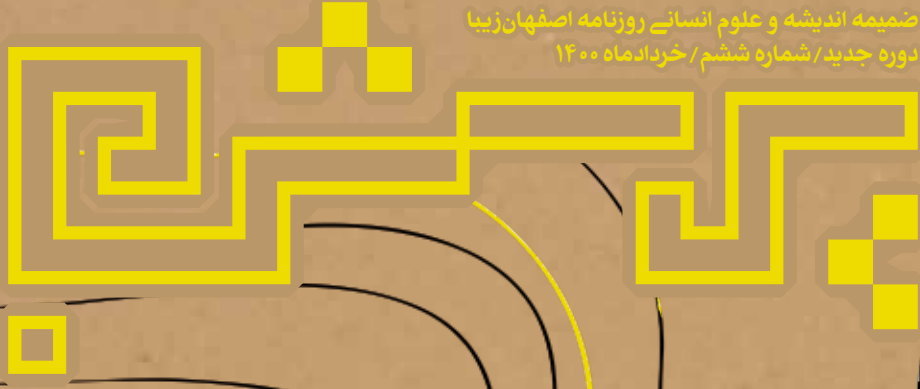


ضمیمہ اندیشہ و علوم انسانی روزنامہ اصفہان زیبا
دورہ جدید / شماره ششم / خردادماه ۱۴۰۰



از جامعه ایدئولوژیک تا جامعه اخلاقی

پرونده‌ای به منظور آشنایی با جوامع تحت سلطه یک ایدئولوژی و چگونگی دستیابی به یک جامعه اخلاقی

مقصود فراستخواه، ناصر فکوهی، نعمت‌الله فاضلی، بیژن عبدالکریمی، حسین دباغ، ناصر
مهدوی، عماد افروغ، حسن محدثی گیلوایی، محمد مهدی مجاهدی، حسین هوشمند، علیرضا
رجایی، محمد تقی فاضل میبدی، فیروزه صابر، شهریار دبیرزاده و امیر تاک

ای مردم ما شما را از مرد و زن آفریدیم و شما را

ملت ملت و قبیله قبیله

گردانیدیم تا بایکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید.

در حقیقت ارجمندترین شما

نزد خدا پرهیزگارترین

شماست. بے تردید خداوند دانای آگاه است.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ *

سوره حجرات، آیه ۱۳

پیام اصفہان

صفہان زیبا

صاحب امتیاز شرکت فرهنگ، هنری، مطبوعات پیام اصفہان زیبا

مدیر عامل و سردیر امیر طاهری

مدیر مسئول دکتر قدرت الہ نوروزی

مدیر هنری محمد حسن لطیفی

مدیر ضمائم و مجلات عاطفہ صفری

چشمہ

ضمیمہ اندیشہ و علوم انسانے / دورہ جدید / شماره ششم / خرداد ماه ۱۴۰۰

دبیر ویژه نامه امیر تاکے

طراح گرافیک و صفحہ آرا آرزو شجاعے

ویراستاران عذرا دیانے، وحیدہ سادات ماہری، مائدہ رئوفے، افسانہ دھکامہ

با سپاس از شہریار دبیرزادہ، بہرادر بہشتے، احسان اشفاق،

نعمت اللہ فاضلے، علی رضا بہشتے، امید قائم پناہ، نسرین مختاری،

آزادہ قریشے، شیوا رضایے

سیاہہ پرسش

۶

ما زیر سایہ درختانے
کہ مے کاریم
نخواہیم نشست!

حسین دباغ

۴

جامعہ اخلاق
از شعار تا واقعیت

امیر تاج

۸

اخلاق زمینہ مند در
مقابل اخلاق انتزاعی

گفت و گو با حسن محدثی گیلوایی

۱۴

دین؛ پشتوانہ اخلاق

گفت و گو با حجت الاسلام فاضل میبدی

۱۹

تحلیل جوامع
ایدئولوژیک و اخلاق از
منظر فرم و محتوا

گفت و گو با ناصر مہدوی

۲۸

اخلاق
و عدالت اجتماعے

گفت و گو با حسین ہوشمند

۳۴

نسبت میان
آرمان‌ها و اخلاق

گفت و گو با عماد افروغ

۴۰

اخلاق امکان ساز
بہ جای اخلاق
قضاوتگر

گفت و گو با مقصود فرستخواہ



۴۹

اخلاقے کہ از دست مے رود مدنیتے کہ از راہ نمے رسد

گفت وگو با ناصر فکوهے



۶۰

زیست جهان مدرن و پسامدرن و تحولات اخلاقے جامعہ

گفت وگو با بیژن عبدالکریمی



۵۶

معلم بوم شناختے و دگرخواهے زیست محیطے

نعمت الله فاضلے



۶۲

اخلاق سیاست گریز

گفت وگو با محمد مهدی مجاہدی

۷۲

اخلاق و چشم انداز سیاست

علیرضارجایے

۷۴

اخلاق اجتماعے و جامعہ مدنے

فیروزہ صابر

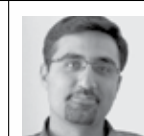


۷۶

سیاست در ساحت اخلاق

شهریار دبیرزادہ

جامعه اخلاقه از شعار تا واقعیت



تدارک می‌بیند. جامعه‌ای را که از مفاهیم اساسی چون آزادی، عدالت، دموکراسی، حقوق بشر، حق تعیین سرنوشت، رفاه، امنیت، آرامش و... گریزان باشد، نمی‌توانیم اخلاقی بدانیم. تمام این موارد از جمله آرایه‌های زیست تکامل جویانه و تعالی بخش انسانی است و طبیعتاً برای تحقق اخلاق و خیر در جامعه به هیچ عنوان نمی‌توان بر استفاده از لوازم شر و ظلم اصرار ورزید. خروج از شعارها و نگاه‌های شعاری و به دور از واقعیت‌ها که خود همواره مانعی جدی و اساسی در توسعه اخلاقی جامعه است، باید بسیار مورد توجه و دقت نظر قرار گیرد. بشر سال‌هاست که عرصه عمل و درک واقعیت‌ها را بر تصورات خیالی و عوام‌فریبی‌های پوشالی ترجیح داده است. یکی از نکته‌های مهم در خصوص جامعه اخلاقی، قابلیت سنجش و بررسی میزان شمول آن است. اینکه یک جامعه در مقایسه با جامعه دیگر در چه وضعیت و نسبت اخلاقی قرار دارد، امری نیست که نتوان آن را مورد واکاوی قرار داد. به هر میزان که مفاهیم اساسی چون آزادی، عدالت و... که ذکر شد در جامعه بیشتر تحقق یافته باشد، میزان فساد، تبهکاری و ظلم در جامعه کمتر نمود داشته باشد و همه افراد جامعه بتوانند امکان و فرصت رشد و پیشرفت را بیشتر مشاهده کنند، آن جامعه اخلاقی‌تر است. به همین دلیل امکان سنجش‌پذیری جامعه اخلاقی، امکان بررسی ادعاهای واهی و تهی از اعتبار وجود خواهد داشت. جامعه اخلاقی همان آرزوی دیرینه انسان‌های حق جو و ادیان حق محور بوده که تکامل انسان‌ها در ابعاد گوناگون مخصوصاً در حوزه اخلاق، درون مایه پیام‌ها و دعوت‌های آنان بوده است. همان‌گونه که صحبت شد، زیست متعالی انسان‌ها، نیازمند رعایت قوانین و اصول واقعی است؛ بنابراین شناخت، مگر می‌شود جامعه‌ای اخلاقی شود، اما آزادی در آن جامعه به قهقرا

تحمیل یک اندیشه بر عموم مردم و سیطره آن بر تمام اندیشه‌های دیگر، از جمله خطراتی بوده که همواره بشر را تهدید می‌کرده است. اینکه اندیشه‌ای جلوه‌ای از آرزوها را ترسیم کند، اما مسیر حرکتی برای دستیابی به آن‌ها را مخالف با تمام قواعد و اصول زندگی اجتماعی تبیین کند، نه تنها دروغی بزرگ بوده که آن آرزوها هم قطعاً سراب و بلکه مرداب زیست انسانی بوده است.

چیزی که ما از آن در این شماره به عنوان جامعه ایدئولوژیک بیان خواهیم کرد، در واقع سلطه مطلق حاکمیت سخت و اندیشه‌ای یک‌تاز و انحصارطلب در جامعه است که جای تحمیلی برای دیگر ایده‌ها و اندیشه‌ها باز نمی‌گذارد و هیچ اولویتی بالاتر از بقای خود را در نظر ندارد. گرچه جامعه ایدئولوژیک، آنچه برای مردم شعاری دهد، بهشتی از وفور نعمت‌ها و غلیان سجایای اخلاقی و جوشش و حرکت انسانی است؛ اما در عمل چون بر خلاف ذات و اصول انسانی حرکت می‌کنند، خود به بدترین دشمن انسان و زیست انسانی مبدل می‌شوند.

اما جامعه اخلاقی، همان جامعه‌ای است که علاوه بر رعایت اصول و قواعد زیست بشری، با ذات تکامل جوی بشری هم هم‌خوان و همراه هست. جامعه اخلاقی انسان‌ها را همان‌گونه که هستند و در قامت واقعیت‌ها می‌شناسد و نیازهای آنان را مبتنی بر عقل، علم و شناخت دقیق انسان پاسخ می‌دهد. جامعه اخلاقی فرصتی است که حرمت انسان بودن را پاس می‌دارد و شرافت انسانی را شکوفا می‌سازد. در چنین جامعه‌ای نه تنها علیه جهان هستی و عصیان علیه مواهب آن، تحریمی صورت نمی‌گیرد که بسترهای لازم برای بهره‌مندی عزت‌مداران‌ها را نیز

از گذشته تاکنون، همواره انسان در زندگی جمعی خود، آرزوها و آملی را در سر می‌پرورانده است که جامعه‌اش، بهترین وضعیت ممکن زندگی مطلوب را برایش رقم زند. او تمام این آملش را در آرمان‌شهر متصور می‌دیده است.

آرمان‌شهر او همان جایی است که بهشت زمینی را بازسازی می‌کند. هم انسان‌ها را به زندگی با آسایش و آرامش رهنمون می‌سازد و هم مسیر تعالی آن‌ها را تسهیل می‌کند. در واقع آرمان‌شهر، افقی است که از رنج‌ها و آلام انسان می‌کاهد و بر شادی و فرحش می‌افزاید. اما مسیر حرکت انسان‌ها در طول تاریخ به گونه‌ای بوده است که به سادگی نمی‌توانند به این آرزوی دیرینه، لباس تحقق بپوشند.

بر اساس این سیر تاریخی و تجربیات زندگی جمعی بشر، این نکته آشکارا خود را نشان داده است که جامعه از قواعد و اصولی پیروی می‌کند که چنانچه رعایت نشود، سبب بسیاری از جنگ‌ها، نابسامانی‌ها، فروپاشیدگی‌ها، شرارت‌ها و رنج‌ها می‌شود. در جامعه انسانی نمی‌توان بی‌توجه به کشف این اصول، تحلیل آن و اجرای صحیح این موارد، زندگی مناسبی را برای همه افراد جامعه، نوید داد.

اما اختلاف در ترسیم این قواعد و قوانین، خود سبب بروز بسیاری از نزاع‌ها و جنگ‌ها شده است. اینکه کدام اندیشه می‌تواند آرمان‌شهر را ایجاد کند، تاکنون محل بروز اختلاف‌ها بوده است.

تحمیل یک
اندیشه بر عموم
مردم و سیطره
آن بر تمام
اندیشه‌های
دیگر، از جمله
خطراتی بوده که
همواره بشر را
تهدید می‌کرده
است

کار علم پی بردن و تحلیل این عوامل است. آری تلاش کرده‌ایم در این شماره با نگاهی عبرت‌گونه به جامعه ایدئولوژیک، درس‌ها و تجربه‌های دردناک و تأسف بار آن، جامعه اخلاقی را تعریف کنیم و از راه رسیدن به آن، صحبت کنیم. این ویژه‌نامه فرصتی شد که در رابطه با چیستی اخلاق، مدل‌های نوینی که می‌توانند جامعه اخلاقی را معنا کنند، اعتبار بخشند و زمینه را برای ایجاد آن فراهم کنند، به ارائه بحث‌ها و تئوری‌های مهمی در حوزه‌های فلسفی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی، علوم سیاسی، اقتصاد و... پردازیم.

رفته باشد، عدالت و مخصوصاً عدالت اجتماعی رخت بر بسته باشد، افراد جامعه از حضور و مشارکت و ایفای نقش خود سرباززند یا واهمه داشته باشند، سیاست منجلا ب اخلاق شده باشد، حقوق افراد پایمال شود، محیط‌زیست رو به نابودی رفته باشد، آرمان‌ها بی‌رنگ و سنجایی اخلاقی مضموم شده باشند؟ همه این‌ها و بسیاری از موارد مشابه دیگر نشان‌دهنده آن است که مدیریت جامعه جای شعارهای رنگارنگ و فریبنده نیست. زندگی جمعی، همانند سایر عناصر این جهان هستی تابع علت‌ها و عوامل است و





حسین دباغ | دکترای فلسفه اخلاق، مدرس دانشگاه آکسفورد

ما زیر سایه درختان هستیم که

مے کاریم نخواهیم نشست!

به خاطر همکاری است که ما به اینجا رسیده ایم. در عین حال، حفظ این همکاری بزرگ ترین چالش پیش روی ماست. اخلاقیات پاسخ مغز انسان به این چالش است.
جاشوا گرین، قبائل اخلاقی

از مارگارت مید، انسان شناس شهیر آمریکایی، نقل شده است که در پاسخ به پرسش یکی از دانشجوینش که پرسیده بود اولین نشانه های فرهنگی شروع تمدن را کجا باید جست؟ گفته بود آنجا که استخوانی شکسته شده و بعد جوش خورده است. توضیح آنکه استخوان شکسته ای که جوش می خورد نشان از آن دارد که کسی صبوری و مراقبت کرده است تا جراحت فرد دیگری ترمیم یابد و بهبود پیدا کند. زمانی که کسی از دیگری در شرایط دشوار دستگیری می کند، نشانه های جدی شروع یک تمدن می تواند پدیدار شود. سخن مارگارت مید را باید به گوش هوش شنید. دستگیری از «دیگری» نه تنها نوید آغاز یک تمدن را می دهد که باید آن را از مقومات و حتی شرایط ضروری پیدایش یک تمدن اخلاقی دانست. از تمدن، اجتماع، فرهنگ و دین گرفته تا سیاست، علم و...، زمانی اخلاقی و تحمل پذیر می شوند که به دیگری بیندیشند و هویت دیگری را در تخیل آورند. اما این دیگری چه خصوصیاتی دارد که برای اخلاقی کردن یک جامعه باید به حساب آید؟

تکامل انسان هوموسپینس نشان می دهد که آنان در گروه های کوچکی به مثابه جزیره ای از قبیله ها کنار یکدیگر زیست می کردند. زیست قبیله ای لاجرم ذهن نارسبستیک و خودمحور پدید می آورد. سبب آنجاست که ذهن قبیله ای به خود و محافظت از قبیله

خود می اندیشد. برای یک ذهن قبیله ای، دیگری حضور ندارد. همه جهان در قبیله او و نجات آن خلاصه می شود. ذهن قبیله ای در شرایط پرخطر خود را بهتر هم نشان می دهد. زمانی که وجود قبایل گوناگون دچار تهدید می شود (مثل تغییرات آب و هوایی شدید) طبیعی است که ذهن قبیله ای به فکر نجات خود بیفتد. آیا چنین ذهنی می تواند جامعه ای اخلاقی پدید آورد؟ ذهنی که دائما در حصار خود گرفتار است و چشم دیدن دیگری را ندارد، نمی تواند اجتماعی اخلاقی به بار آورد.

مشارکت و همکاری با دیگری توانایی ما برای ایجاد یک جامعه اخلاقی را بالا می برد. بی سبب نیست که در مطالعه ای که پژوهشگران انسان شناسی فرهنگی دانشگاه آکسفورد در خصوص اصول اخلاقی ۶۰ فرهنگ و اجتماع گوناگون انجام داده اند به این نکته دست یافته اند که اصول مشترک اخلاقی میان آن ها کمک به دیگری و احترام به دیگری است. ما برای زیست اخلاقی نه تنها باید در اجتماعات و گروه های خودمان با یکدیگر مشارکت کنیم، بلکه باید با گروه ها و اجتماعات غیر خودی نیز همکاری کنیم. به رسمیت شناختن دیگری غیر خودی نقطه عزیمت فاصله گرفتن از نارسبسیم نهادینه شده در ماست. دیگری ای که غیر خودی است لزوما مثل ما نمی اندیشد، مثل ما رفتار نمی کند، مثل ما لباس نمی پوشد، شکل و شمایلش مثل ما نیست و... اما قابل احترام است و به انصاف و عدالت باید با آن مواجهه کرد. دیگری لزوما هم زمان با ما زیست نمی کند؛ چرا که ممکن است در آینده ای که ما آن را نبینیم به زندگی و اجتماع ما وارد شود. درست به همین معنا اخلاقی زیستن یعنی مشارکت و همکاری با دیگری ای که در حال حاضر غایب است؛ اما حضور او قابل پیش بینی

ذهنی که دائما در حصار خود گرفتار است و چشم دیدن دیگری را ندارد، نمی تواند اجتماعی اخلاقی به بار آورد

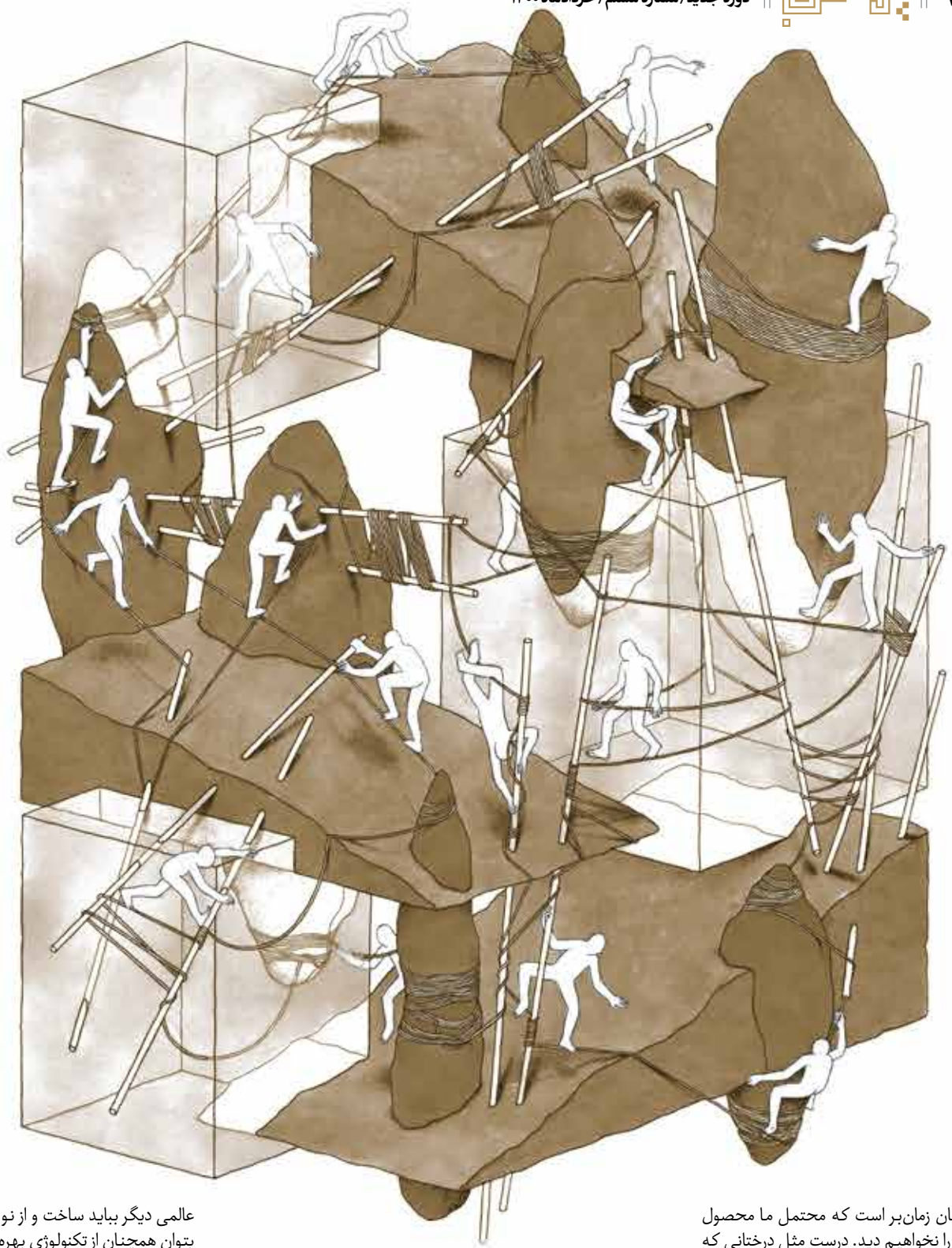
است. یک ضرب المثل یونانی به نیکویی این نکته اخلاقی را بیان می کند: یک جامعه زمانی خوبی را تجربه می کند که افراد سالمند درختانی بکارند که می دانند هرگز در زیر سایه آن نخواهند نشست!

دیگری اندیشی اخلاقی، خود را در سیاست هم نشان می دهد. سیاست اخلاقی بدین ترتیب سیاستی است که در آن دیگری غیر خودی به رسمیت شناخته شده و دعوت به همکاری می شود. یک دولت اخلاقی «تمام» شهروندان خود را به رسمیت می شناسد و اجازه مشارکت به همه آنان می دهد. اما مضاف بر آن در سیاست اخلاقی با اینکه شهروندان کشورهای دیگر قانونا ذیل حاکمیت یک نظام مشترک لحاظ نمی شوند، همچنان شهروندان این جهان اند و محترم. یک دولت اخلاقی نگاه قبیله ای ندارد و با سایر دولت های این جهان همکاری و مشارکت می کند تا بوی بهبود زواضع جهان شنیده شود! چرا که: چو عضوی به درد آورد روزگار، دگر عضوها را نماند قرار.

دین اخلاقی هم از این قاعده مستثنا نیست. متدینان، دیگری غیر خودی را به رسمیت می شناسند و محترم می شمارند. تلاش می کنند تا با سایر ادیان مشارکت و همکاری کنند. یک دین اخلاقی نگاه قبیله ای ندارد و فقط به قبیله خود فکر نمی کند. راه نجات در بهبود همه قبایل با هم است. حکومت دینی درست به همین معنا اخلاقا نارواست؛ چون فقط به قبیله خود می اندیشد و در پی همکاری و مشارکت با دیگران نیست.

پرواضح است که به رسمیت شناختن و احترام به دیگری نافی نقد اخلاقی دیگری نیست. می توان دیگری را محترم شمرد و حتی با آن مشارکت کرد؛ اما به شکل معقول با او وارد دیالوگ شد و او را نقد کرد. از قضا شنیدن صدای دیگری و نقد او یک رفتار مشارکت جویانه تلقی می شود که می تواند به اخلاقی تر شدن جامعه کمک کند. دیگری البته می تواند جهنم هم به پا کند و جامعه پیرامون را دچار تشویش کند. علاج آن رواج آزادی برای نقد اندیشه است. اما باید به خاطر داشت که اصلاح یک اندیشه





عالمی دیگر نباید ساخت و از نو آدمی. شاید بتوان همچنان از تکنولوژی بهره برد تا گوهر خود را اخلاقی‌تر کنیم. شاید بتوان تکنولوژی را برای همکاری و تعاون بیشتر با یکدیگر به استخدام گرفت. راه بهبود ما هرچه باشد نقطه عزیمت مشارکت و همکاری با یکدیگر است. یک جامعه و جهان اخلاقی جامعه و جهانی مشارکتی است. با تعامل و همکاری با یکدیگر می‌توانیم از خودمحوری و خودپرستی که ام‌المصائب و ام‌الرزائل اخلاقی است فاصله بگیریم.

1. Curry, O., Mullins, D., & Whitehouse, H. Is it good to cooperate? Testing the theory of morality-as-cooperation in 60 societies. *Current Anthropology*, 69-47. (I) 60.

ساخته نشده‌ایم و متناسب با نیازهای آن تکامل پیدا نکرده‌ایم. سرعت تکامل محیط پیرامون ما از سرعت تکامل مغز اخلاقی ما بیشتر بوده و این ما را به سان میوه‌هایی خام درآورده است که زودتر از موعد از درخت تکامل افتاده‌ایم. تکنولوژی رفته‌رفته ما را از خودمان بیگانه کرد. نیکویی‌هایی که تکنولوژی برای ما به ارمغان آورده بود اینک به شر بدل شده است: دشمن طاووس آمد پَر او! آن قدر به سرعت پیشرفت تکنولوژی پرداختیم که از خودمان غافل شدیم. ما برای زیستن اخلاقی راه بلندی در پیش داریم:

چنان زمان بر است که محتمل ما محصول آن را نخواهیم دید. درست مثل درختانی که می‌کاریم و دیگران در زیر سایه آن می‌نشینند. ما اینک در دنیایی جهانی شده زندگی می‌کنیم. به یمن و مدد تکنولوژی آدمیان بیشتر به هم وصل شده‌اند و راه مشارکت و همکاری هموارتر شده است. اما مغزو ذهن عموم آدمیان هنوز در فضای قبیله‌ای انسان‌های نخستین سیر می‌کند و رشد کافی برای زیست اخلاقی مشارکت‌جویانه پیدا نکرده است. هنوز با اذهان قبیله‌ای به دنیای جهانی شده امروز نگاه می‌کنیم و همچنان با همین نگاه به دنبال حل مسائل جهانی هستیم. روشن است که به جایی نخواهیم رسید! ما هنوز برای دنیای جهانی شده

اخلاق زمینه مند در مقابل اخلاق انتزاعی

گفت و گو با حسن محدثی گیلوایی جامعه شناس و استادیار دانشگاه

یکی از موضوع های مهمی که باید ذیل جامعه اخلاقی بررسی کرد، کنکاش و نقد در مفهوم اخلاق است. اصولاً هنگامی که از اخلاق صحبت می کنیم، چه تعریف مشخص و دقیقی از آن داریم؟ مخصوصاً آن هنگام که آن را در مواجهه با موجود پیچیده ای چون انسان در نظر می گیریم و قرار است در وضعیت پیچیده تری آن زمانی که در جامعه است، تحلیل کنیم. از این جهت با دکتر حسن محدثی به گفت و گوی ارزشمندی پرداخته ایم تا از منظر ایشان مفهوم اخلاق را مورد واکاوی قرار دهیم.

انسان چگونه می تواند اخلاقی زندگی کند؟

اصول نه تنها قابل اجرا نیست، بلکه بسیاری اوقات به نظر می رسد ضدانسانی است و از خود بیگانه کننده است؛ یعنی آن اصول اخلاقی که در واقع در فرهنگ آرمانی ما همیشه تمجید می شوند و به آن ها اهمیت داده می شود، در جهان زیست ما اساساً قابل اجرا نیست و نه تنها قابل اجرا نیست، بلکه ضدانسانی است. علاوه بر این، کنشگر می کوشد بر اساس آن اصول اخلاقی، خود را تقویت کند و عمل و زندگی خود را پیش برد؛ اما در عمل شکست می خورد و این شکست باعث می شود که او نمره منفی به خود بدهد و خودش را به پرسش بکشاند و در حقیقت یک مکانیسم روانی در سرزنش کردن خودش، برای او شکل بگیرد. این همان چیزی است که من اسم آن را اخلاق انتزاعی می گذارم. اخلاق انتزاعی در واقع یک سری اصول را از ما می خواهد که ما این اصول را اجرا کنیم؛ ولی در مقام عمل بنا بر دلایل گوناگون، این اصول قابلیت اجرا ندارد و متأسفانه معلمان اخلاق توجهی به این ندارند که این اصول در دنیای واقعی و در درون زمینه اجتماعی مختلف اساساً قابلیت اجرا ندارند. این اخلاق انتزاعی ربطی به جهان واقعی انسان ها ندارد و اتفاقاً به نظر می رسد فرهنگ آرمانی، یعنی فرهنگی که انسان ها در مقام گفت و گو و سخن آن را قبول دارند و روی آن تأکید می کنند، مرتبط با همین اخلاق انتزاعی است. توجه داشته باشید که نقد من متوجه چه چیزی است. من تأکید می کنم که نقد من متوجه آن اخلاقی است که در تربیت ما

برای من اخلاق هم به عنوان یک محقق جامعه شناسی و هم به عنوان فردی که به اصطلاح بخش قابل توجهی از زندگی اش را گذرانده و تجربه هایی در زندگی شخصی خودش دارد، موضوع همیشه مورد تأملی بود؛ یعنی از دو خاستگاه این موضوع به ذهن من رسیده است: یکی در دل زندگی که مسائل و پرسش هایی برمی انگیزد، یعنی مسائلی ایجاد می شد و این مسائل که مربوط به زندگی خودم بود، به پرسشی برای من تبدیل می شد و درباره آن تفکر می کردم. راه دیگری هم که این مسئله برای من مطرح می شد، از بحث های جامعه شناسی بود. درگیری های فکری ای که روی مسائل اجتماعی داشتم و اینکه انسان در بسترهای مختلف اجتماعی و به خصوص با آن پدیده های اجتماعی ای که غیر انسانی هستند، چگونه اخلاقی زندگی کند و چطور می تواند براساس آن چیزی که اخلاق و معلمان اخلاق ارائه می کنند (براساس آن اصول)، زندگی کند؟ این موضوع همیشه برای من جای پرسش و تأمل داشت. در واقع به چیزی رسیدم که احساس می کنم باید درباره آن صحبت کنم. احساس من این است که معلمان اخلاق ما در این بستر اجتماعی که در پنج دهه اخیر در آن زندگی کرده ایم و قبل از آن هم ظاهراً همیشه همین گونه بوده است، نوعاً اصولی را مطرح می کردند و همچنان مطرح می کنند که به نظر می آید در جهان واقعی آن



آدم‌های این جامعه به‌کار گرفته شده و ارائه شده و نه لزوماً اخلاقی که در کتاب‌ها و نظریه‌ها ارائه شده است. هر چند که من فکر می‌کنم اشکالی در آن جا هست که در ارائه و اجرا این‌گونه از آب درآمده است.

معلم اخلاق انتزاعی به ما می‌گوید باید یک سری اصول را رعایت کنیم. مثلاً می‌گوید که ما باید راست‌گو باشیم و راست‌گویی یکی از مهم‌ترین اصول اخلاقی است. ولی انسانی که در درون بافت اجتماعی قرار دارد، در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرد که راست‌گویی در آنجا امکان تحقق ندارد. تصور کنید که در محیط کار، یک کششگر با یک کارفرمایی مواجه است که بسیار سلطه‌گر است و منتظر است بهانه‌ای بگیرد تا از حقوق زیر دست خود بکاهد و به نحوی او را سرکوب و به او ظلم کند. ما چطور می‌توانیم از کسی که زیر دست این فرد کار می‌کند، انتظار داشته باشیم که راست بگوید و آیا اصلاً راست‌گویی در مقابل انسان سلطه‌جویی که مترصد بهانه است تا استمگر کند، رفتاری اخلاقی است؟

در این اخلاق انتزاعی و اساساً در فرهنگ ما، پاسداری از خویش و توجه به خویش، خودخواهی تلقی می‌شود؛ موضوعی که من تحت‌عنوان تمایز خودبانی و خودخواهی از آن صحبت کرده‌ام. ما با فرهنگ و اخلاقی تربیت شده‌ایم که اساساً خودبانی جایی ندارد؛ یعنی اخلاقی که به ما نمی‌گوید که حفاظت از خویشتن، دقیقاً چه تعریفی دارد؟ چه مرزهایی دارد؟ کجا حفاظت از خویشتن و کجا خودخواهی است؟ و اصلاً خودبانی مورد بحث قرار نگرفته و هر نوع توجهی به خویش، خودخواهی و ضد اخلاقی تلقی می‌شود. در واقع، در بسیاری از موارد، من برای حفاظت از خویش لازم است که دروغ بگویم. برای حفاظت از خویش در برابر یک شخص متجاوز و سلطه‌جو، ناگزیر هستم که دروغ بگویم و این در درون بافت اجتماعی رخ می‌دهد. اما اخلاق انتزاعی چنین مسئله‌ای را به رسمیت نمی‌شناسد. در نظر من فرد در درون زمینه باید اخلاقی رفتار کند و اخلاق انتزاعی اصلاً به این امر مهم توجهی نمی‌کند و بدان بی‌اعتناست و من دست‌کم ندیدم، (نه در اخلاق دینی که ارائه می‌شود و نه در اخلاق غیردینی که برخی از افراد نظیر استاد ملکیان مطرح می‌کنند) که به اخلاق در درون زمینه اجتماعی توجهی شود و اگر اصولی اخلاقی قرار است مطرح شود، باید با توجه به زمینه مطرح شود. مثال دیگری می‌زنم و گوشه‌ای از سخنان استاد ملکیان را به عنوان مثال مطرح می‌کنم؛ چون استاد ملکیان شخصیت برجسته‌ای هستند و بسیار قابل احترام‌اند، من از ایشان مثال می‌زنم. ولی وقتی ایشان را مثال می‌زنم، فقط به عنوان یک نمونه می‌گویم. به عنوان یک نمونه برجسته از ایشان مثال می‌زنم تا با این مثال آن را نسبت به بقیه هم تعمیم بدهیم و ببینیم که معلمان اخلاق چطور سخن می‌گویند. من عبارتی از ایشان را برای شما بیان می‌کنم و بعد راجع به آن صحبت می‌کنم:

«من می‌گویم انسان اخلاقی وظیفه‌اش این

است که در اگر محضرش ظلمی شد، باید از مظلوم دفاع کند، این انسان اخلاقی است پس من در فکر اصلاح خویشتم». و بعد یکی یکی اصول اخلاقی را مطرح می‌کند: «و من چون در فکر اصلاح خویشتم می‌دانم که در درجه اول صادق باشم، من صادق در اصلاح خودم هستم، در درجه دوم متواضع باشم، در درجه سوم، اهل عدل و انصاف باشم، در درجه چهارم اهل شفقت باشم، در درجه پنجم اهل عشق باشم، در درجه ششم اهل ادای امانت باشم، خیانت در امانت نکنم و در درجه هفتم وفای به عهد بکنم و پیمان شکنی نکنم و فقط هم فکر خودم نباشم. می‌خواهم خودم را به این هفت صفت که لب اخلاق است، آراسته کنم. اگر من نخواهم با صداقت، با تواضع، با عدل و انصاف، با شفقت، با عشق، با ادای امانت، با وفای به عهد زندگی کنم، اگر من با این هفت ویژگی زندگی کنم...»

من درخصوص پیاده کردن یک اصل اخلاقی به نام صداقت و حتی کوچک‌تر از آن، راست‌گویی گفتم که اساساً جاهایی مشکل اساسی دارد و ضد انسانی است و در این رابطه یک مثال روشن زدم. حال روی پیاده کردن این هفت اصول اخلاقی با همدیگر بحث می‌کنیم. فرض کنیم یک نفر بخواهد این‌ها را با هم در زندگی و رفتار خودش پیاده کند. مشکلی که در اخلاق انتزاعی وجود دارد این است که در درون زمینه اجتماعی بسیاری اوقات اجرای هم‌زمان این اصول اخلاقی اساساً ممکن نیست؛ یعنی اعتنای به یکی از این اصول اخلاقی مانع از اجرای یک اصل اخلاقی دیگر می‌شود و در تقابل با همدیگر قرار می‌گیرند. یک مثال ساده بزنم:

تصور کنید شما در یک اداره‌ای مثل کمیته امداد مسئولیت دارید و قرار است که به بی‌خانمان‌ها خانه بدهید و شما را پشت یک باجه نشانده‌اند و وظیفه شماست که این کار را انجام دهید. اما به شما گفته‌اند که این افراد بی‌خانمان باید یک سری سند از خودشان به شما نشان دهند، تا ما بتوانیم خانه را به آن‌ها بدهیم. تصور کنیم که ۱۰ نفر در صف هستند، ۹ نفر اول سند را می‌آورند و شما آن‌ها را شناسایی و امضا می‌کنید که خانه به این ۹ نفر تعلق بگیرد. اما نفر دهم می‌آید و اتفاقاً شما نفر دهم را می‌شناسید و می‌دانید که بی‌خانمان است، از قضا وضعیتش از ۹ نفر دیگر بدتر هم هست و نیاز به کمک بیشتری دارد. اما او مستندات لازم را به هر دلیلی ندارد و تا شش ماه آینده هم نمی‌تواند تهیه کند. حالا اگر شما بخواهید اهل شفقت باشید، باید برگه ایشان را امضا کنید تا این فرد خانه بگیرد؛ چون از هر جهت می‌دانید که او نیازمند است. اما اگر می‌خواهید اهل امانت‌داری باشید، نباید به ایشان خانه بدهید؛ زیرا سازمان و اداره شما به شما گفته است که حتماً باید آن مستندات فراهم باشد. در این جا دو اصل اخلاقی در تقابل با همدیگر است و معلم اخلاقی هرگز به این موضوع توجهی ندارد که خود این اصول اخلاقی

می‌توانند در تقابل با همدیگر قرار بگیرند. مثالی دیگر که دانشجوی من سر کلاس گفت. این فرد در یکی از شرکت‌های وزارت نیرو کار می‌کرد و کنترل آب خانه‌ها را در قلم بررسی می‌کرد و اما در بخش فقیرنشین شهر قشم برای استفاده از آب، هیچ مجوزی نگرفته‌اند؛ چون باید چند میلیون هزینه می‌کردند تا بتوانند کنترل بگیرند. حالا این فرد می‌گفت من از طرف سازمان می‌رفتم به این مردم سر می‌زدم و با یک مشکل اساسی مواجه بودم. این افراد فقیر بودند و پول نداشتند که کنترل بگیرند. از طرف دیگر، این افراد غیر قانونی از آب استفاده می‌کردند. این فرد می‌گفت مشکل من این بود که حالا باید چه کاری انجام دهم؟ سازمان به من می‌گوید که باید کار غیر قانونی این افراد را گزارش کنی؛ ولی خودم به لحاظ انسانی و اخلاقی می‌بینم که این افراد فقیر هستند و اگر من گزارش کنم، مسئول آب این افراد را قطع می‌کند و آن‌ها را جریمه می‌کند. او می‌گفت حالا من باید چه کاری انجام دهم؟ ایشان اگر اهل شفقت باشد، نباید گزارش بکند؛ اما اگر درست‌کار باشد و به سازمانش وفادار باشد، باید گزارش دهد. این جا دو اصل اخلاقی در تقابل با همدیگر است و اساساً اخلاق انتزاعی هیچ حرفی برای گفتن ندارد. دست‌کم من ندیده‌ام. در اینجا است که من معتقدم، اخلاق انتزاعی که الان موجود است و بزرگانی چون استاد ملکیان مطرح می‌کنند، در تفکر دینی ما هم موجود است و بسیاری از معلمان اخلاقی ما مطرح می‌کنند، یک مشکل اساسی دارد و آن این است که توجهی به این امور زمینه‌ای مربوط به زندگی انسان ندارند.

 **با توجه به این صحبت‌ها، آیا اخلاق خود می‌تواند غیر اخلاقی باشد؟**

من با توجه به این امور و زندگی شخصی خودم به این نتیجه رسیدم که اساساً اخلاق می‌تواند غیر اخلاقی باشد. اخلاق می‌تواند به شدت غیر انسانی شود و در نتیجه، ما به غیر از این اخلاق انتزاعی نیازمند یک اخلاق زمینه‌مند هستیم؛ یعنی اخلاقی که به ما بگوید در درون زمینه و کدام زمینه باید راست بگوییم یا دروغ بگوییم، کجا باید صداقت به خرج بدهی، کجا باید امانت‌داری کنی و در درون این زمینه‌های غرنج و مسائل مختلف که به ما تحمیل می‌شود، کجا باید خودبانی بکنیم و کجا باید از خود بگذریم و ایثار بکنیم و الی آخر. این چیزی است که بنده هنوز در ایران ندیده‌ام. شاید در دنیا کسانی در این باره سخن گفته باشند. البته این اخلاق زمینه‌ای با اخلاق کاربردی هم متفاوت است؛ چون اخلاق کاربردی اخلاق انتزاعی را به همراه دارد که ما باید آن را کاربردی کنیم. اما آنچه من می‌گویم، نفی اخلاق انتزاعی است و جایگزین کردن نوعی اخلاق که من اسمش را اخلاق زمینه‌مند می‌گذارم و اگر قابل دفاع باشد می‌تواند تحولی در دیدگاه‌های اخلاقی ایجاد کند. این امهات بحث من است.



انتزاعی یک فرد انتزاعی را در نظر می‌گیرد و این یک تفاوت بسیار جدی است.

بجای آنکه اینچاپیش می‌آید این است که چه لزومی دارد که

جامعه، یک جامعه اخلاقی شود؟ آن‌گونه که شما می‌فرمایید تشخیص این موارد، بر عهده فرد است؛ اما اگر به مسائل از منظر جامعه و کلی بنگریم، چگونه می‌توانیم جامعه را از نظر وضعیت درست‌کاری، بررسی کنیم؟

اتفاقا من می‌گویم اگر اخلاق زمینه‌مند وجود داشته باشد، می‌تواند اصول خودش را داشته باشد؛ یعنی فرد در درون زمینه فرد مجهز به منطق اخلاقی باشد که بتواند در آن موقعیت براساس آن اصول اخلاقی عام مرتبط با زمینه عمل کند. همه چیز منتهی به تصویر شخصیتی او نشود، بلکه ما بتوانیم براساس موقعیت‌های مختلف حرف بزنیم و براساس اصول اخلاقی عام بحث کنیم. مثلاً بگوییم در کجا راست

غیر انسانی را دارد و منجر به از خود بیگانگی می‌شود. تنظیم یک اخلاق زمینه‌مند اتفاقاً می‌تواند یک اصول راهنما ارائه دهد که بگوید ما در یک موقعیت چه بکنیم. اما اخلاق انتزاعی یک فرد انتزاعی را در نظر می‌گیرد و برای یک فرد انتزاعی توصیه‌های اخلاقی می‌کند. من معتقدم چیزی به نام فرد انتزاعی نداریم. فرد انتزاعی، فردی جدا از دیگران و فردی بدون رابطه است. فارغ از موقعیت اصلاً در جهان نداریم و ما فرد در درون موقعیت، فردی در درون زمینه اجتماعی و فرد در رابطه داریم و اخلاق زمینه‌مند با چنین فردی سخن می‌گوید و چنین فردی را در نظر می‌گیرد؛ اما اخلاق

این اخلاق زمینه‌مندی که شما فرمودید خیلی نسبی می‌شود؛ یعنی نسبت به شخص، زمان و مکان. این سه مورد باعث می‌شود که تشخیص دشوار شود. این را چگونه می‌توان پاسخ داد؟

بله درست است؛ چون انسان واقعی هم دچار این درگیری و دشواری هست و اتفاقاً اگر ما یک اخلاق زمینه‌مند تنظیم کنیم، دشواری انسان واقعی را کمتر می‌کند؛ زیرا اغلب اخلاق انتزاعی عملاً نمی‌تواند راهنما باشد و باز همه چیز را به فرد و تأثیرات فردی می‌سپارد؛ به غیر از اینکه آن ابعاد

اغلب اخلاق انتزاعی عملاً نمی‌تواند راهنما باشد و باز همه چیز را به فرد و تأثیرات فردی می‌سپارد

که من می‌گویم مشکل داریم و هزاران مثال این‌گونه نیز وجود دارد.

مثلا شما جوانی را در نظر بگیرید که ۴۰ ساله است و به خاطر محرومیت‌های مختلف نتوانسته ازدواج کند و این جوان دچار آشکالی از بیماری‌های روانی شده، چون نتوانسته ۲۵ سال به نیاز جنسی‌اش پاسخ دهد. اخلاقی این است که ایشان به همین شکل تقوا پیشه کند و هیچ روابط جنسی خلاف عرف نداشته باشد و این بیماری روانی و جسمانی‌اش ادامه پیدا کند یا بیشتر شود؟ یا اینکه به روح و روان خودش توجه کند و از راهی به نیاز جنسی‌اش پاسخ دهد؟ معلم اخلاق باید در این زمینه چه توصیه‌ای بکند؟ من این مثال‌ها را می‌زنم که در دور و بر ما هست تا مسئله واضح شود. فردی به روان‌پزشک مراجعه کرده و به او توصیه شده باید ازدواج کنی اما او نمی‌تواند. کدام اخلاقی است؟ همین‌طور به آسیب‌های روانی و جسمانی خودش ادامه بدهد؟ یا اینکه روابطی داشته باشد که با عرف و مذهب ما هم‌خوانی ندارد؟ آیا صدمه و لطمه‌زدن به خود اخلاقی است؟ چرا نباید این‌ها را وارد اخلاق بکنیم؟ چرا حفاظت از تن و روان خویشتن بخشی از اخلاق نباشد؟ چرا این خودخواهی و غیر اخلاقی تلقی می‌شود؟ با این مثال‌ها می‌خواهم نشان دهم که اخلاقی وجود دارد به‌عنوان اخلاق انتزاعی و این به ما ارائه شده و چنین اخلاقی مشکل دارد و نیاز به یک تجدید نظر اساسی دارد و ما نیاز به اخلاقی داریم که من اسمش را اخلاق زمینه‌مند گذاشته‌ام.

در خصوص اخلاق انتزاعی که شما می‌فرمایید ما در نگرش‌های دینی مشاهده می‌کنیم که استثنائاتی وجود دارد و برخی از موارد را با استثناء پاسخ داده‌اند. مثلا درباره همین مثال شما، راه‌های استثناء را مطرح کرده‌اند. نظر شما راجع به این استثناء چیست؟

نه اتفاقا این‌ها جزو استثناءها نیست. یکی از مشکلاتی که اخلاق انتزاعی دارد این است که این اموری را که دائما تکرار می‌شود، جزو استثنائات قرار می‌دهد. در صورتی که ما در جهان واقعی با دو راهه‌های اخلاقی مواجه هستیم و این استثناء نیست و داستان کاملا برعکس است. ما دائما با این دو راهه‌ها و تعارض‌ها مواجه هستیم و در دنیای واقعی این‌ها همه‌جا تجربه می‌شود. چون من در حوزه خانواده هم مطالعه می‌کنم، از همین حوزه مثال می‌زنم.

بله اخلاق انتزاعی ظاهرا قواعد عامی را مطرح می‌کند؛ اما عملا همه این موارد را به فرد واگذار می‌کند و هر کس هر تفسیری بخواهد می‌کند؛ مثلا به‌عنوان دروغ مصلحت‌آمیز هر کاری خواست می‌کند و این عملا اتفاق می‌افتد. آقای دکتر سیدحسن اسلامی کتابی نوشته‌اند به نام دروغ مصلحت‌آمیز و در نقد ایده دروغ مصلحت‌آمیز سخن گفته‌اند. ما با به رسمیت شناختن دروغ مصلحت‌آمیز راه را باز کرده‌ایم که فرد هر کاری خواست انجام دهد و این اخلاق انتزاعی است که همه چیز را به فرد می‌سپارد و گریزی از آن نیست. اما اخلاق زمینه‌مند می‌تواند راهنما باشد و زمینه‌های نوعی را مشخص می‌کند و اصولی را ارائه می‌دهد و تو را راه‌ها نمی‌کند که هر کاری دوست داری انجام دهی. اتفاقا جزئی‌تر به این مسائل می‌پردازد. اساسا اصول اخلاقی که آدمی همیشه به آن پایبند باشد وجود ندارد و غلط است. اما این در اخلاق انتزاعی وجود دارد، همان‌طوری که در هفت اصل اخلاقی که استاد ملکیان مطرح کردند که انسان اخلاقی باید این هفت اصل را انجام دهد. اما این اصلا اخلاقی نیست که تو باید همیشه این‌ها را انجام دهی، بلکه اصول اخلاقی باید در درون زمینه مورد بحث مطرح شود تا مشخص شود قابل انجام هست یا نه؟ و در کدام زمینه و چگونه؟ اما اصول اخلاق انتزاعی در موقعیت‌هایی قابل اجرا نیستند و گاهی اوقات در تضاد با هم قرار می‌گیرند که داستان از این هم حادتر می‌شود. بنابراین، چیزی که من می‌گویم این است که ما از اصول اخلاقی که وضعیت عملی و واقعی انسان را نادیده می‌گیرد فاصله بگیریم. این اصول چون با موقعیت ما فاصله دارند، ضد انسانی و از خود بیگانه‌کننده‌اند. اما بیاییم از اخلاقی صحبت کنیم که از ما می‌خواهد در درون زمینه عمل کنیم. به این خاطر است که این اخلاق انتزاعی می‌تواند ریاکاری و نفاق ایجاد کند؛ چرا که در فرهنگ آرمانی می‌گوییم این اصول اخلاقی درست است و در زندگی مان و در دنیای عملی مان به شدت از ما و موقعیت ما دور هستند و نمی‌توانیم آن‌ها را اجرا کنیم و اصلا بین فرهنگ آرمانی و واقعی فاصله ایجاد می‌کنند. بر این اساس، معتقدم که باید تغییری اساسی در اخلاق ایجاد کنیم و اخلاق زمینه‌مند جایگزین این اخلاق انتزاعی موجود شود؛ چون به زمینه توجه ندارد و قابلیت اجرا هم ندارد و در عمل هم در بسیاری اوقات نمی‌تواند انسان‌ها را راهنمایی کند. حتی در فرهنگ دینی و فقه ما، اشکالی از دروغ‌گویی وجود دارد؛ مثلا تقیه و توریه، دروغ‌گویی را برای حفظ جان و برخی احتیاط‌های دیگر لازم می‌دانند و مجاز می‌کنند. در موقعیتی که راست‌گویی باعث می‌شود شما کار خود را از دست بدهی و نه تنها خود، بلکه به خانواده‌ات هم لطمه می‌خورد، چه باید کرد؟ اینجا امر اخلاقی چیست؟ شما شغل را از دست بدهی و به خودت و خانواده‌ات صدمه بزنی؟ یا اخلاقی این است که خودبانی کنی و مراقب خانواده‌ات هم باشی؟ این جاهاست

بگوییم و کجا نباید راست بگوییم. اصلا غلط است که ما بگوییم تو کلا باید راست بگویی. از نظر من این غیر انسانی و غیر عملی است و بیشتر به نظر من، خودفریبی اخلاقی است. ما باید بگوییم در چه محیط‌هایی، اخلاقی است که راست بگوییم و در چه موقعیت‌هایی، اخلاقی است که دروغ بگوییم. اصولا من با اخلاق مطلق انتزاعی صد در صد مخالفم. بنابراین، من از اخلاق زمینه‌مند صحبت می‌کنم و به شدت با اخلاق انتزاعی مخالف هستم. البته ممکن است این صحبت‌ها، حرف‌های عجیب و خیلی رادیکالی باشد و برای برخی مفهوم نباشد. به عبارت دیگر، این کنشگر در درون موقعیت است که اصول اخلاقی را با آنچه در درون زمینه با آن روبه‌روست و با توجه به امکانات و مقدوراتش تفسیر و معنا می‌کند. نگاه اخلاق انتزاعی این است که به‌نحو پیشینی قاعده‌گذاری می‌کند و می‌گوید اخلاقی این است که چنین رفتار شود. اما اخلاق زمینه‌مند نگاهی پسینی دارد و می‌گوید رفتار اخلاقی بر اساس زمینه و امکانات انسان در زمینه تعیین می‌شود و نمی‌توان از پیش رفتار اخلاقی را تعیین کرد. ممکن است کسی بگوید با طرح چنین اخلاقی، همه چیز به کنشگر وابسته می‌شود و هر کس هر طور که می‌خواهد رفتار خواهد کرد و آن را اخلاقی معرفی خواهد کرد. به عبارت دیگر، نوعی هرج و مرج اخلاقی پدید می‌آید. پاسخ من است که اخلاق زمینه‌مند، وجدان اخلاقی را زایل نمی‌سازد، بلکه آن را زمینی می‌کند. فرد را تشویق می‌کند که به قواعد اخلاقی نظر داشته باشد و بکوشد در حد توان خود اخلاقی‌تر عمل کند، اما در رفتار اخلاقی خود عقلانی و مطابق با شرایط زمینه‌ای رفتار کند و به مقدورات انسانی خویش نیز توجه کند. در اخلاق انتزاعی ایثار مفهومی مهم و محوری است و در اخلاق زمینه‌مند (مطابق آنچه عرض کردم) خودبانی مفهوم محوری است.

لطفا اصول این اخلاق زمینه‌مند را به صورت موردی بفرمایید. یکی از مواردی که من برای مثال خدمتان عرض کنم در قبال شخص ظالم موقعیت ایجاد می‌کند که فرد مقابل آن پایبند یا به دلیل دفاع از کيان زندگی خودش و منافع شخصی‌اش دروغ بگوید. اینجا دو بحث پیش می‌آید؛ اول، اینکه در واقع بتوان درست تشخیص داد که آن فرد مقابل ظالم است، تشخیص این ظلم خود محل اعراب است. دوم، این حق و منافعی که این فرد برای خودش تعریف می‌کند آن هم محل اعراب است.



مثلا در هفت اصل اخلاقی استاد

ملکیان که بیان شد در کدام

مورد می گوید که باید من به خودم

برسم؟ شما در سخنان بقیه معلمان

اخلاقی نگاه کنید. آیا اصل اخلاقی را

مطرح می کنند که خود انسان را

به عنوان یک اصل لحاظ کرده باشند؟

پس چرا نیست؟

مطابق این نگاه باید حفاظت از سلامت و توجه به نیازهای آدمی را به عنوان یک اصل اخلاقی پایه به اصول اخلاقی اضافه کنیم. من اسم آن را می گذارم اصل یا اصول اخلاقی ناظر به خودبانی. این ها اصولی پایه ای هستند و برای سالم نگه داشتن آدمی لازم اند. با ورود چنین اصولی به اخلاق، اخلاق زمینه مند و انسانی تر می شود. علاوه بر این، راه دیگر زمینه سازی اخلاق این است که اخلاق نیز مرتب می شود؛ به این معنا که امور اخلاقی سطوح و درجاتی داشته باشند و ما بتوانیم از اخلاقی، اخلاقی تر، و اخلاقی ترین سخن بگوییم. به عبارت دیگر، امر اخلاقی سقف و کفی داشته باشد. کسی که مطابق با الگوی رفتاری پایین ترین سطح اخلاق رفتار می کند، کاری اخلاقی انجام داده است و کسی که مطابق الگوی رفتاری بالاترین سطح اخلاق رفتار می کند نیز کاری اخلاقی انجام داده است. آن که در پایین ترین سطح اخلاق رفتار می کند نیز کارش در مرتبه خودش قابل تحسین است. این مراتب اخلاقی باید در تعلیم و تربیت آموزش داده شوند و در رفتار و قضاوت های ما نیز حضور داشته باشند. آن نگاه صفر و صدی به اخلاق مشکل دارد و از نظر من مستعد این است که آدمی را از خود بیگانه سازد.

آقای دکتر من از جانب آن ها پاسخ

می دهم، مآثری فی از انسان

آرامی داریم که برای رسیدن به این

اصول اخلاقی باید گام هایی بردارد و

مراتب هایی را تحمل کند،

محدودیت هایی را بر خود اعمال کند که

از آن به عنوان تربیت اخلاقی تعبیر

می شود. بنابراین، در صورتی که انسان

بر خود کنترل هایی را وضع کند، می تواند

این اصول اخلاقی را پیاپی سازی کند.

به همین خاطر من می گویم که ضدانسانی است و خود انسان در آن غایب است، گویی من باید به اصولی که بیرون از من است، توجه کنم و چرا خود انسان به عنوان اصل مطرح نمی شود. شاید من جست وجوهای کم باشد و ممکن است اصول اخلاقی ای مطرح شده باشد که یکی از آن ها به حفاظت از خود انسان برگردد. ما باید اصول اخلاقی را به صورت سلسله مراتبی ببینیم. برعکس آن چیزی که در باب اصول اخلاقی به موازات هم مطرح می کنند. اصول اخلاقی مطرح شده موازی هم هستند و من بر این نقد جدی دارم؛ زیرا اصول اخلاقی باید سلسله مراتبی

در یکی از مصاحبه هایی که انجام دادیم، زنی می گوید من ۱۵ سال است که با همسرم رابطه جنسی نداشته ام و نمی توانم طلاق بگیرم؛ چون زن حق طلاق ندارد. بعد از ۱۵ سال وارد رابطه جنسی با پسر جوانی می شود و به شدت دچار عذاب وجدان و پشیمان می شود. کدام اخلاقی است؟ آیا ما به لحاظ اخلاقی می توانیم این زن را محکوم کنیم؟ آیا ما حق داریم به او احساس گناه بدهیم؟ آیا اخلاقی است که احساس گناه به چنین کسی ببخشیم؟ من نمی خواهم از آن رابطه دفاع کنم. می خواهم فرد در موقعیت را ترسیم کنم که انسان این گونه در موقعیت قرار می گیرد و این اصلا استثنا نیست و این ها مدام به اشکال مختلف و هر روز و در موقعیت های مختلف رخ می دهد و هر انسانی ممکن است در این موقعیت ها و تعارض ها قرار بگیرد. اخلاق انتزاعی به جان چنین آدمی حس شدید گناه می ریزد و هیچ راه حلی برای آن ندارد؛ چون فرد هیچ راهی ندارد که از این موقعیت نجات پیدا کند. چنین فردی دو مسئله دارد: نه می تواند طلاق بگیرد و نه می تواند به نیاز جنسی اش پاسخ بدهد و تازه ۱۵ سال با نیاز خودش مبارزه کرده است. حالا معلم اخلاق به این فرد می گوید که چه بکند؟

گاهی این اصول اخلاقی در

مقابل هم قرار می گیرند.

مثلا در اخلاق زمینه مند وقتی صداقت

در مقابل امانت و ایفای عهد قرار

می گیرد و به صورت کلی در وضعیت

تصادم اصول اخلاق، تشخیصی اینکه

باید چه کرد، به چه صورت است و بر

عهده چیست؟

نکته ای که اضافه می کنم این است که در این اخلاق انتزاعی و آرمانی خود انسان به رسمیت شناخته نشده است. غیر از اینکه انسان به عنوان یک فرد انتزاعی در نظر گرفته شده، خود انسان با نیازهایش در این اخلاق دیده نشده است. مثلا من ۴۸ ساعت است که گرسنه هستم، هیچ پولی هم ندارم و فرض کنیم که من مسافر و کیف پول مرا هم زده اند و به هر کسی هم مراجعه می کنم که برای من غذا بخرد، توجهی نمی کند. حالا من سه روز گرسنه هستم و می خواهم نانی بدزدم که سیر شوم. آیا نباید نان بدزد و سیر شوم؟ آیا باید از گرسنگی بمیرم؟ قرص نانی بدزد و رفع گرسنگی بکنم یا از گرسنگی عذاب بکشم؟ کدام اخلاقی است؟ اخلاق انتزاعی به طور کلی می گوید که دزدی کار بدی است. حال آن چیزی که من می پرسم این است که انسان در کجای این اخلاق جای دارد؟ نیازها و ضرورت های این انسان، فشارها و درد و رنج هایی که به این انسان وارد می شود، خود این انسان را اخلاق کجا دیده است؟ چرا پاسخ گویی به نیازهای انسان جزو مسلمات اصول اخلاقی نیست؟ در کل من معتقدم این اخلاق انتزاعی ضدانسانی است.

باشند؛ یعنی شما اصول اخلاقی ای داشته باشی که بر اصول اخلاقی دیگر سوار بوده و حاکم بر آن ها باشند. زمانی که شما ببینید اصل اخلاقی بالاتر نقض می شود، باید اصل اخلاقی پایین تر را نقض کنید. اگر راست گویی نتواند باعث حفظ جان شود و جان انسانی به خطر بیفتد، این جا حفظ جان انسان ها اصل اخلاقی بالاتر است و راست گویی اصل اخلاقی پایین تر و من باید راست گویی را نقض کنم و برای پاسداشت اصل اخلاقی بالاتر دروغ بگویم. بنابراین، من اصول اخلاقی را سلسله مراتبی می بینم؛ نه مانند ستون های موازی. از این رو، اصول اخلاقی که در پایین این سلسله اصول هستند هر زمان که باید نقض شوند، باید آن ها را نقض کرد و این را این گونه باید ترسیم کرد که این اصول اخلاقی همراه با خود انسان و با حفظ خود انسان باشد و باید آن را در بالا قرار دهیم، نه در پایین. انسان نیز همان گونه که هست باید در نظر گرفته شود، نه آن گونه که باید باشد. آن اخلاقی که انسان را همان گونه که باید باشد می بیند، بسیار ضدانسانی است. بنابراین، اخلاق انتزاعی، انسان را آن گونه که هست نمی بیند و این کاملا غیرانسانی است.

از منظر اجتماعی و حوزه امور

اجتماعی باید چه بسترهایی

برای تحقق این اخلاق ایجاد شود؟ و

برای اینکه این ساختار اجتماعی

نظمی پیدا کند، چه کارهایی باید

انجام شود؟

الان به دلیل وضعیتی که وجود دارد این اخلاق انتزاعی، در اذهان هست و ما این گونه تربیت می شویم و دائما در فضای عمومی و کتاب ها گفته می شود؛ اما در درون خانواده یک سری چیزهای دیگری یاد می گیریم که انسان از پس زندگی اش بر بیاید. در واقع، همان فاصله بین فرهنگ آرمانی و فرهنگ واقعی این جا ساخته و پرداخته می شود. آن چیزی که ما در فرهنگ واقعی می بینیم این است که ما از پس ماجرا بر بیاییم و با کمک و زرنگی مسئله خود را حل کنیم. در فرهنگ واقعی این زرنگی تشویق می شود. اما این مورد در فرهنگ آرمانی صد در صد غیر اخلاقی و غیر انسانی است. فاصله عجیبی بین این ها وجود دارد و این فاصله عظیم بین این دو فرهنگ موجب دو رویی و ریاکاری است. اما اخلاق زمینه ای می تواند این فاصله را پوشش دهد و ما باید آموزش های خود را تغییر دهیم؛ آموزش هایی عرضه کنیم که معطوف به زندگی واقعی انسان است و معطوف به اسطوره ها هم نیست. مثلا در ادبیات و موسیقی این فرهنگ، حرف از عشق فراوان است؛ اما در دنیای واقعی ما وضعیت دقیقا ضد آن است. این همان شکاف و فاصله ای است که وجود دارد. ما همین مشکل را هم در اخلاق داریم و انسان واقعی را به رسمیت نمی شناسیم و برای انسان در درون موقعیت اندیشه ای نکرده ایم که کجا اخلاقی است و کجا اخلاقی نیست. مثلا موردی

راه دیگر
زمینه مند سازی
اخلاق این است
که اخلاق نیز
مراتبی شود



باید در این موقعیت کدام یک از اصول اخلاقی را اولویت بدهید. تا زمانی که با چنین موقعیت‌ها و ساختارهایی مواجه هستیم، باید این را آموزش بدهیم و در جامعه‌ای که زندگی می‌کنیم این شرایط دائماً پیش می‌آید. این به نظر من به طور کلی جایش خالی است و خلأ بسیار جدی داریم. این مواج‌ها‌ت که دائماً برای من وجود دارد و برای دیگران وجود داشته و برای من توضیح داده‌اند، مرا به ایده اخلاق زمینه‌مند رسانده است.

زیرا اگر من یک درصد احتمال بدهم که حفظ عزت نفس ممکن است به پذیرش بیمار لطمه بزند، باید اولی را فدای دومی کنم. این دائماً برای ما در همه محیط‌ها رخ می‌دهد. بنابراین، در این جا باید برای انسان‌ها تبیین کنیم که شما

که برای خود من پیش آمد. بیماری را باید در بیمارستان بستری می‌کردم. در آن جا برخورد بدی با من شد. یا باید سکوت می‌کردم تا بیمار بستری می‌شد یا باید پاسخ آن فرد را می‌دادم. حال میان دو اصل اخلاقی حفظ عزت نفس و حفظ جان یک نفر باید یکی را انتخاب می‌کردم؛

دین؛ پشتوانه اخلاق

گفت‌وگو با حجت‌الاسلام فاضل میبیدی عضو مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم

از دیرباز تاکنون یکی از مهم‌ترین منابع اخلاق و توسعه‌دهنده آن در جامعه، دین بوده است. گفتمان‌های دینی، عمدتاً گفتمان‌های اخلاق‌محوری هستند که مردم را بر اساس شیوه‌های گوناگونی به خودآگاهی اخلاقی دعوت می‌کنند. اما برخی رویکردهای متفاوت و تفاسیر متعصبانه از دین در طول تاریخ سبب شده است آن را در جامعه تبدیل به امری ایدئولوژیک کنند که تحمل پذیرش ایدئولوژی‌های دیگر و آزادی آرا و اندیشه‌های دیگر را ندارد. در این گفت‌وگو که با حجت‌الاسلام فاضل میبیدی صورت گرفته، بررسی گفتمان دینی بر اساس شرایط جوامع امروزی در رابطه با اخلاق را می‌خوانید.

رابطه بین دین و ایدئولوژی به چه صورت است؟ و اینکه آیا شما می‌پذیرید که جامعه دینی همان جامعه ایدئولوژیک است یا خیر؟

من نمی‌دانم منظور کسانی که این واژه را وضع کرده‌اند یا آن را در اصطلاح فلسفه و سیاست اخلاق به کار برده‌اند، دقیقاً چیست؟ ایدئولوژی اندیشه‌ای است که بیشتر در ادبیات مارکس و مارکسیست‌ها استفاده می‌شد. در مکتب و ادبیات مارکس، ایدئولوژی محکوم است. ایدئولوژی ناظر بر اعمال اندیشه طبقه حاکم بر جامعه است. می‌توان گفت ایدئولوژی تقریباً به همین معناست. اینکه ما هر نوع دین‌گرایی در جامعه را ایدئولوژی معنا کنیم برای من چندان روشن نیست. به نظر من مفهوم جامعه ایدئولوژیک به معنایی که در ادبیات مارکس آمده است، جامعه مطلوب و مقبولی نیست؛ یعنی جامعه‌ای که فقط اندیشه طبقه حاکم بر آن حکومت کند. در چنین جامعه‌ای اندیشه‌ها آزاد نیست، نقد و انتقاد آزاد نیست. نسخه‌ای که برای اداره آن جامعه پیچیده می‌شود همان نسخه‌ای است که طبقه حاکم می‌پیچد و باید هر چه به صلاح اوست در جامعه به اجرا درآید؛ اما جامعه‌ای که تمام متفکران آن برایش نسخه می‌پیچند، صحبت می‌کنند و اندیشه‌ها آزاد

است به آن معنا ایدئولوژیک نیست. بنابراین جامعه ایدئولوژیک به آن معنایی که گفتند، امر مطلوبی نیست و هیچ‌گاه دین چنین دعوتی نمی‌کند و نمی‌گوید جامعه‌ای مطلوب من است که اندیشه طبقه حاکم بر آن حکومت کند. دین غالباً مقوله‌ای ارزشی است؛ البته جنبه و روش هم دارد. دین آمده است تا انسان را به یک جامعه سعادت‌مند و نجات‌یافته برساند. اگر بخواهیم دین را بر اساس بینش قرآنی معنا کنیم، این مفهوم در سه مقوله قرار می‌گیرد: ایمان، انفاق و ارتباط با مردم و عبادات.

یک: «یؤمنون بالغیب» یعنی به جهان غیب ایمان داشته باشید و این یکی از ارکان دین است.

دو: «و یقیمون الصلاه» که به معنای عبادت و ارتباط با خداوند است.

سه: «و مما رزقناهم ینفقون» و چیزی را که به این جامعه دادیم انفاق کنند. این به معنای ارتباط با مردم است. آیات مشابه این آیه در قرآن فراوان است که دین به معنای ایمان به غیب، ارتباط با خداوند از راه عبادت و ارتباط با مردم از راه انفاق، صدقات و زکات است. این مباحث با ایدئولوژی مرتبط نیست؛ مگر اینکه بخواهیم به نام دین، اندیشه طبقه خاصی را بر جامعه حاکم کنیم. در این



صورت چنین جامعه‌ای ایدئولوژیک است؛ اما جامعه دینی نیست.

در جامعه ایدئولوژیک طبقه هیئت حاکمه به عنوان طبقه رسمی جامعه شناخته می‌شود. این طبقه در زمان‌های قدیم شامل ارتشیان، روحانیان، سیاسی‌ها و حاکمان بود؛ اما امروزه در کشورهای استبدادی طبقه رسمی جامعه همان طبقه‌ای است که حکومت می‌کند و دیگر طبقات جامعه، رسمی نیستند. اگر بگوییم جامعه دینی یعنی جامعه‌ای که یک طبقه رسمی مثل طبقه روحانیان بر آن حکومت کند، در واقع آن جامعه ایدئولوژیک است و در نگاه ما جامعه دینی نیست. روحانیان به عنوان کسانی که کارشناس دین هستند برای جامعه ضرورت دارند؛ مانند طبقه پزشکان، طبقه مهندسان و هر رشته‌ای در جامعه که برای خودش کارشناسی دارد و مردم به آن مراجعه می‌کنند. روحانیت هم از تاریخچه‌ای برخوردار است که وجودش به عنوان کارشناس ضرورت دارد. وقتی بگوییم علاوه بر اینکه وجود روحانیت ضرورت دارد یک طبقه رسمی حاکم بر جامعه هم هست، این جامعه دیگر جامعه مقبولی نیست، دیگر جامعه‌ای دینی نیست، بلکه ایدئولوژیک است. وقتی روحانیت طبقه رسمی شود می‌گوید هرچه من گفتم و برای خود خط قرمز دارد، چنانکه انتقاد هم نمی‌شود کرد؛ مانند جامعه‌ای که اربابان کلیسا در قرون وسطا برای مردم پدید آوردند.

آیا شما می‌فرمایید دین به غیر از آن سه حوزه، جایگاهی برای دخالت و نفوذ در جهت مدیریت جامعه ندارد؟

دین هم جنبه‌های ارزشی دارد و هم جنبه‌های روشی، روشی یعنی چه؟ دین می‌خواهد مردم جامعه در رفاه باشند، به محیط زیست توجه شود، مردم از بهداشت برخوردار باشند، مردم گرسنه نباشند، سرقت نباشد، بی‌عفتی نباشد و... اما با چه روشی باید پیش رفت و جامعه را ساخت تا این معضلاتی که مخل آسایش و کرامت بشر است، وجود نداشته باشد.

دین روشش را به عقل واگذار می‌کند. در دنیای بشریت، انسان در حفظ محیط زیست، حفظ توسعه انسانی و بهداشت، یا در دوره کنونی درباره مسئله واکسیناسیون یا اتکا به عقل و تجربه عمل می‌کند. بر این اساس، دین قائل به مرز دینی و جغرافیایی نیست. دین به شما اجازه می‌دهد حتی به چین و آمریکا بروید و می‌گوید هر کشوری که توانسته است از طریق عقل و تجربه یکی از مشکلات بشر را حل کند شما هم از آن کشور الگو بگیرید، همان راه بروید و مشکل را حل کنید. دین هیچ‌گاه نگفته حل تمام مشکلات بشر به عهده من است و چنین ادعایی ندارد. وقتی قرآن می‌گوید «لا رطب ولا یابس الی فی کتاب مبین»؛ هر تر و خشکی در کتاب است یعنی آن تر و خشکی

که مربوط به هدایت بشر است؛ یقیناً بالغیب، یقیناً بالصلاح و مما رزقناهم ینفقون. هیچ مفسری نگفته که دین شامل همه نیازهای بشر است و خود دین هم چنین ادعایی ندارد. اگر بشری بخواهد همه مشکلاتش را از طریق دین حل کند آن جامعه هیچ‌گاه به سعادت نمی‌رسد. خداوند دو پدیده در عالم آفریده که بسیار مهم است: پدیده وحی و پدیده عقل. این دو پدیده قابل تطبیق نیستند؛ اما در کنار هم معنا می‌دهند. اگر جامعه‌ای فقط وحیانی شد و عقل برچیده شد آن جامعه به جایی نمی‌رسد. همچنین اگر یک جامعه فقط عقلانی شد و پدیده وحی را کنار گذاشت کامیاب نمی‌شود. بنابراین خداوند می‌گوید همان طور که برای شما وحی فرستادم که پیامبران با شما حرف بزنند: «یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه»، همان طور هم من در درون شما پیامبر دیگری به نام پیامبر باطن قرار دادم که آن پیامبر باطن هم مشکلات شما را حل می‌کند، یعنی آن پیامبر باطن هم کار پیغمبری می‌کند. اگر شما با پیامبر باطن یعنی عقل، مسئله بهداشت بشر، محیط زیست و اقتصاد را حل کردید، عملی پیامبرانه انجام داده‌اید. عقل هم مخلوق خداوند است. عقلی که با انسان سخن می‌گوید نوعی پیامبر از طرف خداوند است. چنین جامعه‌ای بر اساس معنایی که گفتیم، جامعه ایدئولوژیک نیست، بلکه جامعه‌ای وحیانی و عقلانی است.

متناسب با آنچه شما می‌فرمایید بحث حق ناقص بودن مطرح می‌شود. اگر از منظر دینی و ارزش‌های دینی مواردی به عنوان اهداف و چهارچوب تعیین شود که جامعه باید به آن‌ها برسد، ممکن است از منظر برخی، این موارد، ارزش و هدف قلمداد نشود یا بعضی از اهداف در تناقض با چهارچوب‌هایی باشد که دین بیان می‌کند یا حتی ممکن است از لحاظ عقل عرفی جامعه مورد پذیرش نباشد. حدود اهداف و ارزش‌هایی که دین بیان می‌کند در چه مقیاسی است و در کجاها باید باشد؟ برخی از این اهدافی که شما برشمردید ممکن است در برهه‌هایی و با گذشت زمان با عقل جامعه در تناقض قرار گیرد. این چهارچوب‌های کلی که در گذشت زمان و در تحولات اجتماعی تفاوت‌هایی پیدا می‌کند به چه صورت است؟ زیرا راجع به همان کلیاتی که شما می‌فرمایید هم جامعه دچار اختلاف می‌شود.

من بر این باورم که اگر انسان به آن اهداف دین دقت کند، هیچ‌گاه بشر با روحیه متناقض به آن نگاه نمی‌کند. مثلاً در آیه‌ای از قرآن آمده است که دست دزد را قطع کنید یا اگر فردی مرتکب کاری خلاف عفت عمومی شد به او تازیانه بزنید. این‌ها روش‌هایی هستند که قرآن می‌خواهد

از طریق آن‌ها به جامعه مطلوب برسد. در هر جامعه‌ای حفظ مال مردم واجب است و دزدی و تجاوز به عفت عمومی اعمال نامطلوبی هستند. روزگاری اگر کسی مرتکب جرمی می‌شده است از طرعی او را تأدیب و تعزیر می‌کردند یا حدی برایش اجرا می‌کردند. امروزه دنیا می‌گوید من روش‌های بهتری دارم که در جامعه شما دزدی یا تجاوز به عفت عمومی اتفاق نیفتد. این چه اشکالی دارد؟ بنده می‌گویم آن دسته از روش‌هایی که مربوط به زمانی بوده است که امروزه معنا نمی‌دهد، کنار می‌گذارم و روش‌های علمی‌تر و تجربی‌تر را به کار می‌گیرم تا به آن اهداف برسیم؛ همان اهداف عالی بشر که اهداف قرآن هم هست. اشتباه ما این است که احکام دین را با اهداف دین ممزوج می‌کنیم. احکام دینی ممکن است در هر زمان متغیر باشد، مثلاً در زمانی عمل مطلوب این بوده است که دختران را در ۹ سالگی شوهر دهند یا اگر کسی ۴ زن را به همسری می‌گرفت نامطلوب نبود. امروزه اگر شما دختری را زیر سن قانونی به ازدواج درآورید مورد مذمت قرار می‌گیرید. یا اگر مردی چهار زن داشته باشد و طلاق حق مرد باشد هیچ دادگاهی قبول نمی‌کند، چرا؟ زیرا عرف زمان این روش‌ها را متحول کرده است. بنابراین ما باید احکام دین را از اهداف دین جدا کنیم. هیچ‌گاه دین نمی‌گوید آنگاه که گفتم دختر باید در ۹ سالگی ازدواج کند شامل همه زمان‌ها و همه مکان‌هاست یا اگر طلاق به دست مرد باشد برای همه زمان‌ها و همه مکان‌هاست. ممکن است این کار در روزگاری یا برهه‌ای از تاریخ مطلوب بوده و کسی هم اعتراض نمی‌کرده است. مثلاً پیامبر خدا با عایشه ازدواج کرد، چند همسر داشت و کسی هم به او اعتراض نمی‌کرد. با همه اعتراض‌هایی که به پیامبر می‌شد هیچ‌گاه کسی نمی‌گفت چرا پیغمبر خدا با دختر ۹ ساله ازدواج کرد یا چرا ۱۰ همسر دارد. هیچ‌کس او را مورد مذمت قرار نمی‌داد؛ زیرا در عرف آن جامعه چنین کاری مرسوم بود. من بر این باورم که اگر پیغمبر در جامعه امروز ما بود چنین کاری نمی‌کرد؛ زیرا در عرف جامعه محکوم و مذموم است. معروف یعنی آنچه عرف جامعه آن را بپسندد منکر آن است که عرف جامعه آن را نپسندد. بنابراین اینکه شما می‌گویید ممکن است ما امروزه با مسائلی روبه‌رو شویم که با دین در تعارض باشد بنده می‌گویم فکر نمی‌کنم مسائل امروز ما با اهداف دین در تعارض باشد؛ اما ممکن است با احکام دین در تعارض باشد. لذا احکام دین قابل تأویل است و ما هیچ‌گاه ملزم نیستیم همیشه به آن روش‌های مجازاتی که قرآن گفته است، عمل کنیم. امروز شما نمی‌توانید کسی را که مرتکب زنا محصنه شده است، سنگسار کنید؛ زیرا عرف شما را مذمت می‌کند و دنیا این را نمی‌پسندد. عرف امروز آن روش‌های تعزیری

در جامعه ایدئولوژیک طبقه هیئت حاکمه به عنوان طبقه رسمی جامعه شناخته می‌شود

و تأدیبی را که در گذشته رایج بود، نمی‌پسندد. بنابراین اخلاقاً ما می‌توانیم این احکام را کنار بگذاریم تا اهداف دین لطمه‌ای نبیند.

آیا شما فکر می‌کنید بین آنچه فلاسفه، اندیشمندان و متکلمین به عنوان اخلاق در زمان فعلی مدنظر قرار می‌دهند و آنچه اهداف دینی مطرح می‌کند، تفاوت‌هایی وجود دارد؟

نسبت دین و اخلاق، عموم و خصوص من وجه است. ممکن است در برخی حدود با هم یکسان باشند یا نباشند؛ زیرا مسئله اخلاق در عرف هر جامعه‌ای وجود دارد، چه پیامبری باشد و چه نباشد. هیچ‌گاه اخلاق لزوماً یک پدیده وحیانی نیست. در هر جامعه‌ای زشتی و زیبایی وجود دارد، باید و نباید و حسن و قبح وجود دارد. غالب حسن و قبح هاعقلی، فطری و عرفی است. ممکن است پیامبری در آن جامعه وجود داشته باشد یا نباشد. اینکه قرآن می‌گوید «و یحلّ لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث»: طیبات شما را گوارا بدارند یا خبائث را بر شما حرام کنند، یعنی خبائث یا طیباتی که در آن جامعه وجود دارد (که یا عقلی است یا عرفی یا فطری) اگر پیامبر در همان راستا حرکت می‌کند و می‌خواهد خبائث را از میان بردارد و طیبات را به جای آن بگذارد؛ بنابراین دین یک مقوله کاملاً وحیانی و غیبی است؛ ولی اخلاق کاملاً وحیانی و غیبی نیست. ممکن است در جامعه‌ای دین و پیامبر وجود نداشته باشد؛ اما اخلاق وجود داشته باشد. امروزه قوانینی وجود دارد که بشر با استفاده از آن خود را کنترل می‌کند تا جلوی تجاوز به حقوق مردم، بی‌حرمتی‌ها و بسیاری از اعمالی که جامعه را مختل می‌کند، بگیرد. لزوماً این چنین نیست که هر کجا دین هست اخلاق هم هست و هر کجا دین نیست اخلاق هم نیست. عموماً ادیان مکمل و پشتوانه اخلاق هستند. ممکن است در جامعه‌ای اخلاقاً زنا یا ربا حرام باشد و دین بگوید من هم با شما همراهی می‌کنم و من هم می‌گویم زنا و ربا حرام است. من شخصاً نمی‌پذیرم که بگوییم هرچه دینی است اخلاقی است یا هر چه اخلاقی است لزوماً دینی است. ممکن است در جامعه‌ای پاره‌ای از مقولات هم دینی باشد هم اخلاقی. مثلاً قرآن می‌گوید سرقّت نکنید، مال مردم را نخورید یا «لا تأکلوا باموالکم بینکم بالباطل» هم یک دستور دینی است هم یک دستور اخلاقی. در قرآن آمده است «و برّ بالوالدین»: به والدینتان احسان و نیکی کنید. نیکی به پدر و مادر هم یک مقوله اخلاقی است و هم دعوتی دینی است. پاره‌ای از سخنان پیامبران که به بشر فرمودند، اخلاقی است.

یک وقت دین می‌گوید «أعبد الله»: خدا را بپرستید. عبادت خداوند اخلاقی نیست یا اینکه می‌گوید ایمان به غیب داشته باشید این هم اخلاقی نیست، بلکه پیامی وحیانی است. یک

وقت دین می‌گوید به پدر و مادران نیکی کنید، خون کسی را به ناحق نریزید، به مال مردم تجاوز نکنید؛ این‌ها پیام‌هایی اخلاقی است که در قرآن آمده و انبیا هم گفته‌اند.

وقتی در جامعه‌ای میان اخلاق عقلانی و اخلاق دینی، تناقض یا نزاعی پیش آید، راه حل چیست؟ مانند وقتی که عقل عموم مردم آن جامعه مبحثی را اخلاقی می‌داند که به نوعی در نزاع با نظر دینی است، در این صورت کدام ارجحیت دارد؟

اگر فرضاً بگوییم قرآن گفته است که طلاق به دست مرد باشد، این دستور اخلاقی نیست بلکه روشی برای حل مشکل خانواده در عرف آن زمان بوده است. در عرف این زمان چنین روشی جاری نیست و دادگاه مداخله می‌کند، سؤال می‌کند، تحقیق می‌کند تا حق زن پایمال نشود.

برخی آنچه را که دین در آن مقولاتی مثل حوزه اخلاق فردی یا عمومی گفته است، نسبی تلقی می‌کنند، یعنی این امر می‌تواند در قالب برخی از شرایط تطابق داشته باشد یا در شرایط دیگری به ضد خودش تبدیل شود. به چنین مواردی چگونه می‌شود پاسخ داد؟

نمی‌توان فرض کرد که دین و اخلاق در تمام موارد و در همه جوامع هم‌پای هم حرکت می‌کنند. ما درباره جامعه‌ای صحبت می‌کنیم که دینی و مذهبی است. فرضاً جامعه ایران که اسلام را پذیرفته است، اگر در این جامعه پاره‌ای از احکامی که در قرآن آمده است با پاره‌ای از احکام اخلاقی که از جای دیگر می‌آید در تعارض باشد، جامعه دینی ما مفروضات خود را بر مفروضات تازه حاکم می‌کند و این یک واقعیت است. ولی ممکن است بر اثر مرور زمان مسائل دگرگون شود. مثلاً در بخشی از لوایح شش‌گانه شاه در سال ۴۱ یا ۴۲ گفته شد: «زنان پای صندوق‌های رأی بیایند و رأی بدهند و زن حق دارد کاندیدا شود». تمام علمای اسلام مخالفت کردند که حضور زن پای صندوق‌های رأی خلاف ضرورت اسلام است. مرحوم امام خمینی و بسیاری از مراجع دیگر در قم مخالفت کردند و نامه نوشتند که این خلاف ضرورت مذهب و دین است؛ اما بر اثر مرور زمان، انقلاب که شد یا حتی قبل از آن گفتند که خیر، زن‌ها هم پای صندوق‌های رأی بیایند. بعد از انقلاب گفتند که زن‌ها هم موظف‌اند پای صندوق‌های رأی بیایند. یعنی اخلاقاً لازم شد که زن‌ها در رأی‌گیری شرکت کنند و خودشان هم برای مجلس کاندیدا شوند. حتی من معتقد هستم که کاندیدا شدن زنان برای ریاست جمهوری و رهبری هم اشکالی ندارد؛ زیرا در جنسیت تفاوتی وجود ندارد. این‌ها مواردی است که در اثر مرور زمان با جامعه سازگار

می‌شود و عرف هم آن را قبول می‌کند. ولی اگر ما بگوییم اینکه احکام جدیدی با جامعه سازگار شود خلاف ضروریات دین و خلاف نفس قرآن کریم است، از نظر من باب ورود به بحث دیگری است و پاره‌ای از علماً گفته‌اند که اگر تناقض و تعارضی بین نفس (نفس یعنی آیه قرآن) و عقل واقع شد باید نفس را تأویل کرد. در آیات غیر عملی قرآن هم این کار را کرده‌اند مثل آیه از سوره صفات که خداوند می‌فرماید «فاتبعه شهاب ثاقب»: شهاب سنگ‌هایی که شب‌ها در آسمان منفجر و موجب رعد و برق می‌شود، تیری است که ما می‌فرستیم تا شیاطینی که می‌خواهند در آسمان‌ها استراق سمع کنند با این تیرها از بین بروند. مفسران امروز، دیگر این مباحث را قبول نمی‌کنند و می‌گویند تیر خداوند برای رمی شیاطین یعنی چه؟ این مفسران چنین آیاتی را تأویل می‌کنند. به قول آقای طباطبایی، این مسائل با علم امروز صد در صد مخالف است و امروزه دلیل رعد و برق و انفجار شهاب‌سنگ در آسمان روشن شده است. حال همان‌طور که راه تأویل در پاره‌ای از اعتقادات ما باز است، ممکن است در پاره‌ای از این احکام هم راه تأویل باز باشد. قرآن هم به تأویل دعوت کرده است و باید پاره‌ای از آیات را تأویل کرد. ما اگر خواسته باشیم بر ظاهر آیات قرآن جمود کنیم و تعصب بورزیم همانند آنچه ظاهرین گفته‌اند، در این صورت دین به درد هر زمانی نمی‌خورد. اگر خواسته باشیم پیام دین را جاودانه کنیم که به درد همه بشریت بخورد باید احکام را از اهداف جدا کنیم. به نظر من اهداف دین همیشه ثابت است، ذات بشریت ثابت است؛ اما ممکن است احکام دین متغیر باشد و فرق کند.

اگر قرار باشد ما به زحمت بیفتیم تا مسیر درست را تشخیص دهیم برای آن چهارچوب اخلاقی‌ای که جامعه پیدا می‌کند که هم هدف دین است، هم هدف عقل و هم هدف همه خیرخواهان، در این صورت دین چه کمک متمایزی در زمان کنونی می‌کند؟ در زمان‌های گذشته شاید بشر حالت عقلانی ابتدایی داشت و نیازمند کمک‌هایی بود که بحث وحی و ارسال کمک از جانب پروردگار برای بشر مطرح می‌شد. امروز که بشر از لحاظ عقلانی به بلوغ رسیده است دین چه کمک متمایز و متفاوتی به عقل دارد؟

انسانی که کار اخلاقی انجام می‌دهد اگر بر این باور باشد که دین هم کار او را تأیید می‌کند، انگیزه بیشتری دارد. اما اگر بگوید این کار اخلاقی من پشتوانه خدایی ندارد، ممکن است با انگیزه کمتری انجام شود. من نمی‌دانم که احکام اخلاقی در جوامع دینی موفق‌تر بوده است یا در جوامع لائیک. این موضوعی است که باید

نمی‌توان فرض کرد که دین و اخلاق در تمام موارد و در همه جوامع هم‌پای هم حرکت می‌کنند

بر اساس آمارها درباره آن بحث کرد. من دین را به عنوان مکمل و پشتوانه اخلاق بسیار سودمند می دانم؛ اما این را نمی پذیرم که بگوییم تمام پیام های اخلاقی را باید صد در صد از دین استخراج کرد.

 بنابراین دین، شوق و انگیزه را بیشتر می کند؟

بله، انگیزه را قوی تر می کند و پشتوانه قوی تری خواهد بود؛ به خصوص که در جامعه، بیشتر مردم به آن معنا عقلانی نیستند. مثلاً بگوییم در جامعه ایران دزدی نمی کنند. یا چرا می گوییم که ۹۰ درصد مردم ایران دستشان به سرقت آلوده نیست؟ یک وقت مردم می گویند که چون حکمی اخلاقی است این کار را انجام نمی دهند؛ اما اگر بگوییم که بهشت و جهنمی هم در کار است، ممکن است شما را مجازات کنند و روز قیامت بتوان عملتان را پس بدهید، در این صورت انگیزه انسان برای عدم ارتکاب عمل غیر اخلاقی قوی تر است. من بر این باورم که امروزه در جوامع دینی مثل کشورهای منطقه و ایران، بیشتر مردم که مرتکب کار زشت نمی شوند به این خاطر است که می گویند خداوند در قرآن و حدیث حرام کرده و برای من وعده عذاب داده است.

اگر عذاب های خداوند و آیات قرآن را برداریم و بگوییم دیگر نه قیامتی هست، نه خدایی و نه آیه قرآنی هست، من نمی دانم این جامعه اخلاقی تر می شود یا بی اخلاقی تر. این مسئله برای من روشن نیست.

 در نمونه جوامع غربی چطور؟

آن بحث دیگری است. من گفتم که درباره جوامع دینی بحث می کنم. ممکن است کشورهای دیگر مثل جوامع اسکاندیناوی که لائیک هستند اخلاقی تر از ما زندگی کنند. من نمی دانم. آیا در جوامع دینی ممکن است اگر اخلاق را غیر دینی کنیم مثل آن جوامع شوند؟ من نمی دانم. این پرسشی است که پاسخ آن سخت است. بگوییم که ایها الناس اخلاق به قول کانت ذاتا کار خوبی است و من برای اینکه دزدی ذاتا کار بدی است انجام نمی دهم و کمک به دیگری را برای اینکه ذاتا کار خوبی است، انجام می دهم. اما در جامعه ای که مردم از این رو کار خوب می کنند که چون قرآن گفته است خداوند روز قیامت شما را به بهشت می برد و اگر کار زشت انجام دهید خداوند در آخرت هم شما را مجازات می کند، کدام جامعه موفق تر است؟ من فکر می کنم که امروزه در جوامع دینی و جامعه ما اگر احکام دینی را پشتوانه احکام اخلاقی کنیم، آن اخلاق بیشتر نهادینه می شود و اگر پشتوانه دینی را از آن بگیریم آن اخلاق کم رنگ تر می شود.

 بعضی از اساتید حوزه اخلاق و حوزه مسائل اجتماعی بحثی

رامطرح می کنند و می گویند که در برخی زمینه ها باید اولویت بندی صورت گیرد؛ زیرا به نظر آن ها اخلاقیون کلیاتی را می گویند و رای این که شرایط برای یک انسان در ذات خودش با توجه به ویژگی های انسانی که دارد، متفاوت است و در موقعیت های متفاوت قرار می گیرد. در اصول کلی گفته شده است که مثلاً ریاکاری نداشته باشیم، نفاق نداشته باشیم، دروغ نگوییم، تهمت نزنیم

و...؛ در صورتی که برای یک انسان در برهه ها و زمینه های مختلف شرایطی ایجاد می شود که برای حفظ اصول اخلاقی دیگر مثل عزت نفس، میل به تکامل، حفظ کيان خانواده و موارد دیگر مجبور می شود که برخی از دیگر اصول را زیر پا بگذارد. در اولویت بندی اخلاقیات در شرایطی که انسان با آن مواجه می شود و نمی توان احکام ثابتی صادر کرد، دین چه نظری دارد؟ بشردر طول زندگی به وفور به این مسائل بر می خورد که در واقع ممکن است در برخی از وضعیت ها مجبور شود برای حفظ برخی از اخلاقیات، اخلاقیات دیگری را زیر پا بگذارد. اینجا چه کاری باید انجام داد؟

اگر فرد بگوید من تشخیص دادم که اگر امروز پدر و مادرم را طرد کنم، زندگی ام کامیاب تر خواهد بود و اخلاقی تر زندگی می کنم. یا اگر فرد بگوید اگر من سعی کنم به هیچ کس کمک نکنم تا مردم خودشان به دنبال معیشت و نان بروند، این جامعه اخلاقی تر می شود. اگر این تشخیص را به عهده فرد بگذارید یک مقوله دیگر می شود؛ اما احکام اخلاقی جامعه همان روش عقلای جامعه است که معین می کنند چه چیز اخلاقی است. اخلاقیات اجتماعی را نمی توان بر عهده فرد گذاشت. مثلاً شخصی، صبح به خیابان می آید و می گوید تشخیص من این است که اگر این خیابان را از این طرف بروم، بهتر است در حالی که



پلیس آن خیابان را یک طرفه کرده است. به نظر من اگر تشخیص چنین مسائلی را به عهده فرد بگذارید، جامعه مختل و از مدار اخلاق خود خارج می‌شود. به همین دلیل بسیاری از احکام اخلاقی را نمی‌توان به عهده فرد گذاشت؛ بلکه باید به عهده کارشناسان و عقلای جامعه گذاشت. امروزه کار فیلسوفان حقوق و اخلاق همین است. ممکن است مردم اخلاقی بودن یا نبودن بسیاری از امور را تشخیص ندهند.

اگر تشخیص همه امور به عهده مردم باشد، ممکن است مثلا کسی بگوید اگر من چهار زن به همسری بگیرم، می‌توانم به همه آن‌ها رسیدگی کنم، لذت خود را هم می‌برم و این کار اخلاقی هم است یا کسی بگوید من تشخیص می‌دهم دخترم را در ده سالگی عروس کنم و این، هم به صلاح او و هم به صلاح من و کل خانواده است. اگر هر کس بخواهد این گونه فکر کند و خواسته‌های فرد تبدیل به یک حکم کلی اجتماعی شود آن وقت چه می‌شود؟ یعنی هر کس در جامعه بگوید من هم می‌خواهم دخترم را در ۹ سالگی عروس کنم. این‌ها به عهده عقلا، کارشناسان و فیلسوفان جامعه است. این‌ها به هیچ عنوان جنبه فردی ندارد.

ممکن است شما بگویید که این عقلای جامعه شاید روشی را وضع کنند که بر خلاف نفس قرآن باشد. آن وقت من هم می‌گویم بله، احتمال چنین عملی هست و در این مسائل اگر سیره عقلا برخلاف نفس وحی نباشد، ما باید سیره عقلا را هم مقدم بداریم. سیره عقلا گفته است که هیچ‌گاه طلاق به دست مرد نیست و باید دادگاه تشخیص بدهد. سیره عقلا گفته است که ما باید سن ازدواج را تعیین کنیم، نه هرکس در خانه خودش و نه شرع. اگر شرع هم درباره ازدواج در ۹ سالگی چنین گفته برای روزگار خودش بوده است. پیروی کردن از این مورد، درست نیست. ما باید بر اساس عرف این زمان تعیین کنیم. این است که امروزه بسیاری از احکام اجتماعی را کارشناسان و سیره عقلا معین می‌کنند.

عقلا باید دینی باشند یا غیردینی هم می‌توانند باشند؟

فرقی نمی‌کند که عقلای جامعه دینی باشند یا دینی نباشند. کسانی که در جامعه کارشناس هستند، می‌گویند مثلا به نظر ما اگر شما بخواهید اقتصاد جامعه‌تان بهتر باشد باید این روش را دنبال کنید.

آنچه شما از دین ترسیم کردید همان سکولاریسم است؟

امروزه بسیاری می‌گویند که سکولاریسم یعنی بی‌دینی. نه، این طور نیست. سکولاریسم یعنی این که مادر جامعه جایگاهی برای عقل باز کنیم، جایگاهی برای عقل تعریف کنیم، عقل را برای

حل مشکلات جامعه دعوت کنیم و جاهایی که خوراک عقل هست، آن را تهیه کنیم. حال ممکن است شما نام آن را عرف‌گرایی، سکولاریسم یا عقل‌گرایی بگذارید.

امروز ما می‌گوییم نهاد سیاسی در جامعه یک نهاد شرعی و دینی نیست؛ بلکه نهادی عرفی و عقلایی است؛ یعنی شما به چه روشی حکومت کنید؟ می‌گویید ما انتخابات می‌گذاریم، تفکیک قوا داریم، مجلس پارلمان درست می‌کنیم و آن چیزهایی که در دنیا معمول است و در قانون اساسی ما هم آمده است. این‌ها شرعی نیست، بلکه تماشش عقلایی، عرفی، عقلی، تجربی و بشری است. حال شما نام آن را هرچه می‌خواهید، بگذارید، می‌خواهید بگذارید سکولاریسم... بله، این سکولاریسم است؛ زیرا ما روش حکومت‌داری را عرفی و عقلی کردیم و گفتیم از متن کتاب و حدیث روش حکومت‌داری استخراج نمی‌شود.

در زمان پیامبر (ص) و امام علی (ع) روش‌هایی وجود داشته است که با آن خلافت کردند. آیا بنده هم آن روش‌ها را ادامه بدهم؟ حضرت علی (ع) با شلاق به بازار می‌رفت و اگر کسی گران‌فروشی می‌کرد، او را شلاق می‌زد.

آیا امروز حاکم یک جامعه باید همین کار را بکند؟ خیر، امروز روش‌هایی وضع شده است که بشر خودش جامعه را اداره می‌کند؛ یعنی پاره‌ای از احکام و مسائل دینی مربوط به وحی و خداوند است و هیچ ربطی به ما ندارد؛ این که عبادت کنید، نماز بخوانید، خدا را بپرستید، ایمان به قیامت داشته باشید، ایمان به غیب داشته باشید. اما برای اینکه بدانم چگونه باید حکومت کرده و به چه روشی جامعه را اداره کنم که در آن، آسیب‌ها و فسادهای اجتماعی کمتر باشد، هیچ‌گاه نباید به دنبال شریعت و دین بروم. دین گفته است که من جامعه‌ای می‌خواهم که فساد در آن کمتر باشد. اما چه کنیم که فساد کمتر باشد؟ باید به سراغ عقل و تجربه بشر رفت.

دین می‌گوید من آدمی می‌خواهم که سالم باشد و از کرونا جان ندهد. حفظ جان انسان واجب است. دین این را می‌خواهد، اخلاق هم همین را می‌خواهد؛ اما امروز اگر بپرسیم که ما چه اقدامی انجام دهیم تا جامعه از کرونا سالم بماند، دین حرفی برای آن ندارد و برای پاسخ باید به سراغ عقل، علم و تجربه بشر رفت. این پاسخ ممکن است در آمریکا، شوروی، بلاروس یا هر کشور دیگری باشد. ممکن است در کشور خودتان باشد. در اینجا کار، کار عقل است. حال می‌خواهید اسم آن را سکولاریسم بگذارید یا هر چیز دیگری!

وضعیت اخلاقی جامعه امروزی ایران را به چه صورت می‌بینید؟ اگر فکر می‌کنید جامعه اخلاقی ایران افول کرده است به نظر شما دلایل آن چیست و چه باید کرد؟

این پرسش، بحث مستقلی می‌طلبد که داستان آن مفصل است. من بر این باورم که یکی از چیزهایی که جامعه را اخلاقی می‌کند، این است که در جامعه ظلم و بی‌اخلاقی، به صورت ساختاری نباشد؛ یعنی در ساختار چنین چیزی وجود نداشته باشد. متأسفانه در جامعه ما بی‌اخلاقی، بی‌صدافتی، دروغ و بی‌احترامی به اموال بیت‌المال، ساختاری شده است. ساختاری یعنی چه؟ این طور نیست که بقال سر خیابان گران‌فروشی یا دزدی یا سوءاستفاده کند. خیر؛ آن کسی که در ساختار قرار دارد، این کارهای ساختاری را انجام داده و به جامعه پمپاژی می‌کند. امروز جامعه ما جامعه‌ای بی‌اخلاق است؛ نه به خاطر این که بگوییم عامه مردم بی‌اخلاق شده‌اند؛ بلکه این بی‌اخلاقی از بالا به جامعه پمپاژی می‌شود. در نتیجه به نظر من در جامعه ما وضعیت اخلاقی رنگ باخته است. بر اساس آمارهای رسمی که خود جمهوری اسلامی می‌دهد از طلاق در خانواده‌ها، اعتیاد در جامعه، آمار خودکشی، دعوای خانوادگی، پرونده‌هایی که روزبه‌روز در دادگاه‌ها افزون می‌شود تا سرقت‌ها و سوءاستفاده‌های رانتهی که در طبقات بالای جامعه رخ می‌دهد، همگی نشانگر آن است که جامعه ما جامعه کم‌اخلاقی است. وضعیت اخلاقی به شدت رنگ باخته و اعتماد بین مردم و حاکمیت سلب شده و جامعه، جامعه بی‌نظمی شده است. حضرت علی (ع) فرمودند: «الْأَثَانُ بِأَمْرَانِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُنَّ بِأَبَائِهِمْ»؛ «مردم از جهت اخلاقی بیشتر به حاکمانشان شباهت دارند تا به پدر و مادرانشان.» به طور خلاصه به نظر من جامعه ما از جهت ساختاری و سیاسی تا حدی از اخلاق فاصله گرفته است.

تحلیل جوامع ایدئولوژیک

واخلاقے از منظر

فرم و محتوا

گفت‌وگو با ناصر مهدوی دکترای عرفان اسلامی

بحث درباره جامعه ایدئولوژیک و جامعه اخلاقی از منظر ویژگی‌ها، خصوصیات آن‌ها و تأثیری که بر حوزه اخلاق می‌گذارند، می‌تواند تفاوت‌های مهم میان آن دو را مبرهن سازد. درواقع مقایسه بین این دو نوع جامعه با محوریت این موضوع مهم که اخلاق از کدام یک از این جوامع می‌تواند تولید شود و جامعه‌ای که از آن اخلاق تولید می‌شود و ما به آن جامعه اخلاقی می‌گوییم چه مؤلفه‌هایی می‌تواند داشته باشد، ازجمله محورهایی است که در این گفت‌وگوی مفصل و مبسوط با دکتر ناصر مهدوی به آن پرداخته‌ایم.

جامعه ایدئولوژیک یک عقیده‌ای دارد و مدل واحدی از زیستن، فکرکردن، باور، رفتار و واکنش‌ها را پیشنهاد می‌دهد. ما به چنین جامعه‌ای می‌گوییم جامعه ایدئولوژیک. جامعه ایدئولوژیک به دلیل قدرت و زوری که در اختیار دارد، می‌خواهد همه افراد از آن مدل فکرکردن، رفتار و سلیقه تبعیت کنند. جامعه ایدئولوژیک چون دارای زوراست، خودش را تحمیل می‌کند؛ حتی ممکن است موفق هم بشود؛ چون از طریق تبلیغات می‌تواند روی اذهان و افکار کار کند. بسیاری از مردم بدون اینکه متوجه شوند با آن قاعده بازی می‌کنند.

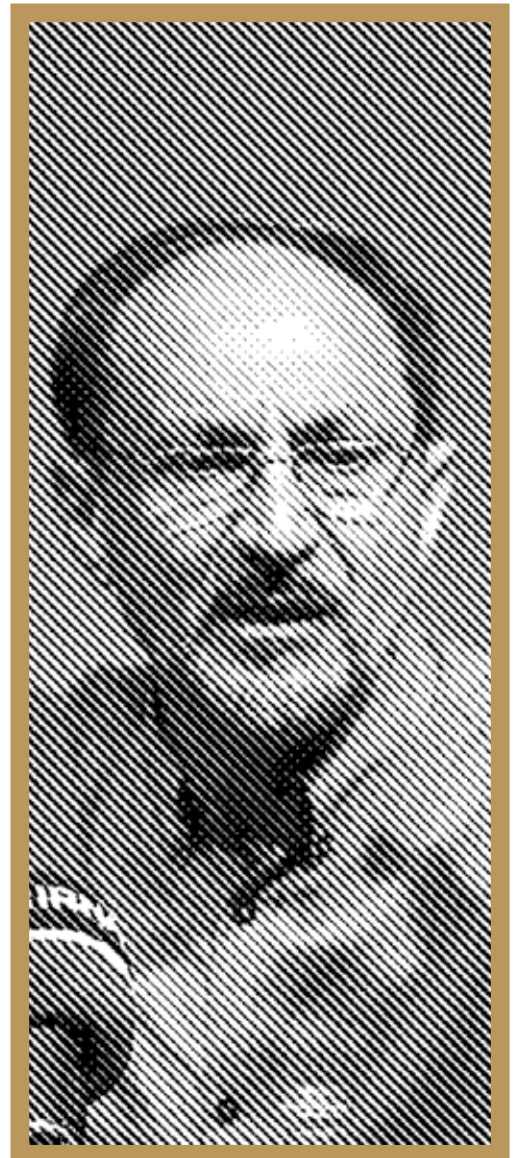
بنا بر آنچه فرمودید، شما جامعه اخلاقی را چگونه تعریف می‌کنید؟

در مقابل، جامعه‌ای داریم که به آن جامعه اخلاقی می‌گوییم؛ یعنی جامعه‌ای که به شهروندانش فرصت می‌دهد قدرت آزادی، قدرت خلاقیت، قدرت مبارزه و حتی فرصت شکست داشته باشند. من در ادامه، توضیح خواهم داد که در این بحث مرادم از شکست چیست. به این ترتیب، جامعه اخلاقی یک نوع ساختار است که عقیده واحدی را به مجموعه افراد تحمیل نمی‌کند. مردم آن را تحت حاکمیت قانون محدود می‌کنند. مردم حق دارند از ایده‌ها، افکار، رفتار و سلیقه‌های مختلفی برخوردار باشند.

منظور از جامعه ایدئولوژیک و تفاوت آن با ایدئولوژی چیست؟

ما وقتی از یک جامعه ایدئولوژیک صحبت می‌کنیم، مراد از این بحث، سلطه یک تفکر بر جامعه‌ای است که تمایل دارد سلیقه‌ها، افکار و رفتار آدمیان را کنترل کند و تحت یک ایده درآورد. شاید لازم به تذکر جدی نباشد که مراد از ایدئولوژی در اینجا به معنای جهان‌بینی، مکتب یا عقیده به آن معنایی که در سنت کهن از آن‌ها نام برده می‌شد، نیست. در اینجا وقتی می‌گوییم ایدئولوژی، منظور ما فکری است که می‌تواند بر جامعه حکمرانی کند، اندیشه‌ای که می‌تواند سلطه پیدا کند و تقریباً می‌تواند خودش را به همه افکار، اندیشه‌ها و حتی رفتارها تزریق کند.

وقتی می‌گوییم جامعه‌ای ایدئولوژیک است، یعنی اولین تصمیم آن جامعه این است که تعامل را برهم زند. در نظام‌های ایدئولوژیک حقیقت وارونه می‌شود و در اختیار قدرت قرار می‌گیرد. حقیقت آن چیزی نیست که در جریان زندگی پیش می‌رود؛ بلکه آن چیزی است که قدرت می‌پندارد. چون می‌پندارد و بر آن اصرار دارد، امکان بازیگری محتوا را به حداقل می‌رساند. احاد جامعه تابع هستند و باید یکنواخت باقی بمانند. آن‌ها نمی‌توانند فرم و هویت مستقلی داشته باشند. خودشان نمی‌توانند صدای مستقل و بلندی در کنار ساختار داشته باشند.



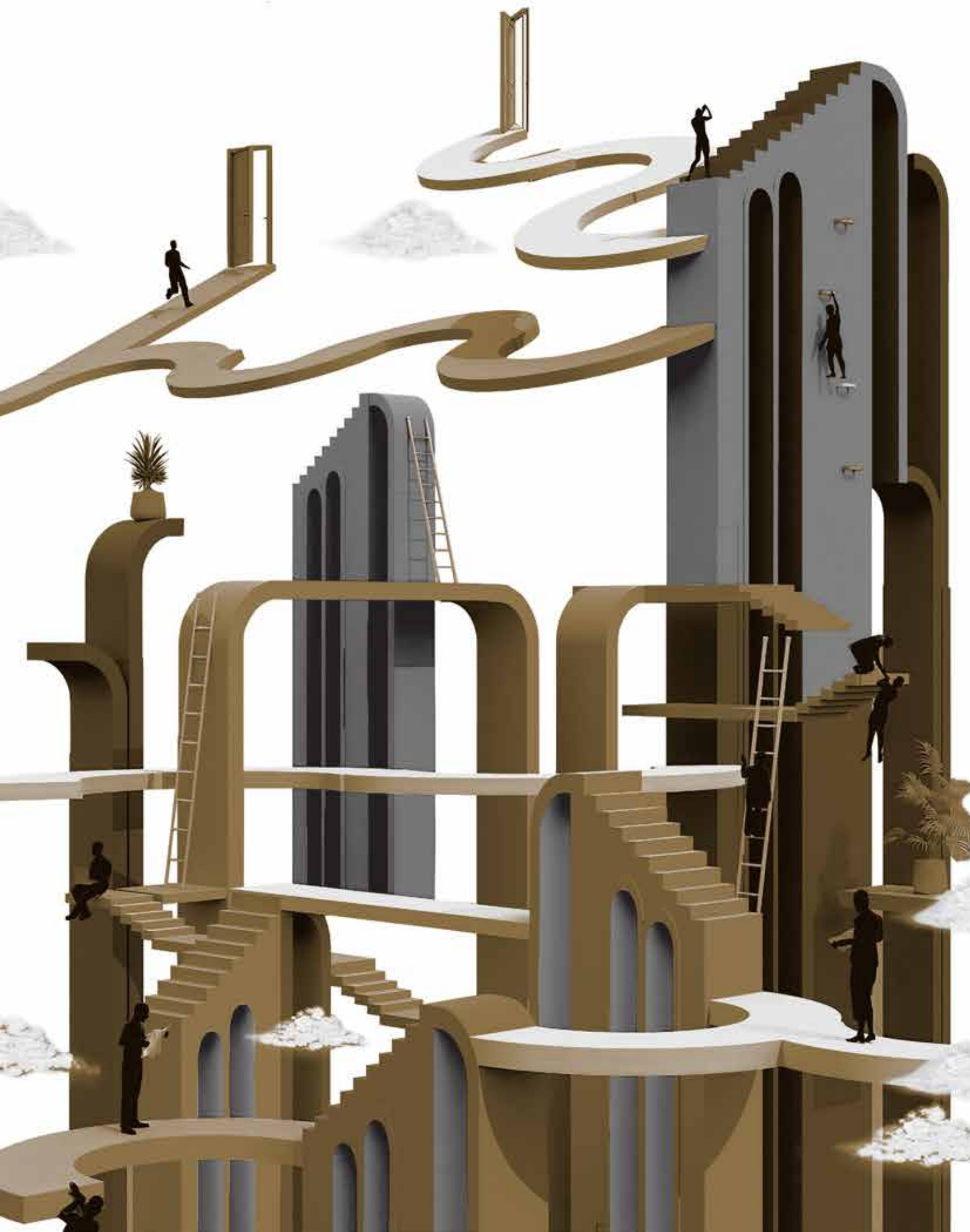
امکان و چگونگی ظهور و بروز اخلاق در جامعه و الطفا توضیح دهید.

من می‌گویم در جامعه ایدئولوژیک تقریباً نباید انتظار داشته باشیم که آن جامعه خودش اخلاقی باشد و امکان بروز، ظهور و رشد اخلاقی زیستن را به مجموعه خودش و افرادی که تحت سلطه آن قدرت هستند، بدهد. برای اینکه دلیل را روشن کنم، اجازه بدهید مقداری عقب‌تر برگردم و به موضوعی که همیشه در فلسفه هنر مطرح بوده است، در اینجا به صورت بسیار مجمل اشاره کنم. این موضوع رابطه بین فرم و محتواست. از دیرباز این مسئله در فلسفه هنر وجود داشت که آیا محتوا اصل است یا فرم؟ یعنی اگر ما محتوا را داشته باشیم، آیا به راحتی می‌توانیم فرم را داشته باشیم؟ آیا فرم تابع محتواست؟ از طرف دیگر هم برخی معتقد بودند این‌طور نیست و محتوا تحت تأثیر فرم است. این فرم است که می‌تواند امکان بروز، ظهور، رشد و بلوغ محتوا را صادر کند.

وقتی معرفت‌شناسی کانت به میان آمد، اهمیت فرم را بسیار افزایش داد. کانت معتقد بود این فرم است که اجازه می‌دهد محتوا شکل بگیرد. اگر ساختار ذهنی نباشد، امکان شناخت هرگز فراهم نمی‌شود. به همین دلیل ساختاری باید در میان باشد تا اجازه دهد چیزی به نام آگاهی و ادراک رخ دهد؛ چون مواد بیرونی و داده‌های حسی بی‌فرم و بی‌انسجام هستند؛ به طوری که حتی نمی‌توانیم رابطه علی آن‌ها را بفهمیم. ساختار ذهنی‌ای که به آن‌ها فرم و وحدت می‌دهد و بین آن‌ها رابطه علی برقرار می‌کند، متأثر از ساختار ذهن آدمی است. از اینجا به بعد، گروه‌های ساختارگرا پیدا شدند که احساس کردند در جامعه هم همین‌طور است. آن‌ها به این مسئله اشاره کردند که این ساختار است که به افراد و انسان‌هایی که تحت سلطه آن قرار دارند، فرصت می‌دهد، بالنده شوند یا بالنده نشوند، تند بروند یا کند بروند و شکوفا شوند یا شکوفا نشوند. گرچه بعدها این دو طیف تعدیل شدند؛ یعنی اینکه بگوییم محتوا اصل است یا بگوییم فرم اصل است. امروزه در فلسفه هنر هم این دو طیف تا حدود زیادی تعدیل شده‌اند؛ یعنی فرم و محتوا گویی با هم در رقص هستند و همدیگر را در آغوش می‌کشند. واقعیت بیرونی باید در آغوش ساختار قرار گیرد. من اکنون در حوزه معرفت صحبت می‌کنم. داده‌های حسی باید در آغوش ساختار ذهنی قرار گیرند و با همدیگر به رقص درآیند. از رقص این دو

است که معرفت تولید می‌شود. در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی هم به نظر می‌رسد این تئوری در حال تقویت است که رابطه توأمان و بسیار پیچیده‌ای بین ساختار و محتوا که شامل افراد است، وجود دارد؛ به این معنا که اگر افراد بسیار خلاق باشند، ولی ساختار ناسالم باشد، آن افراد سرکوب می‌شوند و امکان ظهور و بروزشان به تأخیر می‌افتد؛ در ضمن دچار پراکندگی و نوعی کاهش ذهنی و فروپاشی شخصیتی نیز می‌شوند. برعکس این موقعیت هم وجود دارد؛ یعنی ساختاری قوی وجود داشته باشد؛ به طور مثال، شما قوانینی وضع کنید (این‌ها در عالم خیال است؛ زیرا نمی‌شود این کارها را بدون تحولات فرهنگی انجام داد) و نهادهایی را به رسمیت بشناسید؛ در حالی که محتوا پایین باشد و افراد رشد فرهنگی نداشته باشند. در چنین شرایطی باز هم دچار نوعی تعارض، کشمکش و در نهایت دچار نوعی فروپاشی می‌شویم. به نظر من، امروزه تئوری نسبتاً قوی‌تر و عادلانه‌تر این است که این دو بر هم تأثیر می‌گذارند؛ یعنی ساختار، بستر را برای رشد افراد فراهم می‌کند و افراد وقتی رشد می‌کنند، مرتب در پی تطبیف، شفافیت و روند درست ساختار هستند. این دو امر با همدیگر به‌دست‌اند دارند؛ یکی، آن دیگری را فراموش می‌خواند. در این تعامل و این رقص که من اسم آن را رقص تانگو می‌گذارم (این واژه را به شکل رمانتیک و سانتیمانتال به کار نمی‌برم)، گویی یکی، آن دیگری را در آغوش می‌کشد. این تعامل، رفت و برگشت و این چهره‌به‌چهره شدن می‌تواند جامعه سالم بسازد. عدم رفت و برگشت و تعامل می‌تواند جامعه ناسالم و بیمار به وجود آورد. شاید اگر شما به اروپای شرقی بروید، ببینید که بسیاری ممکن است شعار «کارگران متحد شوید» را روی در مغازه خود نصب کنند؛ اما ندانند که این یعنی چه؟ یا مثلاً در جامعه خود ما بسیاری از واژه‌ها و شعارها مطرح شود؛ مانند عالم محضر خداست؛ ولی بسیاری متوجه معنای آن نشوند، با آن ارزش‌ها خو بگیرند و در آن قالب حضور پیدا کنند. حاصل این کار چیست؟ حاصل این است که وقتی افراد کم‌کم یکنواخت شدند و فرم پیدا نکردند، در حد غریزه نزول پیدا می‌کنند؛ چون فرم و استقلال مستقلاً ندارند. درحقیقت آن‌ها آزادی ندارند. وقتی آزادی نباشد، عملاً مبارزه نیست. وقتی مبارزه نباشد، شکستی در کار نیست. وقتی شکست نباشد، انسان از واقعیت‌ها درس نمی‌گیرد. وقتی آزادی نباشد، دیگر حق انتخابی در کار نیست. وقتی حق انتخابی

در کار نباشد، افراد نمی‌توانند بگویند من می‌توانم اخلاقی شوم. وقتی افراد در حد غریزه و حس باقی بمانند، این‌گونه است که به طور مثال، ممکن است بینوایی به کمک احتیاج داشته باشد، ما هم بتوانیم به او یاری برسانیم یا ممکن است کسی بیمار باشد و ما بتوانیم او را درمان کنیم. هیچ‌کدام از این افعال جزو اخلاق نیست؛ بلکه در حد احساس انسانی است. چون انسانیم چنین غریزه دلسوزانه‌ای داریم؛ اما برای خود تئوری، مبنا و هویت نداریم. می‌گوییم چون انسان هستیم و نمی‌توانیم رنج انسان‌های دیگر و نابرابری را تحمل کنیم، پس ما به آن‌ها یاری می‌رسانیم. پس پشت یاری‌کردن ما تئوری و ایده وجود ندارد؛ بلکه غریزی است. وقتی چنین امری غریزی می‌شود، آرام‌آرام از لذت اخلاقی بودن دور می‌شویم؛ یعنی کاری اخلاقی نمی‌کنیم؛ بلکه کاری غریزی را انجام می‌دهیم. در جایی که در نوبت انتخاب‌های بزرگ، فداکاری یا ایثار هستیم یا در جایی که می‌خواهیم صدای خود را بلند کرده و اعتراض کنیم، به دلیل اینکه ایده نداریم و غریزی زندگی کرده‌ایم، هم خودمان، خودمان را سرکوب می‌کنیم و هم جامعه اجازه بیدار شدن نمی‌دهد. در این فضا، اولین چیزی که قربانی می‌شود، آزادی است. چون آزادی وجود ندارد، بنابراین اخلاق تولید نمی‌شود؛ زیرا اخلاق مولود آزادی است. اخلاق زمانی به وجود می‌آید که من بتوانم غریزه خود را آزادانه کنترل کنم. اگر امیال من در وجودم جولان دهند و سرکشی کنند، اما من از عوامل بیرونی ترسم و به این دلیل نتوانم آن‌ها را بروز دهم، اخلاقی نیستیم. اخلاقی بودن هنگامی است که من توانایی بروز عواطف، غریزه، امیال و احساساتم را دارم؛ اما چون آزادم، روحم مستقل است و برده نفس خود نیستیم، آزادانه و از سر انتخاب یک میل ناصواب و تخریبگر را از خود دور و به جای آن، یک میل پاکیزه‌تر و عالی‌تر را انتخاب می‌کنم. وقتی آزاد باشم، اراده‌ام می‌تواند معطوف به فضیلت باشد؛ چون اگر قرار باشد این اراده تابع غریزه و امیال باشد، در آن صورت به قول شوپنهاور ما را تخریب می‌کند. اگر قرار باشد به قول کانت این اراده، اخلاقی باشد باید بر آزادی تکیه کند. فرد باید حق انتخاب و حق شعور غلبه بر امیال و عوامل منفی که آزادی انسان را سلب می‌کند، داشته باشد. وقتی این اتفاق رخ دهد من دست به انتخاب می‌زنم و از طریق انتخاب خود، رفتاری اخلاقی انجام می‌دهم.



شکست بخورد. به قول مولانا: یک لحظه داغم می‌کشی یک دم به باغم می‌کشی / پیش چراغم می‌کشی تا وا شود چشمان من

وقتی زمین می‌خورم، تازه می‌توانم بفهمم چقدر می‌توانم به دوستانم تکیه کنم، چقدر امکاناتم واقعی است، چقدر دنیا را درست تصویر کرده‌ام، چقدر توانسته‌ام درست پیش‌بینی کنم. وقتی شکست می‌خورم در آن زمان همه این‌ها مورد ملاحظه و تأمل قرار می‌گیرد. پس شکست محصول مبارزه است؛ ولی مبارزه محصول چیست؟ مبارزه محصول آزادی است. وقتی شما آزاد نباشید، نمی‌توانید مبارزه کنید؛ یعنی در بیرون امکان جنگیدن (جنگیدن نه به معنای به هم زدن ساختار) برای زندگی بهتر و تلاش برای زندگی عالی‌تر آدمی سلب می‌شود. آن وقت می‌بینید که انسان‌ها هم در بیرون سرکوب می‌شوند و هم در درون. وقتی انسان‌ها سرکوب شوند، نه چراغ خرد روشن می‌شود، نه چراغ اخلاق؛ بنابراین جامعه ایدئولوژیک به واقع یکی از بزرگ‌ترین دشمنان اخلاق است. به همین دلیل وقتی می‌بینید همه چیز یکپارچه و یکسان می‌شود، هیچ‌کس حق ندارد خود را متمایز و مستقل کند و همه به تعبیر نیچه گله‌وار زندگی می‌کنند. در اینجا دلسوزی و احساس‌های زودگذر وجود دارد؛ ولی اخلاق و سرفرازی وجود ندارد.

راه‌های مقابله در این جامعه به چه صورتی است؟

در این جامعه حتی اگر شما مبارزه هم کنید، حکومت از مبارزه شما هیچ ترسی ندارد. خطر زمانی است که کسی بخواهد سر بلند کند، بخواهد ایده و فرمی بیاورد، بخواهد این زبان

جامع ایدئولوژیک چگونه زیست اخلاقی بشر را تحت تأثیر قرار می‌دهند؟

جامع ایدئولوژیک دو لطمه به ما می‌زند که هر دو دشمن زندگی اخلاقی هستند؛ یعنی اخلاقی زیستن در این جامعه به شدت به خطر می‌افتد. انسان می‌تواند در اینجا بپذیرد که چگونه فرم، محتوا را تخریب می‌کند و چگونه ساختار می‌تواند تأثیر منفی بر آحاد جامعه بگذارد و مانع رشد آن‌ها شود و آن‌ها را دچار بحران کند. یکی از لطمه‌های بسیار مهم این است که به شما اجازه اندیشیدن نمی‌دهد؛ یعنی در یک جامعه یکنواخت و یکسان و جامعه‌ای که همه چیز برای انسان دیکته می‌شود، همه چیز از پیش روشن بوده و خطوط کاملاً آماده است، اگر از این خطوط بیرون بروید، تنبیه و سرکوب می‌شوید. در اینجا خرد آدمی نمی‌تواند بفهمد، چون و چرا کند، رشد کند و به مرتبه بلوغ برسد. یکی از مهم‌ترین پشتوانه‌های اخلاقی زیستن، خرد است. درواقع میزان، صدق، کذب، حسن و قبح را خرد تعیین می‌کند. از طرف دیگر چون آزاد نیستیم، نمی‌توانیم فرمان‌های خرد را به جا آوریم؛ لذا در این جامعه یکنواخت و سرکوب‌شده، هم قدرت چون و چرا، هم قدرت دوراندیشی و هم قدرت نقد و بررسی به ضعف کشیده می‌شود؛ در نتیجه سقف زندگی پایین می‌آید و چون آزادی وجود ندارد، حق انتخاب از آدمی سلب می‌شود. وقتی شما در بیرون آزادی انسان را سرکوب کردید، دیگر رشدی صورت نمی‌گیرد. رشد زمانی اتفاق می‌افتد که شما بتوانید مبارزه کنید. انسان در مبارزه ممکن است شکست بخورد. اتفاقاً شکست مقدمه پیروزی نیست؛ بلکه شکست مقدمه درک درست واقعیت است. انسان وقتی می‌تواند واقعیت را درست بشناسد و تبیین کند که گاهی اوقات هم

یکی از مهم‌ترین پشتوانه‌های اخلاقی زیستن، خرد است. درواقع میزان، صدق، کذب، حسن و قبح را خرد تعیین می‌کند

عادی را به زبانی گویاتر تبدیل کند و بخواهد این فکر یکسانی را که به جامعه غلبه کرده است، برهم‌زند. در اینجا است که فرد سریع سرکوب می‌شود؛ چون جامعه ایدئولوژیک اجازه سر بلند کردن را به شما نمی‌دهد، اجازه نمی‌دهد که احساس استقلال کنید و ایده‌ای در مقابل ایده حاکمیت بیاورید. جامعه ایدئولوژیک؛ یکسانی، غریزی بودن و گله‌وار زندگی کردن را می‌خواهد. در سیستمی که افراد گله‌وار زندگی می‌کنند، دیگر نمی‌توانند اخلاقی شوند؛ لذا می‌بینید هر کسی ممکن است دست به تخلف بزند؛ چون آن اراده برای او پرورش پیدا نکرده است که در مقابل تخلف بایستد. هرکسی ممکن است برای رسیدن به مطامع خود دروغ بگوید. هر کسی ممکن است به خاطر اینکه به نتایج خودش برسد، خیانت یا بی‌وفایی کند. ما می‌گوییم چقدر جامعه بداخلاق شده است. به سراغ مردم بینوا می‌رویم و می‌گوییم مردم هیچ توجهی به انضباط اجتماعی ندارند و قوانین را رعایت نمی‌کنند. این محصول یک جامعه ایدئولوژیک است. محصول فرمی است که محتوا را از هم پاشانده است؛ چون آن فرم قدرت دارد. آن فرم این‌طور که شما تصور می‌کنید، نیست؛ مثلاً استادانی مثل آقای ملکیان که می‌گفتند ما باید خودمان را بسازیم، هیچ اهمیتی به فرم نمی‌دهند و می‌گویند فرم، امری ساختگی است؛ ولی شما نگاه کنید هنوز در حوزه معرفت می‌گویند اگر فرم ذهنی شما نباشد، داده‌های حسی شما بی‌معناست. این درست مثل رابطه نیروگاه با سوخت هسته‌ای است. شما اگر نیروگاه را داشته باشید از آن برق تولید نمی‌شود. اگر هم سوخت را بدون آن ساختار داشته باشید، باز هم آن برق تولید نمی‌شود و چه بسا خطرناک هم باشد. آن نیروگاه اجازه می‌دهد سوخت در این جریان قرار بگیرد. حال اگر این ساختار ضعیف باشد، ممکن است سوخت مضرات بسیاری بیاورد. اگر هم سوخت نامرغوب باشد، ساختار هرچقدر هم پیچیده باشد، نمی‌تواند برای شما برق



حال اگر بخواهیم به صورت اختصاصی ویژگی‌های جامعه اخلاقی را برشماریم، آن ویژگی‌ها چیست؟

جامعه اخلاقی دو ویژگی و معنا دارد: یکی اینکه، فرم اخلاقی و دوم اینکه، محتوای اخلاقی دارد. در اینجا فرم یا همان ساختار شفاف است؛ البته ساختار شفاف معطوف به دنیا نداریم. دنیا هم نظام‌های جاسوسی دارد، هم سیستم‌های پلیسی امنیتی؛ ولی یک جاهایی وجود دارد که شما می‌توانید در مقابل تخلف یک مدیر اعتراض کنید. مدیر تحت نظارت و کنترل است و قدرت او مشروط و محدود است. رسانه‌های آزاد وجود دارد. در عین حال که وظایفی بر عهده افراد تشکیل‌دهنده ساختار است، حقوقی هم وجود دارد. نهادهای مستقلى وجود دارند که می‌توانند در مقابل کج‌روی حکمرانان یا آن‌هایی که از قدرت آویزان شده‌اند، بایستند. به این دلیل ساختار اخلاقی است؛ چرا که می‌تواند بازتولید کند، می‌تواند متوقف کند، می‌تواند اعتراض کند، می‌تواند مبارزه کند و قدرت برکناری دارد. این ساختار راه فساد را می‌بندد. دست افراد را برای اینکه بخواهند سوءاستفاده کنند، می‌بندد. نتیجه چنین فرمی این است که می‌تواند بستر اخلاقی شدن محتوا را صادر کند؛ یعنی افراد در چنین فضاهایی می‌توانند احساس آزادی کنند و حق انتخاب داشته باشند. من نمی‌خواهم بگویم جوامعی که ساختار اخلاقی دارند، لزوماً و منطقاً محتوای اخلاقی هم دارند. نبود آن به خاطر تئوری‌هایی است که اجازه اخلاقی‌بودن را نمی‌دهند. ولی ما اکنون عالم اندیشه خود را کاوش می‌کنیم. وقتی قدرت قابل نقد و جابه‌جایی باشد و افرادی که از قلاب قدرت آویزان شده‌اند، تحت نظارت باشند و نهادهایی بتوانند رفتار آن‌ها را کنترل کنند، بدین معناست که آن افراد یا محتوا از آزادی برخوردارند؛ چون اگر از آزادی برخوردار نبودند، انتقادی صورت نمی‌گرفت و شفافیتی به وجود نمی‌آمد؛ لذا ساختاری اخلاقی نمی‌شد. اخلاقی بودن ساختار به این معناست که هم خودش قوانینی دارد که اجازه می‌دهد شهروندان در آن مداخله کنند و هم از پیش آزادی را به رسمیت شناخته است که آن‌ها می‌توانند نقد و بررسی کنند. وقتی انسان‌ها آزاد باشند و احساس آزادی کنند به این معناست که می‌توانند تمایلاتشان را در درون کنترل کنند. از این بخش به بعد من بیشتر به جنبه‌های روان‌شناختی آزادی اشاره می‌کنم. وقتی احساس کنیم که آزاد، حق انتخاب داریم و با انتخاب می‌توانم خود را بازبافیم، در اینجا است که می‌توانم بر غریزیم غلبه کنم. در اینجا می‌توانم بی‌غرض عملی را انجام دهم که عقل آن را اخلاقی محاسبه می‌کند. این بحث تا حدی کانتی است؛ ولی من به جنبه آزادی آن فکر می‌کنم. وقتی یک نفر در حال زاری است، نه به خاطر حس دلسوزی خود و نه به خاطر اینکه نیاز غریزی خود را پاسخ دهم، بلکه انتخاب می‌کنم و می‌گویم چون او انسان است، یاری‌اش می‌کنم؛ چرا که

و انرژی و محصولات علمی و حتی بمب‌های اتم تولید کند. این دورانی شود از هم تفکیک کرد. در جامعه ایدئولوژیک، زور فرم بسیار بیشتر از محتواست؛ به دلیل اینکه هم اسلحه دارد و هم پول. مردم از طریق اسلحه می‌ترسند و از طریق پول رام و سرسپرده می‌شوند. وقتی این دو اتفاق بیفتد، آرام‌آرام می‌فهمند باید ساکت و آرام باشند. در جامعه‌ای که سرها پایین بیاید، رشد اخلاقی، روحی و عقلانی رخ نمی‌دهد؛ لذا جامعه به شدت به سمت بی‌اخلاقی، کشمکش، تعارض، بی‌نظمی‌های بسیار و بی‌تعهدی‌های کاری سوق پیدا می‌کند. این وضعیتی است که در بسیاری جاها دیده شده است؛ مثلاً، در اتحاد جماهیر شوروی وقتی گورباچف از پروستریکا و امثالهم صحبت می‌کرد، تقریباً می‌خواست همین را مطرح کند. آن ایدئولوژی سبب شد اتحاد جماهیر شوروی به جایی برسد که دیگر نتواند ادامه دهد و به عنوان یک قدرت سرکش جهانی بایستد و پیش برود. گورباچف در آن صحبت‌ها عمدتاً به مسائل مربوط به سرکوب‌های جمعی اشاره می‌کند. او مصداق‌ها را نام می‌برد؛ مثلاً می‌گوید خانواده‌ها از هم پاشیده است، مردم به مشروبات الکلی پناه می‌برند و دروغ، کم‌کاری و بی‌تعهدی زیاد شده است. این‌ها را حواله می‌دهد به اینکه ما خواستیم با یک سیستم ایدئولوژیک واحد پیش برویم. در مقابل، جامعه اخلاقی به یک معنا جامعه‌ای بی‌صورت است؛ یعنی دولت بالاترین قدرت نیست. دولت آن قدر قدرت ندارد که در تمام شئون زندگی مردم دخالت کند. در آن جامعه اخلاقی بودن دو معنا دارد: یکی اینکه، فرم اخلاقی است و دوم اینکه، محتوا اخلاقی است. در جامعه ایدئولوژیک چون فرم غیر اخلاقی است، یعنی اجبار بالای سرفراد است، یکسان‌سازی و ایده‌های جزئی بر حاکمیت غلبه کرده است. آن جامعه غیر اخلاقی است؛ چون شما نمی‌توانید آن‌ها را نقد کنید؛ به همین دلیل این ساختار و فرم غیر اخلاقی، محتوا را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به سمت و سوی غیر اخلاقی بودن پیش می‌برد؛ یعنی انجام تخلف و جرم برای مردم، امری عادی شده و خوبی کردن برایشان بسیار سخت می‌شود. شما باید بین موفق بودن و خوب بودن یکی را انتخاب کنید. خوب بودن بسیار سخت می‌شود؛ ولی موفق بودن با روش‌های غیر اخلاقی بسیار آسان می‌شود. در جامعه ایدئولوژیک برای موفق بودن باید سربزه‌زیر و تعظیم‌گر باشید و در بسیاری جاها باید دروغ بگویید. در این جامعه است که می‌بینید علوم تجربی یا علوم انسانی چندان رشد نمی‌کند و شما مکرراً و مدام می‌شوید؛ به خصوص رشد علوم انسانی بسیار قطره‌ای و ذره‌ای می‌شود.

وقتی انسان‌ها آزاد باشند و احساس آزادی کنند به این معناست که می‌توانند تمایلاتشان را در درون کنترل کنند

فی‌نفسه ارزشمند است. اخلاق درست نیست رنج موجودی را که فی‌نفسه ارزشمند است، ببینم و به عنوان انسان از او اجتناب کنم. چون فی‌نفسه انسان است، پس نمی‌توانم درباره او بی‌تفاوت باشم. من در اینجا با کنترل غرایز و امیال می‌توانم کاری انجام دهم؛ به طور مثال، می‌توانم انتقام بگیرم و خشم درونی‌ام فریاد می‌زند که اکنون نوبت انتقام است. احساس حیوانی‌ام مرا ترغیب می‌کند که بتوانم لطمه بزنم؛ اما آزادانه این خشم را کنترل می‌کنم. در اینجا می‌توانم رفتاری اخلاقی انجام دهم. ساختاری که این چنین اخلاقی می‌شود (من شفاف بودن را اخلاقی تلقی کردم) یعنی ساختاری که حق نظارت، چون‌وچرا و جابه‌جایی در آن وجود دارد، پیش‌فرض این است که انسان‌ها آزادند. وقتی انسان‌ها آزاد باشند، یعنی فرصت اخلاقی بودن را برای خود ایجاد می‌کنند. جامعه‌ای اخلاقی است که ساختارش انتقادپذیر باشد و افرادی که از قلاب قدرت آویزان شده‌اند، بدون هیچ ملاحظه، قداست و خط قرمز، وقتی از مسیری که قانون برایشان تعیین کرده است، فراتر بروند، حق انتقاد را به مردم بدهند. چنین جامعه‌ای ساختار اخلاقی دارد؛ زیرا به شما امکان می‌دهد جلوی فساد، کج‌روی و سوءاستفاده از قدرت را بگیرید. چنین جامعه‌ای قدرت را تعدیل می‌کند تا منجر به طغیان، نابرابری و بحران نشود. وقتی ساختار اخلاقی شد و نهادهایی تضمین کردند که قدرت به سمت فساد نمی‌رود و ترکیب این نهاد و ساختار اخلاقی بودن را تولید کرد، پیش‌فرض چنین چیزی این است که انسان‌ها آزاد هستند. وقتی انسان‌ها اخلاقی باشند، دو کار می‌توانند انجام دهند: یکی اینکه، می‌توانند مبارزه کنند. در این صورت اگر شکست خوردند، واقعیت را بهتر می‌شناسند؛ دیگر اینکه، اگر بحث مبارزه نبود، می‌توانند انتخاب کنند و چون می‌توانند انتخاب کرده و بر غرایزشان غلبه کنند، چون آزادند، می‌توانند اخلاقی هم باشند. آن دو تفکر در مقابل هم قرار می‌گیرند. در یکی، حق کاملاً تحت سلطه قرار می‌گیرد و دیگر نمی‌تواند بفهمد حسن و قبح چیست. از دیگر سو، غریزه میدان‌داری می‌کند؛ چون همه یکسانند و گله‌وار زندگی می‌کنند و هیچ‌کس فرم ندارد. از دل این تفکر، اخلاق بیرون نمی‌آید؛ چون خود سیستم یا ساختار ایدئولوژیک غیر اخلاقی است. ساختار ایدئولوژیک اولین چیزی را که قربانی می‌کند، اخلاق است؛ چون اخلاق راه شفافیت و انتقاد را نمی‌بندد. قدرت سرکش در هاله‌ای از ابهام قرار دارد که انواع فساد را به وجود می‌آورد؛ چون در آنجا فساد وجود دارد، سرریز می‌شود و کل جامعه را دربر می‌گیرد



در پرورش خود پیش برود، موانع پرورش نفس خود را شناسایی کند و آن را از سر راه بردارد. آزادی مدنی چنین امکانی به او می‌دهد؛ لذا می‌تواند به اخلاق فضیلت دست پیدا کند. مانعی که بخواهد در برابر او بایستد می‌تواند در جامعه اخلاقی، نقد و حذف شود؛ چون فردیت و حریم خصوصی او را تهدید کرده است. بنابراین امکان پرورش اخلاق فضیلت یا اخلاق سودمندگرا یا اخلاق وظیفه، در جامعه اخلاقی وجود دارد. ممکن است شخصی معیار و مدل خود را انتخاب کند و بگوید از نظر من اخلاق، انجام عملی خیرخواهانه است که سود آن به بسیاری از افراد می‌رسد. این جامعه به او این مکان را می‌دهد که بگوید دیگری مهم و فی‌نفسه ارزشمند است. این شخص همچنین می‌تواند راه‌های رشد و تکامل روحی خود را فراهم کند. از آنجایی که می‌تواند چون و چرا کند، حق نظرو ارزیابی دارد، عقل پرورش یافته است و این عقل می‌تواند حسن و قبح ذاتی اشیا را شناسایی کند و بعد موقعیت و شرایط خود را تشخیص دهد. اگر شخص در موقعیتی است که اکنون کاری انجام دهد که هر عاقل دیگری جای او بود، انجام می‌داد، این نیرو و توانایی در او وجود دارد که موقعیت اخلاقی‌اش را تشخیص داده و به اخلاق وظیفه تن دهد. پس در نظام‌های اخلاقی هر سه نوع اخلاق امکان‌پذیر است و در نظام‌های ایدئولوژیک امکان‌پذیر نیست. به بیان بهتر، یک جامعه به لحاظ محتوا وقتی اخلاقی است که به شما اجازه دهد به لحاظ درونی رشد کنید و تعالی شما حفظ شود. در یک جامعه ناعادلانه، نابرابر، خشمگین و امنیتی این رشد روحی رخ نمی‌دهد. جامعه وقتی اخلاقی است که به شما امکان دهد به دیگری اهمیت دهید و این دیگری برای شما ابژه شود، ابژه‌ای که از طریق سوژه شناسایی می‌شود. جامعه وقتی اخلاقی است که به شما اجازه پرورش خرد را بدهد و امکان بازآفرینی اندیشه را مطرح کند. در این صورت، محتوا می‌تواند در مواقع لزوم از خرد خود بهره‌بردار. حال ببینید جامعه ایدئولوژیک چقدر می‌تواند مخرب باشد. وقتی یک سیستم از بالا بسته می‌شود، یک مدل راه‌رفتن و فکرکردن را القا و عملاً هر سه مدل اخلاقی بودن را از انسان‌ها سلب می‌کند؛ یعنی محتوا را کاملاً به مرز تخریب می‌برد.

این پرسش را مجدداً از یک زاویه دیگری پرسیم: این که کدام محتوا باشد، مهم است؟

نمی‌توانیم تعیین کنیم کدام محتوا باشد. نکته بسیار مهمی را اشاره فرمودید. اگر به من بگویید کدام محتوا را می‌پسندم تا برای جامعه انتخاب کنم، می‌گویم مراد من از محتوا در اینجا مدل‌هایی است که بیان شد؛ به‌طورمثال، آیا اخلاق سود و زیان، اخلاق وظیفه یا اخلاق فضیلت؟ همان‌طور که گفتم در جامعه ایدئولوژیک این‌ها انتخاب نمی‌شود؛

جامعه وقتی اخلاقی است که به شما امکان دهد به دیگری اهمیت دهید و این دیگری برای شما ابژه شود، ابژه‌ای که از طریق سوژه شناسایی می‌شود



بحث‌هایی است که بنجام، جان استوارت میل و دیگران مطرح کردند. به این معنا هم محتوا خالی است؛ زیرا وقتی روح محتوا ضعیف شود، دیگر کسی به فکر دیگری نیست. در جامعه ایدئولوژیک دیگری حذف می‌شود. این نکته بسیار اهمیت دارد. ممکن است کسی میلیاردها تومان اختلاس کند و به گوشش هم برسد که تاوان این کار را پدری می‌دهد که پولی در بساط ندارد و خودش یا فرزندش خودکشی می‌کند. آن کسی که اختلاس کرده است، سعی می‌کند مکانیزم‌های دفاعی‌اش را فعال کند و خیلی راحت فراموش و جابه‌جا می‌کند. چنین کسی می‌گوید این حق من بوده و آن مرد، آدم ضعیف و بی‌لیاقتی بوده است. بنابراین مفهوم دیگری در جامعه ایدئولوژیک بسیار ضعیف می‌شود. آن بحثی است که لویناس و دیگران مطرح و بعدها به هوسرل انتقاد کردند که در پروژه پدیدارشناسی‌اش دیگری وجود ندارد. وقتی دیگری نباشد، جامعه بی‌صدا و خشن می‌شود. به هوسرل گفته شد که فقط به موضوع تلفات دارد و دیگری برایش مهم نیست. در جامعه ایدئولوژیک دیگری حذف می‌شود؛ یعنی انسان‌ها به گونه‌ای پرورش پیدا می‌کنند که همه می‌خواهند بار خودشان را بردارند؛ چون به فردای خود امیدوار نیستند.

نوع سوم، اخلاق کانتی است؛ به این دلیل که عقل در جامعه ایدئولوژیک راه ندارد، در تفکر کانتی تشخیص با عقل است؛ یعنی آنجایی که محتوا رشد کرده است و می‌گوید من این کار را انجام می‌دهم؛ برای اینکه می‌توانم این را به یک قانون کلی و مطلق تبدیل کنم و هر عاقلی به جای من بود، این کار را انجام می‌داد. در مثالی که گفتم کسی در حال غرق شدن است و من به نجات او می‌روم، در اینجا از سرعواطف غریزی و احساسات گله‌وار من نیست. در اینجا عقل من فرمان می‌دهد، نجات یک انسان چون ارزشمند است، فی‌نفسه مهم است و اگر من هم نبوم، هر عاقل دیگری همین کار را انجام می‌داد. پس این می‌تواند یک قانون باشد که اگر یک نفر در حال غرق شدن بود، من می‌توانم او را نجات دهم. این قانون را عقل وضع می‌کند. در جامعه ایدئولوژیک محتوا از این محدوده هم خارج است؛ یعنی عقل تشخیص نمی‌دهد که این عمل حسن است یا قبح؛ لذا وظیفه اخلاقی هم در محتوا گم می‌شود. در جامعه اخلاقی، محتوا به یکی از این انواع آراسته است و امکان این کار را می‌تواند فراهم کند. حال ممکن است شما بگویید در این مباحث تئوریک تعارض وجود دارد. این پرسش بعدی است که می‌توانیم درباره آن صحبت کنیم. ولی اجازه بدهید من یک بار دیگر برعکس این موقعیت را تکرار کنم؛ یعنی در جامعه اخلاقی این امکان وجود دارد که شخص به دیگری اهمیت دهد؛ اولاً، این امکان وجود دارد که رشد به وجود آید و شخص در خودش تأمل کند؛ چون از استقلال و عقل خودبینان برخوردار است. بنابراین می‌تواند

و امکان رشد عقل و اخلاق فرومی‌باشد. درواقع جامعه‌ای اخلاقی است که ساختار آن شفاف‌تر و انعطاف‌پذیرتر است و نهادهایی را به رسمیت می‌شناسد که این ساختار را کنترل کنند، قوانینش را اگر لازم بود، اصلاح کنند و افرادی را که از قدرت آن آویزان شده‌اند در صورت کج‌روی کنترل کنند. از این رو که ساختار اخلاقی است، این امکان را می‌دهد که آحاد و محتوا هم اخلاقی باشند. حال در جامعه‌ای که اخلاقی می‌شود، چون ذهن توانسته است از دوران طفولیت برآید، تولیداتش چه در حوزه تکنولوژی و چه در حوزه علوم تجربی گسترده می‌شود. در سایر حوزه‌ها نیز می‌بینید که از دل آن می‌تواند علوم انسانی رشد کند، تجربه‌های درخشان و پژوهش‌های گران‌بها به وجود آید و مجموعاً آن‌ها بتوانند زندگی را بالا ببرند.

چطور می‌توان تشخیص داد کدام محتوا اخلاقی است؟

من می‌خواهم در اینجا به لحاظ ماهوی و اساسی معنای اخلاقی بودن را قدری روشن‌تر کنم. اگر فرض کنیم این ساختار ایدئولوژیک باشد، نتیجه آن، عدم رشد اخلاقی است. وقتی می‌گوییم محتوا اخلاقی می‌شود، یعنی هر سه جهت اخلاقی می‌شود. ما سه نوع تئوری اخلاقی داریم: یکی، اخلاق فضیلت است؛ یعنی آنجایی که امکان بلوغ و رشد عاطفی انسانی فراهم می‌شود؛ به‌طوری‌که انسان‌ها می‌توانند عواطف و احساسات خودشان را به‌درستی کنترل و از بروز یک احساس منفی جلوگیری کنند و از درونشان احساسات مثبت و سازنده بروز دهند. ما می‌گوییم اخلاق فضیلت جایی است که انسان می‌تواند تخلف کند؛ اما خودش رشد کرده و روحش فربه شده، شخصیتش به تعادل رسیده و از افراط و تفریط بازمانده است. لذا می‌تواند عواطفش را کنترل کند؛ یعنی اگر در یک سو، خشم قرار دارد و در سوی دیگر، ترس یا شجاعت وجود دارد، آن انسان چنان خودش را پرورش داده که به مرتبه شجاعت یا حکمت و خرد (چیزی که ارسطو مطرح می‌کند) رسیده است. این جایی است که تحول در درون رخ می‌دهد. جامعه ایدئولوژیک این امکان را نمی‌دهد؛ یعنی اخلاق فضیلت و رشد روحی را از انسان می‌گیرد. در اینجا می‌بینید که محتوا برای تخلف کردن تمایل بیشتری دارد. برای اینکه سربه‌زیر باشد، اطاعت کند، ارادت بورزد و مداحی و تملق کند، استعداد زیادی دارد. چرا؟ برای اینکه محتوا زیر دست و پای چرخه‌های ایدئولوژیک یا فرم تقریباً له شده است. پس اخلاق به معنای فضیلت در اینجا برای محتوا رخ نمی‌دهد.

دوم، اخلاق به معنای جنبه‌های اصلی ایدئال و خیرخواهی است؛ یعنی جایی که شما به خیری می‌رسید و آن را برای بیشترین افراد می‌خواهید. شما تمایل دارید به گونه‌ای رفتار کنید که خیر شما به بیشترین افراد برسد. این‌ها

چون عملاً اخلاق تحقق پیدا نمی‌کند؛ یعنی راه آن حداقل مسدود می‌شود؛ در صورتی که در جامعه اخلاقی به شما فرصت می‌دهند که انتخاب کنید. ممکن است از من پرسید کدام یک از این مدل‌ها از نظر شما اخلاقی‌تر است و من انگشتم را روی اخلاق فضیلت بگذارم؛ ولی من به نوعی رالزی هم فکر می‌کنم و می‌گویم اجازه دهید هر سه مدل به میدان آیند. اجازه دهید اخلاقی بودن را محصور نکنیم. اگر از بالا و با فشار بگوییم ما زندگی فضیلت‌مندانه را برای شما فراهم می‌کنیم باز هم جامعه را ایدئولوژیک کرده‌ایم. در جامعه اخلاقی چون آن دو مبنا وجود دارد؛ یعنی عقل، حق چون و چرا دارد و آزادی حق انسان‌ها تلقی می‌شود، مدل اخلاق را خود افراد پیدا می‌کنند؛ یعنی محتوا که منظور انسان‌ها هستند، مدل اخلاقی را خودشان انتخاب می‌کنند؛ چون اگر من مدل اخلاقی را برای آن‌ها انتخاب کنم، باز هم آن را ایدئولوژیک خواهم کرد، باز هم من جلوتر از او نوشته‌ام و پیش‌تر از او گام برداشته‌ام؛ در صورتی که او خودش باید برای خود گام بردارد. در عمل تصحیح می‌شود. در عمل می‌گوئیم این اخلاق سود و زیان با مشکلاتی روبه‌روست و چون دیالوگ و برخوردی انتقادی وجود دارد ممکن است افراد خودشان را تصحیح کنند. ممکن است بگوئیم اخلاق فضیلت، ولی باز هم تعارض‌هایی وجود دارد و آن‌ها خودشان را اتوماتیک تصحیح می‌کنند و مرتب بازتولید می‌شوند. به قول کرکگارد، تجربه‌هایشان را دوباره تکرار و بازآفرینی می‌کنند. بنابراین اگر پیروید محتوا کدام را انتخاب می‌کند، من شخصاً به اخلاق فضیلت اعتقاد دارم. دلیل آن را هم می‌توانم در ادامه گفت‌وگو بگویم؛ ولی اگر پیروید ساختار باید به کدام اجازه دهد، می‌توان گفت که ساختار باید به هر سه مدل اجازه دهد. روح صحبت این بود که وقتی جامعه اخلاقی باشد، امکان محتوا را باید به شهروندان بسپارد؛ یعنی محتوا باید انتخاب کند وقتی می‌خواهد اخلاقی رفتار کند، آیا صرفاً با قالب‌هایی که عقل تعیین می‌کند، همراه می‌شود یا قالب‌هایی که دیگری تعیین می‌کند؛ مثل خیر کثیر یا قالب‌ها و استانداردهایی که بر اساس رشد شخصی خودش است؟ جوامع لیبرال هم در این زمینه دچار بحران شده‌اند. آن‌ها به دلیل اینکه احتیاج داشتند اخلاق سود و زیان را ملاک خود قرار دهند، اذهان را به سمت خیر کثیر و منافع ملی سوق دادند و امکان رشد فضیلت یا وظیفه در آنجا ضعیف شد. به همین دلیل نهادهای حامی حقوق بشر بسط شده و تفکر منافع ملی جای آن را می‌گیرد. آن زمان شما می‌بینید که در همان جوامع مدرن از بخش‌های مختلف تخلفات اخلاقی سر می‌زند. بنابراین اینکه بگوئید من به شما آزادی می‌دهم، ولی شما آزادی که این نوع اخلاق را بپذیرید، باز هم یک نوع ایدئولوژیک کردن پنهان است که به نظر من در اروپا و آمریکا وجود دارد. در این

کشورها نهادهای مدنی وجود دارند و می‌توانند ساختار را تحت کنترل قرار دهند؛ ولی سیستم تبلیغاتی یک مدل از اخلاق را نهادینه کرد و آن اخلاق سود و زیان بود. توجه به این مدل باعث شد بلوغ درونی یا عقلانی اخلاق ضعیف شود. به همین دلیل شما در نظام غرب بدترین بی‌رحمی‌ها و فروپاشی‌های اخلاقی را می‌بینید. من به همین دلیل عرض کردم که محتوا باید حق انتخاب داشته باشد تا از هر سه طریق پیش برود و هر کدام را خواست بررسی کند؛ ولی امکان نقد و بررسی را به خود و دیگران بدهد.

به چه دلیل فکر می‌کنید اخلاق فضیلت که مد نظر شماست، مهم‌تر و موثرتر است؟ جوامعی که امروز بر اساس مقیاس‌های سنجشی علمی، اخلاقی‌تر هستند آیا بر اساس این نوع اخلاق پیش رفته‌اند یا بر اساس اخلاق سود و زیان به این جایگاه رسیده‌اند؟

در اخلاق فضیلت فقط، فعل نیکو نیست، بلکه فاعل نیکو می‌شود. کانت با اینکه می‌گوید ما آزاد هستیم و آزادی اساس و مبنای اخلاقی زندگی کردن است، اما بیشتر به دنبال این است که به فعل ما انضباط ببخشد. در اینجا عقل به فعل ما فرم و جهت می‌دهد. عقل می‌گوید اگر این‌گونه رفتار کنید و عقلی دیگر هم این رفتار را ببینند، این رفتار می‌تواند تبدیل به یک قانون اخلاقی شود؛ در حالی که در اخلاق فضیلت توجه به فاعل است. من ممکن است بتوانم به کمک عقل و دستگاه ذهنی خود فعل نیکویی را کنترل کنم، ولی وقتی فاعل گرسنه، تهی و خاموش باشد، اراده قوی‌ای که در نهاد این فاعل وجود دارد، می‌تواند به عقل، قضاوت‌ها و احکام عقلی غلبه کند. این عقل با اینکه تشخیص می‌دهد این وظیفه من است که دروغ نگویم، اما انرژی و حشمتی که در ما وجود دارد (شوپنهاور آن را یافته بود) می‌تواند تخریب کند و حتی راه عقل را ببندد؛ به همین دلیل نیکوترین است که ما در عین حال که به فعل نیکو می‌پردازیم به فاعل نیکو پردازیم. در اخلاق سود و زیان و در اخلاق وظیفه، عمدتاً فرمان می‌دهیم که چگونه باشید، چگونه رفتار کنید تا خیر بسیار را به دیگران برسانید. چگونه رفتار کنید تا رفتار شما تبدیل به یک قانون کلی اخلاقی شود. در اخلاق فضیلت می‌گوید چگونه باشید. چگونه روحان را قوی کنید که از شما فعل نیکو صادر شود. وقتی جان، آباد شود رفتار را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد؛ سپس می‌تواند آن آزادی کانتی را تضمین کرده و بیشتر از بند هوس‌رهایی پیدا کند. نکته دوم این است که فاعلی که خودش زیبا و از درون غنی شده است، می‌تواند خیر کثیری به دیگران برساند؛ یعنی خیر اخلاق سود و زیان را دارد؛ ولی ضرر آن را ندارد. خیر اخلاق وظیفه را هم دارد؛ ولی آفت آن را ندارد که مغرور به نفس شود؛ لذا وقتی جان،

آباد و فاعل نیکو می‌شود، صدور فعل نیکو به آسانی اتفاق می‌افتد.

به نظر من جوامع امروزی بیشتر غریزی هستند تا اخلاقی. این جوامع به این معنا اخلاقی‌اند که اخلاق سود و زیان را پیش گرفته‌اند.

شما فرمودید چرا اخلاق فضیلت را انتخاب می‌کنم و عرض کردم چون در اخلاق فضیلت این فاعل است که رشد می‌کند، به آزادی می‌رسد و می‌تواند حق انتخاب داشته باشد.

در اینجا فقط فعل نیکو نیست؛ چه بسا فعل آدمی با دلایل مختلفی مثل انگیزه‌های مردمی یا عقلانی نیرومند شود؛ ولی اراده قوی بر این انتخاب‌هایی که صورت داده است، غلبه و انسان را تخریب کند. وقتی جان و نفس نیرومند می‌شود، فاعل زیبا می‌شود و صدور فعل زیبا از او امکان‌پذیر است. جوامعی که امروز داریم، چگونه هستند؟ به طور مثال، در جوامع غربی و پیشرفته به دلیل غلبه تفکر سود و زیان و اندیشه بنیامی، اخلاق، آن کاری است که آدمیان برای خیر بیشتر، سود بیشتر و افراد بیشتری انجام می‌دهند. در اینجا عمدتاً منافع به جای رشد درونی مطرح می‌شود. از آنجایی که رشد درونی چندان جدی گرفته نمی‌شود، شما می‌بینید در آن سیستم افراد از طریق شند و نظارت‌های آشکار و پنهان کنترل می‌شوند؛ چون اگر این کنترل نباشد، در مواقعی نشان داده شده است که افراد می‌توانند دست به تخلفات وحشتناکی بزنند و بعد خوشنشان را در سرزمین‌های دیگر اعمال کنند. شما می‌بینید که قرن بیستم خشن‌ترین قرن تمام تاریخ بشری بود. صد میلیون انسان بر اثر جنگ جهانی اول و دوم کشته می‌شوند. ادامه آن قرن بیست و یکم است. امروزه در اروپا بمب‌هایی وجود دارند که اگر از آن‌ها استفاده کنند، کل جهان را با آن تخریب می‌کنند. در آینده جنگ میکروبی از همین سرزمین‌ها سر برمی‌آورد و کل بشریت را به خطر می‌اندازد. این وضعیت نتیجه این است که اخلاق فضیلت در مسیر نیست. آنچه وجود دارد یک جامعه مدنی است، جامعه قانونمند و تحت نظارت است، جامعه‌ای است که غرایز در آن بیشتر در جریان است. من جامعه اروپایی را جامعه‌ای اخلاقی نمی‌بینم، بلکه آن را جامعه‌ای غریزه‌گونه می‌بینم، جامعه‌ای مدنی می‌بینم، جامعه‌ای که رشد یافته و کنترل شده است، جامعه‌ای که قوانین و مقررات زیادی در آن وجود دارد؛ ولی اگر این نظارت‌ها و کنترل‌ها از انسان‌ها دور شود، ممکن است با صحنه‌هایی روبه‌رو شوید که بسیار قبیح و وحشتناک است؛ به طور مثال، در انتخابات آمریکا می‌بینید میلیون‌ها آدم با خشونت تمام از یک انسان ناسالم، قلدری مثل ترامپ دفاع می‌کنند، دست به اسلحه می‌برند و شورش می‌کنند. جناح مقابل هم مانند همین افراد هستند؛ اما منافعشان اقتضا نمی‌کرد که به کنگره حمله کنند. اگر کنترل‌ها نباشد، شاید همین افراد وحشتناک‌ترین و وحشیانه‌ترین رفتار را انجام

جوامع امروزی بیشتر غریزی هستند تا اخلاقی. این جوامع به این معنا اخلاقی‌اند که اخلاق سود و زیان را پیش گرفته‌اند

دهند؛ مثل کشتار مردم افغانستان؛ ولی آن‌ها در جامعه خودشان رفتار بسیار درستی دارند. چرا محتوا به چنین روزی افتاده است؟ زیرا ساختار فقط یک تعریف از اخلاق ارائه داده است؛ یعنی اخلاق سود و زیان. وقتی اخلاق سود و زیان حاکم باشد، ممکن است به چنین نتایجی ختم شود. اگر اخلاق وظیفه حاکم باشد، ممکن است به نتایج دیگری ختم شود. به نظر من، اخلاق فضیلت می‌توانست بسیاری از این آسیب‌هایی را که اکنون به وجود آمده است، کاهش دهد.

جایگاه معرفت دینی در این وضعیت اخلاقی

طبیعتاً می‌تواند همان سه وجه را داشته باشد؛ ولی چرا اهل ایمان کمتر به سمت اخلاق فضیلت رفته‌اند؟ در واقع نسبت معرفت دینی و اخلاق فضیلت چیست؟

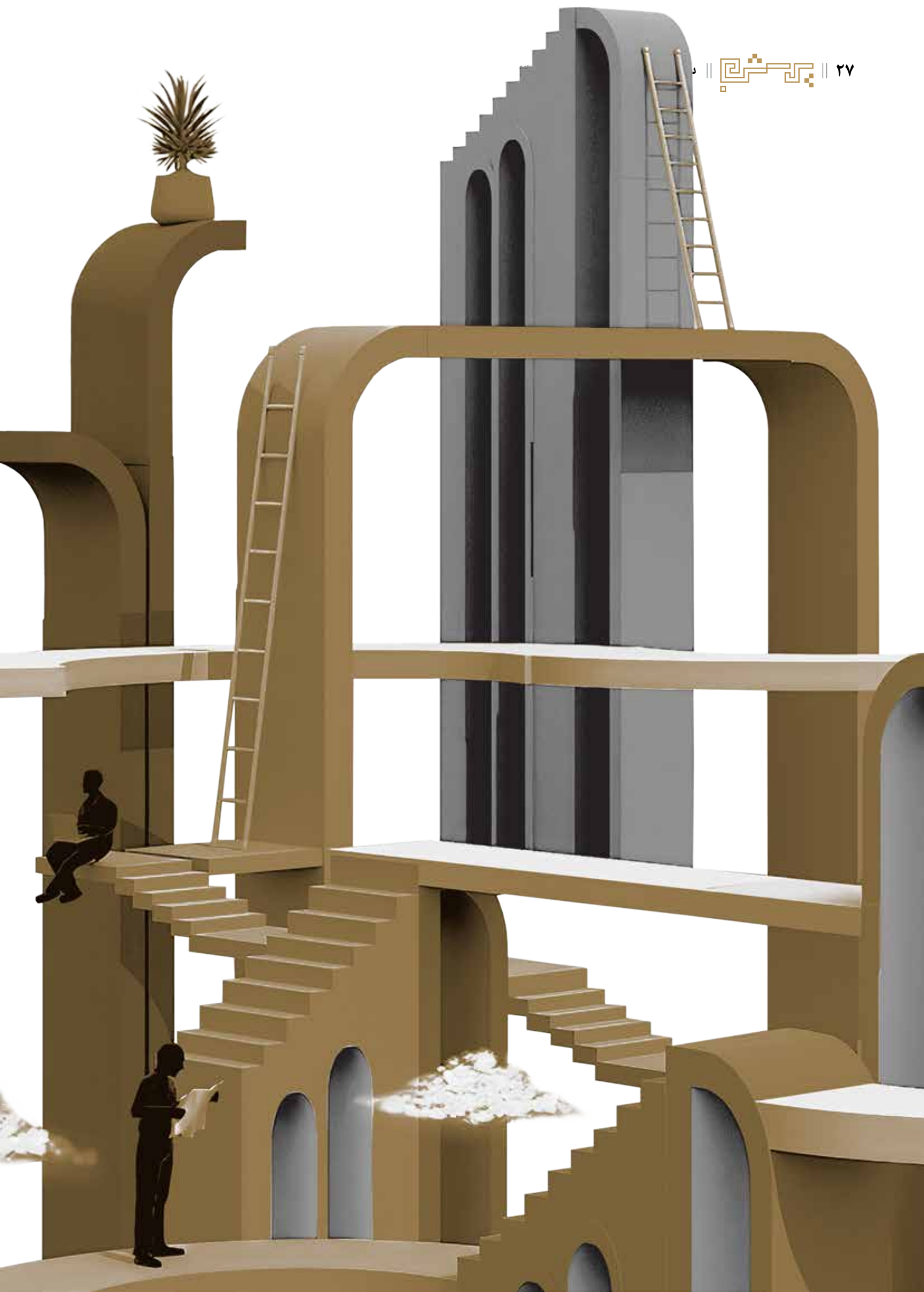
وقتی از دین صحبت می‌کنیم، مرادمان فقط اسلام نیست؛ بلکه دین به معنای امر قدسی است. عمده بحث دین، فرد است. در این تفکر جامعه به تبع فرد مطرح می‌شود. تمام ادیان حتی سیستمی فکری مثل کنفوسیوس که در ابتدا بحث آیین را مطرح می‌کند، مخاطب آن فرد است. این فرد است که باید ورزیده و آماده شود. در آیین بودا می‌بینید که شخص باید برای کاستن رنج دیگران، تلاش کند؛ ولی این فرد است که باید به نیروانا برسد و آن هشت مرحله دشوار اخلاقی را طی کند تا بتواند به روشنایی برسد. در آیین هندو هم می‌بینید که برهمن با فرد صحبت می‌کند. در قرآن هم چنین است؛ هر چند در قرآن صحبت از یا ایها الناس و یا ایها المومنین است؛ ولی با انسان‌ها صحبت می‌کند؛ یعنی تک‌تک افراد را مورد خطاب قرار می‌دهد. جمع به تبع فرد به میان می‌آید. مخاطب اصلی تمام پیغمبران، فرد است. پیش از اینکه صحبت را ادامه دهم نکته‌ای را بگویم: فرد برای اینکه شکوفا شود به سراغ جمع هم می‌رود. چون شکوفایی بدون فرم و ساختار امکان‌پذیر نیست، لذا با بی‌عدالتی و ستم درمی‌افتند و به همدلی و وحدت دعوت می‌کنند. در جایی هم که بحث از جامعه باشد، باز به فرد برمی‌گردد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دین که بین تمام ادیان مشترک است، این است که عمدتاً دین دعوت به درون است. وقتی قرآن را نگاه می‌کنید، می‌بینید که به‌طور مرتب صحبت از ایمان و یک رابطه شورمندانه با کائنات و هستی است. در آیین بودا هم فرد مخاطب است و به‌طور مرتب صحبت می‌کنند که من رنج می‌کشم، رنج من به خاطر خواهش من است و راه برای کاهش خواهش من وجود دارد. برای اینکه

درست شوید باید بینش و ارزش‌های خود را درست کنید. در آیین زرتشت و کنفوسیوس هم همین‌طور است؛ لذا منطق همه آن‌ها بر پایه اخلاق فضیلت است؛ چون مخاطب آن‌ها فرد است و به دنبال سعادت فرد هستند. این فرد برای اینکه به سعادت برسد باید در درون دچار تحول بزرگی شود و نوع نگاهش به جهان، انسان‌ها و خودش تغییر پیدا کند. به‌طور مکرر شما در این آیین‌ها دعوت به درون، تأمل در درون و به درون کشاندن رویدادهای بیرونی را شاهد هستید؛ مثلاً نظم عالم را می‌بیند و می‌گوید «افلا یعقلون» یا کذب و ستم و دروغ را در بیرون می‌بیند و می‌گوید «فاعتبروا یا اولی الابصار». در همه آیین‌ها چنین است که می‌خواهد حوادث بیرون را به درون بکشد. ادیان معتقدند اگر درون متحول شود، می‌تواند بر برون تأثیر بگذارد. خاستگاه اخلاق فضیلت به دو دلیل است: من به تبعیت از ارسطو معتقدم وقتی فاعل نیکو باشد، فعل نیکو از او به آسانی سر می‌زند؛ درحالی‌که اگر فعل نیکو باشد و فاعل شایسته نباشد، ممکن است تضمین آن تداوم پیدا کند. دلیل دوم، دلیل ایمانی من است. چون من به خداوند و پیغمبر به‌طور آگاهانه ایمان دارم، حرمان و دستورهایی او بیشتر بر دلم می‌نشیند؛ لذا مرا به درون دعوت می‌کند. اتفاقاً یکی از اقداماتی که نظام‌های ایدئولوژیک انجام می‌دهند، این است که دین معنوی آسمانی پرده‌نشین غیب را شاهد بازاری و سکولار می‌کنند. حکومت دینی عملاً وارونه‌کردن پیام دین است. دینی را که مخاطبش فرد است، از فرد دور می‌کنند و فرد جا می‌ماند؛ درست مثل دختر سنتی قدیم که پدرش برای او همسر تعیین می‌کرد و خود او حرف نمی‌زد. انسان در نظام‌های ایدئولوژیک ساکت می‌شود و نظام به جای او حرف می‌زند و تصمیم می‌گیرد. دین می‌خواهد فرد فعال شود و حرف بزند؛ اما وقتی نظام‌های ایدئولوژیک دینی می‌شوند، فرد کاملاً ساکت می‌شود و جامعه به جای او حرف می‌زند؛ مانند زن که ساکت است و همه حرف‌های او را شوهرش، برادر بزرگش یا پدرش می‌زند. در جامعه ایدئولوژیک به جای اینکه فرد شکوفا شود و بتواند نظرش را ابراز کند، از خود دور می‌شود، غایب و حذف می‌شود و به جای او هیولای لویاتان جمع حرف می‌زند. اساس آن دین‌های ارتدکس این است که مخاطب فرد است و با اخلاق فضیلت تناسب دارد. به همین دلیل یکی از علت‌های حقانیت دینی که ما به دین نیاز داریم این است که فرامین آن، آدمی را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ حتی آیین کنفوسیوس که بخش زیادی از آن شامل دیسپلین‌های اجتماعی است.

یکی از اقداماتی که نظام‌های ایدئولوژیک انجام می‌دهند، این است که دین معنوی آسمانی پرده‌نشین غیب را شاهد بازاری و سکولار می‌کنند

در کل اگر بخواهید جمع‌بندی بفرمایید، تفاوت میان جامعه ایدئولوژیک و جامعه اخلاقی در چیست؟

جمع‌بندی من این بود که جامعه ایدئولوژیک جامعه‌ای یکدست و یکنواخت است و بیشتر به غرایز فرصت می‌دهد تا این‌که توجه کند خرد و نیازهای دیگر انسان رشد کند. چون این‌گونه است و انسان‌ها نمی‌توانند فرم و هویت مستقل از جامعه داشته باشند، بنابراین نمی‌توانند آزاد باشند و چون نمی‌توانند آزاد باشند، حق انتخاب ندارند. وقتی آزادی انتخاب وجود نداشته باشد، مؤلفه‌های اخلاق فرومی‌ریزد و امکان بد اخلاقی گسترده می‌شود. در جامعه اخلاقی، هم ساختار اخلاقی است؛ به دلیل اینکه حق نظارت و نهادهای کنترل وجود دارد و هم این پیش‌فرض وجود دارد که انسان‌ها آزادند و می‌توانند حق انتخاب داشته باشند.



اخلاق

وعدالت اجتماعی

گفت‌وگو با حسین هوشمند دکترای دین و فلسفه اخلاق تطبیقی، استاد دانشگاه کونکوردیای کانادا

از جمله محورهایی که به هیچ عنوان در بررسی جامعه اخلاقی نباید درباره آن‌ها غفلت ورزید، مفاهیم عدالت و آزادی است. عموماً راجع به آزادی و لزوم وجود آن برای دستیابی به جامعه‌ای مطلوب، اخلاقی و آرمانی، بسیار صحبت می‌شود؛ اما عدالت مفهومی است که به دلیل اختلاف نظرهای متعددی که در ذیل آن مطرح می‌شود، سخن گفتن را دشوار می‌کند. با این فرض، طبیعتاً بحث درباره عدالت اجتماعی و رابطه‌اش با جامعه اخلاقی کمتر صورت گرفته است. ارائه تعریفی جامع از عدالت و به خصوص عدالت اجتماعی و نقشی که می‌تواند در پیشبرد و تعالی اخلاقی جامعه ایفا کند، هدفی است که در این گفت‌وگو با جناب آقای دکتر حسین هوشمند دنبال می‌کنیم.

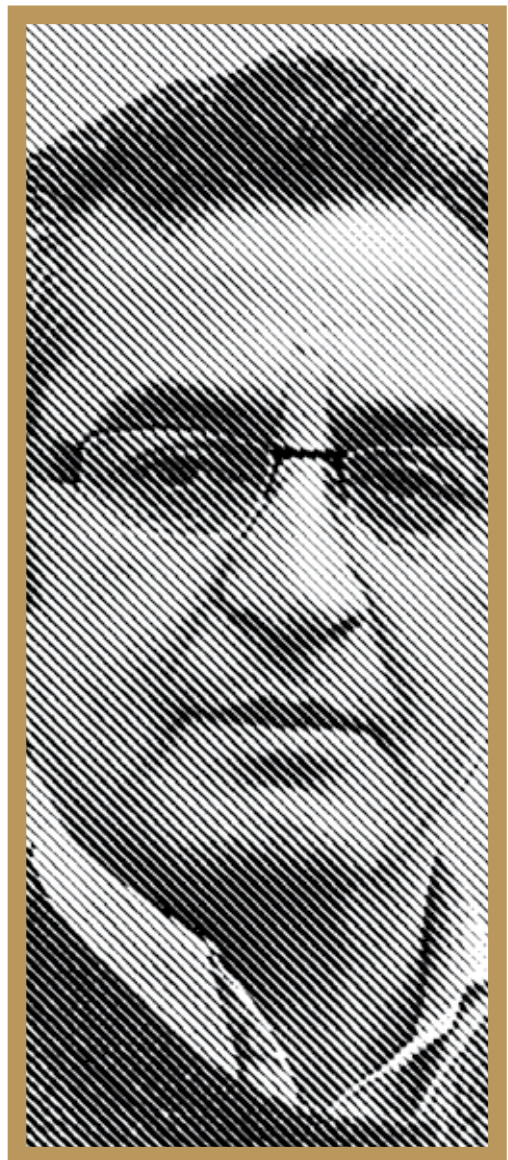
مطرح شود. یکی از مشکلات اساسی این شعار این است که حتی در میان سوسیالیست‌ها، صورت‌بندی متفاوتی از آن صورت گرفته است؛ مانند این‌که: «از هرکس مطابق توانایی‌هایش، به هرکسی مطابق سهم و مشارکتش». به علاوه، دلیل کافی برای ترجیح یکی بر دیگری، اقامه نشده است. مشکل دیگر این است که در شعار اول، «نیازها» تعریف نشده است؛ همچنین مشخص نیست چه چیزی باید توزیع شود. علاوه بر این، در این شعارها، هیچ کوششی برای تفسیر تعارض بالقوه بین توزیع منابع و آزادی‌ها صورت نگرفته است.

دولتی که به توزیع منابع می‌پردازد، می‌تواند به بهانه آن، آزادی‌های افراد را سرکوب کند. بنابراین، عدالت توزیعی مفهوم جنجال‌برانگیزی است که در دو قرن گذشته در مباحث سیاسی محوریت داشته است. به رغم این، تا انتشار «نظریه‌ای درباره عدالت» اثر جان رالز در ۱۹۷۱، هیچ نظریه قابل دفاعی درباره عدالت توزیعی ارائه نشده بود. یکی از انگیزه‌های اصلی رالز برای ارائه یک «نظریه» درباره عدالت این است که او می‌خواست اصل عرفی مذکور در باره عدالت (یعنی «از هرکس مطابق توانایی‌هایش، به هرکس مطابق نیازهایش») را در یک چهارچوب دقیق‌تر نظری تبیین کند.

تعریف شما از عدالت اجتماعی چیست؟

از زمان افلاطون به این سو، مقوله عدالت موضوع فلسفه سیاسی بوده است. ارسطو از عدالت جزایی، ترمیمی و توزیعی سخن به میان می‌آورد. در عدالت جزایی، دستگاه قضا مسئول مجازات مجرمان و اعمال نظم حقوقی و قضایی بر جامعه است. عدالت توزیعی نزد ارسطو ناظر بود بر توزیع ثروت و درآمد، صرفاً بر پایه شایستگی افراد. با وقوع انقلاب‌های صنعتی در جوامع غربی که به افزایش تولید و انباشت ثروت کارفرمایان منجر شد، مسئله عدالت توزیعی اهمیت بیشتری پیدا کرد؛ یعنی همان چیزی که ما امروزه به آن عدالت اجتماعی می‌گوییم. در این دوره، عدالت توزیعی بر این موضوع تأکید داشت که کارگران زحمت می‌کشند و رنج می‌برند؛ اما دستمزد ناچیزی دریافت کرده و در عوض، حاصل رنج آن‌ها را کارفرمایان تصاحب می‌کنند.

در این دوران، شعاری که به طور گسترده به منزله اصل عدالت توزیعی در بین سوسیالیست‌های اخلاقی وجود داشت، این بود: «از هرکس مطابق توانایی‌هایش، به هرکس مطابق نیازهایش». بدیهی است که این شعار چیزی نیست به جز صرفاً یک درک شهودی مبهم که نمی‌تواند به منزله یک نظریه کامل در باره عدالت توزیعی



رالز از ما می‌خواهد تا یک حالت فرضی را که او «وضع نخستین» می‌نامد، در نظر بگیریم که در چنین وضعی، هیچ‌گونه عامل متمایزکننده بین ما، مانند نژاد، جنسیت، دین و موقعیت طبقاتی وجود ندارد؛ زیرا ما در «پرده غفلت» درباره این تمایزها به‌سر می‌بریم؛ یعنی به کلی از آن‌ها بی‌خبریم. در پس این پرده غفلت، تمام اوصافی که ما را از یکدیگر متمایز می‌سازد، رخت برمی‌بندد و تنها اوصاف مشترک ذاتی ما به‌منزله افراد آزاد و برابر باقی می‌ماند. رالز می‌گوید که افراد حاضر در یک «وضع نخستین»، این اصول دوگانه عدالت را انتخاب خواهند کرد که عبارت‌اند از: ۱. هرکسی حقی برابر در برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی دارد (حقوق و آزادی‌هایی مانند آزادی تفکر، آزادی بیان، آزادی اجتماعات و مشارکت سیاسی و حق مالکیت خصوصی)؛ ۲. اصل دوم شامل دو جزء می‌شود: (الف) مناصب و موقعیت‌های شغلی باید با رعایت برابری منصفانه فرصت‌ها به روی همه گشوده باشد و (ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را باید به گونه‌ای سامان داد که بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه در پی داشته باشد.

فرض کنید که شما در این وضع نخستین قرار دارید و می‌خواهید اصول و قواعدی را برای تنظیم روابط اجتماعی برگزینید. شما نمی‌دانید که از چه موقعیت اجتماعی برخوردار خواهید بود؛ اما می‌خواهید قواعد حاکم بر جامعه به‌گونه‌ای باشد که مورد قبول همه اعضا باشد؛ فارغ از این که آن‌ها از چه مقام و منزلت اجتماعی برخوردار باشند. رالز می‌گوید که اصول دوگانه مذکور که بر پایه انصاف قرار دارند، دقیقاً چنین تضمینی را می‌دهند. این اصول، منجر به تدوین سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و اقتصادی می‌شود که سطح قابل قبولی از زندگی را برای تمام اعضای جامعه، خواه در موقعیت اجتماعی فراتر یا فروتر، تضمین و تأمین می‌کنند.

از دیدگاه رالز، ماهیت افراد بیشتر محصول جامعه است تا تعیین‌کننده آن. نظام اجتماعی همواره بر خواسته‌ها و ترجیحات افراد تأثیرات عمیق و پایدار می‌گذارد؛ بنابراین باید بین نظام‌های اجتماعی، بر اساس نیازهایی که آن‌ها تأمین می‌کنند، دست به انتخاب بزنیم. رالز می‌گوید که موفقیت یا شکست در زندگی ما عمدتاً به‌وسیله ساختار سیاسی اجتماعی که در آن به‌سر می‌بریم، شکل می‌گیرد و توانایی‌های ما به‌طور جدی توسط جامعه ساخته می‌شود. شرایط اجتماعی و وضعیت طبقاتی بر رشد و بارور شدن میزان قابلیت‌های طبیعی ما تأثیر عمیقی می‌گذارند؛ حتی اراده برای سعی و کوشش

کردن، وابسته به شرایط اجتماعی و وضعیت خانوادگی افراد است. بنابراین، اگر افراد کنترل اندکی در پدید آمدن استعدادها و توانایی‌های فردی‌شان دارند، هنگام تصمیم‌گیری درباره توزیع منصفانه مزایا و منابع، استعدادهای طبیعی آن‌ها نباید اصل و مینا قرار گیرند؛ از این‌رو، رالز می‌گوید که استحقاق یا شایستگی که ارسطو آن را بنیاد عدالت تلقی می‌کرد، جایی در نظریه عدالت او ندارد.

جایگاه و نسبت عدالت در حکمرانی دولت‌ها

چگونه است: به خصوص آنجایی که بحث آزادی هم به میان می‌آید؟

مفهوم عدالت آن‌چنان که جان رالز می‌گوید، مهم‌ترین فضیلت نهادهای اساسی جامعه است. اگر دولت‌ها از هر فضیلتی برخوردار باشند، اما از فضیلت عدالت برخوردار نباشند، مشروعیت ندارند؛ به‌طورمثال، اگر دولتی بخواهد یک ایدئولوژی را در جامعه حاکم کند که به گمان خودش خیرخواهانه و پیشروانه است، یا دولتی بگوید که نگهبان مالکیت خصوصی است یا اینکه هدفش ایجاد وحدت و همبستگی اجتماعی است یا به دنبال تحقق ارزش‌های دینی در جامعه است، اگر دولتی همه این کارها را انجام دهد، اما از عدالت بی‌بهره باشد از نگاه رالز، فاقد مشروعیت است. نظریه «عدالت به منزله انصاف» جان رالز، معطوف به آشتی دادن میان آزادی و برابری است.

دو سنت فکری در فلسفه سیاسی مدرن وجود دارد که یا بر آزادی خواهی تأکید دارد یا بر برابری طلبی. در سه قرن اخیر، مناقشه‌های جدی درباره نسبت آزادی و برابری پدید آمده است: از یک‌سو، سوسیالیست‌ها و برابری‌طلبان، لیبرالیسم کلاسیک جان لاک و آدام اسمیت را مورد انتقاد قرار می‌دادند که آن‌ها صرفاً به برابری در مقابل قانون اعتنا دارند؛ اما نسبت به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی عمیق در بطن جامعه به دیده قبول می‌نگرند. برابری‌طلبان بر این باورند که کار دولت فقط تضمین حق مالکیت خصوصی نیست. دولت نمی‌تواند در خصوص واقعیت نابرابری‌های اجتماعی عظیم در جامعه، بی‌تفاوت باشد. آن‌ها می‌گویند افرادی که دارای قدرت اقتصادی برتر هستند، می‌توانند قدرت سیاسی را هم تحت تأثیر خود قرار دهند؛ بنابراین دولت‌ها باید همه منابع اساسی عمومی (مانند ثروت، بهداشت، آموزش، آزادی‌ها و عزت اجتماعی) را به‌طور عادلانه بین اقشار جامعه توزیع کنند تا از ایجاد نابرابری‌های عظیم سیاسی،

اجتماعی و اقتصادی جلوگیری شود. از سوی دیگر، لیبرال‌ها می‌گویند که سوسیالیست‌ها و برابری‌طلبان، آزادی‌های فردی را در پای اتوپیای موهوم قربانی می‌کنند. بنابراین ما با یک شکاف پرناسدنی بین دو سنت سوسیالیسم و لیبرالیسم روبه‌رویم. چنین به نظر می‌رسد که هیچ‌گونه سازگاری بین مدافعان لیبرالیسم آزادانگار و مدافعان سوسیالیسم و لیبرالیسم برابری‌طلب امکان‌پذیر نباشد.

اما، نظریه عدالت رالز این وضعیت تاریخی را دگرگون ساخته است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، او برداشتی از عدالت عرضه کرد که می‌تواند هم آزادی‌های اساسی را که مرتبط با لیبرالیسم است و هم آرمان‌های برابری‌طلبانه (مبتنی بر توزیع عادلانه منابع اقتصادی) را که با سوسیالیست‌ها گره خورده است، جمع کند. نظریه «عدالت به‌منزله انصاف» رالز از یک‌سو تفسیری لیبرالی در باره عدالت اجتماعی است، زیرا این نظریه به حداکثر آزادی‌های اساسی افراد اولویت می‌دهد؛ همچنین این نظریه بر بازار مبتنی بر رقابت آزاد، در مقابل بازار مبتنی بر کنترل دولت، تأکید می‌کند. از سوی دیگر، این نظریه برابری‌طلب است؛ زیرا علاوه بر حفظ و تأمین آزادی‌های اساسی برابر و برابری منصفانه فرصت‌ها، متضمن بیشینه‌کردن منافع محروم‌ترین افراد جامعه است.

نسبت بین عدالت اجتماعی و اخلاق اجتماعی به چه صورتی است؟

نظریه‌های رایج اخلاقی مانند وظیفه‌گرایی، پیامدگرایی و اخلاق فضیلت مبتنی و محدود بر رفتار یا منش فردی (ethics) هستند؛ مثلاً در مکتب وظیفه‌گرایی گفته می‌شود که زمانی رفتار ما اخلاقی است که مبتنی بر قوانین اخلاقی عام باشد؛ چه این قوانین اخلاقی از منشأ الهی و چه از عقل عملی اخذ شوند. در مقابل آن‌ها، فضیلت‌گرایان ارسطویی معتقدند که اخلاق چیزی نیست جز تبعیت از میل طبیعی، یعنی تبعیت از اراده و تمایلی که در سرشت و طبیعت ما وجود دارد. اگر ما بر اساس تمایل طبیعی خود عمل کنیم و به یک نوع هماهنگی و هارمونی با آن‌ها برسیم، از فضایل و منش اخلاقی برخورداریم.

اما، نکته حائزاهمیت این است که تأکید بر اخلاق فردی نمی‌تواند کثیری از مسائل و چالش‌های اجتماعی را که در دنیای مدرن پدید آمده‌اند، حل و فصل کند؛ از این‌رو، برخلاف نظریه‌های اخلاقی مذکور، جان رالز در نظریه عدالتش، پروژه فکری‌اش را به جای ارزیابی اخلاقی رفتار و منش افراد به ارزیابی اخلاقی

اصلی محرومیت‌ها و مشکلاتی مانند فقر، بیکاری و بحران محیط زیست، نهادهای اساسی جامعه، یعنی دولت‌ها هستند؛ از این رو، او تأکید می‌کند که تأمل و توجه اخلاقی ما باید بر طراحی، سامان‌دهی و اصلاح ساختار اساسی جامعه متمرکز شود، نه بر رفتارها و غفلت‌های اعضای جامعه. البته باید تأکید کنیم که وظیفه نهادهای اساسی (یا دولت)، ایجاد صندوق صدقه و سبد کالا نیست. این رویکرد اخلاقی به نهادهای، مسئولیت بزرگی را بر دوش یکایک ما به‌منزله شهروند قرار می‌دهد: مسئولیت مشارکت در تأسیس و استقرار نظام عادلانه در جامعه.

از آنجایی که منابع مختلفی در تعریف عدالت وجود دارد، اختلاف‌هایی هست و ممکن است برای نیل به عدالت اجتماعی مسیرهای متفاوتی ترسیم نشود. با توجه به این اختلاف‌ها، چگونه می‌توانیم به سرمنزل مقصود که همان برقراری عدالت است، برسیم؟

مسئله‌ای که اشاره کردید، مهم‌ترین چالش در فلسفه سیاسی مدرن و معاصر است. بارزترین ویژگی جوامع مدرن، تکثر مکتب‌های فلسفی، اخلاقی و دینی است که از آن به «واقعیت تکثر معقول» نام برده می‌شود. این واقعیت، توصیفی است از وضعیت زندگی جوامع مدرن که از کثرت باورهای سکولار و دینی معقول و درعین حال متعارض با یکدیگر آمیخته شده است. در این جوامع حتی افراد عاقل و سلیم‌النفس درباره بنیادی‌ترین مسائل در زندگی (در باب خدا، معنی زندگی، مرگ، شادکامی و...) با یکدیگر اختلاف نظر اساسی دارند. کثرت آموزه‌های جامع

نهادهای اساسی جامعه تغییر می‌دهد. تمرکز و تأکید او بر عدالت اجتماعی از این بصیرت نشئت می‌گیرد که دانش اخلاق (ethics)، به‌طور روزافزون از تبیین جنبه‌های مهم اخلاقی جوامع مدرن ناتوان است. چنین جوامعی، مسائل اجتماعی کلانی را دامن می‌زنند که بهتر می‌توان از طریق نهادهای به آن‌ها پرداخت تا تحلیل اخلاقیات یا رفتارهای متقابل افراد.

رالز به فیلسوفان اخلاق هشدار می‌دهد که آن‌ها نباید تصور کنند که می‌توانند برای تمام مسائل اخلاقی که در زندگی آدمیان پدید می‌آید، راه حل ارائه دهند. او می‌گوید: «حل و فصل مسئله عدالت اجتماعی (عدالتی که بر ساختار اساسی جامعه اطلاق می‌شود) آسان‌تر خواهد بود تا حل و فصل موارد دشوار در زندگی روزمره». اگر عدالت در ساختار اساسی جامعه حل و فصل شود به حل و فصل مسائل و بحران‌های اخلاقی روزمره (جرائم، اعتیاد، طلاق، تنهایی، بی‌اعتمادی و...) هم کمک می‌کند یا لاقلاً موجب کاهش این بحران‌ها می‌شود. از نگاه رالز، اخلاق همان مقوله عدالت است.

برتری رویکرد رالز مبنی بر تحلیل اخلاقی نهادهای، در حوزه اقتصادی (جایی که با محرومیت‌ها و مسائلی مانند نابرابری، فقر و بیکاری مواجه هستیم) بهتر درک می‌شود. فقر و بیکاری از جمله بحران‌های اجتماعی هستند که نتایج اخلاقی ویرانگری به بار می‌آورند. این‌ها مسائلی هستند که با اتکا به اخلاق فردی، چه اخلاق فردی کانتی و چه اخلاق فردی ارسطویی، ما قادر به حل و فصل آن‌ها نیستیم؛ چون این مدل‌های اخلاقی، حداکثر افراد را به صدقه دادن دعوت می‌کنند، از ما می‌خواهند که از وظایف اخلاقی معمولی پا را فراتر بگذاریم و به ایثار و فداکاری اقدام کنیم؛ مثلاً به انفاق و صدقه دست بزنیم. اما، صدقه یا نیکوکاری نمی‌تواند بحران‌های عظیم اجتماعی (نابرابری، فقر و بیکاری) را حل کند؛ زیرا افراد و انجمن‌های نیکوکاری، زمینه‌ها و بستر تاریخی فقر و بی‌عدالتی را مورد پرسش قرار نمی‌دهند. این بحران‌ها از ماهیت و کارکرد ناعادلانه نهادهای اساسی جامعه نشئت می‌گیرند، نه صرفاً از رفتارهای فردی ما. رالز می‌گوید که عوامل

اخلاقی و دینی معقول و منزلت برابر آن‌ها، نتیجه آزادی عقل در جوامع دموکراتیک است. این امر، صرفاً یک وضعیت تاریخی نیست که به زودی سپری شود، بلکه ویژگی دائمی فرهنگ عمومی دموکراسی است. در جوامع دموکراتیک امروزی، یک دستگاه فکری سکولار و یک دین نمی‌تواند مورد قبول عموم شهروندان قرار بگیرد و مبنای مشروعیت یک نظام سیاسی عادلانه باشد؛ از این رو، پرسش بنیادی در تفکر سیاسی مدرن این است که آیا مشروعیت و ثبات یک نظام عادلانه دموکراتیک در جوامع کثرت‌گرای جدید امکان‌پذیر است؟ و اگر هست، چگونه؟ پاسخ بسیار متداول و مسلط که در نظریه‌های سیاسی به این پرسش داده می‌شود، از لیبرالیسم روشنگری یا لیبرالیسم عام و انحصارطلب الهام گرفته است. در بستر لیبرالیسم روشنگری، نوعی سکولاریسم ستیزه‌گر پدید آمده است که مدعی است یک نظریه عدالت برحق و قابل





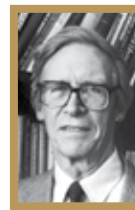
ارائه دهیم، یعنی آن‌را تنها بر مفهوم شهروند آزاد و برابر مبتنی سازیم، آنگاه ممکن است چنین نظریه‌ای بتواند مورد توافق پیروان مکتب‌های متفاوت، اما معقول قرار گیرد. مهم‌ترین مؤلفه مشروعیت و تثبیت نظام عادلانه این است که دفاع از اصول عدالت و فضیلت همکاری اجتماعی منحصر به نظام معرفتی خاصی نیست؛ بلکه پیروان نظام‌های اخلاقی و دینی معقول، با بازاندیشی در سنت فکری خود، می‌توانند با دلایل گوناگون اصول عدالت اجتماعی را مورد تأیید و تصدیق قرار دهند؛ به طور مثال، سکولارها می‌توانند اصول مذکور را بر پایه خودآیینی یا غایت بالذات بودن فرد یا فردگرایی یا سعادت بشری تبیین کنند و متفکران دینی هم می‌توانند آن‌ها را بر پایه این آموزه که خداوند انسان‌ها را آزاد و برابر آفریده است، تفسیر کنند. اگر چنین چیزی اتفاق بیفتد پیروان آن مکتب‌ها به یک «اجماع همپوش» درباره عدالت دست می‌یابند و آن‌ها را مطابق با دلایل اخلاقی تصدیق می‌کنند؛ هرچند ممکن است هرکدام از آن‌ها، دلایل اخلاقی متفاوتی داشته باشند. بنابراین، آن‌ها می‌دانند که چطور با دیگر شهروندان به منزله افراد آزاد و برابر، رفتار و گفت‌وگو کنند. اگرچه آن‌ها درباره مسائل فلسفی و دینی با یکدیگر اختلاف‌های بنیادی دارند، می‌توانند در اهداف سیاسی یکدیگر را معقول تلقی کنند.

شما فرمودید که برای حرکت جامعه در مسیر عدالت اجتماعی، به دخالت‌هایی نیاز است که بالطبع بر اساس نظرات گوناگون صورت می‌پذیرد. این دخالت‌ها از جمله موضوع‌هایی بوده که ممکن است گرایش‌های نظری متفاوت، آن‌ها را ناسازگار با بحث‌های اخلاقی بدانند؛ به طور مثال، برخی نظام‌های اقتصادی، مالیات را سیستمی می‌دانند که به عدالت اجتماعی کمک می‌کند؛ در مقابل برخی هم معتقدند که مالیات گرفتن از مردم، امری اخلاقی نیست. چگونه می‌توان این تعارض‌ها را حل و فصل کرد؟

نکته‌ای که شما مطرح می‌کنید، محل بحث و نزاع دامنه‌دار بین لیبرال‌های آزادانگار (نئولیبرال‌ها) و لیبرال‌های برابری طلب است؛ یعنی بین لیبرال‌هایی که از رابرت نوزیک

درباره ساختار اساسی جامعه (نوع نظام سیاسی و اصول عدالت اجتماعی) حرف می‌زنیم، باید آموزه‌های سکولار یا دینی درباره چگونه زیستن را کنار بگذاریم. ما درباره چنان آموزه‌هایی اختلاف نظر بنیادی داریم و دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم این اختلاف‌ها روزی برطرف می‌شوند. بنابراین، آموزه‌های مذکور نمی‌توانند منبع دلایلی برای توجیه عدالت باشند که بنیاد مورد توافق همه شهروندان قرار گیرد. از این رو، ما نباید دلایلی را که دیگران بر سر آن‌ها با ما اتفاق نظر ندارند، مبنای سیاست‌گذاری عمومی قرار دهیم که شهروندان دیگر را مجبور به پذیرش آن‌ها کنیم. این امر، استفاده از آموزه‌های دینی و همچنین آموزه‌های سکولار، به منزله بنیادی برای تصمیم‌های سیاسی (در باب نوع نظام سیاسی، قانون اساسی و اصول کلی عدالت) را ناموجه می‌سازد. تصمیم‌گیری درباره مسائل بنیادی سیاسی جامعه مانند بحث درباره عدالت اجتماعی، باید محدود و مبتنی بر دلایلی باشد که مستقل از آموزه‌های جامع فلسفی، اخلاقی و دینی است و صرفاً بر ایده‌ها و مفاهیمی متکی است که حوزه سیاسی را شکل می‌دهند.

بنابراین اگر بگوئیم یک نظریه عدالت اجتماعی مستقل از مکتب‌های سکولار یا دینی



تصمیم‌گیری درباره مسائل بنیادی سیاسی جامعه مانند بحث درباره عدالت اجتماعی، باید محدود و مبتنی بر دلایلی باشد که مستقل از آموزه‌های جامع فلسفی، اخلاقی و دینی است

دفاع، تنها باید از مبانی لائیسسته (غیر دینی یا ضد دینی) اخذ شود. مشکل اساسی که پاسخ مذکور دارد این است: با فرض اینکه حتی بتواند یک نظریه معقول درباره عدالت ارائه دهد، اما با توجه به «واقعیت تكثر معقول» چنین نظریه‌ای فاقد مشروعیت خواهد بود، یعنی نمی‌تواند مورد قبول عموم شهروندان که باورها و ارزش‌های معقول متفاوتی دارند، قرار گیرد؛ از این رو به دلیل ناکارآمدی این پاسخ، در مقابل لیبرالیسم روشنگری (یا لائیسسته)، جان رالز نظریه لیبرالیسم سیاسی را مطرح کرده است. رالز می‌گوید: با نظر به کثرت سنت‌های فلسفی، اخلاقی و دینی در جوامع جدید، ناچار باید چنان صورت‌بندی‌ای از نظریه عدالت ارائه کنیم که بتواند توافق کلی میان شهروندان معتقد به سنت‌ها و سبک‌های متفاوت زندگی را جلب کند. در جوامع کثرت‌گرای مدرن، هنگامی که

جوامعی که عدالت اجتماعی در آن‌ها به نسبت وجود دارد، تا چه میزان اخلاقی هستند؟ درواقع بر اساس آنچه شما فرمودید، آیا در عمل، این نسبت برقرار است؟ مثلاً در جایی که اخلاق اجتماعی رواج دارد آیا وجود جرم و فقر در آن است؟

بحث‌های تجربی، بیرون از حوزه فلسفه سیاسی است. فلسفه سیاسی، دانشی هنجاری است و من در این گفت‌وگو سعی کردم پاره‌ای مباحث هنجاری ناظر بر عدالت را بیان کنم؛ اما در پاسخ به این پرسش باید عرض کنم که به‌طور کلی، در جوامعی که دولت در حوزه آموزش و بهداشت سرمایه‌گذاری می‌کند، امکان برابری اقتصادی و اجتماعی در آن‌ها افزایش پیدا می‌کند؛ در نتیجه، کثیری از جرائم در آن جوامع کاهش می‌یابد. شواهد تجربی فراوانی وجود دارند مبنی بر این‌که نابرابری اقتصادی، علاوه بر ناعادلانه بودن آن، آثار بسیار جدی بر سلامت و کیفیت زندگی افراد می‌گذارد. نابرابری موجب زندگی ناسالم، ناشاد و کوتاهی عمر می‌شود؛ خشونت، ناامیدی، اعتیاد، مرض چاقی و... را باعث می‌شود؛ روابط آدم‌هایی را که در یک جامعه اما در طبقات اجتماعی اقتصادی متفاوتی به دنیا آمده‌اند، تخریب می‌کند و اعتماد اجتماعی را از بین می‌برد. پاره‌ای پژوهش‌ها نشان می‌دهند که رشد نابرابری‌های اقتصادی در جهان کنونی است. ریچارد ویلیکسون و کیت پیکت که دو متخصص بهداشت هستند، در کتاب معروف The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better فارسی هم ترجمه شده است، با بررسی شاخص ارزیابی کیفیت زندگی، نشان می‌دهند که ارتباط نیرومندی بین سطح نابرابری‌های اقتصادی با پیامدهای اجتماعی آن‌ها وجود دارد. این پژوهش نشان می‌دهد که در ژاپن و کشورهای اسکانندیناوی (دانمارک، سوئد و نروژ) که مدل‌های متفاوتی از سوسیال دموکراسی در آن‌ها وجود دارد، شیب این نسبت به‌طور چشمگیری کم است؛ اما در انگلستان و آمریکا که از دوران تاچر و ریگان یک نظام اقتصادی نئولیبرالی حاکم شده است، این شیب بسیار زیاد است. کانادا، استرالیا و اروپای قاره‌ای در وضعیت متوسطی قرار دارند.

تحقیق مذکور نشان می‌دهد که نه تنها فقرا، بلکه کل افراد جامعه از نابرابری اقتصادی تأثیر می‌پذیرند. نسبت بین نابرابری از یک سو و فقر سلامت جسمی و روحی و بحران‌های اجتماعی و اخلاقی از سوی دیگر به‌حدی عمیق است که نمی‌توان آن را امری تصادفی توصیف کرد. افراد بسیاری

در جوامعی که دولت در حوزه آموزش و بهداشت سرمایه‌گذاری می‌کند، امکان برابری اقتصادی و اجتماعی در آن‌ها افزایش پیدا می‌کند؛ در نتیجه، کثیری از جرائم در آن جوامع کاهش می‌یابد

تنفرهای نژادی دامن می‌زد و هم در انتخابات دموکراتیکی که برگزار شده بود، تشکیک ایجاد می‌کرد. تقریباً عموم افراد از بسته شدن حساب کاربری او و ایجاد این محدودیت، دفاع می‌کنند و می‌گویند که این امر، دموکراتیک و عادلانه است. درباره حق مالکیت خصوصی هم همین اصل جاری است. ما به چه میزان از ثروت نیاز داریم تا دو قوه عقلانی و اخلاقی در ما رشد کند؟ فرض کنیم کسی یک خانه در زمینی به وسعت ۳۰۰ هکتار و ۳۰ مدل ماشین متفاوت داشته باشد. آیا این میزان از ثروت لازمه رشد اخلاقی و عقلانی آن شخص است؟ تردیدی نیست که اگر افراد از سطح معقولی از زندگی آبرومند برخوردار نباشند، این امر به رشد اخلاقی و عقلانی آن‌ها خلل جدی وارد می‌کند. اما آیا ما به حق مالکیت خصوصی نیاز داریم به خاطر خود مالکیت خصوصی یا اینکه ما به ثروت و مالکیت خصوصی نیاز داریم تا به هدفی مهم‌تر که همان رشد عقلانی و اخلاقی خودمان است، برسیم؟ این دقیقاً چیزی است که جان استوارت میل هم از آن دفاع می‌کند. او می‌گوید که هدف جامعه، نباید هنر اندوختن مال باشد؛ بلکه جامعه باید به مردم، هنر زندگی کردن را بیاموزد. حق مالکیت مطلق خصوصی افسانه‌ای بیش نیست. اگر محدود کردن مالکیت خصوصی منجر به اخلاقی و عقلانی شدن سایر اعضای جامعه شود و به تحقق یک جامعه عادلانه و دموکراتیک کمک کند، دولت مجاز است و وظیفه دارد که در آن دخالت کند. دخالت مشروع دولت برای اهداف شخصی دولتمردان نیست؛ بلکه برای عدالت و منافع عمومی است؛ یعنی برای اینکه سایر شهروندان هم از یک زندگی آبرومندانه برخوردار باشند. دولت موظف است با اخذ مالیات تصاعدی، یک نظام آموزشی و بهداشتی موجه و دیگر نیازهای اساسی را برای رفاه عمومی فراهم کند تا تمام شهروندان از زمینه‌های رشد قابلیت‌های عقلانی و اخلاقی برخوردار شوند. در این صورت ما به تحقق یک جامعه اخلاقی نزدیک می‌شویم. دلیل اساسی دیگر برای محدود کردن حق مالکیت خصوصی این است که نابرابری‌های عظیم در دارایی و ثروت به تمرکز قدرت اقتصادی و سیاسی در دستان تعداد اندکی از افراد می‌انجامد؛ از این رو، از اصل برابری منصفانه فرصت، جز نامی باقی نخواهد ماند. دلیل مشروعیت دخالت دولت در اخذ مالیات این است که انباشت بی‌حد و حصر ثروت، صرفاً به قدرت ناروای اقتصادی افراد نمی‌انجامد، بلکه قدرت سیاسی و انتخابات دموکراتیک را هم به فساد آلوده می‌سازد. بنابراین، نظام‌ها و جوامع سرمایه‌داری امروز که ثروتی هنگفت و نامحدود را به طرز نامتناسبی در دست‌های یک اقلیت اندک‌شمار انباشته کرده‌اند، نمی‌توانند عادلانه و دموکراتیک باشند.

جانب‌داری کرده و لیبرال‌هایی که از سنت رالزی پیروی می‌کنند. برای پاسخ به این پرسش، اجازه دهید به اصول عدالت رالز و دلایلی که او برای دفاع از نظریه عدالت خویش می‌آورد، دوباره نگاهی بیندازیم. گفتیم که نظریه عدالت رالز، می‌خواهد بین آزادی و برابری آشتی برقرار کند. او برای این مقصود دو اصل را مفروض می‌گیرد: اصل اول، موسوم به اصل آزادی‌های اساسی برابر است؛ یعنی همه شهروندان باید از یک سلسله آزادی‌ها و حقوق اساسی برابر برخوردار باشند؛ مانند آزادی دینی یا آزادی وجدان، آزادی مشارکت سیاسی و حق مالکیت خصوصی؛ اصل دوم می‌گوید که همه افراد جامعه باید از فرصت‌های منصفانه برابر در زندگی برخوردار باشند. اما چرا ما به این حقوق و آزادی‌ها نیاز داریم؟ استدلال رالز این است که ما به این آزادی‌ها و حقوق نیاز داریم؛ برای اینکه دو قوه عقلانیت و معقولیت در ما رشد کند. به تعبیر کانت، طبیعت آدمیان دارای این دو قوه اساسی است که مبنای برابری آن‌هاست. منظور از عقلانیت این است که هر فردی باید بتواند یک نظام اخلاقی عقلانی برای خود ترتیب دهد؛ یعنی یک برنامه عقلانی را انتخاب و مطابق آن زندگی کند؛ اما معقولیت ناظر است بر حس عدالت‌خواهی و انصاف به دیگران یا همکاری اجتماعی مبتنی بر احترام متقابل. این آزادی‌ها و حقوق، پیش‌شرط‌های رشد آن دو قوه در ما هستند. به بیان دیگر، این دسته از حقوق، پیش‌شرط همکاری اجتماعی بر پایه احترام متقابل بین شهروندان است. در این صورت است که شهروند اخلاقی پدید می‌آید. یکی از حقوق و آزادی‌ها در اصل اول نظریه عدالت رالز، حق مالکیت خصوصی است. پرسش اینجاست که آیا این حق، امر مطلق و مقدسی است و نمی‌توان در آن محدودیتی اعمال کرد؟ رالز معتقد است که این حق و دیگر حقوق ذکر شده در اصل اول، اهمیتشان این است که به رشد دو قوه عقلانیت و معقولیت در ما کمک می‌کنند. اگر این حقوق و آزادی‌ها در خلاف این رشد قرار گیرند، می‌توان به‌طور معقول محدودیت‌هایی در آن‌ها ایجاد کرد؛ برای مثال، اگر آزادی بیان، به تنفرهای نژادی، قومی یا دینی منجر شود، به اینکه افرادی را که متفاوت با ما هستند، مورد تحقیر و تمسخر قرار دهیم، چه کار باید کرد؟ در اینجا برای حفظ حقوق و آزادی‌های دیگران یا برای تضمین عدالت، قطعاً این آزادی باید محدود شود. آزادی فقط برای حفظ آزادی محدود می‌شود نه برای هیچ امر دیگری. شاید یکی از مشهورترین مصادیق اخیر در این زمینه، بسته شدن حساب کاربری دونالد ترامپ (رئیس‌جمهور پیشین آمریکا) در فیس‌بوک و توییتر است. ترامپ با انتشار اخبار دروغین و جعلی در این شبکه‌های اجتماعی هم به

در آمریکا و انگلستان که نابرابری‌های اقتصادی عمیق و گسترده وجود دارد، گرفتار مشکلات ذهنی و روحی هستند و به شدت از سلامت روان رنج می‌برند. نویسندگان این کتاب، جوامعی را که از نابرابری اقتصادی رنج می‌برند، ناکارآمد توصیف می‌کنند. مطالعات دیگری به لحاظ آماری نشان داده‌اند که هرچه سطح عدالت اجتماعی بهبود می‌یابد یا به میزانی که برابری اقتصادی افزایش می‌یابد، به همان میزان،

رابطه، عملکرد بسیار بدی داشته‌اند. هر سه آن‌ها بر اقتصاد نئولیبرالی مبتنی هستند و طبعاً به مقوله عدالت اجتماعی اعتنا ندارند: آمریکای دوره ترامپ که طرح اوباما برای بهداشت عمومی را فسخ کرد، مالیات ثروتمندان را کاهش داد و دخالت دولت در امور رفاهی را به حداقل رساند. دیدیم که این اپیدمی در دوره ترامپ چه فجایی به بار آورد. نمونه‌های دیگر ناکارآمدی در این زمینه، برزیل و هند هستند که بر پایه مبانی نئولیبرالی‌شان،

سرمایه‌داری نئولیبرالی می‌تواند به فجایی فراتر از بحران‌های اخلاقی منجر شود. بحران محیط‌زیست، با مقوله عدالت اجتماعی نسبت عمیقی دارد؛ اما بحران محیط‌زیست، مسئله‌ای است که هستی انسان‌ها را تهدید می‌کند. گفته می‌شود که اگر برای مقابله با این بحران اقدامات اساسی صورت نگیرد، تا ۱۰ سال آینده، دمای زمین چند درجه افزایش پیدا می‌کند؛ در نتیجه، گرمایش زمین و بالآمدن آب اقیانوس‌ها باعث مرگ میلیون‌ها انسان می‌شود و بی‌خانمانی، فقر و نابرابری افزایش می‌یابد.



جراحی‌می که با فقر و نابرابری پیوند خورده‌اند، کاهش پیدا می‌کنند. در جوامع سرمایه‌داری نئولیبرال که دولت، کمترین دخالت را در حوزه اجتماعی و اقتصادی دارد، ناکارآمدی آن‌ها مشهود است. آن‌ها قادر نیستند بحران‌های زندگی جمعی را به درستی حل و فصل کنند. اپیدمی جهانی کرونا را در نظر بگیرید. در میان دولت‌های مختلف، سه دولت در این

اعتقادی به دخالت دولت در حوزه اقتصادی اجتماعی ندارند. دولت‌هایی مانند دانمارک، نیوزیلند و آلمان که گرایش‌های سوسیال‌دموکراتیک دارند، از عملکرد به مراتب بهتری برخوردارند. بحران محیط‌زیست را هم می‌توان به این نکته اضافه کرد. درباره بحران محیط‌زیست هم شاهد هستیم که سیاست‌های دولت

مطالعات میدانی بسیاری نشان می‌دهند جوامعی که در آن‌ها برابری اقتصادی بیشتری وجود دارد، همواره کارآمدی بهتری دارند و شهروندان از روحیه اخلاقی که مظهر آن انصاف، همکاری، دوستی و عدم خشونت است، بهره بیشتری دارند.

امیر تاک

نسبت میان آرمان ها و اخلاق

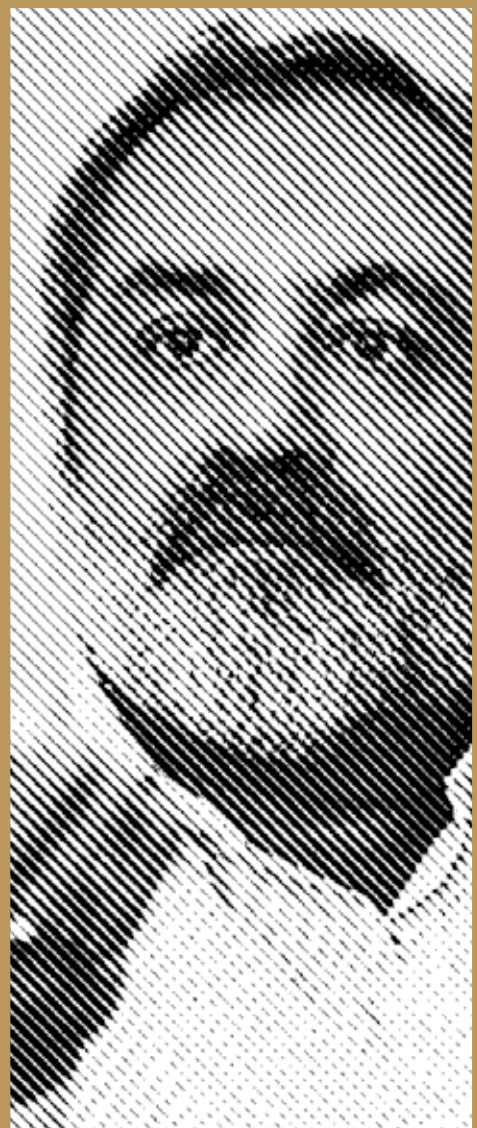
گفت و گو با عماد افروغ دکترای جامعه شناسی و استاد پژوهشگاه علوم انسانی

پیوستگی میان مفاهیم آرمان و اخلاق، از جمله نکاتی است که نمی توان آن را نادیده انگاشت. در این گفت و گو تلاش شده است تا علاوه بر پرداختن به ارتباط میان آرمان و اخلاق، نگاه ویژه ای به مفهوم اخلاق جمعی بشود. اخلاق جمعی مفهومی است که کمتر مورد دقت و تحلیل قرار گرفته است و بعضا با اخلاق فردی یکسان دیده می شود. این گفت و گوی مفصل با دکتر عماد افروغ، بر محور این دو مفهوم حاوی نکات بسیار مهمی است.

وقتی بحثی از یک حقیقت وجودی با اخلاق به میان می آید، برجستگی آرمانی به آن ها می زنیم. در حالی که اخلاق همین جاست و وجود دارد. اخلاق امری نیست که برای آن قرارداد ببندیم و آن را وضع کنیم. اخلاق را باید کشف کرد. اخلاق ریشه ها و بن مایه های وجودی دارد. این بحث با بحثی که هیوم مطرح می کرد، در تقابل است. چنانچه هیوم معتقد بود ارزش یا اخلاق که مبتنی بر باید و نباید است، جدا از واقعیت است. هیوم ارزش ها را از واقعیات جدا می دانست و بر این اعتقاد بود که نمی توان ارزش ها را از واقعیات بیرون کشید و استنباط کرد. برخلاف هیوم، نظریه پردازان جدید بر این باورند که علاوه بر اینکه می توان چنین اقدامی کرد و علاوه بر اینکه این دو بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند، اصولاً نیازی به بحث ارتباط یا عدم ارتباط این دو نیست؛ چون ارزش ها خود وجودی اند. لذا رابطه متصور بین واقعیت و ارزش سالیه به انتفاء موضوع می شود. بنابراین چون ارزش ها خود وجودی و به اصطلاح جزو حقایق وجودی اند، اصل بحث جدایی ارزش و واقعیت مورد نظر هیوم و وبر رخت بر می بندد. چنین نظریاتی، برخاسته از یک دوگانه نگری گسترده است که در قلمرو مورد بحث ما باعث نادیده انگاشتن ریشه ها و پایه های وجودی

سؤالی که از شما دارم این است
که آیا جامعه آرمانی ما همان
جامعه اخلاقی است؟

بحثی که شما مطرح می کنید بحث ساده ای نیست؛ یعنی اگر تئوری های مختلف اخلاق به ویژه تئوری های جدید اخلاق را ببینید، متوجه خواهید شد که پرسش ساده ای طرح نکرده اید و پاسخ ساده ای هم دریافت نخواهید کرد. در تئوری های جدید اخلاقی صرفاً یک نگاه انتزاعی، غیر اجتماعی و غیر تاریخی نسبت به اخلاق وجود ندارد. ضمن اینکه این تئوری ها بن مایه ها و پایه های وجودی یا متافیزیکیال برای اخلاق قائل هستند، اما نسبتی هم با شرایط اجتماعی و تاریخی برقرار می کنند. این مسئله تا حدی بحث را پیچیده می کند. دوم اینکه بسیاری از نظریه پردازان معاصر اخلاق بر این باورند که آن قدر ما به وجوه وجودی اخلاق بی اعتنا بوده ایم و آن قدر اخلاق را از زندگی خود دور کرده ایم که اگر بعضاً بحث اخلاق مطرح شود، بلافاصله ذهن ما به سوی یک امر آرمانی سوق داده می شود و امر آرمانی را هم امری انتزاعی تفسیر و تعبیر می کنیم، در حالی که کاملاً وجودی هستند. منتها ما از یک نگرش وجودی غافل شده ایم و اسیر پاره پاره های مختلفی از جمله مدرنیته و پست مدرنیته شده ایم که



اخلاق می‌شوند. لذا باید آرمان‌ها وجودی فرض شوند و نه انتزاعی و خیالی. یعنی در آسمان به جست‌وجوی آرمان‌ها نباشیم، بلکه روی زمین آن‌ها را بیابیم، منتها کدام زمین؟ زمینی که سطحی، بالفعل و قابل تقلیل به جهان مشاهدتی است؟ یا زمینی که لایه‌مند و سرشار از غیب و غیاب است؟ هستی آن چیزی نیست که می‌بینید، بلکه لایه‌های تودرتویی دارد و معطوف به تغییر است. بنابراین اگر ما ریشه‌ها و پایه‌های وجودی برای اخلاق قائل باشیم، جامعه‌آرمانی همان جامعه اخلاقی است؛ البته با این تفسیر که آرمان‌ها خیالی نیستند. اگر بر اساس این تفسیر، جامعه‌آرمانی همان جامعه اخلاقی بود آیا جامعه بالفعل هم اخلاقی است؟ الزاما خیر. چون ممکن است جوامع بالفعل از اخلاق وجودی فاصله گرفته باشند. این شرایط تحت تأثیر دو چیز رخ می‌دهد: یکی فلسفه‌های غلط و تک‌بعدی و دیگری بی‌وجهی به روابط تاریخی و سیاسی. یعنی به کلیت توجه نشود (چنانچه کلیت عنصر کلیدی تفکر دیالکتیکی است) و فقط تمرکز بر اجزا باشد؛ در این صورت یا به یک جزء ذهنی گرایش پیدا می‌کنیم یا به یک سویه جغرافیایی تاریخی سیاسی. در حالی که باید این دو را با هم دید، زیرا ارتباط متقابل دارند. از آنجایی که ما این تفکر یک‌سویه‌نگر داریم که بعضا یا به استقلال اجزا می‌نگرد یا به وابستگی به غیر اجزا با سلب ماهیت از آن‌ها، از ربط در عین تفاوت و استقلال اجزا غافل و دچار تحلیل‌های اشتباهی می‌شویم. اگر این زاویه را بپذیریم (که بنده هم آن را می‌پذیرم) که اخلاق وجودی و حقیقی هستند، علی‌القاعده جامعه‌آرمانی همان جامعه اخلاقی است. اما با این توضیح که الزاما این ادعا به معنای این نیست که جوامع بالفعل هم اخلاقی هستند. این جوامع به میزانی که به آرمان‌ها و حقایق وجودی نزدیک شده باشند (در نظر و در عمل) ما می‌توانیم بگوییم آرمانی و اخلاقی‌اند و به میزانی که از حقایق وجودی فاصله گرفته باشند، می‌توانیم بگوییم از آرمان‌ها و اخلاقیات وجودی فاصله گرفته‌اند.

برای اینکه بحث روشن‌تر شود، بهتر است از جامعه‌آرمانی توصیفی به دست دهیم. من فکر می‌کنم عدالت، آزادی، رعایت حقوق جامعه، دوری از فساد، احترام به محیط زیست، کاهش فقر و ایجاد فرصت‌های برابر در جهت رشد و تعالی انسان و... از جمله ویژگی‌های یک جامعه آرمانی هستند که عقل و علم در آن شکوفا می‌شوند. آیا شما هم با چنین ویژگی‌هایی برای جامعه آرمانی موافق هستید؟

بله. وقتی ما می‌گوییم جامعه‌آرمانی یا جامعه اخلاقی، منظور ما آرمان‌های وجودی هستند. اغلب ارزش‌هایی که شما ذکر کردید، قراردادی و اعتباری نیستند، بلکه ارزش‌هایی وجودی‌اند؛ یعنی منطبق با نیازهای واقعی بشر هستند. شما نمی‌توانید نامی از بشر ببرید بدون اینکه برای او حیث وجودی و نیازهای واقعی قائل

نشود. آزادی، عدالت و اخلاق و معنویت جزو نیازهای واقعی بشر هستند. آنچه که به آن آرمان می‌گوییم، مرتبط با وجود بشر است. منظور از وجود بشر، ذات بشر است و منظور از ذات بشر هم یک ذات منبسط است که شامل وجه فردی، طبیعی، گروهی و اجتماعی می‌شود. برخی از فیلسوفان انسان را موجودی چهار سطحی می‌دانند. سطح رابطه انسان با طبیعت، سطح رابطه انسان با خود و خدای خود، سطح رابطه انسان با دیگری و سطح رابطه انسان با روابط و ساختارهای اجتماعی. همه اینها می‌توانند وجهی وجودی داشته باشند، این‌ها نیاز بشر هستند؛ زیرا بشر فقط در ارتباط با خودش یا فقط با طبیعت و... نیست. به همین دلیل ما هم در برابر کسانی که اصالت را به فرد صرف می‌دهند، می‌ایستیم و هم در برابر کسانی که اصالت را به جامعه صرف می‌دهند. ما خطاب به گروه دوم می‌گوییم که شما به وجه فردی افراد توجه ندارید و به گروه اول می‌گوییم شما به وجه اجتماعی فرد توجه ندارید و به هر دو می‌گوییم شما به طبیعت و فرهنگ توجه ندارید. این‌گونه است که یا بر آزادی به نام لیبرالیسم تأکید می‌شود یا بر حقوق اقتصادی اجتماعی به نام حقوق اجتماعی. در این میان جای حقوق اخلاقی و فرهنگی و مباحث استعلایی و رابطه انسان با خود و به تبع آن با خدای خود کجاست؟ بنابراین مواردی که شما بر شمردید، به شرطی که به صورت جامع دیده شود، ریشه وجودی دارند. در واقع شما با این آرمان‌ها، انسان را تعریف می‌کنید؛ انسان چهار سطحی اجتماعی. در اینجا ما می‌گوییم آن قدر تفسیر و تحلیل نادرست از انسان و هستی به دست داده‌ایم که این موارد را آرمان فرادسترس تفسیر می‌کنیم. برخی از اندیشمندان معتقدند که باید انسان‌شناسی را مبدأ تمایز مکاتب قرارداد. انسان‌شناسی ریشه در هستی‌شناسی دارد. از نگاه بنده هستی‌شناسی، هم انسان‌شناسی، هم خداشناسی، هم کیهان‌شناسی و هم جامعه‌شناسی، یعنی جامعه به ما هو جامعه را در بر می‌گیرد. بنابراین بنده با شما هم عقیده هستم. ما به ارزش‌هایی که شما بر شمردید آرمانی می‌گوییم؛ اما با این تفسیر که آرمان را امری خیالی و انتزاعی قلمداد نکنیم بلکه آن را وجودی تفسیر کنیم. تئوری‌هایی هستند که می‌گویند این آرمان‌ها قراردادی و بیانی یا اظهاری و ناشناخت‌گرا هستند. یعنی فقط ارزش کلامی دارند و قابل شناخت نیستند، ولی ما این نگاه را رد می‌کنیم. معتقدیم که اخلاقیات، مطلق، کلی، شناختاری، عملی و عینی‌اند. در اینجا یک سؤال پیش می‌آید: آیا فقط انسان‌ها واجد اخلاق هستند؟ آیا اخلاق هدیه انسان به عالم است یا اینکه دیکته عالم به انسان است؟ اگر اخلاق را وجودی تفسیر کنیم، قائل به این

هستیم که اخلاق دیکته عالم به انسان است. این طور نیست که فقط انسان‌ها اخلاقی باشند و اخلاق امری غیر وجودی باشد. چون اخلاق وجودی است انسان هم به عنوان یک وجود خاص از اخلاق بهره‌مند است. کل عالم وجود اخلاقی است. قرآن می‌گوید: «خلق الله السماوات والارض بالحق» یا آن چنان که در حدیث نبوی آمده است: «بالعدل قامت السماوات والارض». حق و عدل دو صفت وجودی و اخلاقی‌اند. انسان نیز به عنوان یک موجود خاص بهره‌مند از این دو صفت وجودی حق و عدل است و چون یک موجود خاص است در زندگی اجتماعی و فردی خود اخلاقیات دیگری را نیز حقیقی و اعتباری حقیقی بنا می‌نهد. منتها انسان بیش از موجودات دیگر با اخلاقیات سروکار دارد. موجودات دیگر هم بهره‌ای از اخلاق دارند، اما انسان‌ها واجد بخش مبسوط‌تر مراتب اخلاقی‌اند. فقط و فقط باید توجه داشته باشیم که وقتی از آرمان صحبت می‌کنیم، منظورمان جنبه انتزاعی و فرادسترس آن نیست؛ چرا که بسیار هم وجودی و زمینی است و البته بستگی به تفسیر ما از وجود و زمین دارد.

ممکن است تعریف ما از انسان، تعریف از اخلاق را هم متفاوت کند. تعریف از اخلاق در رسیدن به آرمان‌ها تا چه میزان اثرگذار است و تا چه میزان مسیر رسیدن به آن را متفاوت می‌کند؟

اگر ما اخلاق را در وضع منبسط خود وجودی تعریف کنیم، به عنوان نیاز واقعی انسان تفسیر می‌شود. ما در برابر القائاتی که به عنوان نیاز به مردم صورت می‌گیرد، اما در واقع نیازها و خواسته‌های غیرواقعی هستند، واکنش نشان می‌دهیم. زمانی که بحث از نیازهای واقعی انسان به میان می‌آید، حربه‌ای در اختیار شما قرار می‌گیرد که در برابر اغوانات و القائات هژمونیک (یا به یک معنای دژولوژیک) حکمرانان بایستید و بگویید این نیاز واقعی من





و دیگران نیست. نیاز واقعی من آزادی، آزادی و حریت است. نیاز واقعی من برون رفت از هرگونه رابطه ارباب رعیتی از جمله رابطه ارباب رعیتی ایدئولوژیک است. نیاز واقعی من عدالت فردی و عدالت اجتماعی است؛ اما اگر به امور آرمانی به صورت قراردادی نگاه کنید، آنگاه اسیر قراردادهای حاکم می شوید، قراردادهایی که شما در آن ها نقشی نداشته اید. شما به نام قرارداد متصور خیالی باید به خواسته های بی شماری تن دهید که نیاز واقعی شما نیست. به طور مثال آیا اگر برده از وضع موجودش راضی باشد درست است؟ شما ممکن است بگویید قرارداد را مبنای اخلاق قرار می دهیم و شاخص قرارداد را هم رضایت در نظر گرفتیم. لذا وقتی برده از وضع موجودش راضی است، دیگر شما این وسط چه کاره اید؟ ولی برده، در وضع ربطی و بیگانگی اش برده است، چه راضی باشد، چه نباشد. بر اساس تعریفی که بنده به دست دادم رضایت برده در واقع باید در حریت و توجه به نیازهای واقعی او باشد، نه

در خواسته‌ای که با نیاز واقعی او مغایرت دارد. یعنی برده‌ای که از وضع موجودش راضی است، ولو اینکه خلاف نیاز واقعی او باشد، یک برده ناخودآگاه است. شما سؤال کردید که چه دلالتی دارد؟ دلالتش این است که همواره باید رصد کرد که آیا این نیاز واقعی ریشه در ذات او دارد یا صرفاً یک قرارداد یا اغوا و القاست؟ در این صورت شما به دنبال نیاز و خواست واقعی خواهید بود. خواست واقعی، وجودی‌تر، ذاتی‌تر و محکم‌تر است که در این صورت بهتر می‌توانید هم آگاهی ببخشید و هم روابط قدرت را نقد کنید.

❓ مرجعی که باید این نیازها را تشخیص بدهد، چیست؟

نخبگان، روشن‌فکران، عالمان، عموماً در این زمینه به طور ویژه تأکید بر روشن‌فکران است؛ زیرا می‌گویند روشن‌فکران به دنبال آن هستند که در برابر شبکه اغوایی و القایی قدرت بایستند. این ایستادگی هم باید بر حسب یک نوع ذات‌شناسی باشد. هر چند ممکن است به لحاظ تاریخی روشن‌فکری صورت دیگری به خود گرفته باشد، ولی منظور ما روشن‌فکر به ماهو روشن‌فکر است؛ نه آنچه که در جریانات تاریخی اتفاق افتاده است. روشن‌فکر کسی است که وقتی می‌خواهد در مقابل شبکه‌های القایی و اغوایی قدرت بایستد و مدافع نیازهای واقعی مردم باشد، ابتدا باید نیازها را بشناسد. برای شناخت نیازها نیز در مرحله اول باید انسان را بشناسد و برای شناخت انسان باید ذات او را بشناسد. زمانی که ذات انسان را شناخت، حقوق او را می‌شناسد. روشن‌فکر با عطف به شناخت از حقوق انسان، وضع موجود را ارزیابی می‌کند که بداند آیا حقوق انسان تأمین شده است یا خیر؟ بنابراین منظور از روشن‌فکران کسانی هستند که حقوق شهروندی را می‌شناسند و آن را به آزادی فردی نیز تقلیل نمی‌دهند. روشن‌فکر اهرم زور و فشاری در اختیار ندارد، کار او فقط آگاهی‌بخشی است. به حسب اینکه انسان‌ها حقی هم در آزادی خود دارند، مختارند که به روشن‌نگری‌های روشن‌فکران توجه کنند یا نکنند و با زور نمی‌شود آن‌ها را به عمل واداشت؛ چون یکی از حقوق انسان‌ها آزادی است. انسان آزادانه آگاه می‌شود. اگر ما بخواهیم به زور بگوییم این خواسته درست است، این نیاز واقعی شماست و با این اقدامات افراد را از شبکه‌های اغوایی نجات دهیم، آزادی آنان را سلب کرده‌ایم. رادیکال‌ترین تعریف قدرت این است که «الف» بر خلاف منافع واقعی «ب» اعمال قدرت کند. پس از آن سوالی مطرح می‌شود: اگر «الف» در جهت منافع واقعی «ب» اعمال

قدرت کند، چه شرایطی پیش می‌آید؟ در پاسخ گفته می‌شود چنین صورتی از اعمال قدرت اشکال دارد؛ زیرا موجب سلب آزادی می‌شود و اعمال زور ناموجه است. البته این فقط آگاهی نیست که می‌تواند به عمل بینجامد، بلکه در انتخاب اشخاص پای مصلحت‌سنجی‌ها و ترس‌ها و منفعت‌طلبی‌ها نیز به میان می‌آید. به طور کلی ممکن است برخی بگویند ما فقط بر مبنای رضایت می‌ایستیم؛ اما این مبنای رضایت به شرطی قابل قبول است که منطبق بر خواسته واقعی باشد. اگر مبنای رضایت منطبق بر نیازهای واقعی بود، ما به عنوان تحلیلگر می‌گوییم که جامعه رضایت‌مند است؛ اما اگر چنین نبود، می‌توان موضع گرفت و گفت که جامعه دچار خودآگاهی کاذب شده و ذیل ایدئولوژی‌هایی که از بالا اعمال می‌شود اسیر رابطه ارباب‌رعیتی شده است. کار روشن‌فکر فقط روشن‌نگری است، بیش از این هم نباید کاری کند. البته روشن‌فکری که ابزار هژمونی قدرت می‌شود و حقوق شهروندی را درک نمی‌کند، مراد بنده نیست.

❓ آرمان‌هایی که بیان شد، در کشورهای مختلف قابل

سنجش هستند. از منظر شما آن کشورها با چه اقداماتی به چنین جایگاهی رسیده‌اند؟

بحث‌هایی که با شما داشتم، گفته‌های فیلسوفان غرب است که در واقع آن‌ها به برون‌رفت از رابطه ارباب‌رعیتی تعمیق یافته می‌اندیشند. آن‌ها همچنین به آزادی به معنای رهایی انسان و جامعه سعادت‌مند می‌اندیشند. این نگرش به این معناست که آن‌ها خود با مسائلی روبه‌رو هستند که به چنین اموری می‌اندیشند. مفهوم هژمونی را ما وضع نکرده‌ایم بلکه نظریه‌پردازان غربی برای آسیب‌شناسی و نقد غرب وضع کرده‌اند. مفهوم هژمونی یا تعریف رادیکال از قدرت و جهت‌گیری سازمانی را برای نمونه گرامشی و استیون لوکس در کتاب «قدرت؛ نگرشی رادیکال» در نقد جوامع غرب طرح کرده‌اند. نقدی که بر دموکراسی وارد می‌کنند این است که عملاً سراسر دموکراسی منتخب درمی‌آورد که بوی حکومت الیگارشیک می‌دهد. کسانی که در چنین شرایطی انتخاب می‌شوند، هیچ ضمانتی نیست که بر اساس نیازهای واقعی موکلان خود تصمیم بگیرند و برای هر تصمیمی نیز نمی‌توان به آرای عمومی رجوع کرد؛ لذا عملاً منتخبان بر اساس تشخیص خود که فرض لحاظ کردن منافع و مصالح خود در تصمیم‌گیری‌ها محتمل است، تصمیم می‌گیرند. بنده در فنلاند با حضور خانم دکتر امین‌زاده با سیاست‌مداری، به تصورم رئیس کمیته حقوق بشر پارلمان فنلاند، در یکی از سفرهای پارلمانی صحبت می‌کردم. اینکه چرا

حق فقط باید فردی باشد و اینکه حق جمهوریت اقتضای آن را دارد که کشورهای مختلف در تدوین حق بشر و حقوق شهروندی مشارکت داشته باشند. کجا این امر مورد توجه واقع شده است. شرقی‌ها در تصویب و تدوین حقوق شهروندی لیبرالی شما چه نقشی داشته‌اند؟ با توجه به تأثیر شرایط تاریخی جغرافیایی بر حقوق انسانی شما شرایط تاریخی جغرافیایی به نام شرق را به دلیل برخورداری از قدرت برتر نادیده گرفته‌اید. ایشان منصفانه پاسخ داد که آن‌ها هیچ نقشی نداشته‌اند و ما این را هم قبول داریم که حقوق بشر موجود بازتاب‌دهنده مسائل و چالش‌های ما در بستر یک رویکرد و تفکر لیبرالیستی است و قبول داریم که باید تجدیدنظری صورت گیرد.

مفهوم هژمونی که نظریه‌پردازان انتقادی غرب آن را وضع کرده‌اند، در واقعیت دیده‌ایم. وقتی دوتوکویل به آمریکا می‌رود، بسیار ذوق‌زده می‌شود که در آمریکا عجب دموکراسی‌ای وجود دارد. اما در قضایای انتخابات اخیر در آمریکا دیدیم که چه اتفاقی افتاد؟ نظریه‌پردازان انتقادی در آمریکا لایه زیرین و واقعی غرب را به درستی دیده و تحلیل کرده بودند، هر چند هژمونی غالب غرب و کشورهای مرتبط مانع عیان شدن آن می‌شد. سرانجام آن لایه زیرین به سطح آمد و معلوم شد که حق با آن‌هاست. با این حال این بحث‌ها به این معنا نیست که ما حال و روز بهتری داریم. می‌خواهم بگویم باید توجه داشته باشیم که اسپر از زیبایی‌های خیالی نشویم و بنا بر آنچه شما گفتید، در سنجش و نسبت‌سنجی‌ها معلوم شود که وضع ما و آن‌ها به چه صورت است؟ اینکه بشر حقوقی را تصویب و تدوین کرده و متوجه شده است که بشر هم حق دارد، یک گام به جلوس است؛ اما مسئله ما عمل کردن به این حقوق است. ما قانون اساسی بسیار خوبی داریم، اما مسئله ما عمل به آن است. فصل سوم قانون اساسی که مربوط به حقوق ملت می‌شود، بسیار مرقی است؛ اما تا چه اندازه اجرا می‌شود؟ این به معنای شکاف عمل و نظراست که مصیبت‌زاست. این شکاف یک مسئله مستقلاً است که می‌شود در باب آن حرف‌های بسیاری گفت. این دوگانه‌نگری یک معضل بشری است. ما اخیراً یک پروژه مفصلی را تحت عنوان رابطه نظر و عمل از حکمای باستان تا رئالیسم انتقادی را به انجام رساندیم. یکی از دردهای کشور ما که سال‌هاست بر آن تأکید دارم، درد بی‌عملی است. یعنی حرف‌های خوبی زده می‌شود و سندهای خوبی تنظیم می‌شود ولی دلالت عملی ندارد. البته به یک معنا ممکن است سندها خوب تنظیم نشده باشند که دلالت عملی ندارند. متأسفانه ما به دلیل سیاست‌زدگی، امنیت‌زدگی و اقتصاد‌زدگی، مباحث نرم فرهنگ و اخلاق را به محاق برده‌ایم. این به محاق رفتن اخلاق

فقط به این معنا نیست که جامعه یا حکمرانان اسیر سیاست‌زدگی، امنیت‌زدگی و اقتصاد‌زدگی شده‌اند، بلکه همراه با آن یک بی‌اخلاقی گره خورده است. همراه با آن اخلاقی منفی، دروغ، بی‌توجهی به فرهنگ و حقوق جامع شهروندی می‌آید و به حسب ارتباط دیالکتیک و متقابلی که بین مردم و والیان وجود دارد، بی‌اخلاقی‌های حکمرانان به سوی مردم نشأت پیدا می‌کند، مخصوصاً در جامعه‌ای که مردم از آن‌ها خط می‌گیرند؛ حکمرانان دروغ بگویند مردم هم دروغ می‌گویند، حکمرانان راست بگویند مردم هم راست می‌گویند. عامه مردم تحت تأثیر حکمرانان قرار می‌گیرند. امام‌علی (ع) هم می‌فرماید وقتی سلطان عوض می‌شود زمانه هم عوض می‌شود. امام‌علی (ع) این را توصیه نمی‌کنند بلکه می‌گویند این یک واقعیت است. این مسئله درآورد است. نخبه تحت تأثیر بد اخلاقی‌ها قرار نمی‌گیرد، نخبه علی‌القاعده تحت هر شرایطی عطف به زبان اخلاق و باید و نبایدهای عمل می‌کند. امام‌مردم‌نیرنگ می‌بینند، نیزنگ می‌زنند، تزویر می‌بینند، تزویر می‌کنند. پیمایش سال ۱۳۹۵ نشان می‌دهد مردم معتقدند جامعه ما اخلاقی نیست. ریشه این بد اخلاقی‌ها به حکمرانان بد اخلاق برمی‌گردد. منظور ما در اینجا اخلاق مثبت است؛ چون اخلاق دو وجه مثبت و منفی دارد. در جامعه ما به اخلاق مثبت توجه نمی‌شود و دروغ و نیزنگ شایع است. دروغ دلالت اجتماعی، اقتصادی و... دارد. به طور مثال حکمرانان قیمت بنزین را افزایش دادند و گفتند ما آثار اقتصادی آن را کنترل می‌کنیم، بعد از آن هم گفتند ما اطلاع نداشتیم. این مسئله فقط اثر اقتصادی به جا نمی‌گذارد، بلکه اثر روحی، ذهنی و اخلاقی هم می‌گذارد که حداقل آن بی‌اعتمادی است. این بی‌اعتمادی سمی مهلک برای جامعه است. برخی از فیلسوفان می‌گویند جامعه بدون اعتماد و هم‌بستگی جامعه پیشرفته‌ای نیست. ما باید به سمتی برویم که اعتماد متقابل و هم‌بستگی وجود داشته باشد. شما اعتماد را از بین می‌برید و بعد می‌گویید جامعه بی‌اعتماد شده است. چرا بی‌اعتماد شده است؟ این بی‌اعتمادی طبیعی است؛ زیرا شما ریشه و بن‌مایه و شرایط بی‌اعتمادی را فراهم کرده‌اید و نتیجه آن هم بی‌اعتمادی شد. ما قانون اساسی خوبی داریم، ولی بحث این است که این قانون تا چه اندازه اجرا می‌شود و حکمرانان ما با مردم تا چه اندازه صادقانه برخورد می‌کنند و از اعتبار قدرت برخوردارند؟ یعنی هم قول صادق و هم تصمیماتی منطبق با نیازهای واقعی مردم دارند. اگر به قانون اساسی توجه نشود، تبدیل به ابزار هژمونیک می‌شود.

آیا شما شکل‌گیری فرایند اخلاقی شدن جامعه را از بالا به پایین می‌دانید؟

خیر. من چنین تمایزی قائل نیستم. اگر جامعه می‌خواهد اخلاقی باشد، مردم و حکمرانان باید اخلاقی شوند؛ اما اگر واقعاً بخواهیم جامعه اخلاقی بشود، باید توجه را به سمت شرایط و عوامل اجتماعی یا علت‌محور معطوف کنیم و کاری نکنیم که انسان‌ها از زبان دلیل و باید و نبایدهایشان فاصله بگیرند. من می‌گویم چه کسانی هستند که روی شرایط اجتماعی و فرهنگی علی‌مردم تأثیر می‌گذارند و آن شرایط اجتماعی و فرهنگی علی‌روی زبان دلیل مردم نیز اثر می‌گذارد. ما دو زبان داریم: یکی زبان دلیل یا باید و نبایدها و دیگری زبان علت یا تأثیر و تأثرات. انسان‌های خاص تحت هر شرایطی با همان زبان باید و نبایدهای خاص خود عمل می‌کنند. اما انسان‌های معمولی تحت تأثیر روابط متقابل علی‌هم هستند. به طور مثال می‌گویند تحت هر شرایطی نباید دزدی کرد، این درست است، اما زبان تأثیرگذار و واقعی روی اعمال مردم چه تأثیری می‌گذارد و در عمل چه اتفاقی رقم می‌خورد؟ اگر سیاست‌های اقتصادی مردم را به فقر بکشاند، آیا باز هم توقع دارید عامه مردم صرفاً تحت تأثیر زبان باید و نباید خود حتی به قیمت مردن از گرسنگی باشند؟ جواب زن و بچه‌هایی که تحت سرپرستی او هستند را چگونه بدهند؟ آیا حکم کرامت انسانی و سرقت در شرایط عادی و غیرعادی و برای اقشار نابروخوردار و در حال دست و پنجه نرم کردن با گرسنگی یکی است؟ ما اصلاً به شرایط علی‌توجه نمی‌کنیم، بلکه فقط باید و نباید می‌گوییم. ما باید به زبان علت و تأثیر و تأثرات هم توجه کنیم.

اگر فردی در چنان شرایطی دزدی کرد، آیا کاری غیر اخلاقی مرتکب شده است؟

از زاویه زبان دلیل بله، اما از زاویه زبان علت، خیر. اشکال ما این است که دیالکتیکی بین زبان دلیل و علت برقرار نمی‌کنیم و صرفاً می‌خواهیم با زبان دلیل رفتارهای مردم را ارزیابی کنیم. در تئوری، افراد تحت هر شرایطی نباید دست به سرقت بزنند، اما در عمل وقتی فرد از گرسنگی در حال مرگ است به دلیل همان ارزش‌هایی که شما اشاره کردید مانند عدالت و به دلیل تبعیض‌های ناروا، بی‌عدالتی و توزیع غلط مواهب اجتماعی اقتصادی با فقر دست و پنجه نرم می‌کند، واقعیت امر چه اقتضایی دارد و چه حکمی صادر می‌کند؟ این بحث بسیار بسیار مهم است. اگر شما توقع دارید مردم

تحت تأثیر زبان دلیل شما قرار گیرند، شما باید به زبان علت توجه داشته باشید والا شما یک طرفه توقع دارید که اثر بگذارید و اثر نپذیرید. در این صورت فرد هم به نسخه‌های باید و نباید شما بی‌توجه می‌شود. بنابراین نباید انتزاعی فکر کنیم. همان‌طور که به شما گفتم اخلاق با شرایط اجتماعی مرتبط است و در اینجا خود را نشان می‌دهد که این شرایط واقعی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ما که دولتمردان به دلیل اقتصاد نفتی و تمرکزگرایی نقش بسیار کلیدی در آن دارند، خواه‌ناخواه بر روی باید و نباید اثر می‌گذارد. ما نمی‌توانیم اخلاق را فقط در بحث وجودی آن ولو غیرانتزاعی تحلیل کنیم و از مردم هم توقع داشته باشیم اخلاقی باشند. بله هر دو باید اخلاقی باشند، اما باید به زمینه‌ها و شرایط مؤثر بر اخلاق هم توجه داشته باشیم. واقعیت این است که مردم ذیل اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن حکمرانان عمل می‌کنند. این یک واقعیت است هرچند مطلوب نیست. چون واقعیت است باید به آن توجه داشت که اگر حکمرانان اخلاقی باشند، جامعه نیز اخلاقی می‌شود. حکمرانان ممکن است در لفظ توصیه به دروغ نکنند، اما سیاست‌هایشان عین دروغ باشد، یعنی عمل مهم است. حکمرانان به طور دائم از فضائل، ارزش‌ها، آزادی، اخلاق، معنویت و عدالت می‌گویند اما سیاست‌ها خلاف این را می‌گوید. منظور ما رابطه نظر و عمل در عمل است.

آیا شما اخلاق را کاملاً نسبی و متناسب با شرایط انسان می‌بینید؟

خیر؛ اما صحبت شما در گروی همین امر بود. من به هیچ وجه اخلاق را نسبی نمی‌دانم. یک زمان بحث نظر است و یک زمان هم بحث عمل. یک زمان در مقام باید و نباید است و یک زمان در مقام تحقق. یکی از آن پنج ویژگی که برای اخلاق برشمردم، «مطلق» بودن آن است. من می‌گویم اخلاق در زبان باید و نباید، مطلق است؛ چون ریشه در وجود دارد. وجود یک امر اعتباری نیست، بلکه حقیقی و البته منبسط است. انسان دارای وجوه طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی است و وجه انسانی او در اجتماع است که با خود، دیگری، روابط و ساختارها رابطه دارد. همه این‌ها زبان وجودی هستند، اما اکنون بحث زبان علت و بحث عوامل اجتماعی را مطرح می‌کنیم. حال می‌گوییم بر اساس تعریفی که از انسان ارائه کردیم و نیز ویژگی‌هایی که برای اخلاق برشمردیم، آیا انسان تحت هر شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی همچنان اخلاقی باقی می‌ماند؟ خیر. در مقام فلسفه

می‌بینیم. دستگاه‌های حکومت به سرعت سند منتشر می‌کنند بدون اینکه این سندها نه در دلالتشان و نه در تکوینشان توجهی به زندگی عملی مردم داشته باشد.

چه اقدامی باید انجام داد تا جامعه امروز ما اخلاقی‌تر شود؟

گام اول این است که با زبان اخلاق و دلیل با مردم صحبت کنیم و بگوییم اگر همه هم دزد شدند، دلیلی برای دزد شدن شما نیست. انسان دلیل محور سعی می‌کند علت را به استخدام خود بگیرد. اینکه می‌گویند دلیل، علت است، برای انسان‌هایی است که به نوعی خودباوری، خلاقیت و عمل دگرگون ساز رسیده‌اند که تحت هر شرایطی زیر بار عمل غیراخلاقی نمی‌روند. در ضمن توجه داشته باشیم که اخلاق را صرفا به صورت فردی نبینیم، بلکه به وجود چهار سطحی انسان توجه کنیم.

گام دوم آن است که حکمرانان ما در سیاست‌ها و رفتارهایی که بر روی مردم اثربخش است تجدیدنظر کنند. آن‌ها باید ظرفیت‌های قانون اساسی در مورد آزادی و عدالت اجتماعی را مورد توجه قرار دهند. آن‌ها باید به سمت معنوی کردن و اخلاقی کردن جامعه گام بردارند. آن‌ها باید هم زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی را فراهم کنند و هم خودشان از انجام افعال غیراخلاقی مبرا باشند، یعنی دروغ نگویند، با مردم صادقانه برخورد کنند، اعتماد مردم را به دست آورند و مطابق با نیازهای واقعی مردم عمل کنند. من به دلیل و علت حکمرانان به دلیل جایگاهی که در کشور دارند توجه کردم. یعنی در زبان دلیل باید همواره اخلاقی باشند و عطف به زبان علت، سیاست‌ها و رفتارهایی که بر روی زندگی مردم اثر می‌گذارد باید به گونه‌ای باشد که آن‌ها را به اخلاقی شدن سوق دهد. برخی می‌گویند عدالت بر اخلاق مقدم است و برخی می‌گویند اخلاق بر عدالت مقدم است. در جایی که پای سیاست‌گذاری و تأثیر و تأثرات به میان می‌آید، عدالت مقدمه اخلاق است. جامعه را عادلانه کنید تا بستر برای اخلاقی شدن فراهم شود. اما اگر بگوییم اول باید جامعه را اخلاقی و سپس عدالت اجتماعی را مستقر کنیم، بدین معنی است که به شرایط اجتماعی و فرهنگی علی و تأثیر و تأثرات توجه نداشته‌ایم. توصیه‌هایی می‌کنید که فردی است در حالی که می‌خواهید میوه اجتماعی بچینید. میوه اجتماعی بستر اجتماعی می‌خواهد.

آیا منظور شما از اخلاق اجتماعی توجه به منافع جمعی است؟

منظور من هم ارزش‌های جمعی و هم ارزش‌های وجودی است. اخلاق اجتماعی یعنی نوع مواجهه با دیگری که سر از نوع دوستی درآورد. با اینکه حکمرانان سیاست‌های اقتصادی ناموجه را دنبال می‌کنند، از انسان‌ها توقع نوع دوستی دارند؛ اما در چنین وضعیتی همه به دنبال منافع شخصی خود هستند. آیا بی‌توجهی به نوع دوستی یک فعل غیراخلاقی است، یا توجه به اینکه می‌گوییم بالاترین فعل اخلاقی انفاق است؟ وقتی شرایطی را فراهم می‌کنید که همه به صورت خودخواهانه به دنبال منافع شخصی خود باشند و دیگر انفاقی دیده نشود، آیا این یک فعل اخلاقی است؟ شما توجه نکردید که اخلاق یک بُعد ربطی دارد. این‌ها همان مردمی هستند که در انقلاب و دوران دفاع مقدس آن گونه نقش آفرینی کردند؛ اما به دلیل سیاست‌ها و رفتارهای اقتصادی غلط همگی طماع می‌شوند. چنین جامعه‌ای زندگی سختی دارد. قناعت رخت برمی‌پندد و همه به دنبال این هستند که ثروت خود را اضافه کنند. در یک زمان بازار بورس مطرح می‌شود و برای تبلیغ، دوربین‌ها را به روستایی می‌برند که همه افراد ساکن در آنجا در بورس سرمایه‌گذاری کرده‌اند. این یعنی زندگی‌ای که می‌تواند راحت‌تر و شیرین‌تر باشد، مدام به دنبال این است که از اخبار بورس و دلار مطلع شود. چرا این گونه می‌شود؟ ممکن است بگویید این انسان غیراخلاقی شده است. من می‌گویم بله، اما چه عواملی باعث شده است که انسان به این ورطه کشیده شود؟ عوامل بیرونی. عوامل بیرونی و بیرون شخصی می‌تواند متنوع باشد که بخشی از آن به حکمرانان مربوط است. حکمرانان ما این انسان‌ها را به صورت افرادی طماع و اقتصادزده پرورش می‌دهند. اگر انسان‌های نخبه و خاص اخلاقی نوعی را در نظر بگیرید، تحت هر شرایطی زیر بار این مسائل نمی‌روند. این انسانی است که دلیل محور است، اما واقعیت اجتماعی چه می‌گوید؟ می‌خواهم ذهن شما را به این سمت ببرم که در تفسیرتان از اخلاق تا حدی نیز به واقعیات جامعه‌شناختی جوامع توجه کنید. یعنی به زبان علت و تأثیر و تأثر هم توجه کنید و صرفا توجه به بحث‌های هنجاری وجودی متمرکز نباشد. مباحث هنجاری وجودی تحت تأثیر شرایط بیرونی است. بنابراین اگر می‌خواهید جامعه اخلاقی باشد، هم باید در نشر اخلاقیات به ما هو اخلاقیات بکوشید و هم به زمینه‌های مستعد اخلاقی شدن جامعه توجه کنید. وقتی چنین توجهی نداشته باشید صرفا انتزاعی برخورد می‌کنید و نتیجه همین می‌شود که امروز

اخلاق، بنده شخصا در برابر فیلسوفان اخلاق نسبی‌گرا و ناشناخت‌گرا موضع دارم. اخلاقی که من به آن اشاره کردم چندان آسمانی نبود؛ اما وجه زمینی آن هم چندان بالفعل نبود. زمین بالفعل یعنی جامعه واقعی که تحت تأثیر سیاست‌ها و رفتارهاست. اگر به آن ارزش‌ها و آرمان‌های وجودی در عمل توجه نشود و خلاف آن عمل شود، آیا شما توقع دارید بر روی مردم تأثیر نگذارد؟

برای مثال شما آیا کسی که تحت این شرایط دزدی کرده است، در عمل کاری غیراخلاقی انجام داده است؟

اگر فقط با زبان دلیل درباره آن بحث کنیم جواب آن مثبت است و می‌گوییم کاری غیراخلاقی انجام داده است. اما همان ابتدای بحث گفتم فیلسوفان و نظریه‌پردازان جدید اخلاق فقط به زبان دلیل توجه ندارند و در برابر نسبی‌گرایان و غیره می‌ایستند و می‌گویند اخلاق وجودی است؛ ولی ریشه در تاریخ و جغرافیا هم دارد. اجازه دهید به عنوان یک جامعه‌شناس به ضرس قاطع عرض کنم بسیاری از آسیب‌های اجتماعی که رخ داده، به خاطر بی‌توجهی عملی به همین ارزش‌های وجودی و مطلق بوده است. وقتی می‌گوییم تأثیر و تأثر، نباید ذهن شما به سوی تأثیر و تأثیری متعالی برود. این تأثیر و تأثر می‌تواند ناشی از زور، تهدید، اغوا، اقناع و نفوذ باشد. انسان‌ها روی هم اثر می‌گذارند. وقتی حکمران دارای قدرت است، سیاست و اقتصاد نفتی در اختیار اوست و کشور هم به صورت متمرکز اداره می‌شود و خواه‌ناخواه اثر می‌گذارد. حال در این شرایط یا رفتار غیراخلاقی مستقیم مرتکب می‌شود یا رفتار غیراخلاقی غیرمستقیم. به طور مثال آیا وقتی مردم چنین تورمی را شاهد هستند و به دنبال خرید ارز و طلا و احتکار و بورس‌بازی به شکل مفرطش می‌روند، این کار اخلاقی است یا غیر اخلاقی؟ علی‌القاعده این کار غیراخلاقی است؛ زیرا نشان از طمع‌ورزی است، ولی ریشه این طمع‌ورزی کجاست؟ البته با نگرش فردگرایانه صرف به انسان هیچ‌وقت نمی‌توانید بگویید انسانی که قانع نیست، انسانی غیراخلاقی است. اما شما نباید اخلاقیات را فقط در وجه فردی ببینید چون انسان دارای چهار سطح است. اتفاقا یکی از معضلات ما بی‌توجهی به اخلاقیات اجتماعی است. ما اخلاق اجتماعی را نمی‌بینیم. این اتفاقاتی که امروز در جامعه شاهد هستیم که همه در تلاش حرص‌گونه افزایش دارایی خود هستند، اصلا خوب و اخلاقی نیست.

اخلاق امکان ساز به جای اخلاق قضاوتگر

گفت‌وگو با مقصود فراستخواه جامعه‌شناس و استاد برنامه‌ریزی توسعه آموزش عالی

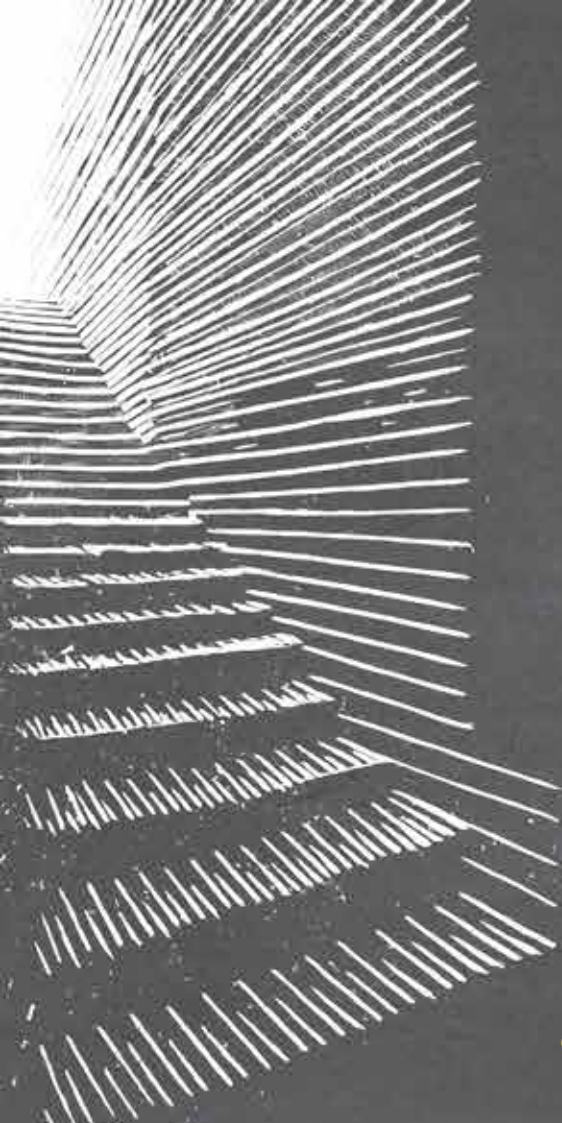
در جهان کنونی وقتی از جامعه اخلاقی صحبت می‌کنیم، این نوع جامعه چگونه به وجود می‌آید؟ چگونه اخلاق در یک جامعه رشد و افول می‌کند؟ نظریات و مدل‌های قدیمی راجع به برقراری اخلاق در جامعه چه بوده و به چه میزانی کارآمد بوده‌اند؟ بهترین روش برای توسعه اخلاقی جامعه چیست؟ به چه لوازم و زمینه‌هایی برای اجرای آن نیاز است؟ ریشه‌یابی افول یا تنزل اخلاقی در جامعه امروز ما نشئت گرفته از چه عواملی است؟ همه این‌ها و بلکه بیشتر و مبسوط‌تر آن‌ها در مصاحبه با دکتر مقود فراستخواه، به بحث و تبادل نظر درآمده است. رهیافت این مصاحبه، اشاره مختصری است به مدل جدید اخلاقی که راه رسیدن به جامعه اخلاقی را بیان می‌کند.

طبیعی است که در هر جامعه‌ای هم که حتی با سبک و سیاق دموکراتیک اداره می‌شود یا به نوعی کم‌وبیش دارای ساختی دموکراتیک است ایدئولوژی‌هایی وجود دارد. به نظر بنده ما نمی‌توانیم ایدئولوژی را اهریمنی کنیم. در این نگاه، ایدئولوژی کلمه‌ای اهریمنی است، اما باید این تصور زده بشود، زیرا واقعیت زندگی مردم در هر جامعه‌ای حتی جامعه توسعه‌یافته، به معنای متعارف توسعه‌یافته که حتی توسعه را همپای دموکراسی پیش برده شده است، می‌بینیم ایدئولوژی‌های مختلفی به معنای خودآگاهی یک گروه یا طبقه وجود دارد که می‌خواهد ارزش‌ها و منافعی را برای خود تنظیم و پیگیری کند؛ منظور ایدئولوژی‌های مختلف ملی، قومی، زیست‌بومی، اجتماعی، سوسیالیستی، لیبرالی و... است. اگر به لحاظ معرفت‌شناختی ایدئولوژی را در جامعه‌شناسی معرفت نقد کنیم بحث دیگری است. ایدئولوژی به لحاظ یک نوع معرفت در مقایسه با معرفت دینی، علمی یا فلسفی چه ویژگی‌هایی و چه معرض‌هایی دارد؟ اینجا جای آن بحث نیست اما ایدئولوژی همیشه و همه‌جا وجود دارد. ایدئولوژی نوعی مسلک و منظومه‌ای از ارزش‌ها، باورها، جهان‌بینی‌ها، غلبی و اهدافی است که تنظیم شده است. ما اگر در

اگر اجازه بفرمایید در ابتدا گریزی داشته باشیم به مفهوم ایدئولوژی. ایدئولوژی‌ها اساساً در جوامع امروزی چه جایگاه و معنایی دارند؟ جامعه ایدئولوژیک را چگونه تعریف می‌فرمایید؟

وقتی شما می‌گویید جامعه ایدئولوژیک، درک من این است که منظور شما از جامعه ایدئولوژیک، جامعه‌ای است که یک ایدئولوژی حکومتی، مستقر و رسمی در آنجا مستولی است و مبنای همه تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌هاست و به نوعی بر حوزه عمومی و اندیشه‌ها و افکار جامعه سیطره دارد. این نوع از ایدئولوژی حکومتی تعاطی افکار، رفتارها و حتی سبک زندگی را محدود می‌کند. این وضعیتی است که ما نمی‌توانیم بگوییم لزوماً این جامعه ایدئولوژیک است، بلکه می‌توانیم بگوییم یک جامعه که در آنجا ایدئولوژی دولت (دولت به معنای state یا حاکمیت) بر فرهنگ، زندگی، هنر، اندیشه، علم، دانشگاه، حوزه عمومی، عرصه مدنی، مطبوعات، و همین‌طور سیاست‌گذاری‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشور و سیاست‌های بین‌المللی و دیپلماسی کشور سیطره دارد. این وضعیتی است که امروزه ما کاملاً درگیر آن هستیم. وگرنه





اگر جامعه‌ای تحت ایدئولوژی حکومتی قرار بگیرد، مسلماً این جامعه آزادی‌ها، حقوق، تنوعات، پویایی و اخلاقیات درون‌زای اجتماعی خود را از دست خواهد داد



گذشته نصیحت‌الملوک داشتیم یعنی مردم، ملوک را نصیحت کنند. ما تقریباً پس از انقلاب برعکس عمل کرده‌ایم. مردم نمی‌توانند حکام را نصیحت کنند بلکه حکام مردم را نصیحت می‌کنند. این یعنی مسیر نصیحت‌الملوک دگرگون شده است. این مدل جوابگو نیست. در مدل دوم حتی پدر و مادر صرفاً با نصیحت فرزندان خود که در یک خانواده و اجتماع گرم و کوچک هستند، نتیجه نمی‌گیرند و باید با شیوه‌های مستقیم و غیرکلامی زمینه‌هایی را فراهم کنند که بتوانند برای رشد و شکوفایی فرزندان‌شان، آن‌ها را خوب تربیت کنند.

مدل دوم، مدل محتسبی یا «ethics of inspector» است. مدل محتسبی یعنی اخلاق محتسبانه، یعنی محتسبی باشد و مست را بگیرد، محتسبانی باشند که وقتی کسی با لباسی که در ایدئولوژی حاکم غیراخلاقی منظور شده است از ماشین پیاده شد به او حمله کنند، دستگیر کنند و به نام اخلاق انواع و اقسام اهانت‌ها، شرارت‌ها و رذالت‌ها را علیه او انجام دهند. این مدل محتسبی را با چشمان خود در خیابان‌ها و میادین شهرهای این کشور کم‌وبیش دیده و خبرش را شنیده‌ایم. یکی از دانشجویان من سال‌ها پیش در تحقیق رساله‌اش به این نتیجه رسید که جوانان می‌خواهند در خیابان‌های شهرهای ما سبک زندگی خود را داشته باشند و هیچ فکری برای مقاومت در برابر پلیس و حکومت ندارند؛ ولی چون پلیس مداخله می‌کند، سبک زندگی آن‌ها تبدیل به مقاومت می‌شود. یعنی ما تحقیقا به این نتیجه رسیدیم که پدیده مقاومت در

تشکیل شده است و اگر تک‌تک افراد را اندرز بدهیم، جامعه اخلاقی می‌شود. هرچه افراد اخلاقی شوند و تعداد افراد اخلاقی افزایش پیدا کند از مجموع جمع جبری افراد، جامعه اخلاقی به وجود می‌آید.

شیوه کار این مدل چیست؟ برخی از کسانی که در این کشور سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و علمی را صورت می‌دهند و می‌خواهند کشور را اداره کنند، فرض پنهان و پشت ذهن آن‌ها این است و چنین درکی از اداره و اخلاقی‌بودن جامعه دارند. شیوه کار آن‌ها این است که کلاس تشکیل دهند، در تلویزیون به طور مرتب مباحث آموزش اخلاقی داشته باشند، در دانشگاه درس اخلاقی بگذارند، در اداره‌ها درس اخلاق حرفه‌ای بگذارند. این مجموعه شیوه‌ها و ابزارهایی است که در این مدل وجود دارد و تقریباً نتایج این مدل هم چنین است که مقدس‌نمایی را در جامعه رواج می‌دهد، همه می‌خواهند تظاهر به اخلاق کنند و به نوعی مناسک‌گرایی اخلاق باب می‌شود. این مدلی است که من فکر می‌کنم در جامعه ما در این چهاردهه، یکی از مدل‌های مرکزی بوده است و اتفاقاً حکومت تمایل بسیاری به این مدل دارد. این مدل با مدل منبر و خطابه‌ای که در گذشته در دین هم بوده است شباهت دارد. البته من نمی‌خواهم مفهوم وعظ یا واعظ را در عالم و اجتماع دینی نهی کنم. آن هم الگویی است؛ اما وقتی این الگو به حوزه کشورداری وارد می‌شود، مسئله‌زاست. به طور کلی این مدل فرض را بر این گذاشته که پیام‌های اخلاقی به جامعه انتقال می‌دهد. تک تک افراد جامعه را مورد خطاب قرار می‌دهند که راست بگویید، قوانین را رعایت کنید و... سپس افراد زیادی اخلاقی می‌شوند و در نهایت جامعه اخلاقی می‌شود. شاید یکی از لفاظات‌ترین جوامع از نظر لفاظی‌های اخلاقی، جامعه ما باشد. پرحرفی ما بسیار است. همه نصیحت می‌کنند، پدر و مادر، معلم در کلاس، مدیرها سر صف مدرسه، مدیران ادارات و دوایر و کارخانه‌ها و سازمان‌های دولتی، در حوزه اداره کشور آقایان هم در خطابه‌هاشان و تریبون‌هایی که بیشتر در اختیار خودشان است به طور مرتب نصیحت می‌کنند. آن‌ها به جای فکر و تدبیر برای اداره این کشور، نصیحت می‌کنند. در نتیجه با طولانی شدن این روند، مردم هم از پیام‌ها زده شده‌اند. شاید اگر بررسی شود جامعه ما یکی از جوامعی است که بیشترین مشکل‌های اخلاقی را داراست. نمی‌خواهم بگویم جامعه ما بدتر از جوامع دیگر دنیا است، نه تحقیق کرده‌ام و نه چنین فرضی دارم؛ ولی واقعا جامعه‌ای است که مشکلات اخلاقی بسیاری دارد و در عین حال، شاید پیام‌های اخلاقی در آن بیشتر از دیگر کشورها باشد. شاید با بررسی تطبیقی براساس مقایسه کشورها و شاخص‌های مختلف با توجه به گروه‌ها و رسانه‌های رسمی، آموزش‌های رسمی، دانشگاه‌ها، سازمان‌های خدمت و تولید و سازمان‌های دولتی و غیردولتی بتوان پی به این مسئله برد. به نظر من مدل نصیحت مناسب نیست. فرض من این است که در جامعه ایران مدل نصیحت یکی از مدل‌های مستقر و مسلط بوده است. ما در

جامعه‌شناسی معرفت یا در معرفت‌شناسی، ایدئولوژی را به مثابه یک عرصه معرفتی، به مثابه یک زبان، یا به مثابه یک نوع آگاهی نقادی کنیم، بحث دیگری است. به نظر من منظور شما از جامعه ایدئولوژیک جامعه‌ای است که تحت حاکمیت یک ایدئولوژی حکومتی مستقر حاکم است که هم بر ایدئولوژی‌های دیگر و هم بر زندگی جامعه سیطره دارد. چون اگر ما وارد بحث ایدئولوژی شویم، موضوعات دیگر از منظر معرفت‌شناسی و همین طور جامعه‌شناسی معرفت، بحث جداگانه‌ای است. تصور من بر این است که مسئله ما آن نیست که در جامعه، ایدئولوژی‌هایی وجود دارد، چه بسا در جامعه ایدئولوژی‌هایی وجود داشته باشد اما جامعه اخلاقی باشد؛ مثلاً جامعه‌ای که در آن، نوعی سلسله‌هنجارها، ارزش‌ها و اخلاقیات تا حدی وجود دارد و در آنجا پدیده‌های بسیار وحشتناکی از بداخلاقی و بی‌اخلاقی اجتماعی را نمی‌بینید و در عین حال در آن جامعه ایدئولوژی‌هایی را هم می‌بینید. این می‌تواند یک نوع از وضعیت باشد. یک وضعیت هم این است که جامعه ایدئولوژیک، جامعه‌ای تحت سیطره یک ایدئولوژی حکومتی باشد.

اگر جامعه‌ای تحت ایدئولوژی حکومتی قرار بگیرد، مسلماً این جامعه آزادی‌ها، حقوق، تنوعات، پویایی و اخلاقیات درون‌زای اجتماعی خود را از دست خواهد داد. اما در جامعه می‌تواند ایدئولوژی‌های مدنی، طبقاتی، اجتماعی، عمومی، ملی، محیط‌زیستی، جهان وطنی و ایدئولوژی‌های صلح‌دوستی به معنای وسیع کلمه وجود داشته باشد. مثلاً در رابطه با ایدئولوژی حقوق بشر، کسانی هستند که پویش‌ها، کمپین‌ها و کوشش‌های مهم حقوق بشری دارند. حتی شما می‌بینید کسانی با ایدئولوژی‌های محیط‌زیستی برای جلوگیری از فعالیت‌های آزمایشگاهی دانشگاه‌ها روی حیوانات دست به اعتراض می‌زنند و می‌گویند ما چه حقی داریم که زندگی مرغان و ماهیان را که در این سیاره حقی دارند برای رفاه انسانی خود محدود کنیم. وقتی صورت‌بندی، ایدئولوژیک می‌شود لزوماً زبان بار و خطرناک نیست، البته در صورتی که ایدئولوژی‌های دیگر را به رسمیت بشناسد، گفت‌وگو را به رسمیت بشناسد و مهم‌تر از همه اینکه به تصاحب دولت در بیاید؛ به‌ویژه که قدسی هم بشود و حکومت براساس یک ایدئولوژی انحصاری بر عرصه مدنی، سبک زندگی، برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری‌ها و... سیطره پیدا کند.

**حال بپردازیم به بحث اخلاق.
مدل‌ها و روش‌هایی که برای
توسعه اخلاقی در جوامعی همانند
جامعه ما استفاده می‌شده، چه بوده
است؟ میزان اثربخشی آن‌ها را چگونه
ارزیابی می‌کنید؟**

من به چند مدل از اخلاق اشاره می‌کنم:

یک مدل از اخلاق، نصیحت است «ethics of advice». بر اساس این مدل، جامعه از افراد



اگر از آن‌ها بپرسید دینتان چیست؟ می‌گویند اسلام و حتی اگر بپرسید مذهب‌تان چیست؟ می‌گویند اثنی عشری و گاهی ممکن است برخی از مسائل دینی را انجام دهند؛ ولی چندان به قالب‌های خاص شرع پایبند نیستند. در اداره‌ها، مدارس، دانشگاه‌ها، مجامع عمومی، محافل هنری، عرصه سینما، عرصه تئاتر، عرصه تلویزیون و رسانه‌ها، فیلم‌هایی که ساخته می‌شود و داستان‌هایی که نوشته می‌شود، نباید غیر از آن اخلاق متشرعانه چیز دیگری باشد؛ زیرا در این صورت سانسور می‌شود. بنابراین در هنر، علم و فرهنگ همه چیز به زندگی روزمره محدود می‌شود. این شیوه لازمه مدل محتسبی است؛ کنترل سبک زندگی، لباس پوشیدن، مصارف مردم، خوراک مردم، روابط اجتماعی در شهر و

دنبال کنیم و از دل آن تعبیر ایدئولوژیکی جدیدی هم ساخته و پرداخته‌ایم. ایدئولوژی مفهومی است که متعلق به دنیای مدرن است. ما این مفهوم را از دنیای مدرن به عاریه گرفتیم و برای دین که غیر ایدئولوژیک است، صورت‌بندی کردیم، به تصاحب خود درآوردیم و با چهارچوب‌های فقهی و حکومتی و ایدئولوژیکی خودمان می‌خواهیم اخلاق متشرعانه و مناسک‌گرایانه‌ای را در جامعه رواج دهیم. کسانی هم که حتی بر حسب تفاوت‌های فردی، متدین نیستند، یعنی به لحاظ سبک زندگی و فرهنگ خانواده متشرع و شریعت‌گرا نیستند، از آن‌ها هم می‌خواهیم رفتار شرعی داشته باشند؛ هرچند این افراد از یک سلسله اصول کلی اسلامی برخوردارند.

**مدل محتسبی
شیوه‌ای است
که در آن حکومت
متولی اخلاق
می‌شود و در
پی تغییر اخلاق
مردم طبق
معیارهای مورد
نظر خود است.
یعنی پیروی
از کمال‌های
اخلاقی را مد نظر
قرار می‌دهد**

برابر دولت مدّ نظر اولیه جوانان نبود. این نوع از گروه‌های اجتماعی می‌خواستند که سبک زندگی خود را بیان و عیان کنند، علایق و ذوق و ذائقه‌های خود را دنبال کنند؛ اما وقتی برایشان محدودیت ایجاد می‌شود، سبک زندگی به پدیده مقاومت تبدیل می‌شود؛ پدیده‌ای که نتیجه رفتار دولت است، نه اینکه آن‌ها از ابتدا تصمیم به مقاومت گرفته باشند.

به هر حال مدل محتسبی شیوه‌ای است که در آن حکومت متولی اخلاق می‌شود و در پی تغییر اخلاق مردم طبق معیارهای مورد نظر خود است. یعنی پیروی از کمال‌های اخلاقی را مد نظر قرار می‌دهد. مثلاً انسان باید سلسله‌اصولی را در رفتار و لباس خود رعایت کند، چه چیزی را بخورد یا نخورد، چه زمان بخورد و چه زمان نخورد. این حکومت می‌گوید اگر بخواهیم این اصول به عنوان اخلاق محسوب شود به یک محتسب نیازمندیم. حافظ یکی از کسانی است که به زیبایی و با زبان بسیار تند انتقادی و رندانه بیان می‌کند که چطور محتسبان بازار زهد و ریا بر پا می‌کنند و این چه پیامدهایی در تاریخ و فرهنگ ایرانی داشته است. در روزگار حافظ، شهر شیراز مبتلا به حاکمانی بود که به عنوان مبارزه با فسق و فجور، مدل محتسبی را به راه می‌انداختند و او در رابطه با محتسبی بحث‌های بسیار جالبی در اشعار خود دارد. به طور کلی مدل محتسبی چنین است که باید اخلاق مردم را مطابق معیارهای مورد نظر خودمان اصلاح کنیم و آن‌ها را به ضوابط مقرر شده در یک ایدئولوژی مسلط پایبند کنیم. این ایدئولوژی که بحث شما هم هست، همان چهارچوب‌های فقه حکومتی است که البته از آن تعبیر ایدئولوژیک هم شده است. ما دارای فقهی بودیم که می‌خواست بدن و ذهن را کنترل کند؛ اما این در یک اجتماع ایمانی و دینی عمل می‌کرد نه به صورت دولتی. ما این فقه را از جایگاه سابق خود منتقل و آن را به فقه حکومتی تبدیل کردیم. سپس یک دیدگاه از آن فقه را حاکم کردیم و حال با قدرت، اعمال زور، جبر و سیطره می‌خواهیم آن را



نیکو در این جهان و جهان پسین می‌دهد؟

این مدل کوپنی یا محرک پاسخ است؛ یعنی چیزی به جامعه بدهیم و او را برای انجام کاری تشویق کنیم. مثلاً به فرد پولی می‌دهیم تا درس بخواند و ... این مدل می‌تواند در رابطه با مسائل دیگر هم اجرا شود که در آن با سلسله‌مشوق‌های ظاهری بخواهیم نوعی از رفتارهای اجتماعی را افزایش دهیم. این مدل را شاید نتوان به‌عنوان یک مدل مستقل در نظر گرفت؛ اما بحث شما جالب است. مثلاً دلفین‌هایی را که در یک دریاچه بسکتبال بازی می‌کنند در نظر بگیرید. درواقع بازی بسکتبال توسط دلفین‌ها براساس محرک - پاسخ انجام می‌شود. صاحبان دریاچه تغذیه آن‌ها را به شیوه‌ای تنظیم کردند که رفتار آن‌ها را شرطی می‌کند. کیوت‌های اسکیت‌ها هم که با بال‌هایشان پینگ‌پنگ بازی می‌کنند، از طریق چنین روشی به آنان آموزش داده می‌شود. ما به این رفتارها، رفتارهای محرک‌پاسخ و رفتارهای شرطی می‌گوییم. رفتارهای شرطی، اخلاقی خلق می‌کند که نوعی تظاهرات اخلاقی است؛ رفتارهای ظاهری و کوتاه‌مدت و بی‌دوام که براساس جوایزی، آن هم براساس اهداف جایزه‌دهنده به وجود می‌آید. این تعبیر زیبایی

کوچه و بازار، مجامع و مهمانی‌ها، از سال‌های دور و نزدیک حریم خصوصی افراد از مداخلات محتسبانه به نام اخلاق در امان نبوده است.

این مدل‌هایی که بیان فرمودین، به چه میزانی می‌توانند در اخلاقی‌تر شدن جامعه، موفق باشند؟

تا اینجای بحث من دو مدل از اخلاقی‌کردن و اخلاقی‌شدن جامعه را بیان کردم. پس از چهاردهه که از انقلاب می‌گذرد، هر دوی این مدل‌ها اعمال می‌شده؛ اما هیچ‌کدام موفق نبوده‌اند. درضمن، به ساحت اخلاق لطمه هم زده‌اند. به نظر من این دو مدل نه تنها مدل‌های مطلوبی نیستند، بلکه عملاً بنا به

گواهی تجربه بعد از قبول هزینه‌های بسیار موفق هم نبوده‌اند. در جهت اعمال این دو مدل در جامعه بخش عظیمی از بودجه‌های سالانه کشور به سازمان‌هایی اختصاص داده شده است که چندان بررسی نمی‌شوند، حساب‌رسی ندارند و انواع و اقسام عدم شفافیت و فساد در آن‌ها وجود دارد. این دو مدل نه ممکن بود و نه مطلوب. ضمن اینکه می‌توانیم دلایل ممکن نبودن و مطلوب نبودن این مدل‌ها را مطرح کنیم. تجربه چهاردهه گذشته هم جواب‌گو نبودن آن‌ها را نشان داده است.

آیا علاوه بر این مدل‌های قدیمی که فرمودید، می‌توان از مدل دیگری به نام مدل اخلاق جایزه‌ای و تشویقی هم نام برد؟ یعنی همان مدلی که برای رعایت اخلاق، وعده

که شما به کار بردید یعنی جایزه‌ای، این هم می‌تواند یک مدل باشد. شاید این مدل کمتر خطرناک باشد و حداقل جایزه‌ای برای برخی سلسله‌رفتارها می‌دهد؛ ولی مدل پایدار و عمیقی نیست. اینکه مثلاً در یک سازمان به خاطر انجام کاری، جایزه می‌دهند یا در کلاس‌هایی شرکت می‌کنند و رتبه و مرخصی می‌دهند هر چند مبتذل است، اما از محتسبی بهتر است. با این حال این مدل، مدل مناسبی برای اخلاقی‌شدن جامعه نیست؛ چون مدلی رفتارگرایانه است؛ یعنی رفتارهای شرطی اخلاقی پدید می‌آورد. این رفتارهای شرطی اخلاقی پایدار نیست و با تغییر شرایط و بروز بحران و سختی‌ها دگرگون می‌شود. اخلاقی با دوام است که از سر تأمل، درون‌زا، با نوعی آگاهی و احساس نیاز درونی و تربیت‌های عمیق و نافذ تعلیم و تربیتی از طریق مدارس، خانواده و نهادهای اجتماعی باشد.

ما دارای فقهی بودیم که می‌خواست بدن و ذهن را کنترل کند؛ اما این در یک اجتماع ایمانی و دینی عمل می‌کرد نه به صورت دولتی.





در مقابل این مدل‌هایی که بیان شد، مدل مطلوبی که می‌تواند جایگزین شود، چیست؟

من فکر می‌کنم در مقابل مدل محتسبان و نصیحت، مدل رضایت‌بخشی که وجود دارد، شیوه اخلاق امکان‌ساز و توانمندساز است. این شیوه اخلاق تسهیلگر است به جای مدل اخلاق قضاوتگر. در این مدل به جای قضاوت‌کردن، برای اخلاقی‌شدن جامعه باید تسهیلگری، امکان‌سازی و توانمندسازی کنیم؛ یعنی امکان‌هایی را برای جامعه به وجود آوریم تا جامعه اخلاقی شود. درواقع مانند همان دیدگاه پروین اعتصامی که می‌گوید «جرم راه‌رفتن نیست، ره هموار نیست». ما باید به جای جرم راه‌رفتن، ره را هموار کنیم؛ یعنی شرایط امکان اخلاقی‌بودن را به وجود آوریم؛ درستکاری، راستگویی، دادگری، رعایت حقوق دیگران، امانتداری، شفافیت، حفظ محیط‌زیست و همه آن چیزهایی که اخلاق جهان‌شمول است. این‌ها اخلاق است که پس‌پشت آن یک نوع تعهد اخلاقی وجود دارد که به ما می‌گوید صف را رعایت کنید، رفاه شهروندان را لحاظ کنید، در معاملات و گفتارها و در قضاوت دیگران عدالت به خرج دهید، در حوزه عمومی درستکار باشید، برای مراجعان خدمت کافی انجام دهید، وظیفه حرفه‌ای خودتان را در قبال ذی‌نفعان بیرونی درست و کامل انجام دهید. حال نمی‌خواهم وارد بحث اخلاق شوم؛ زیرا پروژه شما برای این بحث نیست؛ بلکه بحث این است که چطور جامعه اخلاقی می‌شود و چطور رشد پیدا می‌کند. پس این مدل می‌گوید که من می‌خواهم شرایط امکان اخلاقی‌بودن را فراهم کنم.

من سال‌ها تجربه همکاری با سازمان‌های مردم‌نهاد را دارم. مثلاً در این نهادها برای مادرانی که سرپرست خانوار هستند یا کودکان کار، مردم بیکار، کودکان مستعدی که پدر و مادرهای توانمندی ندارند یا پدر و مادری ندارند، یاد می‌گیریم کار و برنامه‌ریزی کنیم. شما با انجام چنین فعالیت‌هایی رشد اخلاقی می‌کنید. این رفتار، به شیوه جایزه‌ای نیست. شما به صورت درون‌زا محنت دیگران را احساس می‌کنید؛ تو کز محنت دیگران بی غمی / نشاید که نامت نهند آدمی

درک محنت مردم یا فهم رنج‌های مردم اوج اخلاق است. ما این کار را با رفتارهای شرطی یاد نمی‌گیریم. من اخیراً مقاله‌ای خواندم که بیان کرده بود در کشورهای اروپا به ویژه اسکاتلندیناوی موضوع جنگل‌های کوچک باب شده است. در این طرح، کودکان دبستانی و حتی پیش‌دبستانی با لذت، بازی، هیجان

و روش‌های بسیار خوب از ابتدا تشویق و علاقه‌مند می‌شوند که در گوشه‌ای از حومه شهر یا کنار یک خیابان درختکاری کنند. به آن‌ها گفته می‌شود ما امروز برنامه درختکاری داریم. نهال‌هایی را می‌آورند و همراه با موسیقی به صورت دسته‌جمعی، اردویی را شکل می‌دهند و با بیل و کلنگ و آب در جایی درخت می‌کارند و می‌گویند این جنگل ماست. آن‌ها براین باورند که مجموعه محیط‌زیست شهر و کشورمان از این جنگل‌های کوچک بهبود پیدا می‌کند. من از شما می‌پرسم که آیا کودکانی که در این سنین چنین تجربه‌هایی داشته‌اند، واقعا این طبیعت را دوست نمی‌دارند؟ آن‌ها عاشق طبیعت و مراقبت از درختان نمی‌شوند؟ آیا این کودکان درختان شهرشان را می‌شکنند؟ آیا در آینده با انواع رفتارهای مخرب خود محیط زیست را تخریب می‌کنند؟ خیر. آن‌ها در آینده از محیط‌زیست بهتر مراقبت می‌کنند. آن‌ها این اخلاق زیست‌بومی را از طریق مشوق‌هایی؛ نه با شکل رفتارگرایانه؛ با لذت‌ها و به صورت عمیق مزه‌مزه کردند، تجربه کردند، یاد گرفتند و در نتیجه به عنوان انسان‌های متخلق به اخلاق زیست‌بومی پرورش یافتند. آن‌ها از سیاره زمین مراقبت می‌کنند، نسل‌های آینده و رفاه اجتماعی دیگران را در نظر می‌گیرند و حتی آب، خاک، درخت، گل و هوا را دوست دارند. این بخشی از اخلاق بشری است که از طریق زمینه‌سازی‌هایی بخت اخلاقی را در آن‌ها بالا می‌برند. این روش، اصطلاحاً روش تحمیلی است، نه روش شرطی‌کردن رفتار. به نظر من این طرح در ذیل مدل امکان‌سازی اخلاق قرار می‌گیرد. آیا این شیوه اخلاقی‌کردن برای جامعه آینده آن‌ها مفید نیست؟ شما این جوامع را با جامعه‌ای مقایسه کنید که کودک از مدرسه می‌گریزد. مدرسه برای او خوفناک و زندان سیکندر است. وقتی از خانه به مدرسه می‌رود مدرسه را محیط عبوسی می‌بیند که در آن شادی، اظهار وجود و خلاقیت جایی برای بروز ندارد. اما در چنان جوامعی کودکان باهم دوست می‌شوند، رهبری اجتماعی، مدیریت، برنامه‌ریزی، کار جمعی، باهم‌بودن، رعایت حال همدیگر، کمک‌کردن به یکدیگر و دلبستگی به شهرشان را یاد می‌گیرند. این روش‌ها نشانه اخلاق است.

شما از مدلی که می‌تواند با توجه به دانش و شرایط امروز بشر، به کمک اخلاقی‌ترشدن جوامع بیاید، با عنوان اخلاق امکان‌ساز یاد کردید، لطفاً آن را قدری بیشتر توضیح دهید.

بخت اخلاقی مفهوم جدیدی است که سال‌های گذشته و اخیر در حوزه مباحث اخلاقی مطرح شده است. یعنی یک انسان نوعی تا چه میزان بخت برای اخلاقی‌بودن

دارد. بر اساس این مفهوم در برخی جوامع و شرایط مردم بخت اخلاقی‌شان بیشتر است و در برخی شرایط مردم بخت اخلاقی‌شان کمتر. این مدل، شیوه مطلوب و آلترناتیو من در مقابل دو مدل پیشین است که مثلاً می‌گوید من کاری کنم در شهر اصفهان شهروندان شانس اخلاقی‌بودنشان بالا برود، بخت این را داشته باشند که با هوش متوسط اخلاقی شوند؛ یعنی انسان‌هایی که هوش متوسط عاطفی، فکری و عقلی دارند، وقتی که به سنی می‌رسند و وارد جامعه می‌شوند بخت این را داشته باشند که به عنوان انسان‌هایی اخلاقی پرورش داده شوند که بدانند نباید مردم را آزار داد با صدا، دخالت، گرفتن حشاش، دروغ‌گویی، سلب آزادی‌شان، مداخله در زندگی‌شان و با حفظ تعهد کاری و حریم خصوصی دیگران. من طی سال‌های گذشته در مطالعاتم به این مفهوم برخورد و آن لحظه برای من بسیار دل‌انگیز بود. این مفهوم در آن لحظه من را به تأمل واداشت که بخت اخلاقی چقدر در مباحث اخلاقی مهم است و چطور می‌شود یک انسان، شانس اخلاقی‌اش بالا باشد و دیگری شانس اخلاقی‌اش پایین باشد. تصور کنید که در یکی از آلودگی‌های حاشیه‌ای شهر در خانواده‌ای مضمحل، مادری هست که از شوهرش جدا شده، باید سر چهارراه بایستد و با کودکی که به پشت خود بسته است تکیه‌گری کند، این کودک چقدر شانس اخلاقی دارد؟ موقع رانندگی که این کودکان را می‌بینم؛ دختری پسری که در آغوش مادر است یا پدري که دست کودکش را در خیابان گرفته است یا خود کودکان کار که در تهران بیشتر هستند؛ اولین پرسش من این است که چقدر این کودکان بخت اخلاقی دارند؟ در مقایسه با کودکانی که در پنج‌شش‌سالگی آموزش‌های پیش‌دبستانی را شروع می‌کنند، قبل از آن انواع مراقبت‌های تغذیه‌ای، آموزشی و تربیتی برایشان فراهم می‌شود، در محیطی دنج پرورش می‌یابند، بعد به بهترین مدارس می‌روند و از بهترین الگوهای تربیتی برخوردار می‌شوند، اگر هوش متوسطی داشته باشند و دچار ناهنجاری‌های مغزی خاصی نباشند شانس بسیاری خواهند داشت که شهروندان محترمی شوند که به یک‌سری سلسله‌اصول، قواعد، روابط و حقوق پایبند باشند. پس بخت اخلاقی مردم مفهوم مهمی است؛ اما من وارد آن بحث نمی‌شوم، زیرا بحث مفصلی است.

این مدل اخلاق امکان‌ساز دارای چه مؤلفه‌ها و گزاره‌هایی است؟

این مدل بر گزاره‌های روشن و آزموده‌شده‌ای استوار است. این مدل می‌گوید کاری کنید تا شرایط و امکان اخلاقی‌بودن بالا برود، تسهیلگر و حمایتگر باشید تا امید اخلاقی‌بودن و بخت اخلاقی‌بودن مردم بالا برود. یکی از گزاره‌های این مدل این است که هر چه اختلاف طبقاتی بیشتر باشد اخلاق همبستگی پایین می‌آید. هر جامعه که در آن ضریب جینی و اختلاف طبقاتی

بالا رود احتمال اینکه همبستگی اجتماعی اش پایین بیاید زیاد است. این یک گزاره است. گزاره دیگر اخلاق امکان ساز می گوید هرچه دولت سالاری بیشتر شود، فساد سیستماتیک گسترده تر است. هر جامعه ای که در آن یک سازمان دولتی بر همه اقتصاد و زندگی سیطره داشته باشد با نفت یا هر چیز دیگر، یک بروکراسی ایجاد می کند. در چنین جامعه ای دولت به گردش سرمایه و منابع طبیعی تسلط دارد. بنابراین در آن نوعی بروکراسی به وجود می آید که فساد سیستماتیک را ایجاد و گسترده می کند. این فساد یکی از مظاهر غیر اخلاقی است. شفافیت بین المللی فساد را اندازه می گیرد و شاخص آن بین ۱ تا ۱۰ است. جایگاه ایران در شاخص شفافیت یعنی مصونیت از فساد بین ۲ تا ۳ است. در حالی که در برخی کشورهای دیگر شاخص ۹ یا ۹/۵ را نشان می دهند. جامعه ای که شاخص آن بین ۶ تا ۱۰ باشد، جامعه ای اخلاقی است. جامعه ای که شاخص شفافیت آن پایین است، مشخص می کند اقتصاد فاسد است و منابع گرفتار فساد هستند. پس در این دولت سالاری، دولت متولی حقیقت، فضیلت و اخلاق می شود. جامعه ایدئولوژیک می شود و نوعی دولت سالاری، کمال گرایی و پدرسالاری به وجود می آید. چنین دولتی اقتصاد و فرهنگ را قبضه می کند، فساد را به وجود می آورد و جامعه اخلاقی نمی شود. دیگر گزاره این مدل این است که هرچه حکومت مذهبی شود، اخلاق تظاهر ریای مذهبی و مقدس مآبی بالا می رود. یکی از خصلت هایی که در تعلیم دینی ما بدترین ردیلت تلقی شده ریاست. ریاساسا در اخلاق دینی بیشتر خود را نشان می دهد. البته در اخلاق عرفی سکولار هم اینکه انسان رفتار چندگزینه ای داشته باشد و چیزی را از خودش ظاهر کند که هویت ندارد باعث می شود عزت نفس انسان آسیب ببیند.

من اگر با دوست، همسفر، همکار یا همشهری خود به گونه ای رفتار کنم که من واقعی مرا پنهان کند، در حال فریب او هستم؛ یعنی با زبان بدنم با چهره، لحن، رفتار و لباس پوشیدم او را فریب می دهم. این عمل از یک جهت غیر اخلاقی است و از یک جهت هم عزت نفس و شخصیت مرا از بین می برد. چنین اخلاقی، چه زمان به وجود می آید؟ وقتی که دولت دینی و دین دولتی می شود. دین و سیاست رابطه هایی باهم دارند. شما می توانید بگویید در دین من ارزش عدالت وجود دارد و در نتیجه چون من دین دارم، عدالت خواه و به فکر محرومین هستم. بین دین و سیاست به یک معنا می تواند ارتباط وجود داشته باشد. شما می توانید براساس تعلیم دینی خود، یک دین مدنی داشته باشید؛ مثلاً در اروپا سوسیال-مسیحی ها براساس تعلیم دینی شان به دنبال برابری هستند. کسانی هم هستند که براساس تعلیم دینی شان آزادی هایی را دنبال می کنند؛ مثلاً امروزه در اروپا الهیات محیط زیست وجود دارد؛ یعنی ایدئولوژی های محیط زیستی

دارای صورت بندی الهیاتی هستند. در آمریکای لاتین الهیات آزادی بخش وجود دارد؛ یعنی گروه هایی هستند که در آنجا الهیاتشان آزادی بخش است و با ستم، سلطه، نابرابری و با روابط قدرت درگیری دارند. پس شما می توانید دینی داشته باشید که برای آن کوشش هایی مدنی به خرج دهید و دین را بر دیگران تحمیل نکنید بلکه از آن الهام بگیرید و با روش های دموکراتیک و صلح آمیز، فعالیت هایی مدنی در جهت امور اجتماعی و رفع مشکلات جامعه انجام دهید. اما وقتی دین را بدون بررسی اجتماعی مبنای حکومت قرار دهید و به نام دین راه ورود دیدگاه های متکثر را ببندید، این حکومت به عنوان حکومت مذهبی قلمداد می شود. در این حکومت مذهبی، اخلاق تظاهر و اخلاق مقدس مآبی به وجود می آید که یک نوع بی اخلاقی است. یک گزاره دیگر وجود دارد که می گوید هرچه شکاف بین مردم و دولت بیشتر شود قانون شکنی هم بیشتر می شود. می توان رعایت قوانین مصوب اجتماعی را یکی از مصادیق اخلاق در نظر گرفت که البته شاید شما این مصداق را به عنوان امری اخلاقی در مداخله های خود قبول نکنید. من می گویم یکی از ارزش ها و تعهدات اخلاقی انسان ها این است که وقتی در یک جامعه زندگی می کنند، به قوانینی که از طرق رضایت بخشی با روال های متعارف عرف سالم تصویب شده است، حتی اگر شخصاً هم مخالف آن باشند، به آن قوانین التزام و تعهد دارند. ممکن است من به عنوان یک کارشناس شهر معتقد باشم که نباید در اینجا چراغ قرمز بگذارند؛ ولی باید جلوی چراغ قرمز بایستم. به تعبیر کانت، این رفتار اگر با نیت اخلاقی باشد، اخلاق است؛ اما اگر از ترس پلیس انجام شود، فقط رعایت قانون است. اگر اراده اخلاقی پشت این عمل وجود داشته باشد، به این معنا که من به مصوبات جامعه ای که در آن زندگی می کنم پایبند باشم و به قوانین احترام بگذارم، این یعنی اخلاق مورد نظر کانت. مثلاً سقراط با نگرینختن از زندان، با وجود اعتقادداشتن به قوانین شهری که در آن زندگی می کرد، می خواست یک نوع تعهد نشان دهد. من اکنون وارد این بحث ها نمی شوم. در یک گزاره بسیار ساده می گویم که قانون شکنی و هنجارشکنی می تواند یکی از مصادیق افول اخلاق باشد. جامعه ای که افول اخلاقی داشته باشد یعنی چه؟ جامعه ای که هیچ کس به اصول اخلاقی، قوانین و نظم شهر پایبند نیست. مثلاً کسانی در جنگل برای خود ویلا می سازند در حالی که کنوانسیون ها و قراردادهای بین المللی می گویند که نباید این کار را انجام داد. این کار قانون شکنی و غیر اخلاقی است.

شاید به نظر برسد که در جامعه ما قانون شکنی زیاد شده است، دلیل آن را چه می دانید؟

زیرا شکاف بین مردم و دولت زیاد شده است. وقتی شکاف بین مردم و دولت بیشتر شود، مردم اعتماد به دولت و قوانین نخواهند داشت یا این قوانین بر آن ها نفوذ ندارد. وقتی مردم در جامعه ای زندگی می کنند که دولت برایشان مشروعیت دارد؛ حتی در صورت مخالفت با رئیس جمهور و وزیر؛ می گویند اصل دولت براساس یک عرف ساده و سالم مشروعیت دارد و ما می پذیریم که این دولت ماست، واقعیت ملی ماست؛ حتی اگر با رفتاری از آن ها مخالفت کنیم و در روزنامه انتقاد کنیم؛ ولی اصل شکاف دولت و ملت وجود ندارد. دولت هم بخشی از جامعه ماست. در یک کشوری از اروپا، مثلاً آلمان، مردم نمی گویند که این دولت بر ما

من اگر با دوست، همسفر، همکار یا همشهری خود به گونه ای رفتار کنم که من واقعی مرا پنهان کند، در حال فریب او هستم

براساس معنایی که از توسعه مدنظر است، باید به همه عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و آموزشی، اقتصادی و... به صورت همه جانبه نگاه کرد. ولی به نظر شما برای توسعه بخت اخلاقی، کدام حوزه‌ها اولویت بالاتری دارد؟

این یک سؤال پیشینی نیست؛ بلکه یک امر پسینی است؛ یعنی مسئله‌ای است که پاسخی تجربی می‌خواهد و پاسخ نظری ندارد که ما بگوییم در نظریات اجتماعی اول باید بخت‌های اقتصادی را فراهم کنیم بعد بخت‌های فرهنگی بعد بخت‌های سیاسی. اینکه پاسخ تجربی است یعنی چه؟ یعنی در شرایط کنونی در جامعه ایران می‌توانیم بگوییم که با توجه به کاستی‌ها و فزونی‌ها و با توجه به معادله‌ای که در اینجا و اکنون وجود دارد، درباره بخت اخلاقی می‌توانیم بحث‌هایی را مختص به آن داشته باشیم. در پیمایش‌های ملی آمده است که مهم‌ترین مصادیق جامعه به طور عموم اقتصادی هستند. مثلا مسئله مردم این است که درآمد ماهانه ۱۰ میلیون تومان، خط فقر است؛ اما درآمد رسمی آن‌ها حدود چهار میلیون تومان است. ثروت‌های کلانی که در بخش‌های دیگر جامعه وجود دارد، بزرگ‌ترین عامل اخلاق ستیز در جامعه ماست. شما فردی را در نظر بگیرید که چهار میلیون تومان درآمد دارد و برایش از اخلاق صحبت کنید. احتمال کمی وجود دارد که به حرف‌های شما علاقه‌مند باشد. او می‌گوید شما از چه چیزی صحبت می‌کنید؟ ثروت‌هایی که در اطرافم می‌بینم از کجا آمده است؟ این امکان‌ها کجا، زندگی من کجا؟ پس یک بخش از بخت اخلاقی این است که ما اقتصاد را سامان دهیم و ببینیم این سیاست‌ها از کجا ناشی می‌شود؟ اقتصاد ما یک اقتصاد سیاسی است. یکی از مشکلات ما دیپلماسی است. شکست دیپلماسی و نگاه نادرستی که پشت آن وجود دارد و مانع دیپلماسی معقول در دنیا است، یکی از بزرگ‌ترین عوامل برهم خوردن زندگی اقتصادی مردم است. از سوی دیگر، دولت‌سالاری، نگاه ایدئولوژیک، اقتصاد نفتی و... در این مسئله دخیل‌اند.

به نظر من یک بخش دیگر این است که برای بخت اخلاقی ابتکار از جامعه ستانده شده است. دادن ابتکار به نهادهای مدنی و اجتماعی برای سازماندهی اجتماعی بخت اخلاقی جامعه را بالا می‌برد. هرچه ما به جامعه صنفی، سازمانی و عام‌المنفعه فرصت بدهیم، این‌ها می‌توانند با فعالیت خود زرمه محبت، اخلاق و فضیلت را در جامعه بالا ببرند. اما اینطور نباشد که اگر زلزله بزرگی مثل زلزله کرمانشاه اتفاق بیفتد، این سازمان‌ها اقداماتی صورت دهند؛ اما بعد از آن نتوانند هیچ کاری انجام دهند. دولت‌ها باید

یک محله را به عنوان الگو نشان می‌دهیم. این کار جنبه تشویقی هم دارد؛ یعنی همان که شما فرمودید، ولی شهرداری به عنوان یک نهاد عمومی با کمک سازمان‌های مردم‌نهاد محلی و همسایگان دست به چنین اقدامی می‌زند. برای چنین اقداماتی اگر دولت و سازمان‌های دولتی مستقیما وارد عمل شوند، نتیجه معکوسی دارد؛ ولی اگر بسترسازی کند موفقیت‌آمیز خواهد بود. برای این کار مثلا می‌تواند به نهادهای مدنی به راحتی مجوز دهد و نگاه‌های سیاسی و امنیتی به فعالیت‌های مدنی نداشته باشد. مثلا سازمان‌های مردم‌نهادی که برای افراد مقروض، زندانیان، نادارها، افراد بی‌سرپرست یا سرپرست‌هایی که امکاناتی ندارند، برای یتیمان و بیماران و برای انواع و اقسام مشکلاتی که مردم این سرزمین دارند، تشکیل می‌شوند، دولت می‌تواند از آن‌ها حمایت کند و قوانینی ساده برایشان وضع کند. در مقابل، این نهادها باید استانداردهایی تعریف کنند که براساس آن ضوابط و صلاحیت‌هایی داشته باشند. درواقع آن‌ها باید با هم اتحادیه‌هایی داشته باشند، استانداردهایی بنویسند، شبکه‌هایی تشکیل دهند و همدیگر را از طریق آموزش‌ها، گفت‌وگوها و کیفیت خدمات خود ارتقا بدهند. اینکه فرمودید مجری فعالیت‌های امکان‌سازی چه کسی است در پاسخ می‌توان گفت این فعالیت‌ها سطوح مختلفی دارند که یک سطح آن به دولت برمی‌گردد. یعنی دولت سلسله‌بسترهایی ایجاد کند برای مشارکت مردم، حمایت از فعالان اجتماعی و فعالان اقتصادی. همچنین دولت باید بخشی از منابع عام‌المنفعه را به آنان اختصاص دهد، تسهیلاتی برای تشکیلات عام‌المنفعه فراهم آورد و نمایندگان این تشکلات را در سیاست‌گذاری‌ها مداخله دهد. این در سطح دولت است که بسترسازی و ظرفیت‌سازی کند و از سازمان‌های مردم‌نهاد و مدنی با در اختیار گذاشتن تسهیلات مالی، تجهیزات و زیرساخت‌ها مثل واگذاری زمین با وام‌های کم‌بهره یا بی‌بهره حمایت کند. در مقابل، این نهادها با ابتکاراتشان براساس سیاست‌های کلی که اتفاقا نمایندگان خود آن‌ها تأیید کرده‌اند، در جهت کارهای عام‌المنفعه فعالیت کنند. با این حال، دولت نباید در سطوح پایین‌تر دخالت کند؛ بلکه این نمایندگان سازمان‌های مردم‌نهاد هستند که باید استاندارد داشته باشند، ضوابطی را تنظیم و کارهای بعدی را مدیریت کنند. در سطح سازمان‌های مردم‌نهاد، کار به این صورت است که هر سازمان مسئول، اصول، ضوابط، شورا و انتخاباتی دارد. بنابراین آن‌ها به این صورت امکان‌های اجتماعی را برای هم‌پستگی، محبت اجتماعی و اعتماد اجتماعی فراهم می‌آورند. یکی از مسائل اخلاق ستیز این است که شهروند نسبت به شهرش بیگانه می‌شود و این می‌تواند یکی از اسباب تخریب اخلاق شود.

در جامعه اخلاقی مدنظر من دو نیرو وجود دارد: یکی بازدارنده‌ها یعنی عواملی که اجازه نمی‌دهند جامعه اخلاقی شود، مانند شکاف بین دولت و ملت، اختلاف طبقاتی، دولت‌سالاری و...؛ دیگری، مشوق‌ها و عوامل پیش‌برنده است، یعنی عواملی که می‌تواند جامعه را به سمت اخلاقی بودن پیش ببرد، مانند عدالت اجتماعی، شفافیت، فعالیت مدنی، افزایش سرمایه‌های انسانی و مشروعیت دولت

تحمیل شده، بلکه با کسی که انتخاب شده است به لحاظ حزبی شخصا مخالف‌اند و مثلا می‌گویند ما نتوانستیم انتخاب شویم، حزب رقیب انتخاب شد. در این جامعه میان دولت و مردم شکافی وجود ندارد، قانون‌شکنی زیاد نیست، قوانین از یک نفوذ و اعتباری برخوردارند و مردم به میزان زیادی به قوانین پایبندند. پس شما اگر قانون‌شکنی را به یک تعبیر غیر اخلاقی بودن جامعه یا افول اخلاقی بدانید، یکی از علت‌های آن شکاف بین مردم و دولت است. هرچه سرمایه‌های اجتماعی کاهش یابد و اعتماد به قوانین و دولت از بین برود، طبعا اخلاق نیز کاهش می‌یابد. هرچه سرمایه انسانی بالا رود، کیفیت انسانی بالا می‌رود؛ ازجمله رفتار اجتماعی اخلاقی‌تر می‌شود. مثلا تحقیقات نشان داده است که افراد تحصیل‌کرده کمتر مرتکب جرم می‌شوند.

بنابراین مدلی که من برای اخلاقی بودن جامعه تصور می‌کنم، اخلاق امکان‌ساز است تاره را برای اخلاقی بودن هموار کنیم. از اینجا می‌توانیم به جزئیات بحث منتقل شویم. ما می‌توانیم اصل بحث را با جزئیات و ابعاد مختلف آن دنبال کنیم. من بر این اساس برای خود مدلی دارم که بگویم بازدارنده‌ها و پیش‌برنده‌ها برای جامعه اخلاقی شامل چه چیزهایی می‌شوند. در جامعه اخلاقی مدنظر من دو نیرو وجود دارد: یکی بازدارنده‌ها یعنی عواملی که اجازه نمی‌دهند جامعه اخلاقی شود، مانند شکاف بین دولت و ملت، اختلاف طبقاتی، دولت‌سالاری و...؛ نیروی دیگر، مشوق‌ها و عوامل پیش‌برنده است، یعنی عواملی که می‌تواند جامعه را به سمت اخلاقی بودن پیش ببرد، مانند عدالت اجتماعی، شفافیت، فعالیت جامعه مدنی، افزایش سرمایه‌های انسانی و مشروعیت دولت. پس ما می‌توانیم از این طریق یک سلسله عوامل پیش‌برنده و بازدارنده جامعه اخلاقی را تبیین کنیم و بگوییم از طریق عوامل پیش‌برنده چطور یک جامعه اخلاقی به وجود می‌آید و چطور از طریق عوامل بازدارنده، اخلاق در یک جامعه افول پیدا می‌کند. تعادل بین این عوامل هرچه به سمت پیش‌برنده‌ها باشد، شانس اخلاقی بودن در جامعه بیشتر می‌شود.

امکان‌سازی اخلاق و تواناسازی توسط چه کسی باید در جامعه اجرا شود؟

در اینجا دولت نباید متولی باشد؛ بلکه باید بسترساز شود و حمایت کند. یعنی دولت از نهادهای مدنی و سازمان‌های مردم‌نهاد، حرفه‌ها، صنوف، نهادهای محلی و همسایگان محله حمایت کند. مثلا شهرداری در هر ناحیه‌ای که وجود دارد، تعدادی نهال درخت در اختیار مردم آن محل قرار دهد که در محله خود، آن‌ها را بکارند. مثلا در رابطه با این موضوع، ما



سازمان‌ها و نهادهای مدنی را تقویت کنند. این عمل بهترین عامل امکان‌سازی برای اخلاقی‌بودن جوامع باشد. پس به نظر من سؤال عالمانه شما جواب نظری ندارد. به‌طور کلی شاید همه دنیا در پاسخ بگویند اولویت اول فرهنگی بعد اقتصادی است یا اول اقتصادی بعد فرهنگی؛ ولی در جامعه ما در شرایط کنونی یک سلسله مسائل سیاسی در مرکز مسائل وجود دارد؛ چون جامعه ما شدیداً سیاسی است. اقتصاد ما سیاسی است. دیپلماسی ما بیش از اینکه جنبه فنی، حرفه‌ای و عقلانی داشته باشد ایدئولوژیک است.

راه‌چاره چیست؟ چگونه می‌توان مانع افول اخلاقی شد؟

اولین قدمی که می‌تواند دومینوی غیراخلاقی ما را تا حدی تعدیل کند رفع شکاف بین دولت و ملت است. دولت باید قبل از اینکه همه چیز فرو بریزد، نوعی آشتی ملی و نوعی رفتارندوم برگزار کند. این اقدام یک نوع امید و مشارکت جاری می‌کند و امکان‌های بعدی را به وجود می‌آورد که مشارکت اجتماعی، حقوق اجتماعی و نهادهای مدنی بالا برود. همه این‌ها می‌تواند زمینه‌ساز شود، برای اینکه سیاست‌ها، اقتصاد و روابط بین‌الملل بهبود پیدا کند. امروز در وین مذاکرات در حال پیشروی است. در کنار

این کار که به‌طور زیرکانه آن را پیش می‌برند، عقلانیتی هم در اداره کشور برای ترمیم مشروعیت حکومت به خرج دهند. مثلاً اخیراً من از زبان رئیس‌جمهور که مردم هم بحق از او بسیار گله‌مندند، شنیدم که از همه‌پرسی صحبتی به میان آوردند. این صحبت چه مانعی دارد؟ پس معلوم است درون حاکمیت چنین فکری وجود دارد. پس چه بهتر خودشان این کار را به‌طور جدی پی بگیرند. متأسفانه در قانون اساسی ما همه‌پرسی پیچ‌وخم بسیاری دارد. یکی از مشکلات بی‌اخلاقی جامعه ما همین قانون اساسی است که با وجود برخی از جنبه‌های مثبتش، پایه‌های غلطی دارد. این پایه‌های غلط اسباب یک سلسله رویه‌هایی شده که زمینه‌های اخلاقی جامعه را از بین برده است مثلاً می‌گوید هر چیزی آزاد است مگر به حکم قانون. با این اصولی کلی‌ای که نوشته‌اند می‌توانند با تمام جامعه هر کاری بکنند. قانون اساسی با تمام

کاستی‌هایش، نکات مثبتش هم اجرایی‌شود. ما در کشور حتی از ظرفیت موجود حقوقی هم درست استفاده نکردیم. این موارد پایه سلسله رفتارها و رویه‌هایی شده است که اساس اخلاق را هم تخریب کرده است. ممکن است ما بگوییم اخلاق با دین متفاوت است. قطعاً دیدگاه من هم همین است. اخلاق ساحتی مستقل از دین است. من مقالات متعددی دارم که می‌گوید اخلاق می‌تواند دینی نباشد. البته اخلاق می‌تواند دینی هم باشد که کسی به‌خاطر دینش به اخلاق عمل کند. ولی می‌توانیم دین غیراخلاقی هم داشته باشیم و کسی به‌نام دینش غیراخلاقی عمل کند. در مجموع، ما می‌توانیم برای گام بعدی، اصلاحات ساختاری در حکومت و نهاد حکمروایی را پیش بگیریم. یعنی حرکت کردن به سمت حکمروایی خوب، شفافیت، گزارش‌دهی و پاسخ‌گویی. دولت پاسخ‌گو بهترین کمک برای اخلاق است. دولتی که پاسخ‌گوست و اختیاراتی دارد، گزارش اجتماعی می‌دهد، نسبت به اعتراضات و انتظارات پاسخ‌گوست نه اینکه ضمن عدم توجه، سرکوب کند. پس هرچه پاسخ‌گویی و شفافیت را بالا ببرند، آرای عمومی را در نظر بگیرند، همه‌پرسی کنند، نهادهای مدنی را تقویت کنند، برای افراد و جامعه احترام قائل شوند، در جامعه زمینه‌های مشارکت و هم‌بستگی، پیوند و اعتماد بالا می‌رود و همراه با آن با فعالیت‌های مدنی، اجتماعی، صنفی و حرفه‌ای، اخلاقیات بالا می‌رود. مثلاً اینکه شما بدانید اخلاقیات روزنامه‌نگاری را چگونه باید بازتاب دهید؟ شما روزنامه‌نگاران با هم انجمن‌هایی تشکیل دهید. برای خبرنگاری و چاپ روزنامه خودتان یک انتخابات سالم داشته باشید. برخی از شما ببینند چه استانداردهای اخلاقی در دنیا برای یک روزنامه‌نگار وجود دارد؟ در فرهنگ و تاریخ ما چه زمینه‌هایی وجود دارد؟ بر این اساس، سلسله ارزش‌های اخلاقی و استانداردهای حرفه‌ای برای روزنامه‌نگاری نوشته شود. از این طریق، اخلاق روزنامه‌نگاری بالا می‌رود.

اخلاقے کہ از دست مے رود مدنیتے کہ از راه نمے رسد

گفت و گو با ناصر فکوهی دکترای انسان شناسی، استاد انسان شناسی دانشگاه تهران

پرداختن به مقوله اخلاق در زیست اجتماعی انسان، نیازمند بررسی عوامل بسیاری است؛ چراکه اخلاق با حوزه‌های متعدد فرهنگی، اجتماعی و زیستی بشر پیوند خورده است. نمی‌توان در رابطه با اخلاق اجتماعی، به نگاهی ژرف دست یافت، مگر آنکه به این حوزه‌های پیوسته با اخلاق، با شناختی دقیق نسبت به انسان و جامعه انسانی پرداخته شود. تحلیل ارتباط میان اخلاق و فرهنگ، اخلاق و هویت، اخلاق و بحران‌ها و تحولات اجتماعی، اخلاق و آسیب‌های اجتماعی، سازوکارهای شکل‌گیری و عوامل تأثیرگذار بر اخلاق در جامعه، افول یا ارتقای اخلاقی و همچنین ارزیابی وضعیت اخلاقی جامعه امروز ایران از جمله محورهایی است که در گفت‌وگویی علمی و موشکافانه با جناب آقای دکتر ناصر فکوهی به آن‌ها پرداخته شده است.

 وضعیت اخلاقی جامعه امروز ایران را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

هر چند من همیشه تلاش می‌کنم از دادن حکم مطلق و اصولاً از مطلق‌گویی پرهیز کنم، اما متأسفم که باید پاسخ به این پرسش را با واژه «اسفبار» بدهم. اجازه بدهید ابتدا بگویم چرا نمی‌خواهم به صورت عام، حکم مطلق بدهم تا سپس بتوانم پاسخ خود را توجیه کنم. گزاره‌های قاطع که بر هر نکته یا استدلالی تمرکز و تأکید مطلق می‌کنند، نه با اصل نسبت علمی خوانایی دارند که به ما می‌آموزد از مطلق‌اندیشی پرهیز کنیم و ابطال‌پذیری را در رویکردهای علمی‌مان اصل بگیریم و نه با اصل نظری. اندیشه پیچیده که من از آن تبعیت می‌کنم. به عبارت دیگر، هیچ‌یک از کلماتی که در این پرسش مطرح شده‌اند به خودی خود نیز نمی‌توانند قاطعانه معنایی داشته باشند، تا من خواسته باشم قاطعانه پاسخ بدهم. حتی اگر اصل را «عقل سلیم» بگیریم، چطور می‌توان برای پهنه‌ای به بزرگی سرزمین ما با صدها سبک زندگی و موقعیت‌های اجتماعی بی‌نهایت متفاوت و مختلف، از یک اخلاق و حتی از یک «امروز» یعنی وضعیت کنونی استفاده کرد؟ آنچه را که یک روستایی در روستایی دورافتاده در

بلوچستان می‌اندیشد، با چه معیاری می‌توان به اندیشه یک روشن‌فکر نسبتاً مرفه با سرمایه اجتماعی و اقتصادی نسبتاً مناسب که در تهران زندگی می‌کند، مقایسه کرد و آیا می‌توان ادعا کرد این مقایسه مبنای علمی یا حتی عقلانی داشته باشد؟

پاسخ به این پرسش در نظر نخست، ساده می‌آید و منفی است و این می‌تواند ما را به دو جهت گاه کاملاً متضاد یا یکدیگر اما هر دو دارای مشکلات و آسیب‌های فراوان هدایت کند: نخست به سوی نوعی ایدئولوژیزه‌کردن و ایجاد سختی و انعطاف‌ناپذیری در امر اخلاق اجتماعی، حال چه با توسل به هر قانونی، چه با توسل به هر سنتی؛ و دیگری به سوی نوعی نسبی‌دیدن و نسبی‌کردن اخلاق و موقعیت‌های زمانی و مکانی که افراد یک جامعه در آن می‌توانند قرار بگیرند و در نتیجه از میان بردن صورت‌مسئله به شکل تصنعی و گاه حتی کلی‌منشانه. بحث و استدلال من آن است که در قرن بیست و یکم و در شرایطی که جهانی شدن خود را به همه ساکنان کره زمین تحمیل کرده (چه بخواهند و چه نخواهند، چه با آن هم‌سو باشند و چه مخالف و چه طرفدار و فعال در جهت تغییرات)، در چنین حالتی، ما دیگر نمی‌توانیم موقعیت‌های «جزیره‌ای»





یعنی نوعی «جماعت‌گرایی» تعمیم‌یافته در سطح یک جامعه را چاره‌ای برای هیچ دردی بدانیم. ما امروز یعنی «اینجا و اکنون» (یا همان ریشه واژه مدرن) خود را باید در سطح زبان خویش و زبان‌های دیگر که در سطح ملی یا بین‌المللی با آن ارتباط داریم، یعنی در سطح و عمق معناشناسانه زیستی و اجتماعی به موقعیتی از نوعی هم‌معنایی یا دست‌کم به نوعی طیف نسبی معنایی برسانیم تا بر اساس آن، هم‌زیستی بینمان و هم‌زیستی ما با جهان بیرون از سرزمین خودمان ممکن شود. اگر می‌بینیم (و درست هم دیده‌ایم، چنین نیست) یعنی فراتر از یک همسویی حداقلی ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که مردمش، بی‌نهایت سیستم‌های ارزشی و اخلاقی مختلف و گاه هیچ «اخلاقی» به جز مال‌اندوزی و شهرت‌طلبی و قدرت‌جویی را



سازوکار شکل‌گیری و گسترش اخلاق در یک جامعه به چه صورتی است؟

با توجه به این نکات جامعه‌ای که اخلاقی‌تر می‌شود یا ضد اخلاقی‌تر، با تعاریف دقیقی که از این پدیده‌ها می‌دهیم، در هر دو مورد بر اساس زنجیره‌های بی‌نهایتی از کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی و هستی‌شناسانه به این نقاط رسیده است. آنچه برای جامعه‌شناس اهمیت دارد، پیدا کردن، شناخت و تحلیل و تفسیر این کنش‌های اجتماعی است یا به عبارت دیگر، درک اجتماعی گسترش یا نابودی اخلاق در یک جامعه. اما برای آنکه سخنان روشن باشد، باید تعریف خود را از اخلاقی بودن و غیر اخلاقی بودن بدیم: هر رفتار و ذهنیتی که ظرفیت‌های منفی (دفع و طرد دیگری، احساس نفرت و انتقام و بی‌رحمی، دم تحمل، آزار رساندن و از میان بردن آرامش و قابلیت‌های رشد دیگر موجودات) را در جامعه، در گروهی از جامعه یا در خود کنشگر افزایش می‌دهد می‌تواند به صورت کلی (و همواره با استثناءهای در رده ضد اخلاقی قرار بگیرد و برعکس هر رفتار و ذهنیتی که بعد مثبت را افزایش دهد پذیرش و دادن شانس و امکان رشد به دیگری، افزایش عشق و نوع دوستی و دگردوستی و سازش با خود، با دیگران و با همه موجودات جهان و حرکت در جهت سود رساندن به آن‌ها) اخلاق به حساب می‌آید.

اینکه چرا اخلاق یا ضد اخلاق به وجود می‌آیند دلیل واحدی یا حتی گروه محدودی از دلایل را نمی‌توان مطرح کرد؛ اما بازم بنا بر تجربه زیسته تاریخی، می‌توان گفت هر کجا که چرخه‌های منفی حتی در ابعاد کوچک آغاز شوند (مثلاً بی‌اعتنایی و کم‌ارزش دانستن دیگری بی‌آنکه آزاری مستقیمی به او بزنیم) می‌توان دیر یا زود در انتظار فروپاشی اخلاقی و گسترش شدید بی‌اخلاقی بود. هر عاملی که سبب انقباض در جهت منفی با زیست یا با زیستی مخالف و ناسازگار با زیست‌بوم (پیرامون زنده و غیر زنده) را افزایش دهد، عامل گسترش بی‌اخلاقی است (فقر، بی‌سوادی، فشارهای سیاسی و اجتماعی، بی‌رحمی، نابرابری، شک و تردید و دروغ و شایعه‌ساختن و دروغ‌پراکندن و غیره) و درست برعکس هر کجا عوامل اجتماعی چرخه‌هایی ولو کوچک در جهت انبساط اجتماعی بردارند (عدالت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی، هم‌بستگی با هم‌نوعان و سایر موجودات و پیرامون زیست‌بومی) سبب

از دیدگاه علوم اجتماعی، اخلاق همچون هر پدیده دیگری که کنشگران و روابط میان آن‌ها را درگیر خود کند و از خلال آن‌ها ساخته شده باشد، یک امر اجتماعی به حساب می‌آید: علم، شناخت، سنت‌ها، آسیب‌های رفتاری و البته اخلاق این جمله‌اند. البته این دیدگاه اخلاق‌شناسان نیست که مشروعیت خود را دارند و من در اینجا صرفاً به بُعد کاری خودم می‌پردازم. در این بُعد، اخلاق هم یک برساخته اجتماعی است و هم پدیده‌ای که در چارچوبی پویا و متغییر باید به آن نگاه شود. در اینجا نباید دچار این خطا شویم که اخلاق را برای نمونه همچون دانش به نوعی نسبی بدانیم، یعنی مثلاً باور داشته باشیم برخی از رفتارها، همچون بی‌رحمی نسبت به جانوران و انسان‌ها می‌توانند نسبی تلقی شوند. این کار خطرناکی است؛ زیرا اغلب هر چند هم با نیت خوب مطرح شود، در تجربه تاریخی عاملی برای مشروعیت بخشیدن و چشم‌پوشی از رفتارها و اندیشه‌های ضد اجتماعی و آسیب‌زا بوده است. بنابراین اگر معتقد به نسبی نبودن اخلاق باشیم، گاه این عنوان می‌شود که باید به مطلق بودن آن باور داشته باشیم. این مطلق بودن، اگر زاویه دیدمان، حوزه‌هایی چون دین و باورهای متافیزیکی باشد، از همان دیدگاه‌ها قابل دفاع بوده و بسته به آنکه چه کسی در چه شرایطی بیان‌شان می‌کند، قابل دفاع هستند. اما علوم اجتماعی به مسائل به این گونه نگاه نمی‌کند. به همین دلیل است که همواره تأکید می‌شود که باید از «قضاوت ارزشی» در این علوم اجتناب کرد. منتها این قضاوت را در دو جهت منفی و مثبت باید کنار گذاشت و نه تنها در یک بُعد. برای نمونه اگر کشتن و تخریب را امری غیر اخلاقی بدانیم، علوم اجتماعی از قضاوت ارزشی در این موارد پرهیز می‌کند؛ اما در همان حال تلاش می‌کند به مثابه عالم اجتماعی و نه کنشگر (که اخلاق و ارزش‌ها و قضاوت خود را دارد) آن‌ها را درک کند و راه حل خود را برای حرکت در جهت مثبتی که آن را نیز باید تعریف کند، بیان نماید. از این نظر، کشتن انسان‌ها، در چارچوب‌های سیاسی همچون جنگ یا مجازات، آن‌ها را از لحاظ ماهوی یا شکلی از کشتن سایر موجودات در قالب جنایت و رفتارهایی که رسماً و بر اساس عقل سلیم ضد ارزش تلقی می‌شوند، یا حتی برای تأمین نیازهای حیاتی انسان به تغذیه و غیره، جدانمی‌کند. زیرا در دوسوی جریان هم کسی که می‌کشد و هم موجودی که کشته یا تخریب می‌شود، اثرات منفی کوتاه یا درازمدت باقی می‌گذارد. جامعه‌شناس هم مثل هر انسان دیگری، باورها و ارزش‌ها و قضاوت‌های خود را (به مثابه یک کنشگر اجتماعی) دارد و به مثابه چنین فردی، می‌تواند اظهار نظر کند، اما وقتی در موقعیت جامعه‌شناس قرار می‌گیرد باید قضاوت‌های ارزشی را کنار گذاشته و در حد ممکن (با توجه موقعیت خود و پیرامونی که در آن کار می‌کند) بی‌طرفانه، پژوهش و بی‌طرفانه نظر بدهد.

هر کجا که چرخه‌های منفی حتی در ابعاد کوچک آغاز شوند (مثلاً بی‌اعتنایی و کم‌ارزش دانستن دیگری بی‌آنکه آزاری مستقیمی به او بزنیم) می‌توان دیر یا زود در انتظار فروپاشی اخلاقی و گسترش شدید بی‌اخلاقی بود

هدف نگرفته‌اند، زندگی می‌کنیم یا می‌بینیم در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که همین رویه را با جهان نیز پیش گرفته و خود را جزیره‌ای می‌پندارد که می‌تواند به هر شکل بخواهد محتوای روابطش را با جهان تنظیم کند یا با مانور دادن میان قدرت‌های بزرگ به نوعی «گلیم خود را از آب بیرون بکشد» و با روش «از این ستون به آن ستون فرج است» به حیات خود ادامه دهد. این‌ها تنها لایه‌ای نازک هستند که در سطح جامعه به چشم می‌خورند و با اندکی تعمق نه در اسناد و مطالعات که کمتر انجام شده‌اند، بلکه حتی در صفحات روزنامه‌ها و تجربه زیسته خود و دیگران می‌توانیم درک کنیم که این ذهنیت‌های جزیره‌ای و خود را از دیگران جدا کردن، این تمایل بیمارگونه به «استثنایی» بودن، موقعیت جامعه ما را امروز به شدت بحرانی کرده و کم‌تر کسی ممکن است بیابیم که باور به چنین بحرانی نداشته باشد؛ اختلاف بر سر دلایل موقعیت آن قدر مهم نیست که به نظر می‌رسد بلکه بر سر راه حل‌هاست و البته هیچ‌کسی هم نیست که راه حل یکسانی برای برون آمدن از این بحران با دیگران بدهد. همین نکاتی که گفتیم، به روشنی می‌توانند گویای آن باشند که دست‌کم از یک بحران اخلاقی در جامعه صحبت کنیم. بحرانی که خود را در گروه بی‌شماری از آسیب‌های اجتماعی نشان می‌دهد. بسیاری مدعی آن هستند که این آسیب‌ها از دزدی و اختلاس، رشوه‌خواری و دروغ‌گویی، هم در گذشته ما بسیار زیاد بوده و هم امروز در سایر فرهنگ‌ها و کشورهای جهان بسیار زیاد است. در این مورد جای شکی نیست، اما تفاوت در وجود مطلق یا عدم وجود مطلق آسیب نیست، بلکه در رابطه کاملاً متفاوتی است که ما با اخلاق ذهنی و اخلاق عملی نسبت به گذشته و به سایر فرهنگ‌ها داریم. به چند آسیب توجه کنیم: «دروغ‌گویی، رشوه‌خواری، تنگ‌چشمی، غرور و تکبر که البته در همه جوامع وجود داشته و دارد، اما در همه جوامع چنین معناشناسی و چنین تفسیرهایی به شدت متفاوتی از آن‌ها نمی‌شده است. به عبارت دیگر اصل معنایی «دروغ» یا «رشوه» یا «واباشی‌گری» ولو از لحاظ زبانی و شناختی در گستره بزرگی از هر جامعه‌ای وجود داشته، اما اختلاف بر سر میزان بروز این آسیب‌ها در آن جامعه در زمان و مکان‌های مختلف بوده است. این آن چیزی است که می‌توانیم بگوئیم سقوط و بحران اخلاقی ما محسوب می‌شود. یعنی وقتی افراد سقوط اخلاقی خود و رفتارها و ذهنیت‌های خود را به رسمیت نشناخته و حتی فراتر از آن به جای درمان آن‌ها به سراغ تفسیر آن‌ها، یا گوشمالی دادن به کسانی که وجود آن‌ها را مطرح می‌کنند، می‌روند و بدین ترتیب اجازه می‌دهند جامعه به دلیل سقوط و بحران اخلاقی از درون بپوسد و بر سر ساکنانش آوار شود. اما باید دانست که این چشم‌انداز نومیدکننده تنها راهی نیست که پیش‌روی ما قرار دارد و عاملیت کنشگران اجتماعی می‌تواند آن را زیر و رو کند.

گسترش اخلاق می‌شود. بنابراین بی‌اخلاقی در سطح زبان، به عبارتی، ممکن است عاملی ثانویه در اشاعه آن در سطح جامعه باشد، اما خود یک معلول است و نه یک عامل اولیه. از این رو، می‌توان به سرعت به این نتیجه البته نسبی رسید که راه حل بی‌اخلاقی اجتماعی را نمی‌توان در درجه نخست در زبان و شناخت یافت؛ بلکه باید آن را در شرایط زیست (انقباض یا انبساط) آن جست. گرسنگی، رنج و عذاب و درد، تحقیر شدن و ... عواملی هستند که اغلب به بی‌اخلاقی می‌انجامند و بر عکس برابری، بی‌نیازی افراد، مهربانی، عشق به دیگران و غیره عمدتاً به گسترش اخلاق.

ارتباط میان پایبندی به ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و اخلاق مداری را چگونه تفسیر می‌کنید؟

بی‌آنکه بخواهیم مطلق صحبت کنیم، ارزش‌ها و دین و سنت، سازوکارهایی بوده‌اند که عمدتاً نه برای محدود کردن انسان‌ها در ذات خود، بلکه برای کنترل و مدیریت آن‌ها با هدف رسیدن به حداقل تنش میان‌شان به وجود آمده و تداوم یافته‌اند. از این رو وقتی دین مهربانی به دین نفرت و دین ایجابی به دین سلبی، تبدیل می‌شود آن هم در ادیانی که جهان‌شمول و فراتر از اقوام و دسته‌بندی‌های انسانی بوده‌اند، نباید شگفت‌زده شد که چرا سقوط اخلاقی اتفاق می‌افتد؛ زیرا اخلاق باید از این ریشه سیراب شود تا به حیات خود ادامه دهد. گفتمان اخلاقی، مثلاً در تربیت افراد یا نصیحت کردن، گرچه تأثیر محدودی دارد، اما دقیقاً به دلایل که گفتیم نمی‌تواند به صورت یک پراکسیس اجتماعی یا به گفته بوردیو، براساس عادت‌واره‌های انسانی، به رشد اخلاق کمک کند. حال بسته به اینکه ما در چه فرهنگی زندگی می‌کنیم، ممکن است از منابع و انباشت چنین ارزش‌ها، از سنت‌هایی برخوردار باشیم یا نه، اگر چنین باشد (مثلاً در کشور ما با پیشینه چند هزار ساله تمدنی‌اش چنین است) ما به صورت بالقوه موقعیتی «درونی» (امیک) داریم که می‌تواند به ما در ساختن و رشدبخشیدن به اخلاق کمک کند. اما این تمام ماجرا نیست. همان‌طور که جنبه «امیک» مهم است، جنبه «اتیک» (بیرونی در زبان انسان‌شناسی) هم اهمیت دارد؛ به عبارت دیگر، جامعه ممکن است خود مشکل‌پندانی نداشته باشد، اما وقتی از جانب بیرون به آن تعرض می‌شود و زیر فشار قرار می‌گیرد، کاملاً ممکن است به سوی بی‌اخلاقی پیش برود. بدین ترتیب، در بی‌اخلاقی گسترده‌ای که امروز در جهان سوم می‌بینیم، هم مردم خود این پهنه‌ها مؤثرند، هم روابط جهانی؛ هرچند بیشتر در قالب یک جهانی شدن تجاری سودجویانه به وجود آمده و دائماً قوی‌تر می‌شود. استفاده درست و هوشمندانه از سنت‌ها و ارزش‌های درونی، ایجاد روابط درست و هوشمندانه با بیرون از فرهنگ خود، کلیدهای گسترش اخلاق در یک جامعه و عکس آن کلید گسترش بی‌اخلاقی را در هر جامعه‌ای در هر واحد زمانی/فضایی در اختیار ما می‌گذارد. البته در صورتی که حسن نیت داشته و تمدا نخواهیم جامعه‌ای را با ایجاد سقوط اخلاقی در

آن از هرگونه واکنشی نسبت به بی‌عدالتی ناتوان کرده و به این ترتیب دست به مال‌اندوزی و بالابردن قدرت خود بزنیم. این امر بی‌شک در کوتاه و میان‌مدت پاسخ مثبت می‌دهد؛ اما در درازمدت نوعی خودکشی است که آن را در تاریخ تمدن‌ها در قالب سقوط تمدن‌های پرشکوه و ثروتمند به دست افرادی در سطح بسیار پایین‌تری از فرهنگ و امکاناتش شاهدیم.

جایگاه دانش و عقلانیت در یک جامعه ایدئولوژیک و در یک جامعه اخلاقی چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟

ابتدا باید بگوییم نه علم و نه عقلانیت، دست‌کم در معنای متعارف و هنجارمندی که از آن‌ها در تاریخ گذشته و در وضعیت کنونی می‌شناسیم، لزوماً نه تنها با اخلاق در معنایی که تعریف کردیم، انطباق کامل نداشته‌اند، بلکه در اغلب موارد در تضاد با آن بوده‌اند. از لحاظ تاریخ تا پیش از مدرنیته قرن نوزدهمی و تشکیل دولت-ملت‌ها و انقلاب صنعتی تقریباً اکثریت قریب به اتفاق هنرمندان و دانشمندان چاره‌ای جز آن نداشتند که از قدرت‌ها و سودجویی و زورگویی آن‌ها تبعیت کنند. حال برخی بیشتر و برخی کمتر. اگر کسی چنین نمی‌کرد، سرنوشت شومی در انتظارش بود که کمترینش اخراج از جامعه و بدترینش کشته شدن زیر شکنجه بود و این تقریباً در همه جوامع انسانی به همین گونه بوده است. پس از انقلاب‌های صنعتی و سیاسی قرن نوزدهم و بیستم، وضعیت بهتر شد و ما با دموکراتیزه شدن هنر و علم روبه‌رو بودیم، اما فاصله ما با یک جامعه آرمانی که در آن علم و عقلانیت و هنر واقعاً اخلاقی باشند، حتی در یک مفهوم حداقلی یعنی نوع‌دوستی و سازگار بودن با موجودات دیگر و طبیعت، بی‌نهایت است. اکثریت قریب به اتفاق دولت‌های توسعه‌یافته و ثروتمند و از آن بدتر دولت‌های جهان سومی امروز، غیراخلاقی‌ترین موجودیت‌هایی هستند که می‌توان مطرح کرد. آن‌ها به بهانه مدیریت جوامع انسانی، در واقع در حال بهره‌کشی از مردم زیر سلطه خود، کنترل زندگی آن‌ها، زیرپا گذاشتن و ظلم نسبت به آن‌ها و زورگویی و بی‌رحمی به این مردم هستند. دانشمندان چه در رشته‌های پزشکی و مهندسی و چه در رشته‌های انسانی و اجتماعی، در مقام نخست بازهم در خدمت همین دولت‌ها بوده و هستند؛ هرچند گروه‌هایی هرچه بزرگ‌تر از آن‌ها سعی می‌کنند وضعیت را تغییر دهند، اما عموماً زیر فشار یا حتی تحت تعقیب و در خطر هستند. بنابراین به نظر من علم در معنای متعارف آن یعنی شناخت پوزیتیویستی و دانشگاهی از جهان، نمی‌تواند به صورت خودکار و مستقیم به اخلاقی شدن یا اخلاقی ماندن جامعه کمک کند، درحالی‌که عکس این مسئله همیشه وجود داشته است. شاید هم

بتوانیم این گونه قضیه را تعریف کنیم که از زمان دموکراتیزه شدن علم و عقلانیت و هنر در دویست سال پیش جنگی درونی در میان نخبگان این حوزه‌ها در گرفت بر سر اینکه باید در خدمت اخلاق علمی و هنری و عقلانی باشند یا در خدمت قدرت و ثروت. اما درباره ایدئولوژیک بودن جامعه و رابطه‌اش با اخلاق، باید توجه داشت ایدئولوژی در حقیقت یک شکل هنجارمند شدن عقلانیت و شناخت و علم است و نه چیز دیگری. ما علم یا عقلانیت یا هنر غیرایدئولوژیک یا خنثی نداریم. تفاوت در درجه ایدئولوژیک شدن است و نه در اصل مطلق وجود یا عدم وجود ایدئولوژی. هر اندازه ایدئولوژی قوی‌تر باشد، انعطاف کمتر و جامعه یا فرد آمادگی بیشتری برای غیراخلاقی شدن دارد و برعکس. وقتی کسی به اصولی که از نوعی شناخت ریشه گرفته، اعتقاد دارد، هر اندازه این اصول در او سخت‌تر و غیرانعطاف‌پذیرتر باشد، ایدئولوژیک‌تر شده و امکان لغزش آن فرد به موقعیت غیراخلاقی بیشتر است. برای نمونه ایدئولوژی نژادپرستی یا ایدئولوژی ملی‌گرایی را در نظر بگیریم. هر اندازه فرد نسبت به داده‌های شناختی خود در این حوزه‌ها، مطمئن‌تر می‌شود، تفکرش سخت‌تر و غیرقابل انعطاف‌تر شده و حاضر به پذیرش اعمال و اندیشه‌های غیراخلاقی است. بنابراین راه رسیدن به جامعه‌ای اخلاقی، یعنی جامعه‌ای دگروستانه، که در آن اصل بر هم‌بستگی و هم‌یاری و دگروستی و سازش با یکدیگر و با جهان باشد، هرچند از شناخت می‌گذرد، اما این شناخت باید شرایط خاصی داشته باشد و به خودی خود نمی‌توان از مفاهیم عام و قابل دستکاری مثل علم و عقلانیت و ایدئولوژی برای تعیین و درک آن استفاده کرد.

آیا ارتباط مشخصی میان شیوع آسیب‌های اجتماعی در جوامع ایدئولوژیک یا جوامع اخلاقی گرا وجود دارد؟

جوامع ایدئولوژیک جوامعی هستند که بیشترین آمادگی را برای گسترش رفتارها و ذهنیت‌های غیراخلاقی دارند و جوامع غیرایدئولوژیک کمترین آمادگی را. بیایم دو کشور با پیشینه دموکراسی یکسانی را با هم مقایسه کنیم تا متوجه مسئله بشویم. دانمارک را که در شاخص‌های توسعه انسانی و خوشبختی در بالاترین رده‌های جهانی در میان کشورهای توسعه‌یافته قرار دارد با ایالات متحده که باز در همین گروه از کشورها پایین‌ترین رده را دارد، مقایسه کنیم: دانمارک جامعه‌ای به شدت اخلاقی است؛ یعنی میزان نوع‌دوستی، هم‌بستگی بین انسان‌ها، کمک به نیازمندان و حتی به بیگانگان، پناهندگان و کشورهای جهان سوم در بالاترین حد؛ و میزان جرم و جنایت و خشونت در پایین‌ترین رده‌ها



تحولات اخلاقی در یک جامعه از چه عواملی تأثیر می‌پذیرد؟

ابتدا باید نکته‌ای را بپذیریم: اینکه فرهنگ پدیده‌ای پویا و متغیر است و نباید تصور کرد که یک جامعه برای همیشه و برای همه افراد و موقعیت‌های اجتماعی دارای اخلاق مطلقا یکسانی باشد. هرچند این به معنای نسبی‌گرایی فرهنگی نیست و هر جامعه‌ای برای انسجام‌داشتن باید پهنه‌های بزرگ یکدستی و همسویی معنایی مشترک بین کنشگرانش داشته باشد. حال اگر این امر را بپذیریم، سؤالی که مطرح شد معنا پیدا می‌کند. اخلاق به صورت در زمانی (diachronic) تغییر و تحول می‌یابد یعنی در طول زمان، پس اخلاق مالزوما با اخلاق پدرانمان یکی نیست و همین طور هر اندازه در زمان به عقب یا به جلو برویم، گذشت زمان، سبب متحول شدن اخلاق می‌شود. حال ممکن است این پرسش پیش بیاید که چه رابطه‌ای بین گذشت زمان و تحول اخلاقی وجود دارد؟ واقعیت آن است که گذشت زمان به خودی خود، نیست که اخلاق را متحول می‌کند، بلکه گذشت زمان سبب تغییرات گسترده‌ای در همه ابعاد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، هنری و شناختی در یک جامعه می‌شود که این عوامل اخلاق آن جامعه را همچون شکل ظاهری‌اش، ارزش‌هایش، باورهایش و شیوه‌های زندگی‌اش تغییر می‌دهد. اما به خصوص در شرایط کنونی جهان یعنی به هم پیوسته بودن همه مردم چه در سطوح ملی و چه در سطوح بین‌المللی به یکدیگر و پیوند خوردن سرنوشت آن‌ها با هم (که این امر را به خوبی در تجربه‌ای که جهان در طول سال گذشته با بیماری کرونا داشته متوجه می‌شویم) باید توجه داشت که در چنین شرایطی ما تغییرات هم‌زمان (synchronic) اخلاقی را نیز داریم. یعنی باید بپذیریم که افراد، گروه‌ها، جماعت‌ها، ... بنابر اینکه در چه موقعیت‌های زمانی-مکانی قرار داشته باشند، چه وضعیت اجتماعی یا چه سرمایه‌های اقتصادی و فرهنگی‌ای داشته باشند، تغییراتی فرهنگی را تجربه می‌کنند. یک رفتار یا یک فکر ممکن است حتی در یک جامعه بین فرد الف و فرد ب، از لحاظ اخلاقی کاملا متفاوت باشد. این یک امر طبیعی است و ما در اینجا با نوعی دوگانه یا با موقعیت پارادوکسیکال روبه‌رو هستیم، یعنی تفاوت‌های اخلاقی هرچه بیشتری بین افراد و گروه‌هایی در سبک زندگی، شیوه رفتارها و تفکر و سلاقی، این امری ناگزیر است و هرگونه تلاش برای تغییر این وضعیت از طریق تربیت رسمی و غیررسمی یا از آن هم بدتر از طریق قدرت و زور اجتماعی معمولا به موقعیت‌های معکوس با هدف تعیین شده در ابتدا می‌رسند. در شورای پیشین، هفتاد سال با مذهب و دین مبارزه شد، نوزادان از زمان زاده شدن در موقعیت‌های سکولار قرار می‌گرفتند، کلیساها را تعطیل و در بدترین دوره‌ها آن‌ها را به اصطیل تبدیل کرده یا به کلی تخریب کردند، تمام کتاب‌های تحصیلی از کودکانستان دانشگاه علیه دین و مذهب بود. اما به محض سقوط کمونیسم، همین کشور و همین مردم، تبدیل به یکی از مذهبی‌ترین کشورهای اروپا شدند و امروز نیز چنین است. اما نقطه پارادوکس در آن است

که در طول مدتی نسبتا طولانی در یک جامعه وجود داشته و آن جامعه را مدیریت می‌کرده و از نسلی به نسل دیگر می‌رسیده است. اما اکثریت جوامع سنتی که داشته‌ایم بسیار خشونت‌آمیز و بسیار بی‌رحم بوده‌اند و در آن‌ها اغلب همان رده‌ها و سلسله‌مراتب و ظرفیت‌های اولیه‌ای که اصلشان بر نابرابری و زورگویی و تنش بین افراد و با طبیعت بوده، حاکم بوده است؛ هرچند تعداد معدودی هم برعکس جوامع سنتی نیز بوده‌اند که وضعیت بهتری داشته‌اند. اما جوامع سنتی همچون جوامع باستانی، تقریبا در اکثر قریب به اتفاق موارد چندان اخلاقی نبوده‌اند یا بهتر است بگوییم اخلاق در معنایی که ما امروز مطرح می‌کنیم در آن‌ها اصولا نمی‌توانسته معنایی داشته باشد، اما همین جوامع در چارچوب مفهومی و شناختی خودشان ممکن است در برخی از رفتارهای و ذهنیاتشان به نظر ما از جوامع کنونی نیز «اخلاقی‌تر» بیایند.

اما سنت‌ها، ارزش‌های قدیمی و مهارت‌ها و ضوابط و روابط قدیمی می‌توانند به ما کمک زیادی به ساخت یک اخلاق مدرن بکنند. یک مثال بزنم: شعری قدیمی در ایران داریم (احتمالا منسوب به میرصدرالدین ترشیزی) که می‌گوید: «بهشت آنجاست کآزای نباشد/ کسی را با کسی کاری نباشد». به نظر من، در این شعر، مدرنیته‌ای زودرس وجود دارد، البته باید خوانشی مدرن در آن داشت؛ یعنی آن رانه به این معنا گرفت که افراد نسبت به یکدیگر بی تفاوت باشند، بلکه در کار یکدیگر دخالت نکنند و هر کسی تا جایی که آزادی دیگری را به زیر سؤال نبرده، در آزادی خود نامحدود باشد و اینکه «آزادی» در کار نباشد، بدون هم‌بستگی اجتماعی، بدون جامعه‌ای که همه غم‌خوار یکدیگر باشند، اما کسی به دیگری زور نگوید، کاملا خوانایی دارد. از این مثال‌ها و از این سبک‌های زندگی سنتی، برای نمونه در همیاری در کارزرعی و ساختن در تمدن کهنه ما بسیار است و همه این‌ها می‌توانند پایه و اساس بازسازی یک اخلاق مدرن هم باشند. اما مهم‌تر از ساختن یک اخلاق مدرن، فراهم کردن شرایط حفظ آن است. کمالینکه مهم‌تر از برپا کردن یک دموکراسی، حفظ و پایداری دموکراسی و مهم‌تر از توسعه، حفظ و پایداری توسعه است. بی‌شک باید به این نکته توجه داشته باشیم که خوانشی مستقیم و بدون تفسیر و به‌کاربردن عقلانیت و دانش به‌روز از سنت نمی‌تواند به ما کمکی برای ساختن اخلاقی مدرن در جوامع بی‌نهایت پیچیده امروزی که در آن صدها فرهنگ و سبک زندگی و رفتار و ذهنیت به ناچار به هم پیوند خورده‌اند، بکند. اما باید ارزش این میراث فرهنگی و تمدنی را دانست و از آن برای ساختن این اخلاق مدرن استفاده کرد. در یک کلام، سنت‌ها و ارزش‌های گذشته، اگر در یک بازخوانی و بازتفسیر اخلاقی و عقلانی مدرن، قرار بگیرند می‌توانند یکی از میانی بسیار مناسب (البته نه فقط مبنای) برای ساختن اخلاق مدرن باشند.



**خوانشی
مستقیم و
بدون تفسیر
و به‌کاربردن
عقلانیت و
دانش به‌روز از
سنت نمی‌تواند
به ما کمکی
برای ساختن
اخلاقی مدرن در
جوامع بی‌نهایت
پیچیده امروزی
که در آن صدها
فرهنگ و سبک
زندگی و رفتار و
ذهنیت به ناچار
به هم پیوند
خورده‌اند، بکند**



در جهان هستند. اگر چیزی به نام جامعه اخلاقی یا دست‌کم جامعه‌ای در راه اخلاقی شدن وجود داشته باشد، به نظر من این نمونه‌اش است. طبعاً این بدان معنا نیست که بسیاری از رفتارهای مردم در این کشور همچون هر کشور دیگری مورد تأیید ما باشد، چون هر فرهنگی را باید با مشخصات خودش بررسی کرد. اما دانمارک دارای انعطاف‌پذیرترین شکل ایدئولوژیک یعنی یک ایدئولوژی سوسیال دموکراتیک مبتنی بر بازار آزاد اقتصادی اما همراه با دخالت دولت برای تنظیم و توزیع عادلانه امتیازات مادی و کمک به همه شهروندان خود است. حال در مقایسه، ایالات را در نظر بگیریم که یکی از ایدئولوژیک‌ترین کشورهای جهان توسعه‌یافته است. ایدئولوژی این کشور (دست‌کم در ۶۰ سال گذشته) یک نولیبرالیسم مبتنی بر داروینیسم اجتماعی بوده است. یعنی هرکسی قدرت و ثروت بیشتری داشته باشد، وضعیت بهتری دارد و برعکس. اگر حکومت آمریکا را بر اساس اسناد رسانه‌ها و تحلیلگران خود این کشور بررسی کنیم، می‌بینیم اصولا کسی که میلیاردر نباشد یا در رده بسیار بالای اجتماعی قرار نداشته باشد، نمی‌تواند وارد رده‌های بالای آن بشود. اگر بشود نیز جایگاهی حاشیه‌ای دارد. زندان‌های این کشور عمدتا با فقیرترین و محروم‌ترین اقشار پر شده است و شانس بین آدم‌ها به ثروت و قدرت خانواده‌ها و حتی محل تولدشان بستگی دارد. بنا بر مفاهیمی که مطرح کردیم، این جامعه که ایدئولوژی نولیبرال داروینیستی به‌سختی در آن حاکم است، غیر اخلاقی‌ترین جامعه در میان کشورهای توسعه‌یافته بوده و در رده شاخص‌های توسعه انسانی سازمان ملل باز در بین کشورهای توسعه‌یافته ثروتمند پایین‌ترین رده را دارد. این رابطه‌ای است که می‌توان با همین منطق در کشورهای جهان سوم نیز آن را مشاهده کرد. البته با به هم ریختگی‌ها و آشفتگی و عدم عقلانیت‌هایی که در این کشورها به دلایل تاریخی و امروزی وجود دارد.



**عبور از یک نظام اخلاقی (سنتی)
به یک نظام اخلاقی جدید
(مدرن) به چه عوامل و بستریایی
نیازمند است؟**

سنت با اخلاق متفاوت است. اینکه فرض بگیریم یک جامعه سنتی لزوما یک جامعه اخلاقی است که یکی از پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی قرن نوزدهمی نیز بود و از آن با عنوان «وحشی نیک» صحبت می‌شد و حتی متفکری همچون ژان ژاک روسو از آن دفاع می‌کرد، با مطالعات بعدی که بر جوامع گوناگون در سراسر جهان انجام شد، انطباق ندارد. یا بهتر است بگوییم رابطه خودکاری وجود ندارد. سنت یعنی رفتارها و ذهنیت‌هایی

که هیچ جامعه‌ای اگر بخواهد جامعه‌بودگی خود را حفظ کند، نمی‌تواند انسجام و یکدستی حداقلی در ضوابط اخلاقی را برای خود حفظ نکند، وجود یک دین یا یک اخلاق مدنی، در این زمینه نه تنها ناگزیر است، بلکه ضرورت دارد تا جامعه، جامعه باقی بماند. اما همه ظرافت قضیه در آن است که این انسجام به صورت داوطلبانه و بدون زور و احساس بی‌عدالتی به افراد منتقل شود و این یعنی مدیریت تفاوت و نه مدیریت یکسان‌بودگی. افراد به صورت طبیعی و در طول زندگی با یکدیگر تفاوت می‌یابند و اگر اصل را بر این بگذاریم که باید همه شبیه هم بشوند، به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسیم. راه حل آن است که تفاوت‌ها، پذیرش دیگری و بالابردن تحمل نسبت به اینکه دیگران چطور رفتار یا چطور فکر می‌کنند را در خود بالا ببرند. این کار، امری ناممکن نیست، اما زور و قدرت و ثروت و چنین عواملی سبب آن می‌شود که این واقعیت نادیده گرفته شود و بدین ترتیب میزان تنش‌های اجتماعی دائماً بیشتر شده و در نهایت به یک سقوط اخلاقی برسیم.

ترمیم اخلاق در جامعه از چه مسیری ممکن خواهد بود؟

برای این کار باید مثل هر آسیب و بیماری دیگری عمل کرد. وقتی ما دچار یک بیماری می‌شویم، اولین گام برای بهبود تشخیص این بیماری و به رسمیت شناختن آن به وسیله خود بیمار است. مثلاً کسی که به یک بیماری قلبی مبتلا شده، اول باید این بیماری را به رسمیت بشناسد و قبول کند بیمار است. اگر این امر انجام بگیرد، گام بعدی او مراجعه به پزشک، تشخیص درست او و توصیه‌های دارویی و غیره است که پزشک به او می‌دهد تا بیماری در حد ممکن به طور کامل یا نسبی درمان شود. در سیستم‌های اجتماعی هم ما همین منطق را داریم. ابتدا باید یک آسیب را بپذیریم و درست تشخیص بدهیم. مثلاً بپذیریم که جامعه ما دچار بحران اخلاقی است. در اینجا تشخیص درست آن است که بحران اخلاقی را یک بیماری و آسیب به همان صورت که هست بشناسیم و به درمانگران درست رجوع کنیم. وگرنه کسی که گروهی از علائم را ببیند، ولی آن‌ها را به صورتی دیگر تعبیر کند یا پزشکش تشخیص نادرستی بدهد، به درمان هم نخواهد رسید و اگر ما علائم سقوط اخلاقی را ببینیم و به جای درک موضوع آن را به این یا آن دلیل خیالی نسبت دهیم، یا اصلاً مشکل خود ندانسته و به این و آن گروه نسبتش بدهیم یا به کسانی که برای تشخیص به آن‌ها مراجعه کرده‌ایم زور بگوییم که به نادرستی ما را هدایت کنند، آن‌ها هم یا توصیه و درمان غلطی به ما خواهند داد یا اصولاً درمانی نمی‌دهند و بیماری سخت‌تر و سخت‌تر شده، به مرحله حاد می‌رسد و ممکن است به طور کامل جامعه را از کار بیندازد. این موقعیتی است که ما دچارش شده‌ایم که البته دلایل بی‌شماری دارد که جای ارائه و بحث درباره آن‌ها اینجا نیست.

نسبت میان هویت اجتماعی و گرایش به اخلاق اجتماعی چیست؟

هویت‌های اجتماعی می‌توانند مثبت یا منفی باشند. به عبارت دیگر، هر هویتی به خودی خود مثبت در همان معنایی که درباره اخلاق گفتیم نیست: ما هویت‌های منفی، مخرب، آسیب‌زده یا آسیب‌زا، هویت‌های آفریننده و خلاق، زیبا و زشت داریم و البته تمام ترکیب‌های بی‌پایان میان این‌ها را. پس صرف وجود هویت به معنای آن نیست که به اخلاق نزدیک تر شده‌ایم. هویت اما، اگر مثبت و در جهتی سازگار با دگروستی و سازگاری با پیرامون شکل گرفته و تداوم یافته باشد، می‌تواند ما را به اخلاق اجتماعی نزدیک کند. افزون بر این، خطر بی‌هویتی را نیز نباید نادیده گرفت. ما البته چیزی به نام بی‌هویتی مطلق جز در موقعیت‌های بیمارگونه نداریم. اما کم‌رنگ شدن هویت یا به وجود آمدن ترکیب‌های منفی هویتی از عناصری ناهمگن، نیز می‌تواند به همان اندازه خطرناک و نافی اخلاق اجتماعی باشند. آنچه گاه برخی به مثابه هنجارشکنی روی مدل سال‌های شورشی اروپا و مه ۶۸ به صورتی سطحی و با تقلیدی کودکانه از خود نشان می‌دهند، بیش از آنکه بتواند هویتی انقلابی و آوانگارد را نشان دهد، گویای عقب‌ماندگی غیرقابل تصور جهان سوم در دنیایی است که دائماً پیچیده‌تر می‌شود.

آیا میان شکاف‌های اجتماعی موجود وضع اخلاق در جامعه ارتباطی وجود دارد؟

صد در صد. شکاف‌های مهمی که عموماً جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان در جامعه بر آن‌ها تأکید دارند، شامل شکاف جنسیتی، شکاف بین‌نسلی، شکاف اقتصادی و شکاف سیاسی است. این گونه شکاف‌ها، ورطه‌های خطرناکی هستند که جامعه را به درون تقابل‌هایی بالقوه آماده تنش و ناآرامی می‌کشاند. اینکه آیا چنین شکاف‌هایی به ناآرامی و تقابل‌های فیزیکی بکشد یا در روزمرگی و در قالب انفعالی حتی درازمدت با شرطی شدن آدم‌ها و با فرورفتن آن‌ها در قالب‌های منجمد شده شخصیت‌های از پیش تعریف شده، کارشان را به پایان برسانند، چندان موضوع بحث ما را تغییر نمی‌دهد؛ زیرا در همه این حالت‌ها به نتیجه یکسانی از لحاظ تخریب اخلاق اجتماعی سروکار داریم. انسان‌ها به قول هانا آرنت، طبیعتاً با یکدیگر متفاوت و نابرابر و دارای قدرت‌های نامساوی هستند، ولی دقیقاً به همین دلیل است که باید هر کاری کرد که میان آن‌ها شانس‌های برابر و امکان برقراری ارتباط و نزدیکی و دگروستی پیش بیاید.

در غیراین صورت چه به سوی شورش برویم و چه به سوی انفعال اخلاقی اجتماعی، اخلاق سقوط می‌کند و پیامدهای میان و درازمدتی دارد که جامعه باید چندین نسل آن‌ها را تحمل کند و پاسخ‌گوی بلاهت‌ها و شقاوت‌ها یا صرفاً بی‌تفاوتی‌های نیاکان خود باشد.

قدرت و قدرتمندان در افول یا ارتقای اخلاق در جامعه، چگونه نقش بازی می‌کنند؟

قدرت بنا بر تعریف و البته از نظر من که خود از گروهی از نظریه‌پردازان قدرت تبعیت می‌کنم (فوکو، دریدا، بوردیو، مورن و ...)، قدرت بنا به سازوکارهای درونی خود بیش و پیش از هر چیز به دنبال بازتولید خود است. درست مثل موجود زنده‌ای که بیش و پیش از هر چیز بر اساس انگیزه زنده ماندن عمل می‌کند. از این رو باید دید که قدرت چه میزان برای تداوم حیات خویش به اخلاق نیاز دارد. در اینجا با یک پرسش اساسی سروکار داریم و با اغلب یک اشتباه رایج: اگر قدرت را با سازمان‌دهی اجتماعی و نیازی که به آن به خصوص در شرایط جامعه متأخر مدرن وجود دارد، اشتباه بگیریم، به نتیجه‌ای کاملاً معکوس در این بحث می‌رسیم که قدرت خود را در رفتار و ذهنیت حاکمان در طول هزاران سال هم‌زیستی انسان‌ها نشان داده است. مبنای ما اگر واقعیت قدرت به گونه‌ای باشد که عمل شده، می‌بینیم که نه فقط برای تداوم خود نیاز به اخلاق ندارد، بلکه بیشتر به ضد اخلاق یعنی به در دست گرفتن تقویت و دستکاری آدم‌ها برای ایجاد رشد بدترین خصوصیات شخصیتی آن‌هاست: چالپوسی، اطاعت بدون فکر و مطلق، خیانت به خود و به دیگران، بی‌رحمی، جنایت، بی‌تفاوتی نسبت به وضعیت دیگران، خودمحوربینی و قراردادن منافع خود بیش و پیش از هر چیز دیگری. این هم گونه‌ای «اخلاق» است؛ اما در جهت معکوسی که باید از اخلاق واقعی انتظار داشت. دولت‌ها و قدرت‌های بزرگ و سازمان‌یافته در نهادهای دولتی و سیاسی عموماً این اخلاق را می‌پسندند. ما می‌توانیم از خود سؤال کنیم یک فرمانده پادگان کدام سربازان را ترجیح می‌دهد: شورشیان و نافرمان‌ها را یا افرادی که بدون چون و چرا بدون فکر هر دستوری را اجرا می‌کنند؟ این معنا همان مفهومی است که آرنت به آن «ابتذال شر» می‌گفت و در روان‌شناسی نیز با آزمایش میلگرام به آن اشاره شده است. پس نباید از قدرت انتظار داشت که قدمی در راه بهتر شدن اخلاق جامعه بردارد، بلکه باید قدرت را ملزم به این کار کرد. این یعنی پاسخ‌گوبودن دولت و در شرایطی ممکن است که دموکراسی به مثابه یک شیوه حکومتی و دستاوردهای دموکراتیک به مثابه رفتارهای اجتماعی رشد کرده و در افراد درونی شده باشند. به همین دلیل است که روش‌های خشونت‌آمیز انقلابی نمی‌توانند چیزی را جز در کوتاه‌مدت تغییر دهند و عموماً پس از گذشت این دوران کوتاه، تغییر شرایط حتی بدتر از گذشته را بار دیگر ولی با آدم‌هایی دیگر و احتمالاً یک گفتمان و شیوه‌هایی دیگر ایجاد می‌کنند.

انسان‌ها به قول هانا آرنت، طبیعتاً با یکدیگر متفاوت و نابرابر و دارای قدرت‌های نامساوی هستند، ولی دقیقاً به همین دلیل است که باید هر کاری کرد که میان آن‌ها شانس‌های برابر و امکان برقراری ارتباط و نزدیکی و دگروستی پیش بیاید





معلم بوم‌شناخته

ودگر خواهی زیست محیطی

مطالعات فرهنگی تدریس می‌کنم. هر دوی این دانش‌ها گرایش‌های تخصصی در زمینه مطالعات محیط زیست دارند؛ اما تخصصم در این گرایش‌ها نیست. باوجوداین، هم در جایگاه شهروند عادی و هم در مقام معلم دانشگاه نیازمند درک و دریافتی از اخلاق و محیط زیست هستم. نمی‌شود شهروند امروزی بود و درباره محیط زیست حساسیت نداشت. همچنین در کلاس‌های درس ناگزیر با بحث محیط زیست سروکار دارم، زیرا بحران محیط زیست با تمام موضوعات جامعه، فرهنگ و سیاست عجین شده است. ایجاد «حساسیت زیست محیطی» و «آگاهی زیست محیطی» را از بایسته‌های معرفتی و اخلاقی برای جامعه امروز می‌دانم. بر این اساس، در درس‌ها و کلاس‌هایم تلاش می‌کنم به طور ضمنی یا صریح دانشجویانم را در این زمینه حساس و آگاه کنم. این آگاهی را می‌توان مبارزه‌ای برای جلوگیری از فراموش شدن ابعاد گسترده تخریب زیست بوم، بیان جنبه‌های گوناگون این بحران دانست، مانند میزان و شدت تخریب جنگل‌ها، کاهش شدید منابع آب‌های زیرزمینی، بیابان‌زایی و گسترش پرشتاب بیابان‌ها، آزمون رفتن گسترده بافت گیاهی و منسوخ شدن گونه‌های جانوری، شدت و گستردگی خشک شدن دریاها، دریاچه‌ها و تالاب‌ها و توضیح علل سیاسی، فناورانه، صنعتی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی این بحران. اگرچه بحران زیست محیطی مانند روز روشن است، اما از آن آشکارتری توجهی عمیق به این بحران است. این نسیان و بی‌توجهی در همه‌جا از جمله در نظام آموزش عالی و دانشگاه‌ها هست. دانش و آگاهی که از ابعاد و گستردگی بحران زیست محیطی و زیست بوم ایران در میان دانشجویان و دانشگاهیان وجود دارد اغلب در حد اطلاع کلی است. ریشه‌ها و علل این بحران، نقش سیاست‌ها و نظام حکمرانی، پیامدهای این بحران، نقش دانش و دانشگاه در این بحران و دیگر جنبه‌های آن به ندرت

دانشگاه بوم‌شناختی نیست و پیوند عمیق و همه‌جانبه با زیست بوم ایران ندارد. با در نظر گرفتن وضعیت بحرانی محیط زیست ایران، نیاز است که تمام رشته‌ها به ویژه علوم انسانی بر پایه آموزش‌های زیست محیطی طراحی شوند. دانشجویان هم در جایگاه شهروند و هم در جایگاه نیروی انسانی که در آینده در نظام حکمرانی کشور سهیم می‌شوند، نیازمند درگیر و دغدغه‌مند شدن زیست محیطی هستند. یکی از بایسته‌ها در این زمینه توجه به گسترش و ارتقا و آموزش اخلاق زیست محیطی است. ممکن است بگوئیم بحران زیست محیطی محصول سیاست‌گذاری و نظام حکمرانی، جهانی شدن سرمایه‌داری مصرفی و فناوری است؛ و فعالیت‌های فردی و بحث‌های اخلاقی نمی‌توانند از پس این بحران برآیند. این نکته درست است و برای رویارویی همه‌جانبه و مؤثر باید سیاست‌گذاری زیست محیطی انجام شود؛ اما نمی‌توان سهم عاملیت و فرد در این زمینه را نادیده انگاشت. همیشه جایی هر چند ناچیز برای بازیگری و نقش‌آفرینی افراد وجود دارد. اگر میلیون‌ها دانش‌آموخته و دانشجوی کشور با بینش زیست محیطی پرورش یابند، می‌توانند کمی بحرانی شدن وضعیت محیط زیست را بکاهند. از این دیدگاه است که نمی‌توان افراد را در برابر این وضعیت کاملاً ناتوان و بدون نقش و مسئولیت دانست. این نقش و مسئولیت به ویژه برای دانشگاهیان در جایگاه نیروی انسانی مؤثر و توانمند جامعه قابل توجه است. دانشگاهیان هم به عنوان شهروند و هم در مقام نیروی فکری جامعه می‌توانند در بهبود بخشیدن به شرایط زیست محیطی کشور فعالانه مشارکت کنند. همین موضوع مرا بر آن داشت درباره حساسیت‌ها و آگاهی‌های زیست محیطی‌ام در زمینه حرفه معلمی‌ام در دانشگاه تأمل کنم و این جستار را بنویسم.

حدود سی سال است معلم هستم و در دو حوزه انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی و

یکی از ابرچالش‌ها یا ابربحران‌های ایران، بحران محیط زیست است. این را تقریباً بدون شواهد و استدلال تجربی می‌توان پذیرفت. خشک شدن تالاب‌ها، آلودگی هوا، خشکسالی‌های پیاپی، تخریب جنگل‌ها، گسترش بیابان‌ها، فرسایش خاک، کاهش شدید منابع آب‌های زیرزمینی، از بین رفتن گونه‌های گیاهی و جانوری و تغییرات اقلیمی چیزهایی نیست که برای اثبات آن‌ها نیازمند دلیل و شاهد باشیم. رسانه‌ها و مطبوعات سال‌هاست که روزانه گزارش‌های تخریب محیط زیست ایران را می‌دهند. جامعه امروز ایران بر شاخه نشسته و بُن می‌برد. شیوه صنعتی شدن ایران، سیطره مصرف‌گرایی افراطی و کم‌توانی نظام قانونی و حقوقی در مدیریت محیط زیست و جلوگیری از تجاوز و تخریب منابع طبیعی و زیست بوم، زمینه غارت و تخریب گسترده آب، خاک، هوا، جنگل‌ها، کوه‌ها و گیاهان و جانوران کشور را فراهم کرده است.

اکنون پرسش این است که برای رویارویی با این بحران نظام حکمرانی و جامعه ایران چه سیاست مؤثر و فراگیری انجام داده است؟ سیاستی که حداقل از تداوم و گسترش این بحران جلوگیری کند. کم‌وبیش می‌شود گفت هیچ تداوم و گسترش و تشدید این بحران گواهی است بر نداشتن یا شکست خوردن هرگونه سیاست. بخشی از این شکست و سردرگمی را می‌توان در نظام آموزش عالی و نهاد دانشگاه دید. در برنامه درسی رشته‌های علوم انسانی مباحث زیست محیطی جایگاه جدی و فراگیری ندارد و این برنامه‌ها بر اساس حساسیت و آگاهی زیست محیطی طراحی نشده‌اند. در حال حاضر، نظام آموزش عالی ایران به صورت منفرد و مستقل دروس و رشته‌های مطالعات محیط زیستی را ارائه می‌کند و پژوهش زیست محیطی نیز انجام می‌شود، اما آموزش فراگیر حساسیت‌ها و آگاهی‌های بوم‌شناختی در رشته‌ها رایج نیست. دانشگاه ایرانی هنوز

کاری که مدرسان دانشگاه می‌توانند و بایسته است انجام دهند، گنجاندن مباحث، حساسیت‌ها و آموزش‌های زیست محیطی در لایه‌های دروس و برنامه درسی‌شان است

در فضای عمومی دانشگاه به شیوه‌ای مستمر، مؤثر و فراگیر مطرح و پیگیری می‌شود. اگرچه در این زمینه متخصصان مطالعات محیط‌زیست در رشته‌های گوناگون اطلاعات، دانش و دیدگاه‌های ارزشمندی تولید و منتشر کرده‌اند، اما این دانش در دانشگاه‌ها و برنامه‌های درسی به شیوه‌ای اثرگذار و فراگیر عرضه و آموزش داده نمی‌شود. در چنین موقعیتی گزینه‌ای که برای ایجاد حساسیت و آگاهی زیست‌محیطی وجود دارد، مدرسان دانشگاه هستند؛ مدرسانی که احساس مسئولیت اجتماعی در برابر محیط‌زیست می‌کنند و علاقه و آمادگی دارند از فضای کلاس درس، برنامه درسی و محیط آموزشی و پژوهشی دانشگاه برای ایفای این مسئولیت بهره‌برداری کنند. با شناخت و تجربه‌ای که از فضای دانشگاهی ایران دارم، این گروه از هیئت‌علمی‌ها اگرچه پرشمار نیستند، اما فعالانه کلاس‌های درس را درگیر علایق زیست‌محیطی می‌کنند. این گروه را معلمان بوم‌شناختی یا زیست‌محیطی می‌نامم. «معلم زیست‌محیطی»، معلمی است که از محیط‌زیست مراقبت می‌کند و دانشجویان و دانش را در مسیر بهبود و ارتقای محیط‌زیست می‌خواهد.

کاری که مدرسان دانشگاه می‌توانند و بایسته است انجام دهند گنجانیدن مباحث، حساسیت‌ها و آموزش‌های زیست‌محیطی در لایه‌های دروس و برنامه درسی‌شان است. ایجاد حساسیت و آگاهی زیست‌محیطی می‌تواند بخشی از برنامه درسی پنهان دانشگاه‌ها و رشته‌ها و دروس باشد. تا زمانی که نظام آموزش عالی تلاش فراگیر، اثربخش و نظام‌مند برای پرورش شهروند زیست‌محیطی ندارد، تنها امید موجود، تلاش شخصی مدرسان برای گسترش دغدغه‌مندی زیست‌محیطی است. ایده معلم زیست‌محیطی ناظر به همین دیدگاه است. هرکدام از مدرسان دانشگاه که دغدغه زیست‌محیطی دارند برپایه رشته دانشگاهی و علایقشان از راهبردها و مفاهیم و دیدگاه ویژه‌ای برای آموزش زیست‌محیطی بهره می‌برند. رویکردم در این زمینه، برپایه دگرخواهی زیست‌محیطی و یکپارچگی است، یکپارچگی انسان و طبیعت. زمینه‌ساز شناختی و عاطفی و اخلاقی معلم بوم‌شناختی، اخلاق دگرخواهی است. توضیح دقیق همه جوانب این رویکرد نیازمند مباحث و مطالعات مستقلى است که در این جستار و گفتار نمی‌گنجد. در اینجا تنها شماری از نکات کلیدی آن را بیان می‌کنم.

یادگیری دگرخواهانه

تدریس دانشگاهی به‌ویژه در رشته‌ها و دانش‌های انسانی و اجتماعی گریزناپذیر بر بنیان و جهت‌گیری فکری، ارزشی و اخلاقی ویژه‌ای استوار است. معلمی‌کردن و تدریس در دانشگاه نیازمند «یادگیری دانش» و «یادگیری زندگی» است. در علوم انسانی این دو درهم تنیده‌اند. از این‌روست که تدریس دانشگاهی

نیازمند بنیان‌ها و

«جهت‌گیری‌های معرفتی»

و هم‌هنگام «جهت‌گیری‌های

اخلاقی» است. یکی از این بنیان‌ها

برای علوم انسانی و اجتماعی، دگرخواهی

است. دگرخواهی برای این علوم فراتر از مفهوم

نظری است و هسته اخلاقی این علوم را شکل

می‌دهد. معیار اثربخشی آموزش در این علوم،

میزان دگرخواهی است که معلم در منش، بینش

و روش خود آن را تحقق می‌بخشد. با این نگاه،

دگرخواهی را در رویکرد آموزشی و تدریس دنبال

می‌کنم. این نگاه پاره‌ای از رویکردم به آموزش

و یادگیری است. همچنین یادگیری یکپارچه

رویکردی است که در فعالیت‌های آموزشی

دنبال می‌کنم. منظورم از یکپارچگی

در اینجا تلاش برای پُل‌زدن،

تلفیق‌کردن، کاستن تقابل‌ها،

فاصله‌ها و ایجاد انسجام

میان همه مؤلفه‌های

یادگیری است. این

پُل‌زدن و تلفیق‌کردن
به‌ویژه شامل پرکردن
شکاف میان رشته‌ها، دانش‌ها،
فرهنگ و طبیعت، امر طبیعی و امر
فرهنگی و سنت و مدرنیته است. باورم
این است که معلم زیست‌محیطی
کسی است که در فعالیت‌های آموزشی و
پژوهشی‌اش تلاش می‌کند دانشجویان
بوم‌شناختی و حساس به محیط‌زیست
پرورش دهد. یکی از بایسته‌های
این کار داشتن رویکرد
یکپارچه به دانش و
دانشگاه است.





اجازه می‌دهد که انسان‌ها خود را محقق بدانند همه چیز را تملک و تصاحب کنند و از همه موجودیت‌های هستی بهره‌کشانه برای تحقق رویاهایشان استفاده کنند. این شیوه تفکر خودخواهانه را بدون در نظر گرفتن این نکته در پیش می‌گیریم که من نوعی، فقط به اندازه یک انسان، بخشی از طبیعت و عالم هستم و بایسته و ضروری است که رابطه من با طبیعت و دیگر انسان‌ها، متواضعانه و برپایه انصاف و عدالت زیست محیطی باشد. در رویارویی با این فرهنگ خودخواهی است که نیازمند گسترش و ترویج فرهنگ دگرخواهی می‌شویم.

دگرخواهی زیست محیطی

بینش و کنش دگرخواهانه، بینش و کنشی است که انسان‌ها آگاهانه و عامدانه تلاش می‌کنند در نسبت با «دیگری» های انسانی و طبیعی با نگاهی اخلاقی، مراقبتی و متصفانه رفتار و عمل کنند. دگرخواهی فقط به معنای دوست داشتن «دیگری» های انسانی نیست. دگرخواهی به معنای بینش و تفکری مراقبتی و دوستانه نسبت به طبیعت، تکنوزی، جامعه، فرهنگ و اقتصاد و سیاست است. در این بینش، پرهیز از غیرسازی و خودخواهی اهمیت کلیدی دارد. دگرخواهی به معنای سنتی نیکوکاری و انجام کار خیر نیست. امروزه این مفهوم معنایی فراتر از این‌ها دارد. در اینجا هدف از دگرخواهی، رسیدن به چیزی یا تصرف و تملک چیزی نیست، بلکه دگرخواهی فی‌نفسه ارزش ذاتی دارد، همانطور که محبت ارزش ذاتی دارد. ارزش ذاتی یعنی انسان شدن، زیست پذیر کردن حیات و حس رضایت و شادی، بدون دگرخواهی، ناممکن است. به تعبیری که امروزه در «محیط زیست گرایی ژرف» از آن نام می‌برند، آن نوع محیط زیست گرایی که بخواهد برای چیزی غیر از طبیعت از آن مراقبت کند، سطحی است. برای این نوع از دگرخواهی که امروزه در جهان مطرح می‌شود، ما نیازمند این هستیم که کیفیت زندگی (نه استانداردهای زندگی) را ارتقا دهیم. زندگی با «دیگری» در صورتی امکان دارد که داشتن رابطه متصفانه و عادلانه و مراقبت از «دیگری» دارای ارزش فی‌نفسه باشد، زیرا انسان بودگی یعنی همین. بیرون از این نگاه، انحراف از انسان بودن است. دگرخواهی برای پاداش‌های اخروی یا برای ارزش‌های ابزاری نیست، بلکه دگرخواهی مفهومی است برای آگاهی جدید مبتنی بر پیوند میان انسان و طبیعت، اینکه طبیعت را غیر، بیگانه یا دیگری نبینیم و ندانیم و پیوندی متوازن، متصفانه و پایدار میان انسان و طبیعت شکل گیرد. توازن و انصاف در اینجا به معنای حق حیات پایدار برای همه موجودات هستی قائل شدن است.

اگر توازن میان انسان و طبیعت بر هم بخورد، سلامت انسان هم ناممکن است. پس سلامت انسان به لحاظ هستی‌شناختی به سلامت طبیعت گره خورده است. حال که بحران کرونا

و انسانی در جهان معاصر و مدرن رخ داده است. بنیان فرهنگی بحران زیست محیطی، دوگانگی انسان و طبیعت در جهان معاصر است. در جهان جدید دچار پارگی و دوگانگی شده‌ایم. دوگانگی سنت و مدرنیته، غرب و شرق، خودی و غیرخودی و انسان و طبیعت. طبیعت در این دوگانگی‌ها به «غیر» یا «دیگری» تبدیل شده است. رویکرد دگرخواهی، نقد دوگانه‌پنداری‌ها در جهان جدید است. یعنی دوگانگی و دگربودگی محیط زیست که در خودآگاه و ناخودآگاه ما شکل گرفته، در برنامه‌های توسعه و در ایدئولوژی‌ها و نظام‌های سیاسی نفوذ کرده و در آگاهی و زبان ما به وجود آمده است. یکی از ریشه‌ها و درعین حال پیامدهای این دیگری‌شدن، افزایش «فرهنگ خودخواهی» است. فرهنگ خودخواهی موقعیت معنایی و فضای ذهنی در جامعه انسانی است که خودخواهی در آن امری بهنجار و ارزش شده است. همین امر

اگر همه دانش‌ها فرصت، توانایی و مشروعیت لازم برای مشارکت فعال و مؤثر در برنامه‌های توسعه و زندگی اجتماعی را داشتند، بحران زیست محیطی نداشتیم

در این نگاه، معلم می‌کوشد از گسست‌ها پرهیز کرده و فاصله‌ها را کم کند، فاصله میان رشته‌ها، دانش‌ها، انسان و جهان، سنت و مدرنیته، فرهنگ و طبیعت، غرب و شرق، جهانی و محلی، ملی و بومی، مادی و معنوی، نظر و عمل، دوگانه جنسیتی زن و مرد، دینی و غیردینی و هر شکل دوگانگی و تقابل دیگر. یکی از تمهیدات برای کاستن این فاصله‌ها و دوری از گسست‌ها، دگرخواهی است. اخلاق و رویکرد دگرخواهانه کمک می‌کند تا در نظر و عمل یکپارچگی را دنبال کنیم. می‌کوشم مسئله محیط زیست را برپایه این یکپارچگی و اخلاق دگرخواهانه در همه درس‌ها و کلاس‌هایم ترویج نموده و تدریس کنم. این نگاه مبتنی بر مسئله گسستی است که میان امر طبیعی و امر اجتماعی



ظاهر شده است، انسان متوجه این واقعیت می‌شود و دیگر نیازی نیست که فیلسوفان و محققان به ما بگویند که ای انسان، توازن رابطه خود با طبیعت را حفظ کن. توازن به این معناست که گیاهان و پرنده‌ها هم حق حیات داشته باشند. در اینجا است که ما مفهوم دگرخواهی را به معنای جدیدی می‌فهمیم، نه به معنای ایثار و بخشش. خودتحقق بخشی انسان و انسان شدن انسان، در گرو فهم «دیگری» ای است که با ما متفاوت است. هر جا که تفاوت جاری است، «دیگری» هم حضور دارد. پلهایی که ما در دنیای مدرن بین خود و «دیگری» ویران کرده‌ایم، باید دوباره ایجاد شود، در غیر این صورت ما نمی‌توانیم کاری انجام دهیم.

همچنین لازمه دگرخواهی اخلاق مراقبت است، اخلاقی که در آن درک ما از آب، خاک، گیاهان، جانوران و طبیعت «دیگرسازی» نباشد و آن را هستی متمایزی از خود ندانیم و برای مراقبت از سلامت و پایداری آن همان گونه تلاش کنیم که برای سلامت خودمان می‌کوشیم. لازمه این کار داشتن بینشی مادرانه از هستی و جهان است. فرهنگ مسلط سودجویانه، مصرف‌گرایانه و بهره‌کشانه هر فرد لازم است؛ همان‌طور که از سلامت خود مراقبت می‌کند، از سلامت طبیعت هم مراقبت کند. یعنی با مصرف بی‌رویه آن، به حریم جان هستی و جان خود که بخشی از هستی است، تجاوز نکند. اقتصاد نفتی، سرمایه‌داری دولتی، دولت رانتی و شبه‌صنعتی شدن موجب پدید آمدن اقتصاد و فرهنگ جدیدی شد که پل میان انسان و طبیعت را برهم زد. به بیان آرنه نیس، ما نیازمند رسیدن به درک بی‌واسطه جهان هستیم. واسطه‌های صنعتی، تکنولوژیک، مصرفی و بازاری باعث شده‌اند که رابطه ما با طبیعت و درک ما از کیهان مخدوش شود. ما دائماً در این جهان، احساس بی‌خوابی و بیگانگی می‌کنیم. بخش بزرگی از نارضایتی‌ها و اختلال‌های روحی و روانی ما ناشی از این فاصله و گسستی است که بین ما و جهان به وجود آمده است. به همین دلیل لازم است در سبک زندگی، شیوه مصرف و زبانی که به کار می‌بریم بازاندیشی کرده و تغییر ایجاد کنیم.

اتفاقاتی که در دوران کرونا رخ داد، واقعیت‌های بسیاری را آشکار کرد. یکی از این واقعیت‌ها، تولید و مصرف غیرضروری است. به دلیل قرنطینه و تعطیل و تعلیق شدن بسیاری فعالیت‌ها، تولید نیز در برخی زمینه‌ها محدود شده است. کاهش تولیدات نیز لطمه‌ای به زندگی و بقای انسان نزده است. رسانه‌ها گزارش دادند که تولیدات شیرینی به طور میانگین در برخی از شهرهای ایران تا ۷۰ درصد کاهش پیدا کرده است. این کاهش نه تنها تأثیر منفی بر سلامت مردم نگذاشته بلکه برای سلامتی مردم بهتر است. بنابراین، ما نیازی به تولید این میزان از شیرینی نداشته‌ایم. در بسیاری از حوزه‌ها،

بخش قابل توجهی از تولیدات کالا بر مبنای نیازهای بقای بشر نیست. بخشی از بازار برای رفع نیازهای واقعی مردم است و بخش دیگر آن برای انباشت سرمایه است. بازار نیز برای حفظ و گسترش تولیدات خود بر مصرف‌انبوه، افراطی، غیرضروری و متظاهرانه و کاذب مردم دامن می‌زند. پیامد این وضعیت شکل‌گیری و مسلط شدن الگوهای فرهنگی است که مصرف افراطی و غیرضروری را امری اجتناب‌ناپذیر و حقوق‌بدیهی و مسلم افراد می‌داند. این درک از حقوق، با منابع و ظرفیت‌های طبیعی جهان سازگار نیست. بسیاری از پیش‌فرض‌های ما درباره رشد اقتصادی و توسعه نیازمند بازاندیشی دگرخواهانه‌اند. با توجه به رشد تصاعدی جمعیت جهان، ضروری است که محدودیت منابع زیست کره را در نظر بگیریم. با این سرعت که در جهت انباشت سرمایه پیش می‌رویم، دچار بحران خواهیم شد.

دگرخواهی: ممکن یا محال؟

آیا معلم بوم‌شناختی و دگرخواه ممکن است؟ اگر واقع‌بینانه موقعیت کنونی دانشگاه در ایران را در نظر بگیریم، آشکارا چنین سلوکی را نمی‌توان برای همه مدرسان دانشگاهی ممکن دانست. حتی دقیق‌تر بگویم، شمار اندکی از مدرسان حتی آن‌ها که دغدغه‌های زیست‌محیطی دارند می‌توانند معلم بوم‌شناختی باشند. این نکته درباره تجربه من نیز صدق می‌کند. چالش‌ها و موقعیت ساختاری دانشگاه هنوز خود را درگیر محیط‌زیست نکرده است. فرهنگ سازمانی دانشگاه و فرهنگ رشته‌ای هنوز برای رویارویی با مسئله‌های جامعه ایرانی از جمله مسئله محیط‌زیست شکل نگرفته‌اند. انتظارات بروکراتیکی که از هیئت‌علمی‌ها وجود دارد مبتنی بر تعامل و درگیری جدی آن‌ها با جامعه نیست. روی دیگر سکه، دانشجویان هستند. موقعیت ساختاری جامعه ایران و تعریفی که از دانشگاه در آن شکل گرفته است، اجازه و امکان شوق یادگیری و مشارکت فعال و خلاق به دانشجویان در فرایند یادگیری را نمی‌دهد. چنین فضای دانشجویی، شکل‌گیری علاقه و انگیزه در دانشجویان در هر زمینه‌ای از جمله محیط‌زیست را بسیار دشوار کرده است. با وجود این، ناگزیریم دانشگاه را دعوت و مهیا کنیم برای اندیشیدن و تأمل جدی در زمینه آموزش و پژوهش زیست‌محیطی. این سخن به معنای این نیست که تمامی عملکرد نهاد دانشگاه را محدود به مسئله محیط‌زیست کنیم. نهاد دانشگاه جایگاه عقل و خرد جامعه را دارد. این جایگاه ایجاب می‌کند دانشگاه دوراندیشانه و مستقل، چشم‌اندازها و مسئله‌های تاریخی و تمدنی کل بشریت، جامعه انسانی و دانش را هم در نظر بگیرد. اما مسئله محیط‌زیست در جهان ما هم مسئله امروز ماست و هم آینده تمدنی بشر را تهدید می‌کند.

تلاش در این جستار این بود که چشم‌اندازی

نظری برای چنین بازاندیشی و تأملی را ارائه کنم. تنها انتظار واقع‌بینانه‌ای که در موقعیت فعلی می‌توان داشت این است که صرفاً افراد (و نه سیستم دانشگاهی) مستعد و علاقه‌مند تلاش کنند در برنامه درسی و فعالیت‌های دانشگاهی شان رویکرد بوم‌شناختی دگرخواهانه را دنبال کنند و برای ایجاد حساسیت و آگاهی زیست‌محیطی بکوشند. هر قدر چالش‌های ساختاری و وضعیت نظام دانشگاهی کنونی مانع گسترش آموزه‌های اخلاق زیست‌محیطی باشند، ما نمی‌توانیم این نهاد را در رویارویی با بحران محیط‌زیست کنار بگذاریم. در موقعیت فعلی همچنان مسئله و بحران محیط‌زیست را جدی نگرفته‌ایم و همچنین به رویکردهای مهندسی و فنی دلبسته‌ایم. برای رویارویی دگرخواهانه با محیط‌زیست نیازمندیم که فقط به دنبال راه‌حل‌های فنی نباشیم، بلکه بایسته است که گفت‌وگو کنیم و دانش و بینش دگرخواهانه را گسترش دهیم. این گفت‌وگوی جمعی را نهادهای مدنی، دانشگاهیان و کسانی انجام می‌دهند که حساسیت‌های زیست‌محیطی برعهده دارند. تکیه افراطی بر توان فناوری‌ها و راه‌حل‌های فنی برای رویارویی با بحران زیست‌محیطی عامل بازدارنده‌ای در شناخت قدرت دانش و آگاهی و گفت‌وگوست.

آخرین نکته اینکه چشم‌اندازی که مطرح کردم مستلزم توسعه اندیشه و بینش میان/فرارشته‌ای در آموزش عالی است. دگرخواهی از زاویه‌ای که می‌بینم نام دیگری برای مسئولیت اجتماعی دانشگاه است و رویکرد میان/فرارشته‌ای بیش از دگرخواهی زیست‌محیطی را فراهم می‌سازد. محیط‌زیست مسئله‌ای فراگیر و چندساحتی است. این مسئله با رویکرد رشته‌ای و تخصصی علوم جنگل‌داری یا منابع طبیعی، مدیریت منابع طبیعی، مهندسی آب و امثال این‌ها نمی‌تواند نگاه جامع و یکپارچه به محیط‌زیست ارائه کند. بخشی از بحران زیست‌محیطی در نگاه‌های رشته‌ای ریشه دارد. نگاه‌های صرف اقتصادی، تکنولوژیک و فنی به زندگی و محیط‌زیست، مانع از یکپارچه‌شدن امر طبیعی و امر اجتماعی و فرهنگی می‌شود. اگر همه دانش‌ها فرصت، توانایی و مشروعیت لازم برای مشارکت فعال و مؤثر در برنامه‌های توسعه و زندگی اجتماعی را داشتند، بحران زیست‌محیطی نداشتیم یا در مقیاس امروزی گسترده و ویرانگر نبود. شرط دست‌یافتن به رویکردی میان/فرارشته‌ای این است که دغدغه و دگرخواهی محیط‌زیستی در کانون آموزش و پژوهش دانشگاهی قرار گیرد. در این صورت، دانش‌ها و دانشگاهیان لاجرم برای رسیدن به فهم کل‌نگر و جامع نیازمند گفت‌وگوی با یکدیگر و بیرون آمدن از جزیره‌ها و قلعه‌های رشته‌ای می‌شوند.

اتفاقاتی که در دوران کرونا رخ داد، واقعیت‌های بسیاری را آشکار کرد. یکی از این واقعیت‌ها، تولید و مصرف غیرضروری است. به دلیل قرنطینه و تعطیل و تعلیق شدن بسیاری فعالیت‌ها، تولید نیز در برخی زمینه‌ها محدود شده است

زیست جهان مدرن و پسامدرن و تحولات اخلاقی جامعه

گفت‌وگو با بیژن عبدالکریمی دکترای فلسفه و عضو هیئت علمی دانشگاه

مدرنیته زندگی را دچار تحولات بسیاری کرده و ابعاد زیست انسانی را در وسع بسیار، دستخوش تغییرات بنیادین کرده است. یکی از حوزه‌های مهمی که تحت تأثیر مدرنیته قرار گرفت، حوزه اخلاق و جامعه اخلاقی است. در گفت‌وگو با دکتر بیژن عبدالکریمی کوشیده شده است به زمینه‌های تحولی اخلاق در گذار جوامع سنتی به زیست جهان مدرن و پسامدرن بپردازیم.

جمله عالم اسلام و جامعه ما ایرانیان تحت هژمونی فرهنگ جدید، عقلانیت و زیست جهان مدرن قرار گرفته‌اند. در واقع این خیلی تلقی ساده‌اندیشانه‌ای است که ما می‌توانیم در یک چنین جهانی اخلاق و زیست اخلاقی را به حیات بشر بازگردانیم.

مواعنی که ایدئولوژی‌ها ممکن است بر سر راه توسعه اخلاق در جامعه‌ای ایجاد کنند، چیست؟

خود این سؤال ایدئولوژیک است و فلسفی نیست؛ یعنی پیش فرض این پرسش این است که گویی ایدئولوژی حاکم بر نهاد‌های اجتماعی ما سبب بی‌اخلاقی شده است. رابطه کاملاً معکوس است؛ به این معنا که ایدئولوژی‌ها محصول عقلانیت مدرن هستند و ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های ایدئولوژیک خود بسط‌دهنده عقلانیت مدرن هستند و خودشان در واقع یکی از نیروهای هستند که سبب بسط بی‌اخلاقی می‌شوند. در جامعه ما تفسیر ایدئولوژیک از دین صورت می‌گیرد و تفسیرهای ایدئولوژیک از دین در واقع دین را از درون تهی و سکولاریزه می‌کنند. تفسیر ایدئولوژیک از دین در واقع شبیه گوساله سامری است که صدای بشری را می‌خواهد به منزله ندای الهی و آسمانی ارائه دهد و تفسیر ایدئولوژیک از دین شبیه اسب تروآ است و وقتی اسب تروآ تفکرات ایدئولوژیک وارد قلعه ایمان و ساحت تفکر دینی می‌شود، آن را از درون فتح و سکولاریزه می‌کند. لذا همه ایدئولوژی‌ها، که حاصل اراده معطوف به قدرت بشر دوره جدید

از منظر جناب عالی راه‌های مطمئن و آزموده شده در دستیابی به جامعه اخلاقی چیست؟

جسارتاً پرستان از اساس نادرست است. این پرسش مبتنی بر یک فهم غلط از مقوله اخلاق است. تو گویی اخلاق امری ارادی است و کافی است که برخی از دست‌اندرکاران اراده کنند تا جامعه به اهداف اخلاقی‌اش دست پیدا کند. اصلاً چنین نیست. وضعیت اخلاق در یک جامعه با وضعیت تمدنی آن جامعه و با وضعیت تمدنی دوران تاریخی‌اش رابطه دارد. ما در زیست جهان مدرن و پسامدرن قرار داریم. با ظهور مدرنیته، اخلاق بی‌متافیزیک شد و بنیاد خودش را از دست داد و بی‌جهت نیست که کانت کتاب «بنیاد متافیزیک اخلاق» را می‌نویسد. در واقع او در صدد است مبانی‌ای را برای حیات اخلاقی پیدا کند که قبلاً مبنی بر ایمان دینی و مسیحی بود. از زمان رنسانس تاکنون کوشیده شده است به جای نظام‌های الهیاتی نوعی نظام متافیزیکی اومانستی تأسیس شود که بنیاد نظام اخلاقی و حیات اخلاقی قرار گیرد. اما هیچ‌یک از این کوشش‌ها قرین موفقیت نبوده است. زیباترین این تلاش‌ها تأسیس نظام اخلاقی کانتی بوده است، ولی اهل فلسفه و تفکر می‌دانند که اخلاق کانتی، علی‌رغم عظمت نظری، شورانگیزی و احترام‌برانگیز بودنش، در واقع در عمل و در زندگی عملی و تاریخی بشر، بیشتر به یک شوخی شبیه است. لذا در یک چنین جهانی که مدرنیته و پسامدرنیته به یک امر جهانی تبدیل شده است و همه جوامع، از





هستند، بلااستثناء، زمینه‌های مرگ اخلاق و بی‌بنیاد شدن اخلاق را فراهم می‌آورند، حتی اگر این تفسیرهای ایدئولوژیک، خود را در پس قداست‌های دینی پنهان کرده باشند.

وضعیت اخلاق در جامعه کنونی ایران را چگونه ارزیابی می‌فرمایید؟

باید عرض کنم که جامعه ما در روند جهانی شدن قرار گرفته است. این صرف یک توطئه یا پروژه‌ای سیاسی نیست، بلکه بیشتر و عمدتاً وضعیتی تمدنی و تاریخی است. لذا همان سرنوشتی که اخلاق به واسطه بسط مدرنیته در سراسر جهان یافت در جامعه ما نیز یافته است؛ یعنی ما نیز در جامعه خودمان هر روز بیشتر و بیشتر شاهد مرگ ارزش‌های اخلاقی و فروپاشی حیات اخلاقی هستیم؛ اما با همه این اوصاف، و علی‌رغم همه بحران‌هایی که ما داریم و همه بی‌اخلاقی‌هایی که در جامعه ما دیده می‌شود، به دلیل وجود سرمایه‌های عظیم تاریخی‌ای که در فرهنگ ما بوده است، به هیچ وجه باور ندارم جامعه ما به لحاظ اخلاقی بدتر از دیگر جوامع است؛ هرچند ما گرفتار بحران‌های اقتصادی و ساختاری بسیاری هستیم. زیست انسان‌ها نه از اندیشه‌هایشان بلکه بیشتر از شرایط عینی‌شان تبعیت می‌کند. من جامعه خودمان را یکی از اخلاقی‌ترین جوامع جهان می‌دانم. این بدان معنا نیست که ما اخلاقی زندگی می‌کنیم. حرم این است که در قیاس با جوامع دیگر جامعه ما هنوز ریشه‌های مستحکمی در فرهنگش حضور دارد، گرچه این ریشه‌ها هر روز سست و سست‌تر می‌شود. با این وصف حرم را خلاصه کنم ما در روند بسط نیهیلیسم و فروپاشی ارزش‌های

از زمان رنسانس تاکنون کوشیده شده است به جای نظام‌های الهیاتی نوعی نظام متافیزیکی اومانیستی تأسیس شود که بنیاد نظام اخلاقی و حیات اخلاقی قرار گیرد. اما هیچ‌یک از این کوشش‌ها قرین موفقیت نبوده است

اخلاق داشته، همواره اتیک (اخلاق) با تتوس (خداوند) مرتبط بوده است. اخلاق همواره با خدا یا خدایان نسبت داشته است، اما در دوران مدرن این ربط قطع شده، انسان غربی کوشیده است بر اساس اومانیسم، نوعی نظام اخلاقی را متحقق کند. اما به نظر من موفق نشده و شکست خورده است و یکی از بحران‌های تمدن کنونی، بحران زیست اخلاقی است؛ یعنی اخلاق بی‌متافیزیک شده است. حرم این نیست که در دوران جدید بی‌اخلاقی بیشتر از گذشته است که به یک اعتبار هم بیشتر است، اما حرم این است که در گذشته اخلاق به واسطه ادیان و نظام‌های الهیاتی از یک بنیاد متافیزیکی برخوردار بود که این متافیزیک در جهان مدرن و پسامدرن متزلزل شده، کاملاً محل تردید و انکار قرار گرفته است؛ لذا ما نمی‌توانیم به سهولت یک متافیزیک جدید اخلاقی را شکل دهیم و نظام‌های اخلاقی سنتی نیز نمی‌توانند به همان شکل گذشته به زندگی ما باز گردند؛ هر چند می‌توانند محل تأمل قرار گیرند تا شاید مرحله جدیدی در حیات بشر پیدا شود. ظهور صورت جدیدی از زندگی اخلاقی در میان ما به این زودی‌ها (یعنی در چند دهه آینده) متحقق نخواهد شد. آینده دور نیز امری پیش‌بینی‌پذیر نیست و خارج از قدرت بشری است که بتواند آینده تاریخ را به نحوی دقیق پیش‌بینی کند.

اخلاقی و فروپاشی حیات اخلاقی در جامعه‌مان هستیم؛ به این اعتبار ما با جهانیان مشترک هستیم. پاره‌ای از بی‌اخلاقی‌ها متعلق به ساختارهای اقتصادی و حیات عینی‌مان است. نکته دیگر این است که ما ریشه‌های عمیقی داشته‌ایم که آن‌ها هنوز سد سکندری هستند و اجازه نداده‌اند نیهیلیسم اخلاقی به نحو مطلق و به آن معنا که در جوامع غربی تحقق یافته، در جامعه ما غلبه پیدا کند.

آیا از منظر شما می‌توان نظام‌های اخلاقی را به

نظام‌های اخلاقی سنتی و مدرن تقسیم‌بندی کرد؟

نظام‌های الهیاتی سنتی همواره با نظام‌های اخلاقی ربطی بسیار وثیق داشته‌اند؛ به این معنا که همواره اندیشه‌های دینی در طی چند هزار سال تاریخ حیات بشر نسبتی با

اخلاق سیاست‌گریز

گفت‌وگو با محمدمهدی مجاهدی عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دوگانه اخلاق و سیاست از جمله دوگانه‌هایی است که در طول تاریخ و در زمان‌های گوناگون محل افتراق نظریه‌های متفاوت و متضاد بوده است. نمی‌توان از جامعه اخلاقی صحبت کرد، اما از بررسی نسبت میان دو ساخت اخلاق و سیاست و تحلیل جایگاه واقعی اخلاق در جامعه و دخالت آن در سیاست و جامعه، سخن نگفت. طبیعتاً یکی از بسترهای مورد نیاز برای نیل به جامعه اخلاقی، ایفای مسئولیت هریک از شهروندان نسبت به یکدیگر و کلیت جامعه در راستای خیرات عمومی است. این مباحث به دلیل اهمیتی که دارند، نیازمند آن است که به صورت دقیق و عمیق، مورد تحلیل و موشکافی قرار گیرند. بنابراین بر آن شدیم تا در گفت‌وگویی خواندنی با دکتر مجاهدی به نسبت میان اخلاق و سیاست، نسبت میان نقش سیاسی مردم در جامعه اخلاقی و مفاهیم مهم و مطرح در این حوزه بپردازیم.

برداشتی که در جامعه ما رایج است، بدبینی نسبت به ارتباط میان سیاست و اخلاق و جمع میان این دو است. چرا این قدر در جامعه رایج به پیوند اخلاق و سیاست احتیاط می‌کنیم یا اصلاً از آن گریز داریم؟

برداشت عمومی این است که اخلاق و سیاست قابل جمع نیستند و سیاست اصطلاحاً بی‌پدر و مادر است. معمولاً وقتی این اصطلاح را با تندی به کار می‌برند منظورشان این است که شما نباید در حوزه سیاست، از ارزش‌های اخلاقی سراغ بگیرید. سیاست عرصه‌ای است که در آنجا چرتکه اخلاقی از کار می‌افتد؛ چرا که سیاست با معیارها و ملاک‌هایی مستقل از ارزش‌های اخلاقی کار می‌کند و الزاماتی دارد که با الزامات اخلاقی سازگار نیست. این یک برداشت عمومی است و جناب‌عالی می‌دانید که در جامعه ما هم بسیار جا افتاده است. من می‌خواهم عرض کنم که این باور عمومی خودش یکی از منشأهای

مهم بی‌اخلاقی ما در جامعه و سیاست است. یعنی نمی‌خواهم بگویم این حرف خطاست؛ بلکه می‌خواهم بگویم این حرف یک خطای خطرناک است. حتی نمی‌خواهم بگویم این یک باور خطای خطرناک معصومانه است که از سرِ سادگی و بی‌پیرایگی رواج پیدا کرده است؛ بلکه فراتر از آن، یک خطای خطرناک پیچیده و مزورانه است. البته این تزویر لزوماً در تراز تک‌تک افرادی که این باور را دارند، عامدانه و خودآگاهانه نیست؛ بلکه عرف و تقلید و عادت و پذیرش عمومی و کارکرد آسایش‌بخشی که این باور دارد، بسیاری از ما را ناخودآگاه به سوی دورنی‌کردن این باور خطای خطرناک پیچیده و مزورانه رانده است. چطور؟ از طریق مکانیزم‌های پیچیده ناخودآگاه روان‌شناختی، مکانیزم‌های گریز از مسئولیت و مکانیزم‌هایی که می‌خواهند ما را از تقیدات و تعهدات و مسئولیت‌های اجتماعی خلاص کنند. مکانیزم‌هایی که به ما فراغت خاطر دهند تا همه خطاهایی را که در زندگی اجتماعی جاری است،



به آسانی به قصورهایی ارجاع دهیم که به سیاست و اهل آن محدود و مربوط می شود. قصورهایی که ناشی از بی اخلاقی ذاتی دامنه سیاست است و تا جایی که ما از سیاست کناره بگیریم، لابد دست و دامن ما از آن ها مبرا است. یعنی اگر نقشمان را در دامنه سیاست انکار کنیم، دیگر مسئولیتی متوجه ما نیست. این نوعی فراغت خاطر و آسودگی خیال می آورد. چنین مکانیزم پرخا و پرخطر و غلط انداز و تزویر آلودی به شدت در جوامعی شایع است که بی اخلاقی عمومی خصوصا در عرصه سیاست رواج دارد. در این جوامع، به آسانی هم نمی توان این باور را نقد کرد. چرا؟ چون به محض اینکه شما شروع به نقد این ایده می کنید که نسبت اخلاق و سیاست مطلقا چنین چیزی که عموما تصور می شود، نیست، مورد نقد و سوء ظن قرار می گیرید. گویی شما می خواهید آلودگی های سیاستمداران یا بی اخلاقی های قدرت طلبان را توجیه کنید یا می خواهید قدرت طلبی را توجیه کنید. به همین دلیل است که اینجا من برای توضیح مرادم، باید بسیار با احتیاط و با دقت چند مفهوم را از هم تمییز دهم و در مورد مناسبات میان آن ها صحبت کنم.

در مورد اخلاق و چیستی آن و چگونگی نسبت آن با زندگی مدنی و سیاسی، ما باید از این پرسش شروع کنیم که «مؤلفه قوام بخش جامعه و سیاست چیست؟» جامعه و سیاست گرد چه محوری قوام می گیرد و می گردد؟ کدام محور است که وقتی سست می شود، قوام و داوم جامعه، سیاست و مدنیت ما به خطر می افتد؟ به تعبیر دیگر، باید نسبت سیاست و اخلاق را در منشأ سیاست و اخلاق بکاویم، یعنی پیرسیم که منشأ سیاست و اخلاق چه نسبتی با هم دارند؟ آیا این دو، دنیاهایی از هم جدا هستند که گاهی با هم تصادف و تلاقی می کنند و تزامن یا تلائم پیدا می کنند یا اینکه داستان این دو با هم از جنس دیگری است.



بحث راجع به ریشه های تاریخی یک موضوع، معمولا یکی از مهم ترین مداخل های شناختی و تحلیلی آن موضوع است. در تاریخ و از گذشته های دور، به ارتباط میان سیاست و اخلاق، چگونه نگریسته می شده است؟

در تاریخ اندیشه های سیاسی اجتماعی، وقتی به دورترین نقاط آغازین برگردیم،

می بینیم که ایده ای دنیاگريزانه از سعادت و نجات شکل گرفت. بر اساس این ایده، سعادت و نجات در درون جامعه غیرممکن است و نه تنها در درون جامعه بلکه بر روی کره خاکی غیرممکن است. به تعبیر دیگر گویی وجود ما در وضعیتی تراژیک و دردناک شکل گرفته است. مطابق این باور کهن، آدمیزاد در حالی بر روی کره خاکی به دنبال سعادت و نجات می گردد که اساسا سعادت و نجات بر روی کره خاکی به دست نمی آید. به این ترتیب، همه آن چیزهای از جنس تعلقات دنیوی، یعنی پیوندهای مادی و اجتماعی است، مانع سعادت و نجات دانسته می شد. گذشته از مقام تحقق عینی، زندگی این جهانی حتی در مقام تعریف هم با سعادت و نجات قابل جمع به نظر نمی رسید. بنابراین، در تاریخ مکتوب جوامع بشری، می بینیم خیلی زود نوعی دنیاستیزی، جامعه ستیزی، رابطه ستیزی و برخورداری ستیزی شکل گرفت. در نظام های اخلاقی مقدم، اخلاق کلی مسلکی (Cynicism) و یک قسمی از اخلاق رواقی (Stoicism) و یک شاخه قدرتمند از اخلاق مسیحیت نخستین داریم که دقیقا در ستیز با دنیا یا خوارشماری دنیا یا گریز از دنیا شکل می گیرند. در این طرق اخلاقی که خیلی زود پایشان به جوامع مسلمان هم باز شد، همه بار سعادت و نجات را بر دوش ستیز با جامعه یا قدرت یا ثروت و حتی لذت یا گریز و پرهیز از آن ها می گذارد. چنانکه در برخی از این طریقت ها حتی غذای لذیذ، معاشرت های خوشایند، ازدواج و حتی فرزندآوری، به دلیل برانگیختن لذت، منع می شود. پرهیز و گریز از همه آن چیزهای که مستلزم نظام یافتن جامعه و سیاست است و بلکه ستیز با دنیا، کلید سعادت و نجات دانسته شده است. این گریز و پرهیز و ستیز، در انجا و اقسام طرق رهبانیت و تصوف هم در بخش وسیعی از تاریخ جوامع دینی گسترده شده است. امروزه هم شما ریشه های آن را در جامعه ما در قالب نوعی تنزه طلبی جامعه ستیز، سیاست ستیز، ثروت ستیز یا قدرت ستیز ملاحظه می کنید که استمرار پیدا کرده است. این اخلاقی پرهیز و ستیز با جامعه و سیاست است. پس از چندی، متدینان متزهّد بُعد دیگری هم به این ستیز و پرهیز اضافه کردند. مطابق تعلیم ایشان، پرداختن به امور دنیا، نه تنها خطای اخلاقی و مانع سعادت و نجات است، بلکه به علت غفلتی که ایجاد می کند، گناه آلود هم هست. در واقع، پیروان ادیان بعد جدیدی بر دنیاگریزی پیشامسیحی



پیروان ادیان بعد جدیدی بر دنیاگریزی پیشامسیحی افزودند که همین مفهوم گناه بود. یعنی پیش از مسیحیت هم ایده دنیاستیزی وجود داشت، ولی با مسیحیت و بعدا با برخی طرق صوفیه در جهان اسلام، بُعد گناه آلودگی دنیا هم به دنیاستیزی و دنیاگریزی اضافه شد.



افزودند که همین مفهوم گناه بود. یعنی پیش از مسیحیت هم ایده دنیاستیزی و دنیاگریزی وجود داشت، ولی با مسیحیت و بعدا با برخی طرق صوفیه در جهان اسلام، بُعد گناه آلودگی دنیا هم به دنیاستیزی و دنیاگریزی اضافه شد. یعنی تا قبل از ظهور مسیحیت زاهدانه، این پرداختن به دنیا فقط خطای اخلاقی بود و مانع سعادت و نجات وجدان اخلاقی آدمیزاد بود، ولی بعدا به زبان ادیان، این خطا به گناه تعبیر شد. یعنی یک بُعد تحذیری و وازنشی جدید به آن اضافه شد که مطابق با آن، آلوده شدن به قدرت و ثروت اساسا منشأ و سرفصل دیگر گناهان دیده شد؛ گناهی غیر از آن «گناه نخستین» (original sin) که بر دوش خود حمل می کنیم و در هستی ما نهفته است. این خطا در جهان اسلام ناشی از یکی گرفتن «حب دنیا» و «پرداختن به امور دنیوی» بود. یکسان گرفتن این دو در تاریخ زندگی جمعی مسلمانان، خطایی بسیار بزرگ بود. در تعلیم اصیل اسلامی، آنچه که «رأس کل خطیئة» معرفی شده بود، نفس پرداختن به دنیا نبود، بلکه «حب الدنیا»، یعنی دنیاپرستی بود. ولی کم کم میان مسلمانان هم جا افتاد که نجات و سعادت با جدی گرفتن دنیا سازگار نیست. به طور مشخص همین امروز هم گروهی بزرگ از متدینان به جد گمان می کنند اگر مسئولیتی سیاسی یا اقتصادی بر عهده بگیرند و امضایی پای تصمیمی بگذارند، همه عواقب نامطلوب احتمالی آن تصمیم به عنوان گناهی نابخشودنی گریبانگیر آن ها خواهد شد و از عهده یکی از آن ها هم بر نخواهند آمد، و لذا «اگر خواهی سلامت بر کنار است». اگر می خواهی سالم بمانی، باید از دنیا و مسئولیت های آن کناره گیری کنی. مطابق این برداشت عمومی، بهتر است آدمی از همان اول اصلا در مظان پذیرش مسئولیت سیاسی و اجتماعی قرار نگیرد. بگذارید مثالی برای شما بزنم. از حضرت مسیح در «موعظه ای بر فراز کوه» نقل شده است که «خوشا به حال محرومان و ستمدیدگان چرا که آنان وارثان زمینند». این سخن معمولا به همین معنایی که عرض کردم، حمل می شود. این یکی از مهم ترین اسناد دینی برای همین فهم نادرست نسبت به اخلاق و سیاست است. جالب است که تعبیر «الذین استضعفوا فی الارض» در آیه پنجم سوره قصص، دقیقا به همین معنای مسیحی و یهودی اشاره دارد. هم در تورات و هم در انجیل عین



همین آیه با همین کلمات آمده است: منت الهی نصیب مستضعفین می‌شود و ایشان به وراثت زمین می‌رسند. منت و وراثت و استضعاف سه عنصر معنایی‌اند که در کنار یکدیگر در آیاتی بسیار مشابه و تقریباً یکسان در عهد عتیق و عهد جدید و قرآن نشسته‌اند. من در سخنرانی «شب شانزدهم» ماه رمضان امسال به میزبانی دین‌آنلاین، مفصل توضیح دادم که این فهم خطا از «مستضعفین» یک ریشه قدیمی دارد. مترجمان نسخه‌های کهن عهد عتیق و عهد جدید از زبان یونانی به انگلیسی در برگرداندن کلمه یونانی praus در این آیه به زحمت افتادند، چون این اصطلاح یونانی دو معنای متعارض را هم‌زمان می‌رساند: ولی در انگلیسی واژه‌ای که به این دو معنای متعارض هم‌زمان دلالت کند، وجود ندارد. معنای دوگانه‌ای که در واژه یونانی praus هست از یک طرف به قدرت و قوت دلالت می‌کند و از طرف دیگر، به حزم و حلم و فروتنی. نهایتاً، اغلب مترجمان متون کهن یهودی و مسیحی واژه انگلیسی meek را برابر واژه praus گذاشتند. هاله مفهومی غالب در واژه meek همان فروتنی است، ولی این مترجمان مقصودشان این بود که فروتنی فقط از کسانی برمی‌آید که اگر بخواهند می‌توانند فروتنی نکنند؛ چون فروتنی از سر ترس یا ضعف یا بیچارگی، هرچه باشد، فروتنی نیست. فروتنی یک انتخاب اخلاقی از سر قدرت و توان است. فروتنی بخشی از اخلاق قدرت است. پس praus یا meek یعنی اقویا و قدرتمندانی که سرکشی نمی‌کنند، یعنی کسانی که قوت و قدرت دارند، ولی این قوت و قدرت را در مهار خود دارند و سبب سرکشی و طغیان ایشان نمی‌شود. معنای آیه در تورات و انجیل در واقع این چنین بود که وارثان زمین کسانی‌اند که قدرت و قوت دارند ولی سرکشی نمی‌کنند. اما به تدریج، این معنای تضمینی و التزامی فراموش شد، و meek کمابیش معادل weak یعنی «ضعیف و مظلوم و محروم» فهمیده شد. این در حالی است که در عهد عتیق و عهد جدید، حضرت داوود و حضرت موسی به عنوان مصادیق praus معرفی شده‌اند. موسی و داوود نه تنها ضعیف و بیچاره نبودند، بلکه رهبر قوم و جنگاور و پادشاه بودند. ما هم در فهم آیه پنجم سوره قصص، تعبیر «الذین استضعفوا فی الارض» را به معنای ضعیفان و مظلومان و محرومان و بیچارگان گرفته‌ایم؛ در حالی که «الذین استضعفوا فی الارض» به معنی کسانی است که ضعیف انگاشته شده‌اند، نه کسانی که ضعیف و بیچاره‌اند. مستضعف کسی است که قوی است اما قدرت او در کنترل و مهار خویش است، تیغ او در نیام است و این نیام، نیام خردورزی و عزم و جزم است، در نیام اخلاق و مراعات‌های وجدانی و انسانی است که

باعث می‌شود آن‌ها از قدرت خود کاملاً با خست استفاده کنند و طغیان نکنند، و حتی اگر بر آن‌ها ستمی می‌رود، تا بیشترین حد ممکن از مقابله به مثل و توان گرفتن پرهیز کنند.

منظور من از آوردن این مثال تفسیری مقایسه‌ای و بینامتنی و بینافرهنگی این است که خدمت شما عرض کنم چقدر این اخلاق پرهیز و گریز و ستیز گسترده‌دامن است و به غلط تقدیس شده است و ما را حتی از فهم آموزه‌های اخلاقی مشترک ادیان باز داشته است و چقدر این پرهیز و گریز و ستیز قدیمی و جافتاده است. برای همین، سخن گفتن در نقد این باور جافتاده، شبیه انکار بدیهیات است. دنیا را عین آلودگی دیدن، قدرت را سرچشمه فساد دیدن و ثروت را گل ولایی به شمار آوردن که ممکن نیست شما در آن پا بگذارید و دامن‌تان آلوده نشود، این فهم بسیار جافتاده است.

در رقابت با این نگاه از همان عهد باستان، نگاه دیگری شکل گرفت. این نگاه، اخلاق را در تراز فرد منفصل از جامعه یعنی فردی که باید برای نجات خود به غارها و دیرها و به رهبانیت و تصوف پناه ببرد، نمی‌بیند بلکه اخلاق را امری ارتباطی می‌بیند و آن را در «رابطه» جست‌وجو می‌کند، آن هم در مناسبات مدنی و اجتماعی. رساله اخلاق نیکوماخوسی دیرینه‌ترین سند اخلاق مدنی و سیاسی است. از دوران یونان باستان تا امروز یک خط فکری برجسته و درخشان پیگیری شده است که نشان می‌دهد اگر شما در قبال دیگری احساس مسئولیت نکنید و برای مسئولیت خودتان، در نهایت توش و توان خود کوشش نکنید، سعادت و نجات فردی شما هم به دست نخواهد آمد. یعنی خودفریبی کرده‌اید که گمان می‌کنید، می‌توانید در غیاب احساس مسئولیت جمعی و ادای آن مسئولیت، خودتان را نجات دهید. کسی که درباره مسئولیت خود در قبال دیگران برای ارتقای وضعیت زندگی جمعی و حذف خطا و خطر از زندگی جمعی کوشش نمی‌کند، بار مسئولیت را به دوش نمی‌کشد و مسئولیت خود را به رسمیت نمی‌شناسد، کسی در قبال این اولین و بی‌واسطه‌ترین مناسبات خود احساس بی‌مسئولیتی می‌کند، مثلاً در قبال خانواده، اهالی محل و اهالی شهر، در واقع او تصور می‌کند که دارد زندگی اخلاقی را پیش می‌برد، در صورتی که او نماد اوج خودخواهی آدمیزاد است. این خودخواهی همان چیزی است که به محض اینکه در شما مستقر شد، دیگر از اخلاق چیزی باقی نمی‌ماند. آنچه باقی می‌ماند، خود را برتر از دیگران دیدن و خود را تافته جداافتاده از دیگران خواستن و بر روی این جداافتگی نام سعادت و نجات گذاشتن است.

بیان فلسفی این نگاه از همان یونان باستان شروع می‌شود. البته باید اعتراف

کرد که این نگاه تاریخ منطقی دارد. یعنی پس از اینکه مسیحیت به یک آرمان رهبانی و زاهدانه تبدیل شد و بعد، عالم اسلام هم به شدت درگیر همین نزاع اخلاق و سیاست شد و از همین آموزه‌های رهبانی و جامعه‌ستیزانه مسیحی یا آموزه‌های پیشامسیحی متأثر شد، این اخلاق مدنی، شهری و سیاسی که قوام‌بخش جامعه و سیاست است به مرور به فراموشی سپرده شد. این اعراض از اخلاق سیاسی و مدنی در دوره‌هایی یک پدیده جهانی می‌شود، نه اینکه تصور کنید فقط در عالم اسلام اتفاق می‌افتد. در این ایده، گویی انسان‌های خوب را باید بیرون از دامنه سیاست پیدا کرد و همه آن چیزی که از اخلاق در سیاست باقی می‌ماند، همین نصیحت‌الملوک‌ها و سیاست‌نامه‌هاست. ژانر سیاست‌نامه یک کوشش تصنعی و مکانیکی برای بازگرداندن اخلاق به سیاست، از راه نصیحت‌کردن است؛ سیاستی که مفروض گرفته می‌شود که با اخلاق در ستیز است. سیاست‌نامه‌نویسان چه در عالم اسلام و چه در بیرون از عالم اسلام همه در این مفروض شریک‌اند که قدرت اقتضانات خود را دارد و با اخلاق ناسازگار است؛ ولی می‌توان نیش و زهر غیراخلاقی سیاست را با نصیحت‌الملوک تا حدی تحمل‌پذیر کرد. اگر حاکمان متخلق شوند، چه بسا در ریختن خون و آبروی خلق کمی صرفه‌جویی کنند و این قدر خون و آبروی خلق را بی‌محابا اسراف نکنند. ولی همه در این مفروض شریک‌اند که «قدرت و فساد» و «ثروت و فساد» از یک جنس‌اند و فقط می‌توان کمی آن را ملایم کرد.

در دوران مدرن چه تفاسیری در ارتباط میان اخلاق و سیاست مطرح شده است؟

بعد از این دوران به دوران مدرن می‌رسیم. در آیین اندیشه و فلسفه‌های مدرن در قالب فلسفه و اخلاق همین جریان‌های کهن و تاریخی بازتابیده می‌شود. من در اینجا به کانت و هگل اشاره می‌کنم. اخلاق در نزد کانت جایگاه فوق‌العاده رفیعی دارد منتها اخلاق کانتی، اخلاقی است که در وضعیت ایدئال تعریف می‌شود. یعنی از چشم یک ناظر آرمانی تعریف می‌شود. به این ترتیب، وقتی شما در اخلاق کانتی سیر می‌کنید، ملاحظه می‌فرمایید که به علت اینکه نسبت به منطق موقعیت مستقل است، نهایتاً این اخلاق در مقام عمل سیاسی و اجتماعی

از دوران یونان باستان تا امروز یک خط فکری برجسته و درخشان پیگیری شده است که نشان می‌دهد اگر شما در قبال دیگری احساس مسئولیت نکنید و برای مسئولیت خودتان، در نهایت توش و توان خود کوشش نکنید، سعادت و نجات فردی شما هم به دست نخواهد آمد





کارایی ندارد. چرا؟ اگر از کانت پرسید، اگر کسی سلاح کشنده‌ای را به امانت نزد من سپرد و پس از چندی برگشت که آن امانت را پس بگیرد ولی من دیدم که او به نحو جنون‌آمیزی عصبانی است و در پی قتل بی‌گناهی است، آیا اجازه دارم در امانت خیانت کنم و امانت او را انکار کنم، یا به او پس ندهم. کانت به شما می‌گوید حتی در این شرایط هم شما اجازه ندارید این امانت را انکار کنید یا به او برنگردانید. او در مورد دیگر سیئات اخلاقی مثلاً دروغ‌گفتن هم همین موضع را دارد و هیچ مصلحتی را بالاتر از راست گفتن در هر شرایطی نمی‌داند. چرا؟ زیرا از چشم ناظر آرمانی و ایدئال، وضعیت و موقعیت، جنس یک عمل مذموم را تغییر نمی‌دهد، و لذا حکم آن را هم تغییر نمی‌دهد. حکم دروغ همیشه ممنوعیت و حرمت است، و در موقعیت‌های متفاوت، تغییر نمی‌کند. این اخلاق، ممکن است جامعه‌ستیز نباشد ولی به شدت جامعه‌گریز است. یعنی اخلاقی است که با اقتضائات زندگی جمعی سازگار نیست، یا دست کم با بخش مهمی از اقتضائات زندگی جمعی سازگار نیست. شما همچنان می‌توانید در جمع باشید، ولی باید به شدت مناسباتتان را در جمع محدود کنید و در ترازهای ارتباطی بسیاری به طور کلی غایب باشید تا به این معماهای بزرگ برخورد نکنید. از طرف دیگر شما به هگل می‌رسید. در نزد هگل، تراز جدیدی از اخلاق شناسایی می‌شود که او اصطلاحاً به آن اخلاق مدنی سیاسی می‌گوید. در این تراز چیزی جز اخلاق مسئولیت و اخلاق مدنی وجود ندارد. اگر هم چیزی هست در ذیل آن تعریف می‌شود. هگل در حوزه اخلاق سه گونه تراز را از هم جدا می‌کند: یکی اخلاق فردی جامعه‌ستیز است. اخلاق سعادت و نجات فردی که بر ضد مناسبات جامعه و مناسبات قدرت و ثروت است. هگل به اولین تراز می‌گوید شکل ساده حق اخلاقی. در تراز دوم به همان اخلاقی می‌رسیم که کانت بهترین صورت‌بندی فلسفی را از آن به دست داده است؛ اخلاقی که جامعه‌گریز است. در تراز سوم، اخلاق، محور جامعه و سیاست است. هگل این فهم از اخلاق را به عنوان یک چتر فراگیر تشخیص می‌دهد. در واقع سیاست و جامعه بر روی سلول بنیادین چنین اخلاقی نضج می‌گیرد. در این تراز، اخلاق نسبت به جامعه و سیاست، بیگانه و

بیرونی نیست، بلکه سلول بنیادین آن است. منتها کدام اخلاق؟ اخلاق مسئولیت سیاسی و مدنی. یعنی «اخلاق در رابطه»، یعنی اخلاقی که پروای مسئولیت در قبال قدرت را به رسمیت می‌شناسد و متضمن ملاحظات و مناسبات قدرت و ثروت و بهینه‌کردن این مناسبات است. اخلاقی که با مفروض گرفتن فرد مدنی و سیاسی شکل می‌گیرد. فردی که در تراز سوم متولد می‌شود، اساساً در آن دو تراز پیشین هنوز متولد نشده است. یعنی

این اخلاق سوم، اخلاق فردی است که در شهر قوام پیدا می‌کند، هستی او مستقل از جامعه نیست، بلکه هستی در جامعه است. این تشخیص هگل آثاری بسیار وسیع و عمیق و متنوع بر جای گذاشته است و تعابیر و تفاسیر مهمی را در دامنه فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق دامن زده و به انحای مختلف

در فلسفه‌های مختلف سیاسی گسترده شده است. فلسفه‌های سیاسی و فلسفه‌های حقوق امروزه با وجود همه تنوعی که دارند، عمیقاً وام‌دار این تشخیص مهم هگل‌اند. چنان که عرض کردم، سابقه این فکر به اخلاق نیکوماخوسی برمی‌گردد. ما در پویایی یعنی در شهر سیاسی به دنیا می‌آییم و هویت‌یابی می‌کنیم. این یعنی اینکه سیاست و مدنیت در سلول بنیادین شخصیت و هویت و آگاهی و اخلاق ما سرشته و نهفته است. یعنی فرد محل تلاقی مجموعه‌ای از رشته‌های پیوند است. اگر این رشته‌ها گسسته شود، این فرد مضمحل و ناپدید می‌شود. در واقع فرد کسی نیست جز نقطه‌ای خاص از تلاقی همین رشته‌های پیوند. ما ذاتاً به این معنا موجوداتی اجتماعی، یعنی مجموعه‌ای از پیوندها هستیم. این پیوندها در پایه‌ترین شکل خود ناظر بر مسئولیت متقابل ما هستند. ما در قبال خبر و شر دیگری مسئولیم؛ چرا که خبر و شر دیگری عیناً خبر و شر ماست. نه اینکه اگر دیگری خوب زندگی کند، آزارش کمتر به ما می‌رسد. پس ما برای حفظ مصالح خود سعی کنیم دیگران هم خیری ببینند. نه، در واقع، خیر ما چیزی غیر از خیر دیگری نیست. نه اینکه خیر ما مقدماتی دارد از جمله اینکه خیر دیگری هم تأمین شده باشد. نه اینکه مثلاً اگر دیگری فقیر باشد زمینه ناامنی در جامعه پیش می‌آید و سرقت در جامعه رواج پیدا می‌کند، بنابراین من هم در امنیت اقتصادی و روانی و اجتماعی نخواهم بود، چون دائماً باید از بیم سرقت، اموال خود را پنهان کنم. نه، این یک فهم بسیار بسیار کاریکانوری شده و معکوس از آموزه‌های اخلاق است. در این آموزه، این پیوندهای اجتماعی اگر از جنس خیر نباشند زندگی شما هم روی خیر و خوشی را نخواهد دید. یعنی در تراز هستی‌شناسی، این خیر شکل می‌گیرد، نه در تراز محاسبات ثانوی و قراردادی. اگر شما به اخلاق این‌طور نگاه کنید، ملاحظه خواهید کرد که وقتی پرسش از نسبت اخلاق و سیاست به میان می‌آید، به طور کلی تصور ما یا صورت‌بندی ما از این معضل در پرتو این فهم هگلی از اخلاق، وارونه می‌شود. چرا؟ چون اکنون تصور عمومی از نسبت اخلاق و سیاست همان است که بر سر زبان‌هاست. می‌گویند جامعه بی‌اخلاق شده است؛ یعنی افراد تهمت می‌زنند و خیر همدیگر را برنمی‌تابند، اگر در جایی قدرتی به دست آورند، به عنوان فرصتی برای غارت دیگران با آن رفتار می‌کنند. پس سیاست فاسد شده، اخلاق

جامعه هم فاسد شده است. باید گفت کاملاً بر عکس است. پیوندهای اخلاقی ما با یکدیگر در جایی سست می‌شود که اخلاق مدنی و سیاسی ما یعنی اخلاق مسئولیت (یعنی اخلاق مبتنی بر احساس مسئولیت و ادای آن در قبال دیگری) در میان ما سست شود. در این شرایط سیاست و اقتصاد ما فسادآلود می‌شود.

این سستی اخلاق مسئولیت به چه معنایی است؟

یعنی ما مسئولیت خودمان را در قبال کژی‌های سیاست و جامعه نمی‌بینیم و به رسمیت نمی‌شناسیم و ادا نمی‌کنیم. یعنی خود را بخشی از نابه‌سامانی‌ها نمی‌بینیم. یعنی همیشه از ترازوی تنزه‌باورانه بر فراز جامعه و سیاست می‌نشینیم و درباره فساد و تباهی سیاست و جامعه چنان شکوه می‌کنیم که گویی خودمان تافته‌ای جدابافته از این جامعه و سیاست هستیم. وقتی ما در آن صورت‌بندی رایج که صورت‌بندی غلطی است از بدی نسبت اخلاق و سیاست در جامعه خود صحبت می‌کنیم، منظورمان این است که دیگران دارند خطا می‌کنند. مسئولیت بدشدن سیاست و جامعه را همیشه به جایی بیرون از خودمان پرتاب می‌کنیم. گویی دیگران هستند که رابطه اخلاق و سیاست را به هم زده‌اند و سیاست را به فساد آلوده کرده‌اند. جالب این است که کسی را پیدا نمی‌کنید که بگوید من بخشی از این چرخه فساد هستم. هیچ‌کس، حتی مسئولان رسمی. هیچ‌کس فکر نمی‌کند که من خودم در این آشوب فساد کجا هستم. آیا ما در یک جزیره امنی زندگی می‌کنیم که از مسئولیت این همه فساد معافیت دائم داریم؟ چرا به ذهن هیچ‌کس نمی‌رسد که به خودش نگاه کند و تحلیل دیگری از این چرخه فساد به دست آورد تا شاید راه حل دیگری هم بتوان از آن تحلیل بیرون کشید؟ چون تصور ما از نسبت اخلاق و سیاست وارونه است. این وارونگی این است که ما همان جایی که می‌خواهیم اخلاق را تضمین کنیم، دقیقاً همان جا آن را به قتل می‌رسانیم. کجا می‌خواهیم اخلاق را تضمین کنیم؟ وقتی که می‌گوییم اخلاق حکم می‌کند که ما به سیاست پشت کنیم. دقیقاً همین جاست که مرتکب بزرگ‌ترین کنش غیراخلاقی می‌شویم. دقیقاً همین جاست که در حد خودمان، امکان اخلاقی بودن جامعه را به صفر نزدیک می‌کنیم. اخلاق را پشت در سیاست، جامعه، قدرت و ثروت می‌گذاریم. گویی ما در جایی زندگی می‌کنیم که از قدرت، ثروت و مسئولیت خبری نیست و خیالمان راحت است. مثل ملانصرالدین که شبی سوزنی را در خانه گم کرده بود، ولی

سر گذر دنبال آن می‌گشت، چون خانه‌اش تاریک بود، ولی کوچه روشن بود. ما هم سوزن اخلاق را درون همین جامعه و سیاست تاریک گم کرده‌ایم، ولی آن را بیرون سیاست و جامعه جست‌وجو می‌کنیم. ما اول اخلاق سیاسی و مدنی را ترک می‌کنیم، پس از آن شروع می‌کنیم به بی‌اخلاقی کردن و با خود فکر می‌کنیم، من که مسئولیتی بر عهده نگرفتم. پس می‌توانم زندگی خود را داشته باشم. من که کاری به کسی ندارم، فقط دنبال کاسبی خودم هستم. با خود فکر می‌کنیم این کاسبی‌ها درون دامنه اخلاق و سیاست نیست. این فساد است که در جامعه و سیاست به وجود آمده و فراگیر شده است، ناشی از این است که ما حاضر نیستیم مسئولیت سیاسی و اجتماعی خود را به رسمیت بشناسیم. تک‌تک ما مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی داریم. لازم نیست که این مسئولیت‌ها به یک حکم انتصاب به فلان منصب ضمیمه باشد. این مسئولیت‌ها ناشی از عضویت ما در جامعه است؛ عضویتی نازدودنی. در واقع، به رسمیت شناختن اینکه هیچ یک از ما نیست که بار مسئولیت فساد است که در بیرون موج می‌زند بر دوش او نباشد، می‌تواند به طور کلی صورت مسئله اخلاق و سیاست را در جامعه ما دگرگون کند.

در آستانه فراگیر شدن جنگ جهانی دوم و بعد از آن در حین جنگ آنچه که هانا آرنت می‌گفت، این بود که این فجایع را بر عهده یک حزب یا ایدئولوژی مشخصی نگذارید تا بعد خیال خود را راحت کنید. همه ما در قبال این فساد، خشونت و تبعیض فراگیر، مسئول هستیم. شر مبتذل است. یعنی در همین زندگی عادی و پیش‌پاافتاده و روزمره جاری و روان است. پیش از قدرت گرفتن نازی‌ها در طلیعه قرن بیستم، ماکس وبر به این مسئله پی برده بود. سیزده سال قبل از اینکه نازی‌ها به قدرت برسند، او فوت می‌کند؛ اما پیش‌بینی کرده بود که این اخلاقی‌گریز از مسئولیت که در آلمان رواج پیدا کرده بود، مسئله‌ساز خواهد شد. اخلاقی که به اسم اخلاق معنوی و مسیحی شعارش این بود که جامعه و سیاست و ثروتمندان فاسدند. مدلول ضمنی این سخن این است که خدا را شکر که من فاسد نیستم که البته یک فحواوی هنجاری‌تجویزی هم دارد. وبر رواج این ضد اخلاق را تشخیص داده بود. او پیش‌بینی کرده بود که اگر این اخلاق در جامعه رواج پیدا کند، مطمئن باشید که از آن فاجعه‌ای بیرون می‌آید. چون شما می‌خواهید از مسئولیت جمعی فرار کنید و زمام اختیار و آزادی خود را به دست یک انسان پرمده‌ای متوهمی که به شما آرامش و آسودگی خیال می‌دهد، بگذارید. کسی که به شما می‌گوید مسئولیتی متوجه

پیوندهای اخلاقی ما با یکدیگر در جایی سست می‌شود که اخلاق مدنی و سیاسی ما یعنی اخلاق مسئولیت (یعنی اخلاق مبتنی بر احساس مسئولیت و ادای آن در قبال دیگری) در میان ما سست شود. در این شرایط سیاست و اقتصاد ما فسادآلود می‌شود

شما نیست. قدرت را به دست من بدهید و من همه کارها را برای شما درست می‌کنم، از من فقط حمایت کنید ولی اختیار خود را به دست من بدهید، دیگر چون و چرا نکنید، من به شما عزت و عظمت ازدست‌رفته را برمی‌گردانم؛ مسئولیتان را به من بسپارید. تقریباً دو دهه بعد از این تشخیص و پیش‌بینی ماکس وبر، نازی‌ها بر سر کار آمدند و مسئولیت ترمیم روح مجروح آلمانی‌هایی را که کشورشان در جنگ اول جهانی به خاکستر نشسته بود، بر عهده گرفتند. از آن آلمان خاکسترنشین، هیولایی سر بر آورد که مدعایش امپراتوری‌سازی بود. هیولایی که اگر در جبهه روسیه متوقف نمی‌شد، چه بسا امروز ابرقدرت جهان آلمان بود، نه آمریکا و جهان چینش و سمت و سوی دیگری داشت. مثلاً ما با جهانی شدن کاپیتالیسم مواجه نبودیم بلکه با جهانی شدن توتالیتاریانیسم آن هم از نوع نازیسم و فاشیسم مواجه بودیم. می‌خواهم عرض کنم که فکر نکنید این وضعیت بی‌سابقه است. تصور نکنید این وضعیت برای نخستین بار، برای ما پیش می‌آید؛ این حس عمومی بی‌اعتمادی به اخلاق در حوزه عمومی، ناامیدی از سیاست، وازنش سیاست و مسئولیت سیاسی، قهرکردن با جامعه و سیاست، متهم کردن جامعه به بی‌اخلاقی و بعد خود را تافته جدا بافته از جامعه دانستن و بعد آمادگی یافتن برای اینکه مسئولیت را به هر کسی که حاضر است وعده‌های درشت دهد و دوش ما را از بار مسئولیت سیاسی‌مان سبک کند. این وضعیت فوق‌العاده خطرناک است.

 سیاست‌ورزی یا ایفای نقش اجتماعی مثبت و اخلاقی در همه زمان‌ها با رنج بسیار و احیانا اثرگذاری سخت همراه است. در واقع ابزارهای اندکی در اختیار است در حالی که هم‌زمان از اخلاقی بودن هم نباید عدول کرد. این مسئله تا حدی ایفای مسئولیت واقعی را غیرعملی می‌کند و به نوعی آن را آرمانی جلوه می‌دهد. اینکه ما بتوانیم به گونه‌ای سیاست‌ورزی کنیم که دروغ نگوئیم، حقی را پامال نکنیم، ظلم نکنیم و... به نظرم می‌رسد قدری آرمانی شده باشد. آیا این قضیه، دلیلی بر کناره‌گیری از این ایفای مسئولیت نبوده است؟

یکی از علل روانی برای کناره‌گیری از به‌رسمیت‌شناختن مسئولیت مدنی اجتماعی و عدم تعهد به مدلولات این مسئولیت همین حس سرخوردگی ناشی از ندیدن نتایج ملموس در کوتاه‌مدت است؛ ولی تأکید می‌کنم که این

یک علت روان‌شناختی است، نه یک دلیل اخلاقی مناسب. ما با کشف این علت‌های روان‌شناختی و ضایعاتی که به بار می‌آورند، باید آن‌ها را حذف کنیم و دلایل کافی داریم برای اینکه اگر اخلاقی معطوف به خیر جمعی نتایج بی‌واسطه یا کوتاه‌مدت خود را بر ما آشکار نمی‌کند چیزی از مطلوبیت آن کاسته نمی‌شود. ولی روان ما چون پاداش کافی از بیرون نمی‌گیرد، چون مشقت بسیار می‌بریم ولی نتیجه ملموس عینی و زود هنگام و درشت نصیب نمی‌بریم، سرخورده می‌شویم. این دشواری و بی‌بهرگی انگیزه و رغبت ما را از ما می‌ستاند. بله، من قبول دارم به علت فقدان نهادهای قدرتمند، کوشش نسل‌ها در پی نسل‌ها به نظر می‌رسد که گم شده و در تاریکی تاریخ به عدم پیوسته است. منظور از نهاد همان قواعد عمومی و دیرپای کنش جمعی است. برخی از تئوری‌های شبه‌تاریخی و شبه‌جامعه‌شناختی همین نگاه تیره و تلخ را تئوریزه و به عنوان حقیقت جلوه و رواج می‌دهند. مثلاً اگر شما باور کرده باشید که جامعه ایران به شکل گریزن‌پذیری جامعه کلنگی و تاریخ ایران تاریخ جوامع کوتاه‌مدت و چرخه‌های ناگزیر و غیرقابل توقف استبداد و هرج و مرج است، در این صورت لابد اگر آدم خردمندی باشید، خود را در این چرخه‌ها گرفتار نمی‌کنید و به کنش‌هایی دل نمی‌بندید که در طول عمر یک فرد یا یک جمع نمی‌تواند گردش فسادآلود این چرخه‌ها را تغییر دهد. بنابراین تصور می‌کنید که در یک دور باطلی گرفتار شده‌اید. در این دور باطل کوشش چه ثمری دارد؟ با چنین پیش‌فرض‌هایی، جز یک سرگرمی غافلانه و غفلت‌انگیز چه چیزی از کوشش سیاسی می‌توان برداشت کرد؟ واقعیت این است که این قبیل نگاه‌های شبه‌تاریخی و شبه‌جامعه‌شناختی به بخشی از چرخه مسئولیت‌ناشناسی سیاسی ما تبدیل شده است. چرا؟ چون برای مسئولیت‌گریزی ما توجیه خلق می‌کنند. حال آنکه ما فقط کافی است چشم خود را باز کنیم و مقایسه کنیم. من نمی‌گویم توانش‌ها و نهادمندی‌های اجتماعی در جامعه نسبت به دوره ناصرالدین شاه یا دوره استبداد صغیر یا نیمه اول سلطنت پهلوی بلکه نسبت به ۴۰ سال پیش یا حتی در بسیاری از زمینه‌ها نسبت به ۲۰ سال پیش، امروز بسیار قدرتمند شده است. برخی از نهادمندی‌های اجتماعی خود را در قالب بوروکراسی نشان می‌دهد. رشد و توانمندی بوروکراسی دهه ۹۰ نسبت به بوروکراسی دهه ۶۰ یا ۷۰ با هر شاخصه‌ای که در نظر بگیرید قابل مقایسه نیست؛ شاخصه‌های کارآمدی، شفافیت، سرعت و مؤلفه‌های دیگر. یا فرض بفرمایید مسئله آزادی اظهار نظر (نمی‌گویم آزادی بیان چون حتی در ادبیات

تخصصی هم بسیار مبهم شده است) یعنی چیزی که در دهه ۶۰ به عنوان نقد بیان می‌شد، تاوان آن ممکن بود جان انسانی باشد، امروز تبدیل شده است به پست‌های اینستاگرامی، تلگرامی و گفت‌وگوی کلاب‌هاوسی که هزاران نفر در عرصه عمومی چندین ساعت دور هم می‌نشینند و در مورد حساس‌ترین موضوع‌های سیاست صحبت می‌کنند. تلقی عمومی آن‌ها هم این نیست که خطر می‌کنند. آيا سخن من به این معناست که وضع آزادی بیان در ایران مثل سوئیس یا فرانسه است؟ ما در همسایگی آن‌ها نیستیم، بلکه در همسایگی ترکیه و عربستان و کشورهای آسیای میانه و... هستیم. ما در قلب خاورمیانه‌ایم. ما در کشوری هستیم که در یک سده، غیر از اینکه دو انقلاب را به فاصله هفتاد سال پشت سر گذاشته است و شاهد چند کودتای خرد و درشت و هشت سال جنگ نابرابر بوده، گرفتار چنین همسایگی و همسایگانی هم شده است. این وضعیت ژئوپولیتیک ماست که باعث می‌شود، دائماً در امنیت بر تمامی ارزش‌های ما اولویت پیدا کند. فکر نکنید فقط ایران چنین است. ترکیه و عربستان هم همین وضعیت را دارند. واقعیت این است که ما دائماً در وضعیتی امنیتی هستیم. این بخشی از جغرافیای سیاسی ما در مقیاسی بزرگ است. با وجود چنین وضعیت نامساعدی، این کشور شاهد گونه‌ای انباشت و تداوم است. این موضوع بسیار مهم است که ما در ایران روزی به نام روز استقلال نداریم. در تمام این منطقه هم که جست‌وجو کنید، یک نمونه پیدا نمی‌کنید که روز استقلال نداشته باشند. این کشور تداوم داشته است. این واحد سیاسی تداوم خود را از دست نداده است، بر خلاف آن دیدگاه‌های شبه‌تاریخی و شبه‌جامعه‌شناختی که القا می‌کنند تاریخ ایران دائماً تاریخ انقطاع و انحطاط است. واقعیت این است که اگر این‌طور بود، لابد اینجا ایران نبود بلکه ایرانستان بود. لابد باید در تقویم یک روز به نام استقلال ایران می‌داشتیم. ما نه مستعمره شدیم مثل هند و نه مثل ترکیه و کشورهای صنعتی جنوب خلیج فارس و نه مثل افغانستان هستیم. واقعیت این است که این کشور تداومش نشان‌دهنده نوعی خرد سیاسی بسیار عمیق است که در تار و پود مناسبات اجتماعی ما تداوم پیدا کرده است و خیز بسیار داشته اما این تداوم تکاملی بوده است. ما بیست سال پیش خطاهای بسیاری مرتکب می‌شدیم، اما مردم و حاکمیت حالا آن‌ها را کمتر مرتکب می‌شوند. درست است که خطاهای جدیدی مرتکب می‌شویم، ولی واقعیت این است که خطا بر خطا نمی‌انباریم. اگر چنین بود، زیر بهمن خطاها تا حالا دفن شده بودیم. به همین سیاست خارجی یا دیپلماسی‌ای که

ما در کشوری هستیم که در یک سده، غیر از اینکه دو انقلاب را به فاصله هفتاد سال پشت سر گذاشته است و شاهد چند کودتای خرد و درشت و هشت سال جنگ نابرابر بوده، گرفتار چنین همسایگی و همسایگانی هم شده است. این وضعیت ژئوپولیتیک ماست که باعث می‌شود، دائماً در امنیت بر تمامی ارزش‌های ما اولویت پیدا کند

و جامعه‌ستیزانه متوسل می‌شویم برای اینکه تکلیف خود را بسنجیم، در واقع مرتکب خطای اخلاقی شده‌ایم؛ چرا که در بن آن تحلیل‌ها نفی پیوند اخلاقی و نوعی بی‌اعتنایی به جامعه نهفته است. در حالی که پرسش ما مفروضی دارد و آن مفروض پذیرش وضعیت جامعه‌ی (social) زندگی ماست. ما باید این امر را به رسمیت بشناسیم که خیر عمومی باید جهت‌گیری کنش‌های فردی ما را تعیین کند و این خیر عمومی همیشه هم‌زمان با زندگی ما تحقق عینی پیدا نمی‌کند، بلکه سوگیری‌های جامعه را چنان تغییر می‌دهد که به مرور

زمینه برای حصول ثمرات عینی حاصل شود و این چه بسا به دوره حیات ما وصال ندهد. **بکاشتند و بخوردیم و کاشتیم و خورند**
چو بنگری همه برزنگران یک دیگریم
اگر چنین نگرشی را در مکانیزم تعیین تکلیف خودمان در جامعه فعال نکنیم، در همان گام اول گرفتار یک فعل غیراخلاقی شده‌ایم. نفس این کار، غیراخلاقی است که شما در جامعه‌ای زندگی کنید، ولی خودخواهانه به دنبال سعادت و نجات خودتان در گریز از جامعه یا در ستیز با آن باشید. این فعل، منشأ فساد اخلاقی است که در

دستگاه سیاست خارجی ما دنبال می‌کند، نگاه کنید. ۲۰ سال اول همین نظام را از همین نظر با ۲۰ سال دوم آن مقایسه کنید. معلوم است که تفاوت وجود دارد. یعنی خطاهایی که در ۲۰ سال اول مرتکب می‌شدیم، در ۲۰ سال دوم تصحیح شده است. هر چند خطاهای جدیدی مرتکب می‌شویم ولی یک مکانیزم کشف و حذف خطا فعال است. این مکانیزم البته مکانیزم کندی است. بنابراین اگر بخواهم پاسخ خود را خلاصه کنم باید بگویم ما باید تمرکز خود را بر روی نهادها بگذاریم یعنی اصلاح و بازسازی نهادها، کشف و حذف خطاهای نهادها. این چیزی است که ما با تشکل‌یابی، با نقد مدام و توسعه ابزارهای آزادی بیان باید آن را انجام دهیم، ابزاری مانند: روزنامه‌ها، شبکه‌های پیام‌رسان و البته رسانه ملی که متأسفانه هنوز متوجه جایگاه خود نشده است. پس باید همچنان اصلاحات نهادی را ادامه دهیم، یعنی تغییر تدریجی و اصلاحی قواعد جمعی کنش سیاسی معطوف به خیر عمومی.

اگر قرار است با این نگاه که من در این دنیا سعادت‌مند نشوم ولی بر ایفای مسئولیت خود اصرار بورزم تا آیندگان زندگی بهتری سعادت‌مندی داشته باشند، فکر می‌کنم بسیاری از شهروندان در جامعه دلیل موجهی پیدا می‌کنند که برای حفظ سعادت این دنیایی، از ایفای مسئولیت اجتماعی خود فاصله بگیرند. آیا به نظر شما این دلیل، دلیل اشتباهی است؟

به نظر من اشتباه است؛ چون مستلزم خلط بین دو تراز بحث است. یک تحلیل، آن تحلیل جامعه‌گريزانه یا جامعه‌ستیزانه است. تحلیل دیگر هم تحلیل جامعه‌محورانه یا جامعه‌پذیرانه است. من گمان می‌کنم که وقتی ما به آن تحلیل‌های جامعه‌گريزانه



جامعه ما موج می‌زند. درواقع این همان کاری است که همین حالا رایج است و بسیاری از ما داریم انجام می‌دهیم. این راه خروج از وضعیت نیست بلکه راه غرق شدن بیشتر در این وضعیت است.

لطفاً منظور از تعبیر خیر عمومی را قدری بیشتر توضیح فرمایید.

منظور ما از خیر عمومی، خیری نیست که بر ضد منافع و خیرات افراد و اعضای جامعه تعریف می‌شود؛ مثل آن تصورات باطل کمونیستی-سوسیالیستی که در نیمه دوم قرن بیستم تجربه شد و فاجعه آفرید یا در کشورهای مثل ایتالیا، اسپانیا و آلمان که تجربه نظام‌های توتالیتار داشتند یا کشورهایی که گرفتار اقتدارگرایی‌های آدمی‌سوز بودند، مثل لیبی در زمان معمر قذافی یا عراق در زمان صدام حسین. منظور از خیر عمومی این نیست که کسی یا هیئت حاکمه‌ای در بالا بنشینند و تکلیف همه چیز را از اول تا آخر بدون مراجعه دائمی به نهادهای رأی‌ورزی عمومی روشن کنند. منظور ما خیری است که مشتقی است از مجموعه مداخلات آزادانه و عادلانه شهروندان مسئولیت‌شناس، برای کشف و حذف مجاری خطا از زندگی جمعی، برای اینکه بقای خود را تضمین کنند و ارتقا دهند. خیر عمومی چیزی نیست که از قبل قالب زده شود و بعد به عده‌ای تحمیل شود. خیر عمومی تشخیصی است که پس از به ثمر نشستن کوشش‌های ما به شکل متأخر و پسینی ممکن می‌شود. ما در خلال رقابت‌ها و کوشش‌هایی که افراد و تشکلهای مدنی برای پیگیری فهم و برداشتشان از خیر عمومی می‌کنند، کم‌کم در می‌یابیم که خیر عمومی در این جامعه به چه صورتی در حال شکل‌گیری است. چرا؟ چون تک‌تک این شهروندان مسئولانه، مجدانه و صادقانه برای کشف و حذف مجاری خطا در زندگی جمعی، خصوصاً برای کشف و حذف فساد، استبداد، تبعیض و خشونت می‌کوشند. این چهار خطا سرفصل‌های اصلی فساد در زندگی جمعی است. چنین جامعه‌ای دائم در حال کشف خیر جمعی خود است. این خیر جمعی، یک اسم نیست؛ بلکه یک فعل است. درواقع یک روند و کنش در حال تحقق مدام است و پایانی باز دارد. منتها این فعل مشخصاتی دارد. نمی‌شود به جامعه پشت کرد و گفت من در حال تأمین خیر عمومی هستم. نمی‌شود جامعه را انکار کرد و مسئولیت خویشتن در قبال دیگری را نادیده گرفت. از جمله مشخصات فعل جمعی، مسئولیت‌پذیری، مشارکت، آسوده‌نشستن از پیگیری کشف و حذف مجاری خطاست. لازم نیست برای فهم و تحقق خیر عمومی به راه‌های دور برویم. هر کسی در هر نقطه‌ای که مشغول کاری است، همان کار را باید متوجه خیر عمومی کند. اگر این فرد، فقط خانه‌دار است

باید مجاری تبعیض، خشونت و فساد و استبداد را در دامنه داری خود کشف و حذف کند. اگر به شکل تبعیض‌آمیزی پسرش را بر دخترش ترجیح می‌دهد، اگر در قبال خطاهای فرزندش تنبیهات خشونت‌آمیزی اعمال می‌کند، اگر به نحو فسادآلودی مناسبات درون خانواده را اداره می‌کند، باید این‌ها را حذف کند. نباید بگوید من که دارم زندگی‌ام را می‌کنم، کاری به جامعه و سیاست ندارم، من که قدرتی ندارم. اگر این فرد، بزرگ قوم و قبیله‌ای است، باید کم‌کم این بزرگی را از سر فرو ببرد و بگوید بزرگی که به سن نیست، بلکه بزرگی به عقل، اخلاق، شرافت، کرامت و... است. این افراد در هر نقطه‌ای که هستند، اگر صبورانه و شکورانه و مجدانه سعی کنند مجاری خطا را در زندگی فردی و جمعی خودشان کشف و حذف کنند و مناسبات فردی خود را اصلاح کنند، در تأمین خیر عمومی سهیم‌اند. هر فرد حدود اختیارات متفاوتی دارد و منابع متفاوتی از قدرت در اختیار دارد. با همین امکان‌ها می‌شود تبعیض‌آلود و ستمگرانه و فسادآلود و خشونت‌بار زندگی کرد و هم می‌شود از در خیر و سلامت درآمد و فساد و استبداد و تبعیض و خشونت را کم کرد. هر چه این اتفاقات بیشتر و انباشته‌تر رخ دهد، خیر عمومی خودش را در آینده جامعه بیشتر نشان خواهد داد و زنگارها از آیین جامعه بیشتر زوده خواهد شد. اگر جامعه را مانند یک آیین در نظر بگیرید، امروز نمی‌توانید خود را در آن ببینید؛ زیرا بسیار زنگار گرفته است. ولی ذرات این زنگارها گاه به چشم غیر مسلح دیده نمی‌شوند. این ذرات کنش‌های خود ماست.

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
خودمان مانع تابش این آیین شده‌ایم. در همان نقطه‌ای که قرار داریم سعی کنیم این موانع را رفع کنیم. ما با خشونت، خو گرفته‌ایم و از تبعیض لذت می‌بریم. ما حتی در جایی که از تبعیض رنج می‌کشیم، آن را بازتولید می‌کنیم. زنان جامعه ما در وضعیت تبعیض‌آلودی زندگی می‌کنند. تبعیض جنسیتی در جامعه ما تبعیض ریشه‌داری است. نمی‌گوییم که جامعه ما از این نظر تبعیض‌آلودترین جامعه خاورمیانه است. جوامع بسیار تبعیض‌آلودتری از این نظر در سراسر جهان هست. ولی به هر حال در ایران، ما علیه زنان تبعیض جنسیتی داریم. همین زنان بخشی از این چرخه بازتولید تبعیض هستند. وقتی که مادر می‌شوند بین فرزند دختر و پسر خود تبعیض ناروا قائل می‌شوند. غبار و زنگار جامعه از درون خانه‌های ما برخاسته است. همین رفتارها را باید کم‌کم آب و جارو کنیم تا آیین جامعه روشن‌تر شود.

آیا شما اخلاق جمعی را بر اخلاق فردی ارجح می‌دانید؟

من فکر می‌کنم در مقام زندگی جمعی، یگانه اخلاق ممکن، اخلاق معطوف به خیر عمومی

است. غیر از آن اساساً اخلاقی نیست. وقتی هگل ترازهای اخلاق را از هم جدا می‌کند، معتقد است که آن دو تراز دیگر در ذیل تراز سوم باید بگنجانند. یعنی می‌گوید اگر آن‌ها هم بناسبت معنایی داشته باشند، باید بفهمیم که بیرون از چتر اخلاق مدنی و سیاسی نمی‌توانند جایگاهی پیدا کنند؛ چون به محض اینکه از محدوده این چتر بیرون بروند به اخلاق‌های جامعه‌ستیز و جامعه‌گریز تبدیل می‌شوند که شایسته ما نیست. ولی آن ملاحظات که ما نسبت به امانت و راست‌گویی و دیگر ارزش‌های پایه اخلاقی داریم، همه آن‌ها ارزش‌های اخلاقی زندگی مادر جامعه‌اند. چرا؟ به این دلیل که اگر خودمان را با این ارزش‌ها هماهنگ کنیم، آن اخلاق سیاسی و مدنی دائماً فربه‌تر می‌شود. اگر در جایی دنبال سعادت و خیر فردی خود هستیم و گمان می‌کنیم که در اینجا باید از زیر مسئولیت جمعی شانه خالی کنیم، این کار را با توجیه سعادت و نجات فردی دنبال می‌کنیم. گویی در تراز فردی به دنبال نجات و سعادت هستیم ولی در تراز بالاتر از قیل نادیده گرفتن مسئولیت نسبت به خیر عمومی مرتکب خیانت شده‌ایم، چون آن را نادیده گرفته‌ایم. در واقع به همه کسانی که خیر عمومی متوجه آن‌هاست و آن‌ها نفع‌بران این خیر عمومی هستند، خیانت کرده‌ایم و تأمین آن خیر عمومی را به سهم خودمان به تأخیر انداخته‌ایم، ولو به اندازه همین غفلت و پشت‌کردن به خیر عمومی در یک فعل فردی مشخص؛ این یعنی خیانت. به یاد داشته باشیم که قرار بود در تراز اخلاق فردی، خیانت نکنیم. حالا در همین تراز، خیانت نکردن یعنی مسئولیت جمعی را بر عهده گرفتن، یعنی نسبت به آن بی‌اعتنائی نکردن. ما برای اینکه گرفتار خیانت مدنی نشویم، باید بفهمیم که خیانت فقط این نیست که امانتی را که فردی به شما سپرده است، پس ندهید؛ بلکه خیانت، تراز مهم‌تری دارد که عبارت است از خیانت مدنی یعنی خیانت به خیر عمومی که سر از چنین فانتزی‌هایی در می‌آورد.

امروزه یکی از فانتزی‌های اخلاقی ما این است که کاش آنقدر ثروتمند بودیم که جزیره‌ای داشتیم و به اندازه کافی کتاب و موسیقی خوب و همدم خوب با خود به همراه می‌بردیم و عمری را در آنجا زندگی می‌کردیم. این فانتزی‌های اخلاقی در اخلاق تزه‌د، گوشه‌گیری و سعادت را در نفی جامعه دیدن، ریشه‌های قدیمی دارد و در روان ناخودآگاه جمعی ما ریشه‌های عمیق دوانده است. حافظ می‌گوید:

دو یار زیرک و از باده کهن دو منی

فراغتی و کتابی و گوشه چمنی

من این مقام به دنیا و آخرت ندهم

اگر چه در پی‌ام افتند هر دم انجمنی

یعنی همه این جمع‌های انسانی را فراموش می‌کنم اگر در کنج عزلت دو همصحب زیرک داشته باشم و دو من باده کهن و یک فراغتی و کتابی. بعد ادامه می‌دهد:

هر آنکه کنج قناعت به گنج دنیا داد
فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی
بیا که رونق این کارخانه کم نشود
به زهد همچو تویی یا به فسق همچو منی
او گرفتار چه دورانی است که چنین سخن
می گوید؟ این دوران را خودش در همین غزل
تصویر می کند:

از این سموم که بر طرف بوستان بگذشت
عجب که بوی گلی هست و رنگ نسترنی
مزاج دهر تبه نشد در این بلا حافظ
کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی.
سپس در ادامه به خود امیدواری می دهد که
به صبر کوش توای دل که حق رها نکند
چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی

این چه زمانی است که «ز تندباد حوادث
نمی توان دیدن، در این چمن که گلی بوده
است یا سمنی؟» این دوران آشوب مغول
است که شالوده جامعه و سامان و امن و امان
از هم گسیخته شده و زیست اجتماعی و مدنی
غیر ممکن شده است. حالا فانتزی سعادت و
نجات برای چنین دورانی
می شود همین فانتزی
«دو یار زیرک و از باد
کهن دو منی» الی آخر.
جامعه گریزی. ما نباید

امروز چنان در جامعه زندگی کنیم که
گویی در دوران مغول زندگی می کنیم. گویی در
دوران ازهم گسیختگی و آشوب حداکثری زندگی
می کنیم. گویی در زمان و زمانه حافظ زندگی
می کنیم. چون این تصورات، خودکام بخش
هم هستند یعنی اگر شما چنان زندگی کنید
که گویی در دوره تاراج مغول هستید، آن وقت،
اوضاع واقعا شبیه دوره تاراج مغول می شود.
اگر جامعه ما پر شود از کسانی که چنان زندگی
می کنند که انگار در دوره تاراج مغولند، جامعه
ویران می شود. اگر هر کسی با همین نسخه
سر خود را بگیرد و راه خود را برود از جامعه چه
باقی می ماند؟ از امکان سعادت و نجات حتی

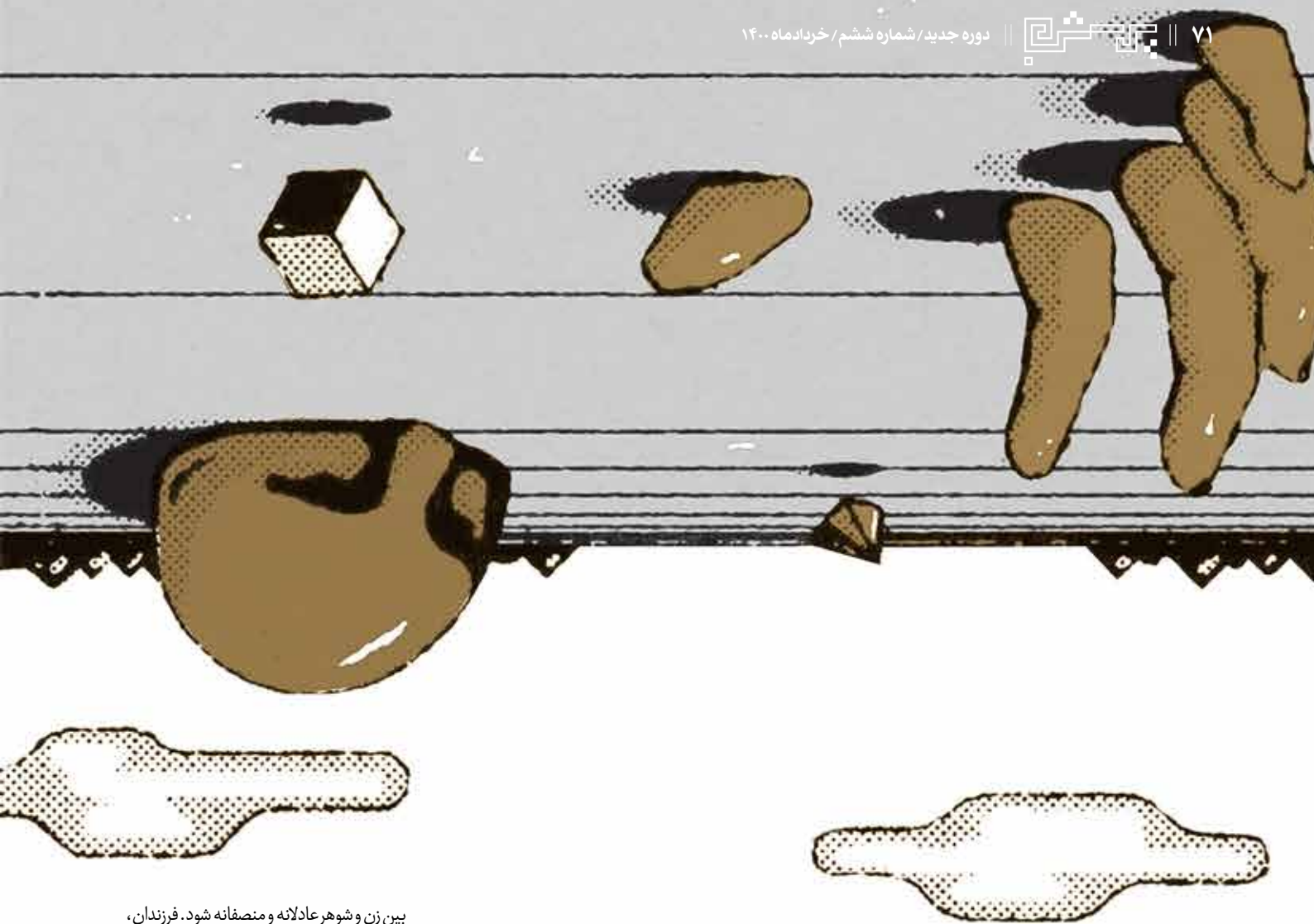
برای همان گوشه چمن، چه باقی می ماند؟ در
غیاب کوشش عمومی برای تأمین خیر عمومی،
چه کسی امنیت خواهد داشت؟ پروردن فانتزی
«دو یار زیرک و از باد کهن دو منی» در زمانه ما
دقیقا یعنی اینکه از همه آن چیزی که در اطراف
ماست، گویی نفرت داریم، چون همه این ها با
فانتزی اخلاقی ما، فاصله نجومی دارد. بنابراین،
گویی همه این ها مانع زندگی اخلاقی ما دانسته
می شوند.

آحاد مردم یک جامعه چگونه
می توانند در راستای خیر
عمومی، مشارکت فعال و اثرگذاری
داشته باشند و نوع و میزان مسئولیت
خود را تشخیص دهند؟

هر کسی در هر نقطه ای که قرار گرفته است،
مجاری خطا و خطر، خصوصا منابع تبعیض
و خشونت و فساد و استبداد به رأی را کشف و
حذف می کند. این رویکرد اگر عمومی شود،
خیر عمومی ما تأمین خواهد شد. خیر عمومی
این نیست که کسی آن را کشف کند، بعد بیاید
آن را برای ما توضیح دهد، یک الگویی ترسیم
کند و ما به دنبال او راه بیفتیم. خیر عمومی
از خلال کوشش های ما کشف و بلکه خلق
خواهد شد. این همان سیمرغ عطا ر است. خیر
عمومی، مرغی نیست که نام آن سیمرغ باشد؛
نه، سیمرغ خیر عمومی حاصل همین پروازها و
کوشش های پراکنده ماست که گرد هم جمع
می آید، کم کم نهادمند می شود، پروازهای
بلند را برای جامعه ممکن می کند و افق های
دست نیافتنی را دست یافتنی می کند. واقعیت
این است که در قبال سیاست به معنای موسع

کلمه، مسئولیم؛ نه لزوما در قبال سیاست به
معنای مضیق کلمه. سیاست به معنای مضیق
کلمه یعنی همین دستگاه رسمی سیاسی؛ ولی
انتظار نمی رود که همه افراد عضو حزب شوند
و هر روز جزئیات اخبار داخلی و خارجی را دنبال
کنند. با این حال انتظار می رود که تک تک
افراد دانش خود را از محیط اطرافشان افزایش
دهند، دانش خود را از سیاست و اقتصاد و
تاریخ و جامعه و فرهنگ و بهداشت و سلامت
افزایش دهند. درباره جغرافیای سیاسی محیط
خود آن قدر بدانند که بفهمند تنوع تاریخی و
جغرافیایی فرهنگی ما، نازدودنی است و قابل
فروکاستن به وحدت صوری و تحکمی نیست.
درک این تنوعات، محتاج سفر، مشاهده،
مطالعه و از پیله عادت سر بیرون آوردن است.
حساسیت داشتن به خطاهای قدرت و سیاست
همان چراغ راهنمای اصلی است که من مایلیم
زیر آن خط بکشم و بر آن تأکید کنم. خطا همان
چیزی است که ارتقای کیفیت حیات و بقای ما
را به خطر می اندازد. خطا و خطر در هم تنیده
هستند. مهم ترین مجاری خطا در جامعه ما
که متأسفانه در هر خانه و نهادی جریان دارد،
فساد، استبداد، تبعیض و خشونت است. این
چهار سرفصل اصلی خطا، به شدت زمین و
زمینه مناسبات ما را مسموم کرده اند. ما گمان
می کنیم از در خانه خود که بیرون می رویم، با
فساد و تبعیض و خشونت سرو کار داریم و بعد، از
آن همه خشونت و تبعیض، به خلوت خود پناه
می بریم، غافل از اینکه در خلوت ما عینا همان
جویبارهای عفن، روان هستند و آن آلودگی ها را
تاقلب تنهایی ما می کشانند و زندگی ما را حتی

مهم ترین
مجاری خطا
در جامعه ما
که متأسفانه
در هر خانه و
نهادی جریان
دارد، فساد،
استبداد، تبعیض
و خشونت
است. این چهار
سرفصل اصلی
خطا، به شدت
زمین و زمینه
مناسبات ما را
مسموم کرده اند



بین زن و شوهر عادلانه و منصفانه شود. فرزندان، عدالت و انصاف را باید کجا بیاموزند.

ما باید سیاست را به معنای عام کلمه در نظر بگیریم و کنش سیاسی و حساسیت سیاسی را مشروط به کنش‌های بزرگ و درشت نکنیم. همین زندگی روزمره ما به شدت سیاسی است چون به شدت آمیخته با فساد سیاست است. همه مجاری خطا و خطر سیاست در زندگی روزمره ما جاری است. اگر مادری سعی می‌کند تبعیض و تنبیه خشونت‌آمیز در خانه کم شود، کاری سیاسی می‌کند. اگر معلمی سعی می‌کند، مناسبات فسادآلود در همان منطق ارزیابی و نمره دادن را کاهش دهد، کاری سیاسی می‌کند. همه اینها کوشش‌هایی است که افراد می‌توانند در ترازهای مختلف، آن را پیگیری کنند، به قدر وسع و اختیاری که دارند. آن‌ها نباید در کاری که در اختیارشان نیست، طمع کنند. اگر من هنوز مسئولیت همان کاری را که در اختیارم بوده، ادا نکرده‌ام، نباید منتظر فرصت‌های بزرگ برای ادای مسئولیت‌های بزرگ بمانم. چه کسی می‌تواند سراغ کارهای بزرگ برود؟ کسی که از عهده کارهایی که می‌توانسته و وظیفه‌اش بوده، برآمده باشد. بنابراین بهتر است هر کدام از ما از همان جایی که هستیم، صبورانه و شکورانه، و البته صادقانه و مُجدانه شروع و برای کشف و حذف مجاری خطا کوشش کنیم. توسعه چیزی غیر از این نیست. اگر توسعه و خیر عمومی معنایی داشته باشد، مشتقی است از چنین معادله‌ای.

قبال کاری که می‌کنید، شأن و جایگاه اجتماعی پیدا می‌کنید، مناسبات و ارتباطات اجتماعی پیدا می‌کنید، شاغل دانسته می‌شوید و درازای آن از جامعه پولی دریافت می‌کنید که به شما قدرت، امکان و درجات آزادی می‌دهد. ولی زن خانواده در قبال کاری که می‌کند، قدری نمی‌بیند، قدرتی نمی‌یابد و درجات آزادی‌اش افزوده نمی‌شود؛ بلکه روزه‌روز به موازات کمتر شدن قوای ذهنی و جسمی او، کمتر و کمتر می‌شود، حق بیمه و بازنشستگی هم ندارد. حداکثر قدری که می‌بیند، این است که شما شاید از او تشکر کنید، یا برای او هدیه‌ای بگیرید. این دو کار با هم تناسبی ندارند. لذا این‌ها قابل مقایسه نیستند. این، وضعیتی ستم‌آلود است و باید آن را درست کرد. همان زن خانه‌دار هم در قبال این وضعیت مسئولیت دارد. مسئولیت دارد که این رشته را جایی بی‌برد، یعنی دست‌کم چنین فرهنگی را به فرزندانش منتقل نکند. این البته لازم‌ه‌اش این است که مناسبات

در خصوصی‌ترین مناسبات خانوادگی آلوده می‌کنند.

باید حساسیت‌هایمان را از هر نقطه‌ای که ایستاده‌ایم، شروع کنیم. فکر نکنیم برای ادای مسئولیت سیاسی و مدنی باید صبر کنیم تا روزی که بتوانیم کار بزرگی بکنیم. کار بزرگ هر کس به بزرگی امکانات اوست. اگر امکانات ما در حد یک خانواده یا یک مدرسه است، کار بزرگ ما به بزرگی همان خانواده و مدرسه است. یعنی ما بزرگ‌ترین کار زندگی‌مان را کرده‌ایم اگر در آن مدرسه مجاری خطا و خطر را کشف و حذف کنیم یا دست کم از رونق آن‌ها بکاهیم. ما باید از محیط خودمان شروع کنیم و گمان نکنیم این خطاها را باید اول در دیگران بیابیم و رفع کنیم. ما خودمان بخشی از این مناسبات فسادآلود هستیم. وقتی از این تبعیض‌ها صدمه می‌خوریم، فریادمان بلند می‌شود، ولی وقتی که از آن برخوردار می‌شویم، سکوت می‌کنیم. وقتی به عنوان مرد خانواده به خانه می‌رویم و می‌بینیم همه جا تمیز است، به بچه‌ها رسیدگی شده و غذا آماده است، بسیار لذت می‌بریم و می‌گوییم همه چیز عادی است. یک لحظه به این فکر نمی‌کنیم که چرا بار همه کارهای خانه را فقط باید یک نفر به دوش بکشد، آن هم به علت جنسیتش. مرد هم که شغلی و درآمدی دارد. در حالی که مطلقاً چنین تقسیم کاری، عادلانه نیست. شما به عنوان یک مرد، در

ما باید سیاست را به معنای عام کلمه در نظر بگیریم و کنش سیاسی و حساسیت سیاسی را مشروط به کنش‌های بزرگ و درشت نکنیم

علیرضاجاے دکترای علوم سیاسے

اخلاق و چشم انداز سیاست





اخلاق پدیده‌ای پیچیده است و همان قدر که درگیر مسائل اجتماعی و تاریخی است، به همان میزان هم با مسائل فلسفه و سیاست ارتباط دارد

نهادهای اجتماعی و سیاسی و تنظیم رابطه دولت و جامعه مدنی، چه طراحی‌هایی کرده بودند، هر دو این انقلاب‌ها زلزله‌های عظیمی در جهان بینی و فکر تاریخی و آیین‌های اخلاقی ما پی افکندند که دینامیسم تحول آن‌ها هنوز به انجام تاریخی خود نرسیده است. این به معنای حضور گونه‌ای آشفتگی دائمی در زندگی جمعی ماست. از هم‌اکنون آثار تغییرات بزرگ در سبک زندگی ایرانیان مشهود است. مراجع فکری جامعه در حال دگرگونی‌اند. دایره نفوذ مذهبی تقلیل می‌یابد و بحران در چگونگی و منشأ اخلاق، ناهنجاری‌های فراوان به بار می‌آورد. این نمونه‌ای از جامعه‌ای است که همه ابعاد آن در معرض طوفان گذار قرار گرفته است. گمان نمی‌رود تحول یا حتی شاید انقلاب در مصادیق زندگی اخلاقی، تنها در محدوده روابط فردی باقی بماند و این عنصر رسوخ‌پذیر و همه‌جانبه اخلاق است که سرانجام خود را به شکل و ساخت نهادهای اجتماعی نیز تحمیل خواهد کرد و در سیر نهایی، چهره سازمان دولت و نهادهای اساسی سیاست و حکمرانی را طراحی می‌کند. این یک لحظه مهم از تاریخ جدید ایران خواهد بود و تا پیش از وقوع این لحظه، همچنان و به ناگزیر باید انتظار آشفتگی و بی‌نظمی و حتی آنچه افول اخلاقی نام می‌نهیم، داشته باشیم.

گرفته تا هنر و ورزش و سبک‌های زندگی از بحران‌های آن مصون نیست. اخلاق اصولاً در ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد و بنابراین چیزی به غیر از مسئولیت نیست. این است که فیلسوفان سیاسی هم از دوران یونان با تعمیم اجتماعی مسئولیت‌های اخلاقی، به ضرورت طراحی در سیاست رسیدند و از همین منظر بود که عدالت در کانون امر سیاسی قرار گرفت و چنان‌که می‌دانیم به عنوان مهم‌ترین معیار برای سنجش هر امر اخلاقی چه اجتماعی و چه فردی شناخته می‌شود. این است که سیر تاریخ با فراخ‌تر شدن و تأثیرگذاری هرچه بیشتر قضاوت‌های اخلاقی همراه بوده و بر پیشانی این قضاوت‌ها نام عدالت حک شده و افزون از دو قرن است که عنوان آزادی نیز بر آن افزوده شده است.

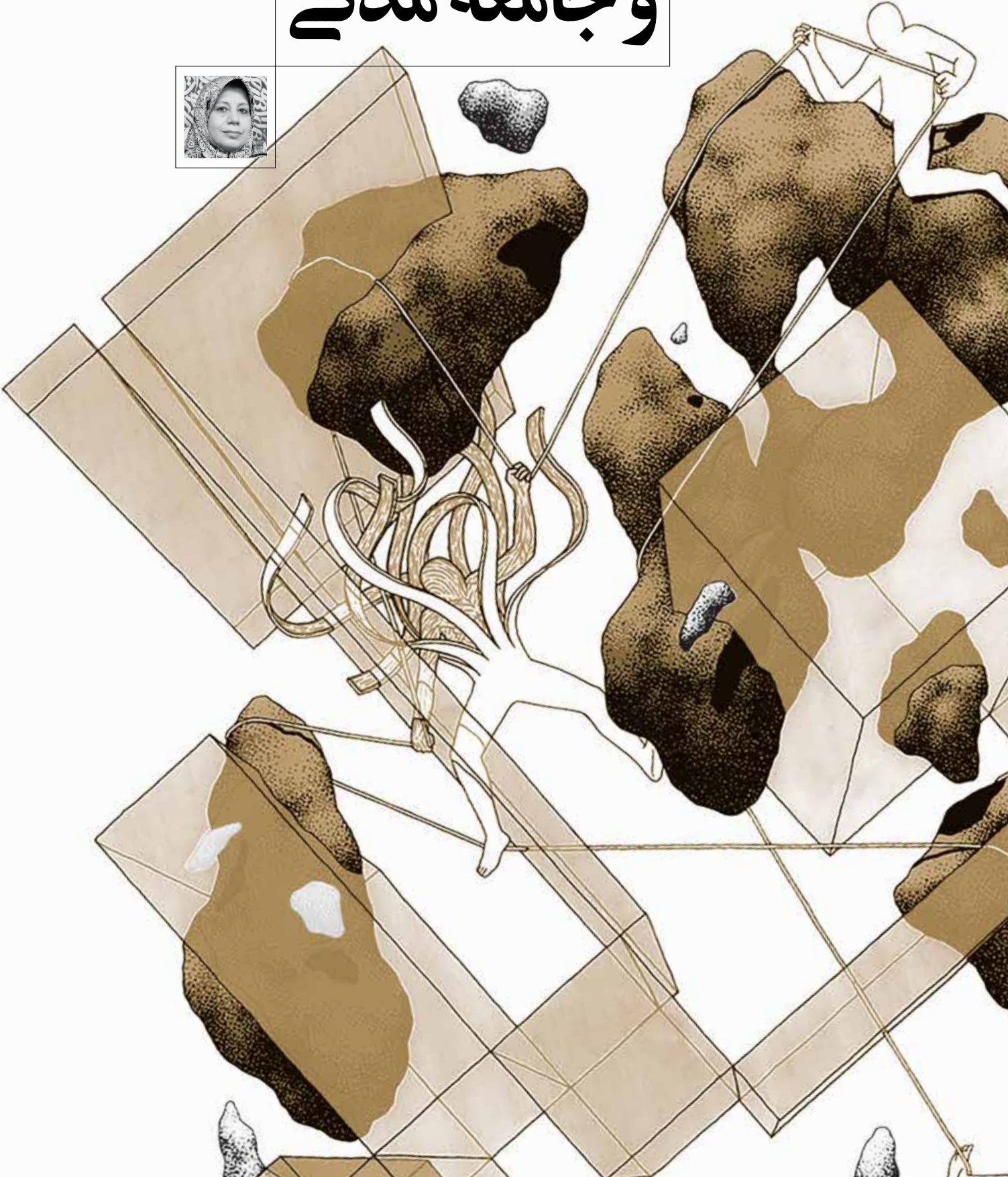
کلیت نظام اخلاقی در تمدن‌های بزرگ تقریباً ثابت و دست‌نخورده باقی مانده و آنچه دستخوش تحولات بزرگ شده، مصادیق اخلاقی بوده که بیش از هر چیز، دریافت‌های بشر در قرون جدید از مفهوم آزادی، آن را تحت تأثیر قرار داده است. افزوده شدن آزادی به الگوی اجتماعی اخلاق، به ما کمک کرده است تا اشکال گوناگون و پیچیده تبعیض را شناسایی و برای امحای آن‌ها تلاش کنیم و این به معنی بسط مفهوم عدالت نیز بوده است. آنچه ما تحت عنوان اخلاق می‌شناسیم به معنای دقیق کلمه شاید در برخی از ذهن‌ها و گروه‌های انسانی «پیشاتاریخی» وجود نداشته باشد و به همین جهت هنگامی که برخی رفتارهای عمومی آن‌ها از جمله بی‌اعتنایی به «حرمت نفس» را در آن‌ها می‌بینیم، آن را زندگی اجتماعی غیر اخلاقی نام می‌گذاریم؛ ولی اغلب توجه نداریم که در چنان اجتماعاتی اصولاً مفهوم اخلاق به شکلی که ما می‌فهمیم بلاموضوع و بنیان‌ها و الگوهای زندگی جمعی متفاوت بوده است. به‌رحال موضوع اخلاق به جهت نظری از مسائل لاینحلی است که در دوران جدید دشواری‌های خود را بیش از پیش نشان داده است. یکی از مهم‌ترین الگوهای اخلاقی موازین ادیان ابراهیمی است که به دلیل گستره و تأثیرگذاری‌های مشخص آن در زندگی جمعی، طی قرون جدید و با وجود سکولاریسم گسترده، عمده میانی آن به عرصه اخلاق مدنی نیز تسری یافته است؛ اما آنچه فیلسوفان اخلاق سرانجام نیز نتوانستند بدان دست یابند، الزام‌آور نشان دادن عقلانی اصول و ثمرهای اخلاقی است؛ یعنی درست آنچه ادیان با اتکا به یک مصدر مطلق و اخلاقی آن را پاسخ گفته‌اند. جامعه ایران در تکاپوی تحولات بزرگی است که دو رخداد بزرگ تاریخ ما یعنی انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی منشأ اصلی و اساسی آن بوده‌اند. مستقل از این‌که این دو انقلاب در حوزه تأسیس

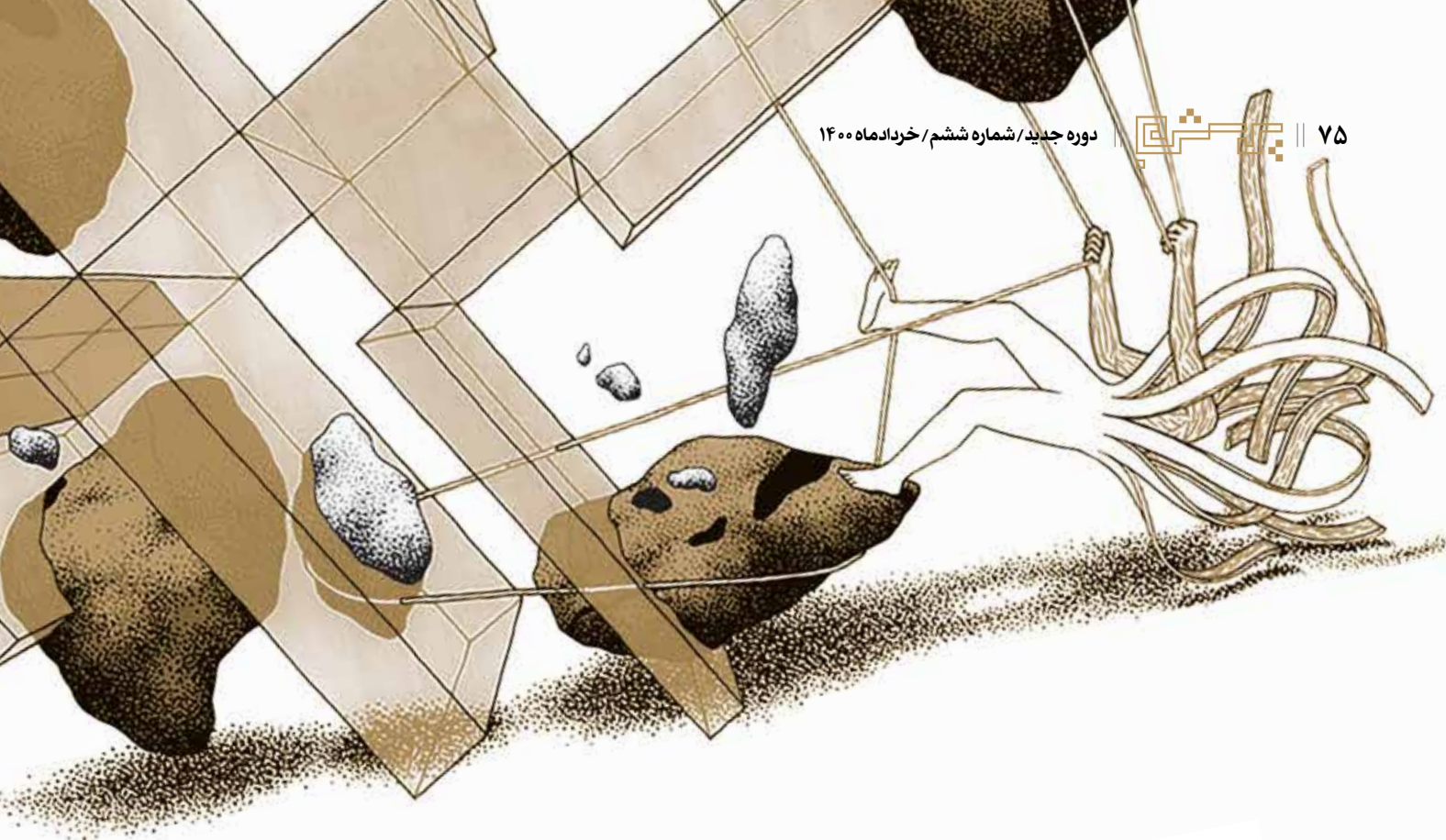
هرچند گزارش‌های متعدد و قابل تأملی دال بر آشفتگی‌های اخلاقی در جامعه ایران وجود دارد؛ اما اینکه آیا مضمون کلی اخلاق در جامعه ما افول کرده است، احتمالاً قابل اثبات نیست. محتاطانه‌تر این است که بگوییم مفاهیم اخلاقی در ایران با چالش‌های اساسی مواجه شده است و این غیرطبیعی نیست. الگوهای اخلاقی اموری تغییرپذیر و در واقع تاریخی هستند و به‌طور خاص در عصر تجدد که گفته‌اند «هر آنچه ثابت و پایدار است، دود خواهد شد و به هوا خواهد رفت»، این تحول اجتناب‌ناپذیر است. در عین حال ما نمی‌توانیم به صرف تحول‌پذیر بودن ثمرهای اجتماعی، ناهنجاری‌های واضح اخلاقی را نادیده بگیریم؛ ناهنجاری‌هایی که عقل سلیم عموم مردم آن را نفی می‌کند.

بنابراین و در مجموع درست‌تر این است که به جای احکام کلی درباره وضع عمومی اخلاق در ایران، به ناهنجاری‌های موجود و ریشه‌ها و گستره آن‌ها توجه کنیم. مسأله آسیب‌های اجتماعی ناشی از فقر، عدم امنیت، تبعیض و مسائلی نظیر این‌ها بر استانداردهای اخلاقی تأثیر واضحی می‌گذارد. امروزه به روشنی در همه جا صحبت از «فساد سیستماتیک» می‌شود و واضح است که فساد سازمان یافته به الیت‌های قدرت بازمی‌گردد و محاکمی هم که برای رسیدگی به این موارد برگزار می‌شود، مؤید همین مدعا است. این سازمان یافتگی فساد در حلقه‌های قدرت مسلط به‌طور مشخص پایه‌ها و مفاصل نظم اخلاقی را در لایه‌های پایین‌تر سست می‌کند و عبور از مرزهای اخلاقی را مباح جلوه می‌دهد. بنابراین تا زمانی که در مقابل فساد سازمان یافته، «نظارت اجتماعی سازمان یافته» و مؤثر و مصون از سلطه قدرت مسلط شکل نگیرد، نمی‌توان به حفاظت از کلیت امر اخلاقی امیدوار بود.

برخلاف تصور اولیه، اخلاق پدیده‌ای پیچیده است و همان قدر که درگیر مسائل اجتماعی و تاریخی است، به همان میزان هم با مسائل فلسفه و سیاست ارتباط دارد. مهم‌ترین مسئله نظری درباره اخلاق، بنیان‌ها و مصادر اخلاق است و علم به معنای دانش تجربی مسلط در دوران جدید که به‌طور کلی از هرگونه ارزشی تهی شده است، نه تنها نمی‌تواند مصدر و توجیه‌کننده اخلاق باشد، بلکه برعکس آن چنان که متفکران بسیاری در قرن گذشته توضیح دادند، ممکن است زمینه‌ساز بسیاری از فجایع بزرگ باشد. بنابراین نباید تصور کرد که جوامع را می‌توان به آسانی به دو دسته اخلاق‌گرا و ایدئولوژیک تقسیم کرد؛ زیرا در واقعیت جایی را به نام جامعه اخلاق‌گرا سراغ نداریم و در عوض همه جامعه‌ها تا اندازه‌ای ایدئولوژیک هستند و تا آینده قابل پیش‌بینی ایدئولوژیک نیز خواهند ماند. بدین اعتبار باید گفت مسئله اخلاق مسئله مرکزی دوران جدید است که هیچ عرصه‌ای از ساحت‌های زندگی از فلسفه و سیاست و حقوق

اخلاق اجتماعے و جامعہ مدنے





تکلیف‌پذیری و فرمان‌برداری در نظام‌های بسته و تمامیت‌خواه، حتی همین دسته از قوانین هم به تناسب مصلحت حکومت تغییر می‌کند. به همین دلیل در چنین شرایطی دیوارهای اعتماد اجتماعی فرو می‌ریزد. «بنیان اخلاقی جامعه اخلاقی که مقدمه سیاست قرار می‌گیرد، بر زمینه حق و آزادی مردم استوار می‌شود. اخلاق، شناخت و درونی‌کردن حق و آزادی خود و حقوق و آزادی‌های دیگران است و در اندیشه و کردار و عواطف خود، این دو دسته حقوق و آزادی‌ها را رعایت کردن. از این رو نه فرد فاقد حقوق و آزادی می‌تواند فرد اخلاقی باشد و نه جامعه فاقد حقوق و آزادی، جامعه اخلاقی است» (استبداد در ایران، قاضی مرادی ۱۲۷). در این شرایط است که سرمایه اجتماعی با خودکامی‌های حکومت تخریب شده و با ویرانی‌های ناشی از آن، جامعه رو به لختی و سستی می‌رود، از حساسیت باز می‌ماند و ارزش‌ها و افکار و احساسات و اعمال که عناصر شخصیت را شکل می‌دهند، از پویایی و تعالی باز می‌ماند. رغبتی برای مشارکت و همیاری باقی نمی‌گذارد. حتی برای ماندن و حرکت در مسیر صدق و راستی که با ارزش‌های موجود بس مغایرت دارد، متحمل هزینه هم خواهد شد. این‌گونه است که سرمایه‌های انسانی فراوانی برای ماندگاری، در بستر نفع و ترس به انتخاب دیگری دست می‌زنند که با هویتی که در جامعه آزاد می‌توانند کسب کنند، بس فاصله دارد و بدان جا می‌رسد که به قول مارتین لوتر کینگ: انسان وقتی می‌میرد که از ایستادن پای آنچه درست است، شانه خالی کند. انسان وقتی می‌میرد که از ایستادن پای عدالت شانه خالی کند. انسان وقتی می‌میرد که از پایمردی برای حقیقت شانه خالی کند. مطالعه نزدیک به بیست شاخص در ایران (نظیر روند سالیانه تعداد پرونده‌های چک‌های

جامعه مدنی می‌تواند با همه مختصات وجودی خود، عامل مؤثری در راهگشایی مسیر اصلاح و نیز تغییر ساختارهای اجتماعی شود.



برگشت‌خورده، تعداد پرونده‌های تشکیل‌شده در دادگستری در مورد بزه‌ها و جرائم عمدی، روند طلاق، خودکشی، نزاع‌های جمعی، نسبت معاملات نقدی به غیر مادی، حجم مطالبات مجهول الوصول بانک‌ها به کل مطالبات آن‌ها و...) نشان می‌دهد که سرمایه اجتماعی در ایران در سال‌های پس از جنگ عمدتاً رو به کاهش داشته است (چرخه‌های افول اخلاق و اقتصاد، رنانی و مویدفر، ۱۳۹).

با آنکه در چنین محیطی، جامعه مدنی نیز با محدودیت‌های جدی روبه‌رو است و بازدارندگی‌ها برای بقا و توسعه آن زیاد است، اما می‌تواند با قابلیت‌های درونی خود که بر مبنای خیر و انتفاع اجتماعی و کمک به توسعه ملی شکل یافته، نقش محوری برای بازسازی سرمایه اجتماعی ایفا کند؛ چرا که جامعه مدنی می‌تواند با همه مختصات وجودی خود، عامل مؤثری در راهگشایی مسیر اصلاح و نیز تغییر ساختارهای اجتماعی شود. همچنین با عناصر درونی خود و پیوند و درهم‌تنیدگی با جامعه می‌تواند مشارکت اجتماعی را در سطوح تأثیرگذار هدایت کند. اما لازمه آن آگاهی‌بخشی و روشن‌گری، مطالبه‌گری و حمایت‌گری است که این فرایند نیاز به توسعه ظرفیت، سازمان‌یافتگی و استمرار با رویکرد پایداری و عاملیت تغییر دارد. راهی خشونت‌پرهیز برای تغییرات اجتماعی و به قصد حفظ و توسعه سرمایه‌های اجتماعی است تا جامعه از پدیده بحران بی‌اخلاقی به عنوان دستاورد چندین ساله شیفتگان قدرت بتواند به تدریج هویت خود را باز یابد و اخلاق اجتماعی را در متن زیست خود هم معنا ببخشد و هم به قانونمندی برساند.

جریان جامعه‌پذیری متأثر از درونی‌شدن عقاید و ارزش‌ها و هنجارهایی است که اخلاق اجتماعی را شکل می‌دهد و به میزان تأثیرپذیری آن، جزئی از شخصیت فرد شکل می‌گیرد و به عبارتی تعیین‌کننده رفتار جامعه است. به تعبیر سقراط نیز سعادت اجتماعی، محصول عمل اخلاقی است. اما آنچه قوام‌دهنده آن است، سرمایه اجتماعی است که هرچه افزون‌تر باشد، شاخصه‌های خود را همچون اعتماد، همیاری و مشارکت اجتماعی بسط می‌دهد.

به طور کلی این سرمایه دو دسته قوانین را در درون خود می‌پروراند. قوانین بیرونی که توسط دولت‌ها تنظیم و اعمال می‌شود و دیگری قوانین درونی ناشی از ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی پذیرفته‌شده‌ای است که به رفتار تبدیل می‌شود. متناسب با ماهیت حکومت‌ها و به میزان پابندی به قواعد مردم‌سالاری و دموکراسی، وزن قوانین دسته نخست کاهش یافته و رشد درون‌زا از طریق مشارکت اجتماعی و تقویت دیگر شاخص‌های سرمایه اجتماعی بارور می‌شود؛ اما هرچه انسداد فکری و استبداد عملی در حکومت‌ها رنگ بیشتری به خود می‌گیرد، قوانین تحت کنترل دولت‌ها حاکم می‌شود. هرچه استبداد به سمت تمامیت‌خواهی و مطلق‌گرایی در حاکمیت سوق پیدا کند، قوانین اول بیشتر حکمرانی می‌کند و عملاً قوانین درون‌زا به تدریج کم‌اثر و حتی خنثی می‌شود. فراتر از آن بنا بر برتری کارکرد محورهای

سیاست در ساحت اخلاق



اخلاق یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم و البته یکی از پرمناقشه‌ترین مفاهیم از گذشته‌های دور تا کنون است که ساحت‌های آن، حوزه‌های گوناگون؛ اعم از دین، فرهنگ، جامعه و البته ارتباط آن با حوزه عمومی و شخصی و ساخت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، را شامل می‌شود. آنچه مشخص است مباحثه درباره اخلاق همیشه در جوامع جاری و ساری است؛ اما در برهه‌های خاص از تاریخ به دلایلی مفهوم اخلاق از حوزه دین فلسفه خارج می‌شود و به عرصه اجتماع می‌آید. اینکه امروز عده‌ای در غم نوستالژیک سقوط اخلاق داد سخن سر می‌دهند، بیش از آنکه نشان‌دهنده سقوط اخلاق در کلیت جامعه باشد، نشان از بحران، در دیگر ساخت و دیگر ساحت‌هاست. با این رویکرد معتقدم به جای یک رویکرد کل‌نگر و پدیدارشناسانه هوسرلی به بررسی پدیده اخلاق به ماهوه اخلاق بنگریم که ناخودآگاه در حوزه اخلاق دانسته یا ناخاسته به واسطه کلی بودن آن تبدیل به نگاه غالب در عرصه عمومی و حتی در فضای روشنفکری شده است. معتقدم که با رویکرد هرمنوتیک همروانه پل ریکور، در شرایط امروز پاسخ‌های بهتری را درباره چالش‌های اخلاقی می‌توانیم رصد کنیم. جامعه امروز ایران در دهه‌های اخیر درگیر چالش‌ها یا پارادوکس‌های بسیاری شده که گاهی این چالش‌ها تا مرز تبدیل شدن به یک بحران فراگیر پیش رفته و جامعه را درگیر خویش کرده است؛ گسست‌ها و گسل‌هایی که بعضاً در برخی حوزه‌ها بسیار بنیادین محسوب می‌شوند و فقط محصول تحولات زمانه کنونی نیستند، بلکه در شرایط امروزین جامعه، مجدداً فعال شده‌اند؛ مثلاً بحران سنت و مدرنیته که بیش از یک قرن است در ایران ظهور کرده و بسته به شرایط دیگر بحران‌ها نظیر بحران هویت، بحران‌های قومیتی و... در نقاطی ممکن است برهم سوار شوند. درواقع در لحظاتی از تاریخ به علت انباشت و عدم پاسخ‌گویی به چالش‌های آن بحران‌ها گفتمان غالب نمی‌تواند پاسخی برای حل مسئله یا حتی توجیه آن پیدا کند؛ بلکه می‌تواند تبدیل به بحران‌هایی بنیادین نظیر

بحران هویت مشارکت و مشروعیت شود. در این شرایط است که بحران‌هایی نظیر بحران هویت، مسئله اخلاق یا سقوط اخلاقی را به میان می‌کشد و آن را تبدیل به یک مسئله رفتارشناسانه و جامعه‌شناسانه می‌کند. امروز بسیار می‌شنویم که جامعه ایرانی دچار بحران و با کمی مسامحه چالش‌های اخلاقی و گاهی سقوط اخلاقی است. اما نکته اینجاست که شما در هر زمانی به مردمان آن زمانه نگاه کنید و در شرایط زمانی و مکانی هر دوره قرار بگیرید، می‌بینید که مردم در آن جامعه دچار غم نوستالژیک درباره اخلاقیات گذشته هستند. این امر یکی از نقاط برجسته برای مردمانی است که در فرهنگ استبدادی یا در جوامع ایدئولوژیک زیست می‌کنند. نکته اساسی در بحث، این پرسش است که کدام اخلاق؟ آیا اخلاق در حوزه عمومی مورد اشاره است یا اخلاقیات در حوزه خصوصی؟ آیا اخلاق مثلاً در حوزه سیاست مطرح است یا اخلاق اقتصادی؟ اخلاق در کدام زمان و با کدامین سنگ محک یا شاخصی به زعم نئورفتارگرایان و نئوپوزیتیویست‌ها؟ به نظر می‌رسد کدامینگی این مباحث و ده‌ها سؤال دیگر ما را به پاسخ‌های متفاوتی می‌رساند. اینکه فردی به ناچار بابت وضعیت بد اقتصادی یا فقر در ابعاد مختلف آن، نرم‌ها و هنجارهای متداول در یک جامعه را زیر پا می‌گذارد، مثلاً به سرقت یا فحشا دست می‌زند، آیا امری غیر اخلاقی است؟ او در به وجود آمدن این وضعیت تا چه اندازه مقصر است یا میزان ناکارآمدی ساختارهای اقتصادی، سیاسی و انتولوژیک حاکم یا نظام گفتمانی حاکم تا چه میزان مسبب به وجود آمدن این وضعیت است؟

اما آنچه مهم‌تر است، جایگاه و کرامت انسان است. آیا ساختارها برای انسان ساخته شده‌اند یا اینکه انسان‌ها در خدمت نهادها و ساختارها درآمده‌اند؟ به نظر می‌رسد این نقطه‌ثقل اختلاف‌های اندیشه‌های گوناگون و مکاتب فکری مختلف پیرامون اخلاق است. ایدئولوژی‌هایی که به دنبال ایجاد آرمان شهر برای بشر بوده‌اند، برای به سعادت رساندن انسان، او را به مسلخ بردگی و بندگی سوق داده‌اند. این یکی از دلایلی بود که اندیشه‌های مدرن در وجه پوزیتیویستی و رئالیستی آن در این اندیشه حکم به جدایی اخلاق از سیاست را صادر کرد؛ چراکه سیاست به زعم آنان عرصه

فریبکاری و توجیه و نیل به قدرت به هر وسیله است و به تعبیر اشمیت، اصولاً امر سیاسی، منازعه بر سر قدرت است و اخلاق را در این عرصه کاری نیست؛ اما افراط و اصرار بر این جدایی خود به گونه‌ای دیگر از ایدئولوژی بدل شد و در یک فضای رئال دیگر بار این انسانیت بود که فدای سیاست و ساختارهای سیاسی تحت عنوان رئالیسم در برابر ایدئالیسم شد. در این نقطه بود که پل ریکور، در مخالفت با رئالیسم سیاسی و جد کردن اخلاق از سیاست داد سخن داد. به زعم ریکور از ژرف‌ترین تعقل‌های سیاسی، عمیق‌ترین شرهای سیاسی سرچشمه می‌گیرد. نکته کلیدی که ریکور به آن اشاره می‌کند این است که شر سیاسی الزاماً به مفهوم سیاست نیست، بلکه حاصل قدرت سیاسی است. به اعتقاد او، بین هنر سیاست (la politique) و سیاست به معنای نهاد قدرت سیاسی و حکومت (le politique) تفاوت وجود دارد. شر سیاسی کار دولت است که با قدرت، سر نوشت اجتماع را تغییر می‌دهد. بنابراین به زعم نگارنده جامعه ایران به رغم اینکه در دهه‌های گذشته درگیر بحران‌های نهادینه شده و گسل‌های اجتماعی گوناگون است و فرازونشیب‌های بسیاری را پشت سر گذاشته است (به‌خصوص در دهه‌های اخیر دچار تکانه‌های اقتصادی شدید شده است) با وجود این بحران‌ها و چالش‌های بزرگ و شاید وجود مصادیقی از چالش‌های اخلاقی، در کل در حوزه اخلاق اجتماعی شاهد فروپاشی اخلاقی نیستیم؛ اما جامعه ایران به لحاظ اخلاقی و در گستره حوزه عمومی جامعه نجیب و آرام است و حتی در بدترین شرایط درخواست‌های خود نیز بسیار حداقلی و دچار خودبستگی است. اما آنچه چالش اخلاقی در جامعه ما را پررنگ کرده، وجود بحران اخلاقی در ساخت‌های سیاسی و اقتصادی است. درواقع ما در ساخت سیاسی و در نهاد سیاسی به تعبیر پل ریکور دچار چالش شده‌ایم. رقابت‌های سیاسی گروه‌های مختلف اعم از چپ و راست و... در درون و بیرون کشور پوزیسیون و اپوزیسیون قابل مشاهده است؛ چراکه به رغم شعارهای اخلاقی در حیطه ساخت سیاسی و تعریف آن وجهی کاملاً رئالیستی از سیاست بروز پیدا کرده و عمیقاً به مانند گفتمان رئالیسم، سیاست علم رسیدن به قدرت است. این در حالی است که الیت سیاسی که سیاست را به مفهوم و با تعریف هانا آرناتی آن یعنی سیاست، علم رسیدن به آزادی، می‌دانند در بخش بسیار حاشیه‌ای اما سربلند به لحاظ اخلاق سیاسی و انسانی به سر می‌برند. آنچه هویداست این است که ما نیازمند بازتعریف در حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خویش در حوزه سیاست هستیم و این در حالی است که جامعه ایران به رغم وجود بحران‌های متعدد در بستری از اخلاق زیست می‌کند.

**نکته کلیدی
که ریکور به آن
اشاره می‌کند
این است که شر
سیاسی الزاماً به
مفهوم سیاست
نیست، بلکه
حاصل قدرت
سیاسی است**



برای انسان گرد آمده‌ایم

* إجتماعنا من أجل الإنسان *

امام موسی صدر

ISFAHAN
ZIBA
MEDIA
GROUP

isfahanziba.com

