

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۶۴ - ۳۹

سویه‌های اخلاقی در مسئولیت مدنی دولت‌ها متناسب با نقش آنها

سید امیر آل محمد^۱

علی اکبر گرجی ازندریانی^۲

چکیده

نقش دولت در اجتماع سیاسی مهمترین بحث فلسفه سیاسی درباره دولت است. با این حال چه منشا دولت را قرارداد بدانیم و چه دولت را پدیده‌ای طبیعی تلقی کنیم، رسالتی که برای آن قایل می‌شویم تا حدی می‌تواند مستقل از بحث درباره منشا آن مطرح شود. نظریه‌های مرتبط با نقش دولت را در دو گروه عمده می‌توان جای داد. گروه نخست که به مداخله محدود دولت در اجتماع نظر دارد این گروه مکتب لیبرالیسم و گرایشها و برداشتهای متفاوت آن را شامل می‌شود. در این گروه نقش دولت بنابر اصل، نقش منفی و بازدارنده است و مداخله دولت در حقوق شهروندان جنبه استثنایی دارد که باید براساس مفاهیم پایه‌ای آزادی، عدالت و برابری توجیه شود. گروه دوم، ویژه نظریه‌های مبتنی بر مداخله دولت در اجتماع و ایفای نقش رفاهی دولت است. در این نظریه‌ها نقطه ی آغازین بحث، اجتماع است و فرد تابع اجتماع تلقی می‌شود. هرچند که در این گروه نیز برای آزادی حرمت بسیار قایل هستند. با این حال تأمین آزادی را جز در سایه عدالت (بویژه عدالت توزیعی) و برابری میسر نمی‌دانند. شاخص ترین نماینده این گروه مکتب سوسیالیسم است که در نظامهای سیاسی اروپای امروز رواج بسیاری دارد. این نقش‌های دولت‌ها از منظر اخلاقی به نحو قابل توجهی بر سرنوشت افراد جامعه و فعالان اقتصادی موثر بوده و بعضاً موجب خسارت‌های فراوانی به ایشان شده است. بر این اساس لازم است تا ضمن بررسی ماهیت سیاست‌های این دو گروه از حیث قرارگیری در دسته اعمال حاکمیتی یا تصدی، از منظر اخلاقی نیز، به بررسی امکان جبران خسارات ناشی از آن و مبنای این جبران خسارت پرداخته شود.

واژگان کلیدی

مسئولیت، مسئولیت دولت، نقش دولت، مسئولیت مدنی، مسئولیت اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه عدالت، تهران، ایران. (نویسنده مسئول - وکیل پایه یک دادگستری)
Email: alemohamadlaw@gmail.com

۲. استادیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: A_gorji@sbu.ac.it

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۸/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲

طرح مسأله

برای بررسی مسئولیت مدنی و اخلاقی دولت‌ها ابتدا سعی داریم تا تاریخچه کوتاهی از نظریات مختلفی که درباره عدالت و مسئولیت مطرح شده است را بیان کنیم و سپس به تحلیل هریک از این نظریات خواهیم پرداخت.

گرچه تعاریف گوناگونی از مسئولیت مدنی دولت از جانب حقوقدانان مطرح شده است اما به طور کلی میتوان گفت که هرگاه شخصی ناگزیر از جبران خسارت وارده بر دیگری باشد و در مقام ترمیم خسارتی باشد که به دیگری وارد شده است در برابر او اصطلاح مسئولیت مدنی قرار دارد. البته در این مقاله مقصود از شخص، شخص حقیقی یا حقوقی نیست، بلکه در اینجا منظور جبران خسارتی است که بر عهده دولت میباشد. شرط لازم برای بررسی نحوه جبران خسارت در دولت‌های مختلف، آشنایی با نظام حکوتی آنها است، زیرا که هر دولتی با توجه به نوع نظام حکومتی خود، تعاریف و قوانین متفاوتی در مورد مسئولیت مدنی خواهد داشت.

همچنین گفتنی است که گاه دولت‌ها در مسیر توسعه اقتصادی و سیاسی، عذر آورده و موضوعات اقتصادی و سیاسی را مقدم بر بحث‌های اینچنینی میدانند و عملاً مانع ظهور و گسترش مسئولیت مدنی شده‌اند. پویایی و استحکام مشارکت مردمی در همین موضوع نهفته است که شهروندان خواهان احیای این حق مسلم خود از دولت‌ها باشند. در واقع سهم دولت در این راستا به رسمیت شناختن و نهادینه کردن موضوع مذکور در جهت رعایت هرچه بیشتر حقوق شهروندان خود میباشد.

این مقاله سعی دارد تا با نگاهی بی‌طرفانه، نگرش‌های دو دولت که یکی مبتنی بر تفکر لیبرالیستی و دیگری مبتنی بر تفکر سوسیالیستی است را پیرامون مسئولیت مدنی و اخلاقی مورد مقایسه و بحث قرار دهد. در واقع میتوان گفت که هدف از نگارش این مقاله نیز همین است.

گفتار اول: دولت لیبرال و مسئولیت اخلاقی

از لحاظ تاریخی فلسفه لیبرالیسم^۱ همزاد نظریه حقوق طبیعی است. حمایت از آزادی ذاتی انسان در وضع طبیعی نیاز به تاسیس مکتب فلسفی‌ای در این زمینه داشته است تا به تحدید حدود قدرت دولت در برابر انسان و حراست از حقوق طبیعی او در مقابل تجاوزهای بالفعل و بالقوه دولت بپردازد. پس مفهوم اصلی مورد توجه این سنت فلسفی، همچنانکه از نام آن پیدا است، همانا آزادی است که در شکل‌های مدرن و امروزی این مکتب نیز همچنان در رتبه نخست اهمیت قرار دارد. از این رو است که فیلسوفان لیبرال را «فیلسوفان آزادی» خوانده‌اند. بدین

ترتیب، علاوه بر دغدغه آزادی برداشتی که از این مفهوم در طول تاریخ این سنت فلسفی شده است، خود موجد قرائت‌های مختلفی از این نظریه گردیده است. از این لحاظ می‌توان نحله‌های مکتب فلسفی لیبرالیسم را به گونه‌های مختلفی تقسیم بندی کرد. در این تقسیم بندی رابطه عدالت و آزادی مهمترین ملاک است. از سوی دیگر، تمامی برداشتها از این مکتب ریشه در دو برداشت اولیه از این نظریه دارد و در واقع لیبرالیسم مدرن ادامه دهنده همین دو برداشت سنتی از این مکتب است. این دو قرائت سنتی از لیبرالیسم متعلق به دو فیلسوف ابتدای عصر مدرنیته اروپا یعنی جان لاک^۱ و ژان ژاک روسو^۲ است که هر یک براساس درک‌های متفاوتی که از مفهوم آزادی داشته‌اند، نظریه خود را بنا نهادند. (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷)

لاک، دولت را محصول قرارداد اجتماعی^۳ شهروندان به نمایندگی از جامعه مدنی که در وهله نخست به صورت قراردادی ایجاد شده است، با حاکم یا هیات حاکمه می‌داند. هدف از ایجاد دولت نیز حراست از حقوق طبیعی و آزادی ذاتی و مطلق آدمیان است تا از تجاوز احتمالی به حقوق یکدیگر منع شوند. همچنین اعضا چنین جامعه‌ای حقوق خود را به طور مطلق به دولت یا حکومت منتقل نمی‌کنند، بلکه دولت را به عنوان کارگزار و امین خود محسوب می‌دارند و برخی از حقوق خود، مانند حق قانونگذاری و امور اجرایی را به آن نهاد می‌سپارند. این ودیعه، مشروط به اجرای تکالیفی است که بر عهده دولت گذاشته شده است. از این رو، با تخطی دولت از تکالیف خود مردم به نمایندگی از جامعه یا به قول لاک جامعه مدنی، قرارداد خود با دولت را منحل می‌سازند. نتیجه چنین تحلیلی از دولت، همچنانکه لاک نیز به صراحت اذعان داشته است، کارکرد محدود و نقش سلبی دولت در جامعه است. اختیار دولت تنها در منع اعضا جامعه از آسیب رساندن به حقوق و آزادی‌های یکدیگر است و فقط در این چارچوب امکان عمل برای دولت مجاز شمرده می‌شود. لاک مداخله دولت در زندگی اجتماعی را خطرناک و زیان بار می‌شمارد. از این رو، معتقد به حق مردم برای انحلال قرارداد منشا دولت در فرضی است که دولت پا را از حدود اختیار خود فراتر نهد و به مداخله در زندگی مردم بپردازد.

عقاید لاک در دفاع از آزادی ذاتی انسان و تکلیف دولت به حراست از این آزادی و دیگر حقوق طبیعی انسان، علاوه بر تاسیس لیبرالیسم سیاسی، در خود این مکتب فلسفی مهمترین گرایش را که تا امروز نیز اساسی ترین گرایش تلقی می‌شود، آفریده است. چه بسیار لیبرال‌های مدرن قرن بیستم که همچنان پایبند این عقاید هستند و با استدلال‌های مختلف به توجیه آن

-
1. John Locke
 2. Jean-Jacques Rousseau
 3. Social contract

می‌پردازند. از جمله آنان می‌توان از هایک^۱ و فاینبرگ^۲ نام برد.

در کفه مقابل عقاید لاک، اندیشه‌های روسو قرار دارد. روسو علی‌رغم طرفداری از نظریه قرارداد اجتماعی، در توجیه و تبیین علت وجودی دولت دارای شیوه استدلالی متفاوت و دیدگاهی مخالف با هابز و لاک است. روسو نیز مانند دو فیلسوف انگلیسی معتقد به وجود حقوق طبیعی و آزادی ذاتی برای انسان است. او نیز مانند دو فیلسوف پیشین معتقد است که انسانها در وضع طبیعی از آزادی بی‌حد و حصری برخوردار بوده‌اند. اما برخلاف آن دو فیلسوف وضع طبیعی را نه وضع جنگی و نه وضع محتمل به تجاوز انسانها به حقوق یکدیگر می‌داند. او همانند ارسطو معتقد به سرشت طبیعی انسان و هماهنگی این سرشت با قوانین طبیعی است. از این رو، وضعیت طبیعی را برتر از وضع مدنی انسان می‌داند. او برای انسان دو خصلت خودخواهی و دگر دوستی قایل است که انگیزه تمامی فعالیت‌های انسان قرار می‌گیرند.

از این لحاظ نقش ایجابی دولت بسیار بیش از کارکرد سلبی آن در جامعه اهمیت دارد. از این رو، برخلاف گرایشهای لاک که معتقد به بازار آزاد و اقتصاد مبتنی بر تجارت آزاد^۳ هستند، لیبرال‌های روسویی اقتصاد باز و جامعه مدنی خود انگیخته و خود مختار را مولد نابرابری و ناقض آزادی ذاتی انسان می‌پندارند.

روسو کلید رفع تبعیض و نابرابری را اراده عمومی می‌داند. بدین گونه که اعضا جامعه به تفاهمی گسترده برای رفع نابرابری و راه و روش آن دست یابند. اصول یا قوانینی که بدین سان اراده عمومی ایجاد می‌کند، عین عدالت است. زیرا نابرابری ستیز است. این روند تا زمان رفع کامل نابرابری که به آزادی ذاتی و کامل انسان می‌انجامد، ادامه دارد. با حصول آزادی کامل انسان به وضع طبیعی بازمی‌گردد و بدین گونه است که دیگر نیازی به دولت یا به تعبیر روسویی آن، هیات حاکمه، نیست. در واقع انسان مدنی شده در حد اعلا خود دوباره طبیعی می‌شود و به وضع طبیعی بازمی‌گردد. از این رو، دولت منظور نظر روسو دولتی است که عدالت را مقدمه حصول آزادی می‌سازد و آزادی را محصول عدالت و رفع نابرابری می‌داند. (Rousseau, 1994, p 48)

هر دو نظریه‌های لاک و روسویی درباره لیبرالیسم با انتقادهای جدی‌ای مواجه شده‌اند که ناتمام بودن آنها را برملا ساخته است. این انتقادات به طور کلی به مفهوم عدالت، آزادی و گستره معنایی آنها و نیز ترتیب اتخاذ اصول عادلانه و تامین کننده آزادی بازمی‌گردد.

-
1. Friedrich Hayek
 2. Andrew Feenberg
 3. Laissez- Faire

۱. یونان باستان و عدالت طبیعی

در یونان باستان بحث از عدالت در واکنش به موضع شک‌گرایانه و نسبی‌گرای سوفسطاییان توسط سه فیلسوف بزرگ تاریخ، سقراط و افلاطون و ارسطو با شالوده‌ای متافیزیکی بازسازی گردید. به طور کلی، سه فیلسوف مورد بحث تلاش داشتند مبانی اخلاق و عدالت را براساس طبیعت استوار سازند. به زعم سقراط آنچه سودمند بود، عادلانه هم بود. ملاک تشخیص سودمندی نیز فهم خردمندان بود که سقراط آن را همواره و در همه اعصار واحد تلقی می‌کرد. افلاطون نیز مانند سقراط مفهوم عدالت را مطلق و فاقد نسبیّت می‌دانست و شرط عمل عادلانه را شناخت ایده (مثال) عدالت در ورای همه اعمال عادلانه جزیی می‌دانست. افلاطون شناخت صورت کلی عدالت را ممکن می‌دانست و معتقد بود عدالت را باید در اعتدال یا تعادل میان سه قوه روح انسان، یعنی عقل، احساس و شهوت یافت. در وضع عادلانه انسان به عمل عادلانه دست می‌زند که هم به نفع فرد و هم به نفع دیگران است. از این رو، میان منافع مختلف تعادل ایجاد می‌کند. اما این عدالت که ویژگی نفس فردی است، در مقیاس وسیع‌تر در جامعه انعکاس می‌یابد و میان نیازهای اساسی جامعه که عبارتند از: بقا، دفاع و رهبری، تعادل ایجاد می‌کند و تعادل میان این سه نیاز در آرمان شهر افلاطونی همان عدالت اجتماعی است. (افلاطون، ۱۳۸۴، ص ۹۰)

ارسطو نیز همانند افلاطون عدالت را دارای مفهومی مطلق میدانند. اما برخلاف افلاطون ایده عدالت یا وجود صورت کلی را به شیوه او نمی‌پذیرد. ارسطو عالی‌ترین مرتبه وجودی را عقل می‌داند و موجودات را برحسب درجه بهره‌مندی از عقل رتبه‌بندی می‌کند. ارسطو به برتری مردان بر زنان و آزادگان بر بردگان معتقد است. زیرا این دو قشر فرودست را از لحاظ عقلی پایین‌تر از دو قشر فرادست خود می‌داند. ارسطو این فرودستی را ناشی از طبیعت این دو قشر می‌شمرد و این نوع نابرابری را چون ناشی از قانون طبیعی است، نابرابری عادلانه تلقی می‌کند. از این رو، او معتقد است که عدالت عبارتست از رفتار مساوی با اعضا هر قشر.

تعادل به معنای رعایت عدالت نیز معنای دیگری جز مورد لحاظ قراردادن تفاوت‌های موجودات از لحاظ شایستگی و توانایی ندارد. از جنبه توزیعی نیز عدالت واجد همین ماهیت است. یعنی اموال و اشیا و به طور کلی ثروت در هر جامعه‌ای باید برحسب شایستگی‌های افراد مورد توزیع قرار گیرد. منتها مشکل اصلی نظریه ارسطو که همچنان تا امروز نیز باقی مانده است، عبارتست از تعیین مرجع تشخیص شایستگی افراد و اینکه چه مرجعی باید انسانها را از لحاظ توانایی هایشان مورد بررسی قرار دهد و ملاک این تشخیص چیست؟ مساله‌ای که تا امروز لاینحل باقی مانده و اصل نظریه را نیز زیر سوال برده است.

۲. عدالت در قرون وسطا

در قرون وسطی قانون، یک مولود آسمانی و در همه جا حاضر بود. شاه چون بر طبق قانون حکومت می کرد، محکوم به حکم قانون بود. رواج فرضیه گلاسیان موسوم به آیین دو شمشیر در قرن چهاردهم بالا گرفت. مشاجره قرن یازدهم و تفکرات آگوستین، استقلال کلیسا را نتیجه داد. این فکر که قدرت سیاسی ناشی از قدرت روحانی است، ظاهراً اولین بار توسط اوتوریوس در سال ۱۱۲۳م. ایراد شده است.

سه اصل مورد نظر کاتولیکها در این دوره چنین است: ۱. هر قدرتی ناشی از خداست. ۲. بین حق خدا و قیصر باید تفکیک نمود. ۳. تبعیت از فرمانروایان واجب است. آگوستین با شرح این سه اصل و بیان وظایف شهر خدا در دنیا، صلح و عدالت را نتیجه می گیرد. او واقع گرا بود و بی عدالتی را گریزناپذیر می دانست. نتیجه چنین سخنی، نسبیّت عدالت و افراط در واقع گرایی بود. وی عدالت را به مطابقت با نظم تفسیر می کرد و اعتقاد داشت که در شهر دنیا نمی توان دستورالعملی خاص صادر کرد.

۳. دوره مدرنیته سیاسی (رنسانس)

به طور کلی از رنسانس گفتمان و گزاره‌های حاکم بر غرب تغییر می کند و تاکنون نیز بر همین روال باقی مانده است. وقتی در غرب فرد مطرح شد، آزادی سخن اصلی می شود و عدالت، صفتی اجتماعی می شود از قرن شانزدهم تا قرن نوزدهم در اندیشه سیاسی غرب از عدالت به عنوان یک مفهوم مستقل صحبت نشده است. در این دوره بحث اساسی، آزادی بوده است و اگر صحبتی هم درباره عدالت می شود به خاطر آزادی است. در دوره روشنگری، عدالت صفتی اجتماعی می شود که متضمن منافع عمده‌ای است. یعنی ما می توانیم تصاویر مختلفی را عدالت ارائه بدهیم. مثلاً عدالت «ادموندبرک» عدالت اشرافی است. عدالت لاک، لیبرالی است و عدالت سوسیالیستها رادیکالی است؛ به دلیل اینکه هیچ وضعیت عادلانه‌ای نیست تا مورد اتفاق همگان باشد. بنابراین عدالت از حوزه‌ی فلسفه سیاسی خارج می شود و به حوزه جامعه‌شناسی سیاسی می رود.

۴. روسو و مفهوم عدالت

روسو در کتاب سوم قرارداد اجتماعی، عدالت را به عنوان سنجیداری برای تعیین مشروعیت حکومت به کار می گیرد. وی در بررسی سوء استفاده ی حکومت از دولت تصریح می کند که: جبار به معنای عادی پادشاهی است که با سختگیری حکومت می کند و به قانون و عدالت بی توجه است. اما جبار به معنایی معین تر فردیست که اقتدار پادشاهی را بدون اینکه حق او باشد در اختیار گرفته است. یونانیان نیز جبار را به همین معنا به کار می بردند. آنان جبار را

پادشاهان خوب یا بدی می دانستند که قدرتشان قانونی نبود. بنابراین در نظر آنان جبار و غاصب کاملاً هم معنی بود. اما برای اینکه بر این چیزهای متفاوت نام‌های متفاوتی اطلاق کنیم من می گویم که جبار غاصب قدرت پادشاهی است و مستبد غاصب قدرت فرمانروایی. بنابراین، جبار کسی است که غیرقانونی بر سر کار آمده تا مطابق قانون حکومت کند. لذا جبار ممکن است مستبد نباشد، اما مستبد همواره جبار است.

۵. لاک و مفهوم عدالت

لاک نیز در زمره‌ی اندیشه وران فلسفه سیاسی است که از قالب نظریات اندام‌وار دولت، پیروی می کند. وی که عدالت را در قرارداد اجتماعی تفسیر می کند، می گوید: «قدرت سیاسی، براساس رضایت افراد آزاد و خردمند تأسیس شده است.» بنابراین، اطاعت از آن باید در جهت تقویت و حفظ آزادی فرد صورت گیرد. پیوستن فرد آزاد به جمع یا دولت، اختیاری است، نه به این معنا که وی می تواند قدرت دولت را به عنوان قدرت مشروع بپذیرد یا نپذیرد. حق عصیان در برابر قدرت، یکی از جلوه‌های اساسی آزادی، در برداشت ابزاروار از دولت به شمار می رود.

۶. بنتام^۱ و عدالت فایده‌گرا

جیمز میل^۲، جان استوارت میل^۳ و بالاخره جرمی بنتام^۴ بنیانگذاران مکتب فایده‌گرایی^۵ در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی هستند. هدف از تأسیس این مکتب فلسفی ارائه راه حلی برای مساله قانونگذاری عادلانه بوده است. در این مکتب از اصل فایده برای ارزیابی اخلاقی بودن اعمال انسانها و دولت استفاده می شود. بنتام معتقد بود که انسان طبعاً موجودی فایده‌گرا است که انگیزه تمامی فعالیت‌های او را منفعت طلبی تشکیل می دهد. از این رو، همواره اعمال خود و دیگران را با محک فایده‌ای که برای خود دارد می سنجد و بر آنها ارزش اخلاقی بار می کند. به زعم او، فایده خاصیتی است در هر چیز که سبب می شود آن چیز نفع، مزیت، لذت، نیکی یا خوشبختی به بار آورد یا مانع از رخ دادن زیان، خسران، درد، شر یا ناخوشی برای ذینفعی شود که نفعش مورد توجه است. اگر آن ذینفع اجتماع یا جامعه در کلش باشد، آنگاه فایده خوشبختی اجتماع یا جامعه است. اگر آن ذینفع یک شخص باشد، آنگاه فایده خوشبختی آن فرد است. (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۲۱۸)

عدالت نیز همسو با فایده زمانی محقق می گردد که نفع یا لذتی حاصل گردد یا زیان یا دردی مفقود شود. قاعده عادلانه قاعده‌ای است که اجرای آن نفع بیشتری را ایجاد کند. در سطح

1. Bentham
2. James Mill
3. John Stuart Mill
4. Jeremy Bentham
5. Utilitarianism

جامعه نیز همین اصل صادق است. قانون عادلانه قانونی است که نفع بیشتری را تامین کند. اما اینکه مقصود از نفع بیشتر میزان خود منفعت است که برای افراد جامعه حاصل می‌گردد یا نسبت مجموع نفع حاصل بر تعداد افراد جامعه، نظرها متفاوت است. مطابق یک نظر که به فایده‌گرایی کلاسیک مشهور است، مقصود از فایده اجتماعی مجموع فوایدی است که افراد جامعه از یک قاعده یا قانون یا عملی حاکمیتی کسب می‌کنند. هرچه میزان این فایده بیشتر باشد، آن قاعده یا قانون یا عمل عادلانه‌تر است. اما بر طبق نظر دیگر، منظور از فایده مجموع فواید حاصل شده تقسیم بر تعداد افراد جامعه است. در این نظر به اصول عدالت توزیعی^۱ توجه بیشتری شده است. بنابراین، قاعده یا قانون عادلانه، قانونی است که اجرای آن برای تعداد بیشتری از افراد جامعه فایده بیشتری به بار آورد. نظر اول به فایده‌گرایی کلاسیک و نظر دوم به فایده‌گرایی میانگین شهرت یافته‌اند. (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۲۱۹)

پس، بدین ترتیب با مبنا قرار گرفتن اصل فایده برای عدالت و اخلاق این دو مفهوم از مبنای متافیزیکی خود عاری شده و به صورت مفاهیمی نسبی ظهور پیدا می‌کنند. با این حال اشکال اساسی نظریه فایده‌گرایی که همچنان نیز مرتفع نگردیده، تشخیص نفع و لذت و در تحلیل نهایی، خوشبختی و در مرحله دوم ملاک تعیین میزان و مقدار خوشبختی است. واقعیت این است که خوشبختی بیش و پیش از همه وابسته به شخصیت و خصوصیات روانی افراد است. آنچه از نظر یک شخص نهایت لذت و شادی را همراه دارد، برای دیگری ممکن است فاقد چنین کیفیتی باشد. همچنین سعادت مفهومی است که ممکن است از برخی لذتها قابل اشتقاق نباشد.

در این صورت با چنین لذتهایی چه باید کرد؟ برخی از طرفداران نظریه اصالت فایده در رد این ایراد استدلال کرده‌اند که لذتها برحسب درجه قابل تقسیم بندی هستند و بیشینه کردن فایده با بالا رفتن لذتهای عالی تر ممکن است. اما این استدلال نیز وضع را بغرنج تر ساخته است. زیرا در تشخیص لذت عالی از لذت دانی راهی جز رجوع به معیارهای اخلاقی باقی نمی‌ماند.

رجوع به معیارهای اخلاقی برای تعیین درجه لذت و در نهایت خوشبختی نیز اصل فایده را تابع اخلاق و مشتق از آن می‌سازد. حال آنکه استقرار پایه‌ای اخلاقی برای این نظریه دقیقاً همان چیزی است که بنیانگذاران این نظریه از آن پرهیز داشتند. چرا که اخلاق را تابع انگیزه فایده‌گرایی انسان می‌دانستند. بدین ترتیب، عدالت نیز مفهومی مطلق و متافیزیکی می‌یابد (هر چند که در نظریه‌های اخلاقی جدید اصول اخلاقی خود امور نسبی تلقی می‌شوند). به علاوه چنین استدلالی نظریه را از جنبه علمی آن که بسیار مورد توجه موسسان آن بوده است، خالی می‌سازد

و به آن جنبه شهودی می‌بخشد. زیرا تنها به واسطه ادراک شهودی می‌توان به درجه بندی انواع لذت، خوشبختی و در نهایت مراتب عدالت دست یافت.

با این حال، نظریه اصالت فایده همچنان به عنوان فنی در حکومت کردن مورد توجه است و در عین حال در تشخیص قانون یا عمل عادلانه نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. این نظریه به خصوص در تحول مفهوم عدالت توزیعی تاثیر بسیاری داشته است. وانگهی نظریه پردازان اصالت فایده ایمان متقاضی به شیوه‌های لیبرالی برای حکومت داشتند و نظریه خود را در خدمت به لیبرالیسم بکار می‌گرفتند. همچنین تعیین معنایی نسبی برای عدالت و سعادت از دستاوردهای مهم نظریه اصالت فایده تا حال حاضر محسوب می‌شود. (Held, ۱۹۸۹, p ۱۷)

۷. کانت^۱ و عدالت مطلق^۲

تلاش کانت برای تعیین مبنایی مطلق برای اخلاق و به تبع آن عدالت پاسخی است به شک گرای هیوم^۳، فیلسوف انگلیسی پیش از او. در دستگاه فلسفی کانت اخلاق و ارزش‌های اخلاقی دارای مفهومی مطلق هستند که از عقل قابل استنتاج است. اینکه همه مردم مفهوم واحدی از اخلاق یا عدالت را استنتاج می‌کنند، خود موید این مدعا است. او برخلاف هابز، انسان را در وضع طبیعی آزادی نمی‌داند. زیرا امیال را مانع آزادی بشر می‌داند. از این رو، او با هیوم که عقل را راهنمای امیال می‌داند نیز، مخالف است. کانت برای اخلاق اصلی به نام اصل خود آیینی بنیان نهاده است و بر این مبنا عملی را واجد ارزش اخلاقی می‌داند که نه به سبب منفعتی که برای عامل آن ایجاد می‌کند، بلکه از روی وظیفه شناسی محض انجام گیرد. از این رو به زعم کانت عملی اخلاقی است که قابلیت تبدیل شدن به قانونی عام را داشته باشد. (سالیوان، ۱۳۸۰، ص ۶۲ به بعد)

عدالت نیز مفهومی استنتاجی است که از عقل محض ناشی می‌شود و همواره معنایی مطلق دارد و در داوریه‌های اخلاقی انسان دخیل است.

با این حال مشکل اصلی نظریه عدالت و اخلاق در فلسفه کانت نیز همچنان لاینحل مانده است و آن اینکه چگونه انسان صرفاً به حکم عقل برانگیخته می‌شود تا بدون توجه به خواسته‌ها و امیال خود بر طبق اصول اخلاقی عالی عمل کند. (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰) پس با کنار نهادن اموری مانند منافع و امیال انسانی به عنوان انگیزه عمل عادلانه یا اخلاقی تاکنون جانشین برای این امور مشخص نشده است.

حال بعد از بررسی نظریات در خصوص مسئولیت مدنی در لیبرالیسم با رویکرد عدالت گرا،

1. Immanuel Kant

2. Just Desets

3. David Hume

به رویکردی فلسفی - اخلاقی از منظر رالز به لیبرالیسم به شرح ذیل می‌پردازیم:

• مباحث اخلاقی لیبرالیسم از منظر رالز

لیبرالیسم یک مکتب فکری دارای عناصر معین، ثابت، تعریف شده و مورد توافق همگانی نیست تا معیاری روشن برای داوری درباره میزان لیبرال بودن یک فرد یا نظریه سیاسی ارائه دهد، از این رو مجال برای ارائه قرائت‌های مختلف از لیبرالیسم فراهم است. این تنوع و تکثر قرائت برحسب تأکیدی است که هر تقریر بر بخش خاصی از مجموعه باورها و ارزش‌هایی که در سیر تاریخی به عنوان باورها و ارزش‌های لیبرالی شناخته شده است، روا می‌دارد. واقعیت این است که قرائت‌های لیبرالی بر تعریف دقیق بسیاری از عناصر مجموعه باورهای لیبرالی توافق و اشتراک نظر ندارند، اما آن چه آنها را از دیگر ایدئولوژی‌ها و نظریه‌های سیاسی رقیب متمایز می‌کند، تأکید بر پاره‌ای از عناصر و باورهایی است که رد پای آنها را می‌توان به نوعی در تقریر از لیبرالیسم مشاهده کرد و بدین سبب با تسامح می‌توان از آنها به عنوان ارزش‌های مشترک لیبرالی یاد کرد. اموری نظیر آزادی‌های سیاسی و مدنی، استقلال فردی، مالکیت خصوصی و اقتصاد بازار آزاد از مصادیق بارز این ارزش‌های مشترک هستند. این که با احتیاط و تسامح این امور را عنصر مشترک هر قرائت لیبرالی بر می‌شماریم، بدین جهت است که در مورد اغلب این نقاط محوری میان لیبرال‌ها چالش و اختلاف نظر وجود دارد (واعظی، ۱۳۸۳).

در میان مدافعان برجسته لیبرالیسم از گذشته تاکنون، امانوئل کانت و جان رالز از این جهت کاملاً متمایز از دیگران‌اند که کوشیده‌اند میان عدالت به عنوان یک فضیلت و ارزشی اخلاقی و درون مایه اصلی لیبرالیسم، یعنی حراست از حقوق و آزادی فردی (تفسیر لیبرالی از انحرای آزادی‌های فردی) پیوند برقرار کنند. هر دو می‌کوشند که نشان دهند درک و شناخت اخلاقی بیشتر از عدالت اجتماعی در قالب اصول و قواعدی به منصفه ظهور می‌رسد که دارای بیشترین تناسب با نوع نگاه لیبرالیسم به مناسبات اجتماعی و ساختار اساسی جامعه در حوزه فرهنگ، سیاست، اقتصاد و دیگر ابعاد حیات اجتماعی است. کانت و رالز با دو روش‌شناسی متفاوت به نتایجی کمابیش مشابه درباره محتوای اصول عدالت و پایه اخلاقی و اساسی جامعه می‌رسند. از میان دو اصل عدالت رالز، اصل برابری در آزادی‌های اساسی که مهم‌ترین اصل نظریه عدالت وی است کاملاً با رویکرد کانت در مورد تقدم حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی همسو می‌باشد. اما به لحاظ محتوایی آن چه نظریه عدالت رالز را از کانت متمایز می‌کند، اصل دوم عدالت وی، یعنی اصل تمایز است که ردپایی از آن در اندیشه کانت وجود ندارد (واعظی، ۱۳۸۳).

کانت بر آن بود که آزادی مدنی و سیاسی افراد، باید بر اساس چارچوبی قانونی و حقوقی قانونمند بشود و بر این نکته اصرار داشت که قوانین اساسی و چارچوب حقوقی و قانونی‌ای که

ضمن صیانت و حراست از آزادی‌های مشروع و قانونی افراد، آن آزادی‌ها را به حداکثر می‌رساند باید با خرد ناب و عقل غیر آمیخته با داده‌های تجربی تعیین شود. به اعتقاد وی، هم‌چنان که وظایف و قواعد اخلاقی فرامین عقل محض^۱ است، اصول عدالت و قواعد اساسی حاکم بر آزادی بیرونی انسان‌ها نیز باید با هماهنگی عقل محض تدوین شود و از آن سرچشمه بگیرد. مراد از کارکرد اصول عدالت به عنوان پایه اخلاقی ساختار اساسی جامعه آن است که نه تنها نهادهای رسمی جامعه هم‌چون قانون اساسی، دولت و قوانین مدنی و جزایی باید بر محور این اصول و متناسب با آنها سامان یابد، بلکه امکانات، مواهب، مناصب، وظایف و زحمات زندگی اجتماعی نیز باید بر محور این اصول توزیع شوند. این اصول معیار داوری درباره عادلانه یا ناعادلانه بودن ساختار اجتماعی جوامع بشری را در اختیار می‌گذارند. از نظر رالز، همان‌طور که بحث حقیقت^۲ در مباحث نظری شاخص و معیار پذیرفتن یا طرد نظریه‌ها و معارف است، در مورد اجتماع و شبکه روابط اجتماعی فضیلت عدالت و اصول محتوایی آن داور نهایی درباره مطلوب بودن یا نبودن ساختارهای اجتماعی می‌باشد.

بنابراین، می‌توان گفت که رالز در کتاب نظریه عدالت دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: هدف نخست، ارائه اصول و معیارهایی برای عدالت توزیعی و اجتماعی است تا در پرتو آن، شاخص و معیاری برای سنجش عادلانه بودن ساختارهای اساسی جامعه در دست باشد و هدف دوم آن، ارائه مبنای فلسفی و اخلاقی جدید در حوزه تفکر اجتماعی و فرهنگ سیاسی غرب است تا بتواند به سلطه فرهنگی و اخلاقی نفع‌انگاری به عنوان مبنای اخلاقی و فلسفی حاکم بر جوامع غربی خاتمه دهد و جانشینی توانمند و کامل برای آن باشد. بدین ترتیب، لیبرالیسم رالزی و تصویر وی از عدالت اجتماعی و ساختار جامعه مطلوب به جای تکیه بر اصل نفع و نگرش اخلاقی - فلسفی نفع‌انگاری، بر تصویری از عدالت که اصول عدالت رالز (نظریه عدالت به مثابه انصاف) معرف آن است، تکیه می‌زند.

• روش دست‌یابی به اصول عدالت

مهم‌ترین نوآوری رالز در حوزه عدالت‌پژوهی، به روش‌شناسی بحث عدالت اجتماعی مربوط می‌شود. وی به صراحت از شیوه مرسوم و رایج در مسایل ارزشی و اخلاقی فاصله می‌گیرد. بر اساس روش معمول، در مباحث اخلاقی باید نخست تعریفی دقیق از فضیلت مورد بحث ارائه داد و سپس مراحل بحث نظیر شیوه استدلال و محتوای آن در ارتباط منطقی با چارچوب تعریف اولیه سامان یابد. اما رالز محتوای اصول عدالت را بر عنصر تعریف و تحلیل‌های منطقی مربوط به ایضاح مفهومی واژه عدالت استوار نمی‌داند و معتقد است که این تعریف و تحلیل‌های منطقی

1. ReasonPure

2. truth

آن میزان پرمایه و قوی نیستند که بتوانند پایه و اساس درک محتوای عدالت و یک نظریه جامع اخلاقی قرار گیرند (جان، ۱۹۹۹).

از سوی دیگر، رالز با عدالت‌پژوهی مبتنی بر کمال‌گرایی^۱ مخالف است. وی نمی‌تواند بپذیرد که عدالت اجتماعی بر محور کمالات معنوی، فرهنگی و فلسفی خاصی تعریف شود. کمال‌گرایی در همه اشکال آن، تصور خاصی از غایت و تعریفی ویژه از زندگی خوب را پیش فرض می‌گیرد و به اصطلاح فلاسفه اخلاق، از زمره رویکردهای غایت‌گرا^۲ محسوب می‌شود. رالز هم‌چون کانت بر نفی غایت‌گرایی و التزام به «وظیفه‌گرایی» تأکید می‌ورزد و به دنبال ارایه نظریه اخلاقی و گرایشی در حوزه عدالت اجتماعی است که بر هیچ پیش فرض و تعریف پیشینی از خیر و کمال و سعادت بشر استوار نباشد. وی بر آن است که در مبحث عدالت اجتماعی و تعیین پایه‌های اخلاقی ساختار اساسی جامعه، تشخیص آن چه حق و درست است رسالت اصلی عدالت‌پژوهی را تشکیل می‌دهد و این تشخیص بر هیچ تصویری از خیر و کمال و سعادت مبتنی نیست. رویکرد وظیفه‌گرایی در فلسفه اخلاق دقیقاً بر این نکته اصرار دارد که درست و حق را نباید بر حسب تلقی خاصی از خیر و کمال و غایت زندگی تعریف کرد. یکی از وجوه اختلاف نظر رالز با نفع‌انگاری به همین رویکرد بر می‌گردد. بدیهی است که نفع‌انگاری نظریه اخلاقی غایت‌گرا می‌باشد، زیرا «اصل نفع» را پایه نظم اجتماعی عادلانه قرار می‌دهد. اصل نفع اقتضا دارد که انجام آن چه لذت و رفاه اکثر افراد جامعه را افزایش می‌دهد، درست و حق است، پس درستی و حق بر اساس تصویری خاص از خیر و سعادت تعریف شده است. در مقابل، رالز اصرار دارد که نظریه عدالت وی باید بر محور روشی شکل گیرد که کاملاً وظیفه‌گرا بوده و بر هیچ تصور پیشینی از خیر و کمال مبتنی نباشد (جان، ۱۹۹۹).

نکته دیگر این که از نظر رالز، اصول عدالت به روش عقلی و استنتاج منطقی قابل اصطیاد نیست، هم‌چنان که شهودگرایی اخلاقی نیز گره‌ای از این مشکل را باز نمی‌کند، زیرا شهودگرایی بر معیارهای ثابت و مشخصی به عنوان شاخص و ضابطه عام برای داوری‌های ارزشی و اخلاقی در مورد ساختار جامعه و نهادهای جامعه تأکید نمی‌کند. تأکید شهودگرایی آن است که در هر مورد جزئی باید به شهود وجدانی مراجعه کرد تا در باره عادلانه بودن یا نبودن یک رفتار یا رابطه اجتماعی و یا قانون و تصمیم کلان به داوری پرداخت و نمی‌توان به اتکالی یک ضابطه عام (اصول عدالت) مبنایی عام و کلی برای داوری به دست آورد. شهودگرایی به جای معرفی اصول ثابت عدالت، از تکثرگرایی در اصول حاکم بر داوری‌های ما در حوزه عدالت اجتماعی دفاع می‌کند (ریچارد، ۱۹۸۹).

1. perfectionalism
2. teleological

نظریه عدالت رالز در واقع نظریه‌ای اخلاقی است که می‌کوشد نه تنها ساختار سیاسی جوامع لیبرال معاصر بلکه کلیه روابط ساختاری اجتماعی این جوامع را بر پایه‌های اخلاقی خاص که در اصول عدالت وی متبلور است، توجیه کند و مبنایی اخلاقی ارائه دهد که بر اساس آن، ساختار کلان اجتماعی عادلانه تعریف شود و بدین وسیله قرائتی از لیبرالیسم مطرح گردد که بر نظریه اخلاقی و فلسفی جامعی که معرفت فضیلت عدالت اجتماعی است، استوار باشد. این تلاش نظری به جهت عدیده‌ای عقیم و نارساست و کوشش فلسفی رالز توان آن را ندارد که توجیهی استوار و بی‌خدشه از این رویکرد اخلاقی به لیبرالیسم به دست دهد و نظریه اخلاقی معتبری برای فرهنگ سیاسی معاصر جوامع لیبرال - دموکرات تنقیح نماید. سر این ناکامی به دلیل این است که: زمانی که یک فیلسوف می‌خواهد در مقوله‌ای ارزشی و اخلاقی نظریه‌پردازی کند به ویژه اگر آن نظریه یک نظریه جامع اخلاقی باشد، به ناچار ابتدا باید برای پاره‌ای پرسش‌های اساسی که از مسایل محوری فلسفه اخلاق^۱ محسوب می‌شود، پاسخ روشنی داشته باشد. بخشی از مباحث فلسفه اخلاق به تحلیل مفهومی واژه‌های کلیدی اخلاقی و ارزشی اختصاص دارد؛ برای نمونه، کسی که می‌خواهد درباره ارزشی به نام «عدالت» نظریه‌پردازی کند، ابتدا باید با تحلیلی منطقی دقیقاً مشخص کند که از این واژه چه اراده کرده است و نسبت این مفهوم با سایر مفاهیم چیست، مثلاً مشخص کند که این مفهوم با مفهوم درست و صحیح چه نسبتی دارد. زمانی که می‌گوییم «این تصمیم یا این عمل عادلانه است» آیا همان مضمونی را افاده می‌کنیم که جمله «این تصمیم یا این عمل درست است» افاده می‌نماید؟ محور دیگر مسایل فلسفه اخلاق بحث درباره ماهیت قضایای اخلاقی است. در فلسفه اخلاق مکاتب نظری متعددی وجود دارد که هر یک تحلیلی خاص از ماهیت قضایای ارزشی ارائه می‌دهند و برخی از عینی‌گرایی و برخی دیگر از ذهن‌گرایی^۲ دفاع می‌کنند اگر بخواهیم این مباحث را بر مبحث عدالت‌پژوهی تطبیق نماییم باید بگوییم که کلیه اندیشمندانی که نظریه‌ای درباره عدالت اجتماعی ارائه می‌دهند و خواستار سازش و تطبیق ساختارهای کلان جامعه و شبکه روابط اجتماعی با اصول عدالت مندرج در نظریه خود هستند، نخست به قضایای ارزشی خاصی تصدیق و اعتراف کرده‌اند؛ قضایایی نظیر «عدالت اجتماعی یک فضیلت است»، «باید به مضمون عدالت اجتماعی ملتزم بود» و «عدالت ورزیدن خوب است و بی‌عدالتی بد است». در فلسفه اخلاق بحث از این نکته می‌شود که سرشت این گونه قضایا چیست (واعظی، ۱۳۸۳).

محور دیگر در مباحث فلسفه اخلاق مربوط به بررسی مقوله نحوه سنجش اعتبار و اثبات حقانیت قضایای اخلاقی است. سؤال‌هایی نظیر این که چرا عدالت ورزیدن خوب است، چرا باید

1. meta Ethics
2. subjectivism

به اصول عدالت ملتزم بود و مبدأ اعتبار و حجیت فضیلت عدالت چیست، به این محور از بحث مربوط می‌شود. گفتنی است فردی که درباره عدالت اجتماعی و یا هر ارزش و فضیلت اخلاقی دیگر نظریه‌پردازی می‌کند صرف نظر از این که محتوای آن نظریه چه باشد و به چه میزان از حقانیت برخوردار باشد. ابتدا باید تکلیف خود را با این پرسش‌های اساسی در فلسفه اخلاق روشن کرده باشد. متأسفانه رالز در کتاب نظریه عدالت از همه این گونه مباحث غفلت می‌ورزد و تنها به تعریف عدالت پرداخته، می‌گوید که نظریه عدالت وی از ارایه تعریف خاصی از عدالت بی‌نیاز است. در این جا این نکته را آشکار کردیم که پیش زمینه‌های ورود به نظریه‌پردازی درباره عدالت و ارایه یک نظریه اخلاقی، به تعریف آن خلاصه نمی‌شود، بلکه پرسش‌های مهم فلسفی مذکور باید پاسخ داده شود. اساساً اتخاذ موضع در مورد پرسش‌های فلسفی‌ای است که مسیر و جهت استدلال‌ها و شیوه موجه کردن نظریه اخلاقی را مشخص می‌کند.

رالز بدون توجه به این مباحث مقدماتی و پیش‌نیازهای نظری، به یافتن پاسخ برای پرسش‌های هنجاری اخلاق می‌پردازد؛ یعنی می‌خواهد مفاد اصول عدالت را به دست دهد و مشخص کند که در ترسیم ساختار کلان جامعه چه باید کرد و چه دستورالعملی را باید به اجرا درآورد. ورود به مرحله هنجارهای اخلاقی پس از گذشتن از مسیر تحلیل مفاهیم و قضایای اخلاقی و تعیین روش‌شناسی متناسب با ماهیت آن قضایا میسر است، در غیر این صورت آن چه در مرحله تعیین هنجارهای اخلاقی گفته می‌شود فاقد قدرت اقتناع منطقی و فلسفی اس(واعظی، ۱۳۸۳).

از منظر عدالت، اجرای عدالت توسط دولت محدود به ایفای نقش بازدارنده و منفی خود در جامعه است و دولت بیش از این نه اختیاری دارد و نه تکلیفی. پس مواقعی که برای دولت قایل به دخالت مثبت در امور جامعه شده‌اند، جنبه نادر و استثنایی دارد. از این رو، هر مداخله‌ای از سوی دولت در امور جامعه از لحاظ حقوقی تخطی از اختیار خود و تجاوز به حقوق جامعه تلقی می‌شود و موجد مسئولیت برای دولت.

در مقابل، لیبرال‌های روسویی معتقد به تقدم عدالت بر آزادی هستند و این تقدم را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانند. آزادی محتاج زمینه‌ای است تا در آن رشد کند و بارور گردد. این زمینه را عدالت فراهم می‌آورد. منتها تمام بحث درباره مفهوم عدالت و عمل عادلانه است و روش استنتاج یا جعل آنها. این لیبرالها نگرانی مخالفان خود از سوء استفاده دولت از مفهوم عدالت برای محدود ساختن آزادی را با تعریف عدالت و شرایط آن یا نحوه استنتاج عدالت به گمان خود مرتفع ساخته‌اند. پس عدالت نه تنها مایه تحدید آزادی نیست، بلکه زمینه نیل به آن را نیز فراهم می‌سازد.

دو نظریه مطرح شده از لحاظ حقوقی واجد آثار فراوان و مهمی است که بیش از همه در

زمینه مسئولیت مدنی بروز و ظهور می‌یابد. مسئولیت عمومی دولت که در نتیجه تخطی از تکالیف اساسی خود و تجاوز به حدودی که برای او مقرر شده، ایجاد می‌گردد و الزامی که این تخطی برای او به اعاده وضعیت جامعه سیاسی به حالت پیش از تجاوز ایجاد می‌کند، به عنوان خطوط کلی و مبنای مسئولیت مدنی دولت باید محل بحث قرار گیرد. از این رو است که مفهوم تقصیر در ارتباط با دولت در هر یک از این نظریه‌ها یا مکاتب فکری معنای خاصی می‌یابد و راه جبران خسارت نیز متأثر از همین تحلیلها است (یزدانی، ۱۳۹۰).

گفتار دوم: دولت سوسیال^۱ و مسئولیت

کارل مارکس فیلسوف بزرگ آلمانی و بنیان گذار تفکر سوسیالیسم در مجموعه آثار خود به صورت متمرکز و مشخص به تبیین مفهوم عدالت پرداخته است. چرا که وی در آموزه های خود صرفاً به دنبال نشان دادن ضرورت تقسیم عادلانه ی ثروت مادی نیست و چنین چیزی را «سوسیالیسم مبتذل» میدانند. مارکس در واقع میخواهد تاریخ تکامل نیروهای تولید را به عنوان روندی که سرانجام آن پیروزی کمونیسم است نشان دهد. بنابراین میتوان گفت آموزه های وی در نقد اقتصاد سیاسی سرمایه داری و نیل به آرمان شهر کمونیستی ناظر بر اندیشه ای است که او درباره عدالت اجتماعی بیان کرده است. در واقع از نظر مارکس در جامعه سرمایه داری و کاپیتالیستی هیچ گونه عدالتی نمیتواند وجود داشته باشد. لذا با توجه به نگرش مارکس میتوان اینگونه نتیجه گرفت که وی تحقق عدالت را تنها در گرو تشکیل جامعه کمونیستی میداند. جایی که هرکس به اندازه توانش کار میکند و به اندازه نیازش برداشت میکند. به طور خلاصه میتوان گفت که جامعه سوسیالیستی برگرفته از تفکرات مارکس، شرط اساسی تحقق عدالت را در حذف مالکیت خصوصی و تقسیم کار میداند.

ریشه اولیه سوسیالیسم را باید در وهله نخست در مسیحیت یافت. پیوند میان مذهب و سوسیالیسم در برداشت «سوسیالیسم مذهبی»^۲ می‌تواند به روش‌های مختلفی مورد تفسیر قرار گیرد که در اینجا ابتدا به ذکر خلاصه ای از نظریات مارکس و انگلس در خصوص مذهب می‌پردازیم.

۱. مهمترین مهورهای نظریه مارکس و انگلس را میتوان در چند نکته خلاصه کرد

۱- هر دو در تمام دوره فعالیتشان برای سوسیالیسم، مخالف هرگونه مذهب بودند و شورش علیه اقتدار آسمان را در پیوندی ناگسستنی با شورش علیه قدرت های زمینی می دیدند. به جرات میتوان گفت که آنها همیشه به شعر مارکس وفادار مانده اند حتی پیش از آنکه به کمونیسم

1. Social

2. Religion Socialism

بگردد. مارکس بحث مربوط به رابطه اندیشه و هستی را مساله بنیادی بزرگ کل فلسفه مینامید و بر اهمیت رویارویی ماتریالیسم و ایدئالیسم بر سر این مساله تاکید میکند.

۲- آنها بر خلاف تصور متفکران روشنگری قرن هجدهم مذهب را صرفاً ساخته و پرداخته عوام فریبان نمیدانستند، بلکه در راستای سنت فکری «هگلی‌های جوان» در آلمان، آن را بازتاب رنج‌ها و بی‌خویشی مردم می‌دانستند که در طول قرون شکل گرفته است. آنها به کارکرد اجتماعی چندجانبه مذهب توجه داشتند و بنابراین مخالفشان با آن یکجانبه نبود.

۳- آنها مذهب را بازتاب وهم آلود و مسخ شده واقعیت‌های زمینی و روابط اجتماعی می‌دانستند، به همین دلیل معتقد بودند بجای پرداختن به بحث‌های انتزاعی درباره مذهب، باید به بررسی مشخص خود همین واقعیت‌های زمینی پرداخت.

۴- آنها علیرغم مخالفت قاطع با هر نوع مذهب معتقد بودند مذهب در گذشته بارها پرچم فکری جنبش‌های اجتماعی پیشرو یا پوشش ایدئولوژیک شورش‌های طبقات محروم بوده و به این اعتبار نقش مرقی داشته است و همچنین از اسلام به عنوان یکی از سه مذهب جهانی یاد میکند که نقطه عطفی در چرخش‌های بزرگ تاریخی محسوب می‌شود.

۵- آنها در عین مخالفت با مذهب، با هر نوع اقدام سیاسی برای ممنوعیت و سرکوب آن به شدت مخالف بودند، مثلاً انگلس در سال ۱۸۷۴ در نقد برنامه کموناردهای بلانکیست مهاجر، از هر اقدامی برای ممنوعیت مذهب انتقاد میکند و از دورینگ که مدافعه ممنوعیت مذهب بوده انتقاد میکند و او را متهم میکند که در این زمینه از بیسمارک نیز فراتر رفته است. (منوچهر آشتیانی)

در وهله دوم، اختلاف طبقات اجتماعی به تعارض میان این طبقات می‌انجامد. بنابر اندیشه‌های سوسیالیسم مذهبی، اختلاف طبقاتی لازمه ساختار جامعه سرمایه داری است و ارتباطی با حسن نیت یا سو نیت اعضا و طبقه نسبت به طبقه دیگر ندارد. بنابراین، چنین تحلیلی نباید در داوریهایی که نسبت به افراد می‌شود، مدنظر قرار گیرد. واقعیت این است که در جوامع لیبرال سرمایه داری هیچ کس از گزند تعارض‌های طبقاتی مصون نمی‌ماند.

در وهله سوم، لازمه تعارض‌های طبقاتی تمایلی است که در اعضا طبقات مختلف برای خروج از این حالت و فایق آمدن بر ساختار حاکم ایجاد می‌گردد که این تمایل در اندیشه مارکس به روش دیالکتیکی مورد تحلیل قرار گرفته و در زمینه‌ای از جمله اقتصاد کاربرد یافته است. با وجود این، سوسیالیسم مذهبی در توافق کامل با مبانی اندیشه‌های مارکس، اینکه چنین دیالکتیکی زاده نیاز باشد را نفی می‌کند. سوسیالیسم مذهبی معتقد است که جبر تاریخی خود را از خلال آزادی محقق می‌سازد و سوسیالیسم به نحو تام و کامل هرگز نمی‌تواند محقق گردد.

در وهله چهارم، سوسیالیسم مذهبی هم‌نوا با مارکس نهضت پرولتاریا^۱ را جبراً حاصل مقاومت در برابر ساختار جامعه سرمایه داری محسوب می‌دارد. بنابراین، خود را با نهضت‌های پرولتاریایی که در احزاب سوسیالیستی از لحاظ سیاسی نمود خارجی می‌یابند، متحد می‌سازد. با این حال، سوسیالیسم مذهبی بر این حقیقت آگاه است که غلبه طبقه پرولتاریا بر مبنای جبر اجتماعی به معنای تفوق دایمی آن نیست و بنابراین هر زمان ممکن است پایان یابد. در وهله پنجم، توافق سوسیالیسم با تحلیل جامعه شناختی مارکس از نظام سرمایه داری متضمن پذیرش تئوری اقتصادی او نیست. سوسیالیسم موضع خاصی نسبت به این نظریه اتخاذ نکرده است. در واقع، این نظریه که تحلیل نظری از نحوه تحول ساختار اجتماعی است، مختص خود مارکس بوده و چنین نیز مانده است. سوسیالیسم نه تنها مبتنی بر نظریه اقتصادی خاصی نیست، بلکه اعتقادی هم به پیاده شدن شکل خاصی از اقتصاد ندارد. از دیدگاه این مکتب، آنچه واجد اهمیت می‌نماید، نیل به وضعیت اقتصادی‌ای است که بر عدم تعادل نیروهای مختلف اقتصادی فایق آید و از خلال آن امکان تحقق جامعه‌ای واجد معنا محصل گردد؛ و آنچه از لحاظ غایت اهمیت دارد، در وسیله نیز واجد اهمیت است. سوسیالیسم اقتصادی تکلیفی برای حل مشکلات عینی اقتصادی یا مسایل سیاسی ندارد. با این حال، با مواضعی که اتخاذ می‌کند، می‌تواند به صورتی غیر مستقیم این مسائل را تحت تاثیر قرار دهد.

این تحلیل از ساختار جامعه سرمایه داری، همراه با موضعی که نسبت به وضعیت انسان اتخاذ کرده است، سوسیالیسم را به تاویل وضعیت اجتماعی حاضر از دیدگاه جامعه شناسی دین هدایت کرده است. بر این مبنای جامعه بورژوازی، به عنوان محمل انسان‌گرایی مسیحی صورتی از تحول مسیحیت است که در ارتباط دیالکتیکی با صورتهای باطنی مسیحیت قرار دارد. در انسان‌گرایی مسیحی، تحقق مذهبی معنوی مسیحی به نوعی مسیحیت خود مختار مبدل می‌گردد. اما از یک سو، این امر منجر به رهایی مسیحیت از افسون زندگی حوزه معنوی دین می‌گردد، و از سوی دیگر، به خالی شدن دین از محتوای اصلی خود و آسیب پذیری آن در برابر حوزه نظریه‌های غیر مذهبی منتج می‌گردد.

سوسیالیسم در نظام سرمایه داری به دین زدایی اساسی‌ای که در عین حال ریشه در انسانگرایی مسیحی و جامعه بورژوازی‌ای که این نظام نماینده آنها است، دارد. سوسیالیسم نظام سرمایه داری را نظامی غیر انسانی می‌داند، زیرا در این نظام اتحادی میان نیروهای سازنده و مخرب بوجود آمده است و تعارض میان طبقات اجتماعی به گونه‌ای محتوم و مستقل از اصول اخلاقی و بدون هیچگونه ترحمی جریان دارد. نتیجه نظام سرمایه داری که در عین حال مبتنی

1. proletariat

بر فرد و جامعه است، در شکل خاصی که همانا مالکیت یا در واقع مالک بودن است، ظهور و نمود یافته است که دارای خصلتی غیر انسانی است.

سوسیالیسم بر این باور است که تکلیف اساسی او در برابر جامعه شرکت در پیکار با جنبه غیر انسانی نظام سرمایه داری است. از این رو، حلقه اتحادی با پرولتاریا که رسالت اصلی‌اش را در این پیکار درک می‌کند، تشکیل می‌دهد. با وجود این، در همین حال، چون معتقد است که پرولتاریا در نهایت مغلوب این پیکار است (بر خلاف نظریه‌های مارکسیستی) به نقدی مذهبی از ساختار نظام سرمایه داری توسل می‌جوید که مختص خود سوسیالیسم است. (Tillich, 1981) در عین حال، سوسیالیسم نظریه‌های آنارشیستی^۱ مرتبط با ساختار جامعه‌ای مبتنی بر مساوات را رد می‌کند. این مکتب بر این باور است که مقطعی از تاریخ که مارکس ما قبل تاریخ می‌نامید، در جامعه بدون طبقه نیز محقق می‌گردد. همچنین معتقد است که در جامعه بدون طبقه تنش‌هایی که از ذات قدرت هر موجود زنده‌ای که به صورت پویا در آن پدیدار می‌گردد، به تحقق تجربه اقتدارگرایی که آنارشیسم درصدد طرد و رد آن است، منجر می‌شود. این امر مشکل مرتبط با قدرت را بازآفرینی می‌کند، حال آنکه مبنای لیبرال انسان‌گرایانه سوسیالیسم همواره در تلاش است تا از آن پرهیز نماید. سوسیالیسم در این باور است که با هم بودن همه چیز به نحوی که آنارشیسم از آن جامعه مطلوب خود را مراد می‌کند، در برابر قطبی شدن قدرت دوام نمی‌آورد و در واقع قدرت در فرد و در جامعه خود مدار است.

از دیدگاه سوسیالیسم ساختار جامعه ساختاری مبتنی بر طبقات قدرت است. این قاعده در تحلیل مفهوم ملت و نیز ارتباط ملتها با یکدیگر نیز کاربرد دارد. تلاش برای گریز از واقعیت، چنانکه تاریخ دموکراسی نشان داده است، به ظهور گروه‌های پیکارگر با قدرت منتج شده است که کارکردی تخریبی دارند و از این رو فاقد مسئولیت هستند. قدرت مبتنی بر شناخت برتری یکی بر دیگری است. بنابراین، همراه با خود امکان زورگویی و جباریت را می‌آورد. در مقابل دیدگاه آنارشیسم مفهوم قدرت را با امکان زورگویی و جباریت خلط کرده است، به گونه‌ای که فاشیسم ثمره آن است.

با این همه، آنچه انکار نکردنی است، وابستگی سوسیالیسم به اصل برابری است که در همه این مکتب تأثیری کارساز دارد. همین اصل است که در حوزه سیاست سوسیالیسم را به عنوان مکتبی که دغدغه ایجاد برابری در سطح جامعه را دارد، مطرح می‌سازد. همچنین، بر مبنای همین اصل است که دولت آرمانی این مکتب دولتی است که مجاز به مداخله در امور جامعه (جامعه مدنی) به هدف برقراری مساوات است. اقتصاد برنامه ریزی شده نتیجه این اندیشه

است که در دولت سوسیالیستی مورد قبول قرار گرفته است. با مطرح شدن این نوع اقتصاد دولت اختیار مداخله در امور جامعه را می‌یابد و به این دلیل است که با مخالفت مکتب‌های رقیب مواجه شده است. منتها، اختلاف بر سر این است که آیا دادن چنین اختیاری به دولت موجب تجاوز دولت به قلمرو جامعه مدنی می‌گردد یا جامعه مدنی همچنان مصون از تعرض دولت قرار دارد. هر یک از این دو نظر طرفدارانی دارد.

۲. تاثیر سوسیالیسم بر لیبرالیسم

ایده‌های مکتب سوسیالیسم، به خصوص غایت رسیدن به عدالت اجتماعی در ایجاد تحول در لیبرالیسم بی تاثیر نبوده است. همانطور که میدانیم لیبرالیسم دارای دو نحله آزادی‌گرا و عدالت‌گرا است. نحله اول، یعنی آزادی‌گرایی، متأثر از اندیشه‌های لاک؛ و نحله دوم، یعنی عدالت‌گرایی، متأثر از اندیشه‌های روسو است. در لیبرالیسم لاک تنها دغدغه نگاهبانی از آزادی و حقوق طبیعی انسان است، حال آنکه در لیبرالیسم روسویی عدالت بر آزادی تقدم دارد و مقدمه رسیدن به آزادی برقراری عدالت محسوب می‌شود. روسو که سردمدار این نوع لیبرالیسم است، الهام بخش اندیشه سوسیالیسم نیز بوده است. برقراری شرایطی که در آن آزادی طبیعی انسان حفظ شود، دغدغه‌ای است که از روسو به سوسیالیسم راه یافته است. منتها سوسیالیسم از نیمه راه به سمت دیگری گرویده است. بدین ترتیب که به کلی فرد و استقلال او را از نظر دور داشته و اجتماع را مبنای کل تحلیل‌های خود قرار داده است. حال آنکه، در اندیشه روسو همواره فرد مرکزیت داشته و فرد گرایی به نحو افراطی‌ای اعمال شده است. گفته شده است که یکی از علل گسترش لیبرالیسم روسویی که تا حدی اقتصاد برنامه ریزی شده در آن توجیه شده است، توسعه سوسیالیسم بوده است. (Blackburn, 1976)

افسانه جامعه‌ای بدون طبقه که تنها عدالت بر آن حکم فرما باشد، سوسیالیسم را در برهه‌هایی از تاریخ اندیشه غالب در عرصه سیاست و اقتصاد ساخته است. از این رو، لیبرالیسم قهراً تحت تاثیر این اندیشه غالب وادار به هزیمت گشته است. بدین ترتیب که با دست شستن از نوع لاک خود بیشتر به گرایش روسویی روی آورده است. چنین گرایشی طبعاً در نظام‌های سرمایه داری که حاصل پیدایش و اعمال اصول لیبرالیسم هستند، رشد یافته است. ظهور و غلبه این گرایش در نظام‌های سرمایه داری به تز «پست کاپیتالیسم»^۱ مشهور شده است. پست کاپیتالیسم در شکل ساده آن عبارت از گرایشی است به سمت کاستن از نابرابری‌ها در توزیع درآمد و رفاه. منتهی این گرایش ابزاری را برای اجرای غایت خود مورد استفاده قرار می‌دهد که متناسب با اصول لیبرالیسم، یعنی عدم مداخله دولت در جامعه مدنی و نفی اقتصاد برنامه ریزی

شده نیز هستند. این ابراز همانا وضع مالیات بر درآمد به نحو تصاعدی و متناسب با درآمد و ثروت افراد و استفاده از مالیات اخذ شده در امور رفاهی به هدف افزایش رفاه قشر کم درآمد جامعه است. این تز بیش و پیش از همه در سال ۱۹۳۰ همزمان در انگلستان و امریکا مورد استفاده قرار گرفت و سپس با شروع جنگ تا حدی کاهش یافت و پس از جنگ جهانی عدم نیز همچنان در این دو کشور و به تقلید از این دو در کشورهای اروپای غربی، به ویژه کشورهای اسکانداویجی، به کار گرفته شد. در اجرای این برنامه، بیش از همه وجود دستگاه مالیاتی قدرتمند که توان محاسبه درآمد و ثروت حقیقی افراد را داشته باشد و از فرار مالیاتی قشر پر درآمد جامعه ممانعت نماید، ضروری است. استفاده از ابزار مالیات موجب کاهش آثار نابرابری در توزیع ثروت و گسترش حقوق شهروندی و امنیت اقتصادی در کشورهای مزبور گردیده است. افزایش سطح رفاه اجتماعی نتیجه اجرای این گرایش در کشورهای کاپیتالیستی است. بدین سان، گرایش روسویی لیبرالیسم در کشورهای دارای نظام لیبرال سیاسی تقریباً با وفادار ماندن به اصول این مکتب و در اثر فشار اندیشه‌های سوسیالیستی راه درست خود را یافته و تا حدی توانسته است نابرابری طبیعی موجود در نظام سیاسی لیبرال را جبران کند. (Blackburn, 1976)

از سوی دیگر، با اجرای این تز دولت همواره بدون مداخله در جامعه و استفاده از اقتصاد برنامه ریزی شده باز هم به اصل مسئولیت خود یعنی ایفای نقش سلبی در جامعه مدنی و حفظ آزادی‌ها و حقوق طبیعی افراد وفادار مانده و در عین حال زمینه استفاده از آزادی را برای شهروندان خود فراهم می‌آورد. با اعمال سیاستهای مالیاتی و ایجاد امنیت اقتصادی، نابرابری در موقعیت‌ها به خصوص از لحاظ شغلی و بازار کار نیز کاهش می‌یابد و بدین ترتیب آزادی در انتخاب شغل و نحوه زندگی تا حد زیادی برای افراد تامین می‌گردد، بدون اینکه دولت اقتصاد را به قسمت خاصی هدایت کند. حال به بحث سوسیالیسم از منظر اخلاقی می‌پردازیم:

• ایرادات اخلاقی نظام اقتصادی سوسیالیستی

در زمینه‌های اقتصادی، سوسیالیسم نتوانسته آرزوی انسان‌ها را برای رسیدن به یک دنیای منظم به واقعیت تبدیل کند. با تکیه بر تعریف ارزش افزوده متفاوت از تعریف نظام سرمایه‌داری، نه تنها مشکلات نظام سرمایه‌داری را برطرف نکرده بلکه مسائلی مانند عدم تامین نیازهای اساسی هم چون غذا و مسکن را هم دامن زده است. در سوسیالیسم علی‌رغم مخالفت با "سود"، باز هم سودی که در سرمایه‌داری به جیب سرمایه‌دار می‌رود در نظام سوسیالیسم، منافع حاصل شده از تولید به شکل کاملاً قانونی در اختیار صاحبان قدرت و طبقات به وجود آمده جدید قرار می‌گیرد (Agriciç, ۱۹۹۱). اما بخش مهمی از ارزش افزوده، صرف مسابقات تسلیحاتی و تبلیغ رژیم در خارج از کشور شده است. از طرف دیگر با از بین رفتن حق مالکیت خصوصی و در اصل بدلیل از بین بردن استعدادها و شوق تولید علیرغم فعالیت‌های آموزشی بر پایه مدینه فاضله

و تدابیر امنیتی، به دلیل ساختار خود اقتصاد، افت تولید را باعث شده و در نتیجه این وضع در غرق شدن سوسیالیسم نقش مهمی بازی کرده است.

عقلانیت در سیستم سوسیالیسم، صنفی متشکل از بروکرات‌ها و برنامه‌ریزان اجتماعی، در مورد خواسته‌های انسان و یا احتیاجات جامعه تصمیم‌گیری می‌نماید. دولت، برای نظم، ارزشدهی و بقای زندگی کارگران از نیروی فشاری براساس توزیع رفاه جدید استفاده می‌کند.

سوسیالیسم سیستمی است که رفاه را از تولید کننده گرفته و برای توزیع رفاه در بین قشر محروم با نیروی جبر و سازماندهی شده اقدام می‌نماید. این سیستم، اخلاق مبتنی بر قدرت را از درون خود می‌داند. باز هم، سوسیالیسم بر پایه فرار از مسئولیت در برابر تشویق‌ها پایه گذاری شده است. از آنجایی که جوایز تقسیم می‌شوند لذا دلیلی برای افزایش کار نسبت به دیگران وجود ندارد. در واقع، چیزی که تشویق می‌شود، کم کاری نسبت به دیگران می‌باشد. یعنی سوسیالیسم تنبلی را تشویق و پرکاری را جریمه می‌نماید. براساس تئورسین‌های سوسیالیست، مقدار محدودی از رفاه در بین تمام مردم و به مقدار مساوی باید تقسیم شود. در این سیستم سود یک فرد، ضرر فرد دیگر می‌باشد (thompson, ۱۹۹۳).

سوسیالیسم نکات قوتی می‌تواند داشته باشد. اما در مقابل برخی مشکلات اخلاقی، کور، کر و ساکت می‌ماند. یک ویژگی جنجال برانگیز در سوسیالیسم، بطور بارزی، عدم جوابگویی بر ایرادات اخلاقی است. اخلاق صرفاً نمی‌تواند وابسته به شرایط مادی متغیر و در ارتباط به آن باقی بماند. اخلاق، یا به تحکم و یا به منافع طبقه مدیریتی مشروعیت بخشیده و یا بعد از رسیدن طبقه پایین دست به قدرت، عصبانیت این طبقه در مقابل تحکم طبقه مدیریتی و منافع آینده مظلومان را در آینده نشان می‌دهد (Steven, ۱۹۹۸). مهمتر از همه این که در حالت کلی، سوسیالیسم اخلاق را به عنوان یک نوع ایدئولوژی می‌بیند که منعکس کننده درآمد طبقات است. به نظر سوسیالیسم اصول اخلاقی، مشمولیت جهانی ندارند. اخلاق را مناسب ماتریالیسم تاریخی دانسته و براساس موارد مادی و اقتصادی استوار می‌باشد. در چالش‌های ماکس و هودارانش از سرمایه‌داری مفاهیم اخلاقی نظیر استثمار و بیگانه‌پروری از جایگاه مهمی برخوردار است (duman, ۱۹۹۸). سوسیالیسم نمی‌تواند خودش را از تاریخ، منطق، تئوری و واقعیت و اخلاق دور نگه دارد. لنین^۱، در کنگره کمسومول در سال ۱۹۲۰ به این موارد اشاره می‌کند (Steven, ۱۹۹۸): "ما، بطور عام اخلاق خودمان را تابع منافع طبقه پرولتاریا می‌دانیم. اخلاق، در حقیقت خدمتی است برای نابود کردن استثمار تا این که تمام کارگران، در یک جامعه جدید، در یک جامعه کمونیست دور هم جمع شوند تا پرولتاریا را شکل دهند. در نظر یک کمونیست،

ریشه هر نوع اخلاق، نظمی در جهت مخالفت با استثمار است. ما به یک اخلاق اذلی و ابدی اعتقاد نداشته و ساختگی بودن تمام افسانه‌های مربوط به آن را در معرض دید می‌گذاریم".

اما به نظر تروتسکی، " اخلاق تابعی است از یک مجادله طبقاتی و در عین حال اخلاق محصولی از توسعه جامع است، و هم چنین استدلال می‌کند که این وضعیت به هیچ عنوانی تغییر نخواهد کرد، و اخلاق در خدمت منافع اجتماعی است، و موضوع مورد بحث تناقض منافع جامعه با یکدیگر است، همچنین اخلاق از اشکال دیگر ایدئولوژیی دارای شخصیت منظم مندتری است (Steven, 1998) از طرف دیگر سوسیالیسم در درون اصالت خود هم به صورت اخلاقی و هم ضد اخلاقی مانده است. بخصوص ماکس و انگلس^۱ مشکلات کلی در رابطه با تئوری‌های اخلاقی را شناسایی کرده‌اند، اما در نهایت بعداً متوجه مشکلات عدیده اخلاقی شده‌اند. اجرای برنامه‌ها با استفاده از زور را مناسب اخلاق دانسته و استدلال می‌کند که این هم زمانی امکان پذیر است که قوانین را با سرعت اجرا کرد. ولی با دقت در، " واقعیت‌های بیرونی، برابری، آزادی بیان و روابط بین مقررات می‌توان فهمید که بدلیل عدم برقراری تعادل بین قوانین با اخلاق به اهداف خود نرسیده‌اند" (et al, 1998abraham).

از همان ابتدا سوسیالیسم در مقابله با مشکلات اخلاقی با پیش‌گیری‌های مختص خودش در عمل دارای یک رویکرد غیر ممکن بود. به طور خاص هم، با وجود نگرش‌های پر محتوا در موضوع آزادی و علیرغم نگرش زورمدارانه در رابطه با رهایی انسان، با بی‌توجهی به حقوق افراد و استفاده از ابزارهای نادرست حرف‌های زیادی برای گفتن ندارد (Steven, 1998). در اصل علت سقوط سوسیالیسم حل نکردن تضادهای درونی بود. برابری به عنوان ایدئولوژی ریشه‌ای سوسیالیسم و عدم اعتقاد به باورهای خاص، در دوران صنعتی با واقعیات انسان‌ها ناسازگار بود. (lester c thrurow, 1996)

نتیجه گیری

پیش از این گفته شد که سوسیالیسم با مقدم داشتن حقوق اجتماع بر فرد و قایل شدن اصالت برای اجتماع ناچار به ایده جامعه بدون طبقه سوق داده می‌شود، هر چند که بر انسان گرایی نیز تاکید دارد و به خصوص ریشه‌های مذهبی آن در مسیحیت کاملاً هویدا است. بدین سان، دولت مطلوب این مکتب دولتی است که هدایت جامعه را با اهداف از پیش تعیین شده به عهده می‌گیرد. بدین ترتیب است که دولت اختیار مداخله در امور جامعه و جامعه مدنی را به نحو وسیع و گسترده پیدا می‌کند، زیرا خود به تعیین غایات جامعه مبادرت می‌کند. از این رو، مطابق قاعده‌ای که پیش از این مورد بررسی قرار گرفت، و به موجب آن اختیار دولت با میزان مسئولیت او رابطه معکوس دارد، چنین دولتی دارای مسوولیت محدودی است. این دولت از یک سو حدود اختیارات خویش را خود تعیین می‌کند و از سوی دیگر و بر همین مبنا مفهوم تقصیر و حدود آن به اراده او بستگی دارد. پس انتساب تقصیر به چنین دولتی سخت است و این مشخصه خود موثر در میزان مسئولیت مدنی او است.

همچنین، محدودیت مسئولیت دولت سوسیال در کنار وسعت اختیارات او موثر در بحث رابطه سببیت، یعنی رکن دیگر مسئولیت مدنی است. انتساب خسارت به فعل دولت جنبه استثنایی دارد و در سایه اصل، یعنی عدم مسئولیت این دولت، تفسیر و تاویل می‌گردد. بدین ترتیب، در بحث از مسئولیت مدنی دولت سوسیال، به تبع مسئولیت کلی او، اصل بر عدم مسئولیت مدنی چنین دولتی است و به تبع این اصل انتساب تقصیر به این دولت نیز جنبه محدود و استثنایی دارد. نظام اخلاقی خاص حاکم بر جامعه تحت هدایت دولت سوسیال نیز به شرحی که پیش از این مورد بررسی قرار گرفت، بر خصیصه فقدان مسئولیت برای این دولت می‌افزاید. زیرا دولت در شکل گیری نظام اخلاقی نقشی عمده ایفا می‌کند و چون خود خالق این نظام است، در ورای نظام اخلاقی ساخته خود مصون از خطای اخلاقی قرار می‌گیرد.

همچنین از منظر اخلاقی لیبرالیسم به عنوان یک مکتب جامع سیاسی - اجتماعی که بر پایه‌های فلسفی و نظریه اخلاقی خاص تکیه زده و خواهان سامان‌دهی ساختارهای اساسی جامعه بر محور این نظریه جامع اخلاقی می‌باشد، جای خود را به تصویری صرفاً سیاسی از لیبرالیسم می‌دهد. لیبرالیسم سیاسی که دستاورد دوران متأخر اندیشه رالز است، تصویری از لیبرالیسم می‌باشد که ضمن دفاع و حمایت از دستاوردها و توصیه‌های اصلی تفکر لیبرالی، پیوند آنها را با پشتوانه‌های فلسفی و اخلاقی خاص منقطع می‌داند و اعتبار و درستی این توصیه‌ها و ارزش‌ها را از درستی و حقانیت هیچ دکتترین جامع اخلاقی و فلسفی طلب نمی‌کند (واعظی، ۱۳۸۳).

لیبرالیسم سیاسی یا تصور صرفاً سیاسی از عدالت به تعبیر رالز، مکتب و تصور سیاسی «فاقد ستون» است که به سبب عدم تکیه و تأکید بر یکی از دکترین‌های جامع فلسفی یا مذهبی و یا اخلاقی خاص عملاً مجال آن را فراهم می‌آورد که از سوی صاحبان مکاتب فلسفی، مذهبی و اخلاقی مختلف مورد حمایت قرار گیرد، بدین ترتیب دامنه نفوذ و تأثیر لیبرالیسم سیاسی افزایش یافته، مبنای مشترک و مقبول همکاری اجتماعی و تنظیم ساختار اساسی جامعه قرار خواهد گرفت. این رویکرد نیز اشکال‌ها و ابهام‌های خاص خود را دارد که پرداختن به آن نیازمند نوشتار مستقلی است.

سوسیالیسم نیز از منظر اخلاقی، بر پایه زور و بی‌اعتمادی، آزادی و حقوق طبیعی انسان را به هیچ گرفته و مانع رشد فردی شده بود. و مهم‌تر این که در سیستم سوسیالیستی به نگرش‌های فردی اعتماد نشده بود. به این دلیل، این بی‌اعتمادی سبب فلاکت اصلی و بعدها سرچشمه مشکلات شده بود. رفته رفته دوره گوش دادن به الهام‌هایی عواطف معنوی در گذشته مانده بود و این خود باعث بیگانه شدن همگان شده بود، هم چنین قبولاندن همه مردم به مشارکت کردن موجب فریب شده بود. به این ترتیب، این سیستم ساختار معنوی جامعه را مد نظر قرار نداده بود. در نتیجه مارکس و طرفداران معتقد به ایدئولوژی یک جامعه بدون طبقات بدلیل عدم توجه به ساختار معنوی جامعه و با گسترش عدم روابط فردی زوال سوسیالیسم را آماده کرده بودند. (Philippe, 1998).

فهرست منابع

۱. افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دهم
۲. بشیریه، حسین، عقل در سیاست، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۲
۳. سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰
۴. هاینز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، چاپ چهارم، ۱۳۸۵
۵. همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، چاپ دوم
۶. ر.ک: بهاءالدین بازارگاد. تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱ (تهران: زوار، ۱۳۳۴) فصل ۱۰.
۷. هومن یزدانی ۱۳۹۰ فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۱، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۰
۸. منوچهر آشتیانی، جامعه شناسی دینی، سوره اندیشه، شماره ۴۸ و ۴۹، بهمن ۱۳۸۹
۹. واعظی، احمد. (۱۳۸۳). نارسایی قرائت اخلاقی «رالز» از لیبرالیسم. فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی، شماره بیست و ششم - تابستان ۸۳، ۵۳-۷۴.
۱۰. خداویسی حسن، عزتی شورگلی احمد. اخلاق در نظام های اقتصادی سرمایه داری، سوسیالیستی و اسلام. نشریه اقتصاد و بانکداری اسلامی. ۱۳۹۴؛ ۴ (۱۲): ۹۳-۱۲۰
1. Black burn, Robin, Ideology in social sciences , Fourth impression 1976, fonta collins
2. Tillich, Paul, political expectation, Mercer university Rose press, 1ed , 1981
3. Hayek, Friedrich A, La route de La servitude, traduit par Blumberg, Press universitaire de France, 2 ed, 1985
4. Hegel, philosophie of right, translated by knox, oxford, 1949
5. Held, David, political theories and modern state, polity press , 1989
6. Rousseau, Jean Jacque, Du contract social, edition de Magnard Paris, 1994
7. Rawls, John, collected Papers, Edited by samvel, Freeman, Harvard university prss, 1999, P.01
8. are Richard, Rawl's theory of Justice, Published in Reading Rawls Edited by Norman Daniels, stanford university Press. 1989,
9. beneton, philippe(1998), toplumsal siniflar, çev: hüsün dilli, istanbul: iletisilyayinlari, 1995.
10. lukes, steven,(1998), marksizm ve ahlak(çeviren: osman akinhay), birinci baski, istanbul, ayrinti yayinlar, 1998.
11. edel, abraham, flowers, elizabeth, o, connor, finbarr w. (1998), morality, osophy and practice historical and contemporary reading and studies, new york, random house, 1998.
12. çagrıcı, mustafa(1991), islam ahlaki, 2 baski, istanbul, temel kültür dizisi no:6, ensar nesryat, 1991.

