
امکان‌پذیری پیدایش مفهومی مشترک برای هم‌زیستی اخلاقی در روابط بین‌الملل

احمد محقر*

دیباچه

انسان علاوه بر آنکه موجودی ناطق و خردورز است، موجودی نیز اخلاقی هست. اخلاقی بودن او ریشه در اجتماعی بودنش دارد. در گستره زندگی اجتماعی و هم‌بودگی با دیگران، وجود، آزادی عمل و به‌ورزی دیگران، مسئله‌ای است که انسان را همواره به خود مشغول می‌دارد. در عصر حاضر، تنظیم روابط اجتماعی بر اساس اصول اخلاقی اهمیت فوق‌العاده یافته است. همبستگی جماعتی و قومی و قوام زندگی اجتماعی نیز ضعیف‌تر از آن است که افراد را به یکدیگر مرتبط سازد و انسان‌ها بیش‌ازپیش به‌صورت افراد مجزا، مستقل و بی‌اعتنا نسبت به یکدیگر درآمده‌اند.

* دکتر احمد محقر، استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد.

پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۸/۱

فصلنامه مطالعات بین‌المللی (ISJ)، سال هفتم، شماره ۲، پاییز ۱۳۸۹، صص ۲۴۷-۲۰۹.

دولت‌های ملی، به دنبال جهانی شدن اقتصاد و عروج نهادهای سیاسی بین‌المللی، قدرت و اعتبار خود را تا حد زیادی از دست داده‌اند. در این شرایط، تنها اخلاق است که به علت موقعیت استعلایی خود می‌تواند در ورای وابستگی‌های درحال اضمحلال قومی، سیاسی و اجتماعی، انسان‌ها را به جدی گرفتن مسئولیت خود در قبال یکدیگر فراخواند. این وضعیت بحرانی، چه در وجه موقعیت بحرانی انسان در جهان و چه در وجه ضعف هرچه بیشتر مراجع و پشتوانه‌های احکام اخلاقی، برای بسیاری خوفناک جلوه می‌کند. بسیاری از مردم مطمئن نیستند که بتوانند در چنین شرایطی از زندگی شایسته شأن انسانی خود، حرمت و آزادی عمل، برخوردار شوند. بیهوده نیست که امروزه با خیل افرادی مواجه هستیم که در صدد بازگرداندن مشروعیت و اقتدار سابق به بنیادها و مراجع احکام اخلاقی هستند. در تمامی زمینه‌های درک مذهبی، اجتماعی و فلسفی از امور، رد پای این تلاش را می‌توان مشاهده کرد. در جوامعی که مذهب از اعتبار نسبی فرهنگی و اجتماعی برخوردار است، مؤمنان در تلاش هستند تا با بازسازی مذهب، از آن دستگاهی ارزشی و نیرویی اخلاقی بیافرینند. آنها معتقدند که تنها به اتکای مذهب می‌توان بر خودخواهی لجام‌گسیخته و تقدس‌هوی و هوس‌های شخصی چیرگی یافت. از سوی دیگر، برخی از فعالان اجتماعی و سیاسی عرصه‌های عرفی زندگی اجتماعی، سعی دارند جامعه یا بخش‌های هنوز منسجم و پویای آن را آن‌گونه مشروعیتی ببخشند که هنجارهای آن، نما و ارزش احکام اخلاقی را بیابند. اما فیلسوفان نمی‌توانند اعتبار استعلایی آموزه‌های دینی و هنجارهای اجتماعی را بپذیرند. در دیدگاه آنها اعتبار هر گزاره و حکم توصیفی و هنجاری را تنها می‌توان در فرایند استدلال و تعقل، به بحث گذاشت و سنجید. بر این اساس، برخی از فیلسوفان معاصر سعی دارند با استوار ساختن احکام اخلاقی بر بنیان استدلال و تعقل، آنها را اعتبار و مشروعیتی نو ببخشند. به عنوان مثال، دو تن از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر، هابرماس^۱ و آپل^۲ در صدد اثبات این نکته هستند که میل به تفاهم و توافق نه تنها اصل و خواستی مجرد

1. Jorgen Habermas
2. Karl – otto – apel

نیست بلکه اصل و عنایتی است که هر نوع گفت‌وگو و استدلال بر اساس آن شکل می‌گیرد و انکشاف می‌یابد.^(۱)

هیچ‌یک از این بنیادها و مراجع، دست‌کم تا کنون، نتوانسته است با تمام انسان‌ها فارغ از موقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی و گرایش‌های فکری آنها در گفت‌وگو و ارتباط قرار گیرد. هر یک برای گروه خاصی جذبه و اعتبار دارد. اعتقاد و ایمان به یک مذهب به‌طور معمول انسان را از مؤمنان به مذاهب دیگر دور و حتی گاه از آنان منزجر می‌سازد. از این لحاظ، حس عطوفت و اخوت نشئت‌گرفته از درک مذهب، به‌طور معمول محدود به انسان‌های خاصی است. هنجارهای اجتماعی نیز به‌طور مداوم در حال تغییر هستند. در کل، می‌توان گفت که هرگاه نحله یا گرایش یکی از بنیادها و مراجع اخلاق، مشروعیت عمده‌ای به‌دست می‌آورد، انشقاق و هرج‌ومرج در جهان نه‌تنها کاهش نمی‌یابد که افزایش می‌یابد؛ اوضاع امرزین جهان خود تأییدی بر این حکم است. در ذهنیت انسان مدرن هیچ نیرویی به‌تنهایی از آن مشروعیت و استعلا برخوردار نیست که اقتدار هنجاری آن، وی را به اتخاذ رفتار و رویه‌ای خاص سوق دهد. تنها آنچه را می‌تواند در روند تجربه و تعقل شخصی مهر تأیید بخورد به‌عنوان حقیقت و الگوی رفتاری مناسب و درست می‌پذیرد. بنابراین، تلاش برای یافتن مفهوم اخلاقی مشترک برای همزیستی انسان عصر حاضر، امری دشوار اما ضروری است.

تعریف اخلاق

دربارهٔ اخلاق، تعاریف متعددی بیان شده است. گاهی اخلاق با توجه به شخص انسان و بر مبنای نیروهای باطنی وی تعریف شده و زمانی در قالب اخلاق اجتماعی در ساحت تعاملات جمعی ارائه گردیده است. اخلاق، در لغت به‌معنای دانش بد و نیک خوی‌ها، و علم اخلاق، علم معاشرت با خلق است.^(۲) اخلاق به‌معنای تمیز، سنجش یا گزینش طرز رفتار و برخورد با امور، بر مبنای حقانیت یا نادرستی احتمالی آنهاست.^(۳) اخلاق فردی با اخلاق اجتماعی متفاوت است و آنچه محور مباحث اخلاقی در

سیاست و روابط بین‌المللی است، جنبه اجتماعی اخلاق است و اخلاقیات^۱ عبارت از «مجموعه‌ای از قواعد و هنجارهایی است که کردار انسان را راهنمایی و مهار می‌کند و اخلاق نیز مقوله‌ای است که حدود و نحوه انجام کار را مشخص می‌سازد. یکی از موضوعات اساسی نظام بین‌المللی فعلی مسئله اخلاق، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی، باورهای انسانی و میزان نقش و کارآمدی آنها در هدایت و جهت‌دهی به دولت‌های ملی است. در شرایط و وضعیت کنونی، بیش از هر زمان دیگری سؤالات متعددی درباره جایگاه و نقش ارزش‌های اخلاقی و انسانی در سیاست بین‌الملل مطرح می‌شود.^(۴)

مبحث «اخلاق»^۲ یا به عبارت دقیق‌تر مبحث نظری‌ای که به اخلاق می‌پردازد، دستیابی به درکی روشن از مسائل اخلاقی را مدنظر دارد. مبحث اخلاق، علم نظری نیست که درهای حوزه خاصی از دانش را بر انسان بگشاید و پرده از راز مسائلی ناشناخته برگیرد. گفتمان و کنکاشی است درباره اصولی که انسان‌ها خود بدان اعتقاد دارند تا آنچه شناخته شده است دقیق‌تر و روشن‌تر شناخته شود.^(۵) دو سبک برخورد در فهم شیوه و غایت مبحث اخلاق را می‌توان متمایز از یکدیگر باز شناخت:

الف - در اخلاق سنتی، موضوع اصلی همانا ترویج امر نیک و رفتار پسندیده است. در این سبک، بحث بیشتر از آنکه جنبه تحقیقی داشته باشد، جنبه اقناعی دارد. یحیی بن عدی در تهذیب‌الاخلاق^(۶) و خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری^(۷) از این سبک پیروی کرده‌اند.

ب - در مباحث اخلاقی مدرن، اندیشمندان از دکارت و جان لاک گرفته تا هابرماس و چارلز تیلور، هدف اصلی بحث را توضیح اصل یا اصولی می‌دانند که انسان را به در پیش گرفتن مبنای اخلاقی ترغیب می‌کند. در این گفتمان، تهذیب اخلاق غایت به حساب نمی‌آید و وظیفه فیلسوف یا معلم، آموزش و تبیین هنجارهای اخلاقی نیست. مباحث اخلاقی مدرن بیش و پیش از آنکه به بازشناسی هنجارهای اخلاقی

1. Morality
2. Ethics

توجه نشان دهند به عوامل و شرایطی که در نظر گرفتن امر اخلاقی و بذل توجه به تکالیف اخلاقی را در دستورکار انسان قرار می‌دهد، می‌پردازند. در مباحث اخلاقی مدرن، انسان موجودی معقول دانسته می‌شود که بر مبنای هنجارهای اخلاقی به خود، دیگران و جهان می‌نگرد و بُعد اخلاقی کنش و زندگی انسان را به بحث می‌گذارد. مفهوم دیگری که هنگام بحث درباره مفهوم اخلاق باید به‌طور متمایز به آن پرداخته شود، «هنجار» است. هنجار، انتظار و دستوری است که خواهنده و بیان‌کننده معینی ندارد اما توجه به آن برای همه مطرح است. هنجارهای اجتماعی، هنجارهایی هستند که ریشه در ساختار جامعه یا ارزش‌ها و باورهای اجتماعی دارند و تمام گستره زندگی افراد را دربر می‌گیرند؛ آنها هنجارهایی هستند که فرد در روند رشد و پرورش اجتماعی^۱ از وجود و اهمیت آنها مطلع می‌شود و با درونی کردن آنها، به آن اعتقاد پیدا می‌کند؛ اما هنجارهای اخلاقی یا احکام اخلاقی از ذهنیت، تعقل یا احساسات خود فرد نشئت می‌گیرند و در اساس، شکل مناسب رابطه با دیگری را به فرد، خاطر نشان می‌سازند.^(۸)

اخلاق و سیاست

یکی از مسائل اساسی در اندیشه سیاسی، رابطه سیاست و اخلاق است که به دوره پیش از میلاد بازمی‌گردد. سقراط که از پیشگامان اندیشه سیاسی غرب است، رابطه سیاست و اخلاق را بر پایه اصالت اخلاق مبتنی کرد. در این تلقی، دانش سیاسی مقدم بر هر چیز، مردم را با وظایف اخلاقی خود آشنا می‌سازد. افلاطون نیز در اثر مشهورش، *جمهور*، حکومت‌ها را با معیار اخلاقی محک می‌زند. ارسطو برای نخستین بار سیاست را زمینی کرده و از حوزه مابعدالطبیعی خارج ساخت. اما در عین حال، اخلاق در اندیشه ارسطو جایگاه خاصی دارد. رساله اخلاق نیکوماخوس ارسطو،^(۹) مدخلی بر پیوند عمیق اخلاق و سیاست است. وی سیاست را دانش برتر شمرده و غایت آن را خیر انسانی

1. Socialisation

می‌داند. از نظر ارسطو، سیاست با سعادت پیوند دارد و سعادت نیز، جز در گستره رفتار فضیلت‌مندان، که موضوع اخلاق است تحقق نمی‌یابد. بدین ترتیب، از نظر وی مفهوم سعادت، غایت سیاست از مجرای اخلاق، در عرصه نظام سیاسی مطلوب به نتیجه می‌رسد.^(۱۰)

کانت از جمله اندیشمندانی است که به تقویت اخلاق و ارزش‌های انسانی در سیاست بین‌المللی معتقد است. از دیدگاه وی، بالاترین خیر سیاسی، صلح جهانی است و برقراری صلح جهانی از طریق دولت اخلاقی امکان‌پذیر است که در این صورت، مهم‌ترین وظیفه دولت ترویج و حمایت از اخلاق در سطح بین‌المللی است. به اعتقاد ایشان، همان‌طور که نفع شخصی، افراد را از وضع طبیعی به جامعه قانونمند هدایت کرد و سرانجام، پس از یک حالت طبیعی به ارزش‌ها و اخلاق روی آورد، در نظام بین‌المللی هم وابستگی‌های متقابل اقتصادی، نظام بین‌المللی را به سمت فدراسیونی بین‌المللی یا جامعه ملل به صورت قسمی جمهوری جهانی مرکب از قدرتهای دارای حق حاکمیت سوق خواهد داد.^(۱۱) کانت دستیابی به صلح پایدار را منوط به تحقق شرط‌های سه‌گانه، یعنی نظام جمهوری، فدراسیون جهانی و جامعه جهان‌شهری می‌داند و روشی را که برای رسیدن به آنها توصیه می‌کند، حرکت تدریجی، گام‌به‌گام و آرام است و از دست یازیدن به حرکت‌های شتابان برحذر می‌دارد. سرعت فرایند صلح پایدار، باید با میزان فرهنگ‌پذیری، قانون‌گرایی و خردورزی افراد و حکومت‌ها هماهنگ باشد و گرنه راه به سرمنزل مقصود نخواهد برد.^(۱۲) کانت میان اخلاق و سیاست، ناسازگاری نمی‌بیند و در «صلح پایدار» می‌نویسد: «نزاعی میان سیاست، به معنی بخش کاربردی حق، و اخلاق به معنی بخش نظری حق (یعنی میان نظریه و عمل) وجود ندارد زیرا چنین نزاعی فقط هنگامی رخ می‌نماید که از اخلاق، یک آموزه مصلحت‌مراد شود، یعنی قواعدی کلی که بر پایه آن، یک فرد، مفیدترین ابزارها را برای افزایش سود و صرفه خویش برگزیند ... و این همانند انکار وجود اخلاق است. کانت میان اخلاق و وظیفه‌گرا و سیاست، تناقض و ناسازگاری نمی‌بیند. ناسازگاری آنگاه

پدید می‌آید که اخلاق سودگرا و سیاست در برابر یکدیگر قرار گیرند. کانت با ردّ اخلاق سودگرا، در واقع موضوع ناسازگاری میان اخلاق و سیاست را منتفی می‌داند، زیرا در اینجا ناسازگاری میان سودگرایی و سیاست واقع می‌شود، نه میان اخلاق و سیاست.^(۱۳)

راسیونالیسم کانت

به نظر کانت تاریخ، صحنه تکامل دائمی انواع مختلف نظم است که لازمه پیشرفت اخلاقی انسانیت‌اند. مرحله نخست تکامل تاریخی، با پایان وضع هابزی «جنگ همه بر ضد همه» و برقراری نهاد دولت ملی پایان یافت. مرحله دوم تکامل تاریخی به نظر کانت به استقرار نظم و صلح بین‌المللی میان دولت‌های ملی انجامید که بیشتر در وضع جنگ هابزی به سر می‌برده‌اند. در نتیجه این تکامل عقلانی و اخلاقی جهانی، نظم تازه‌ای در جهان گسترش می‌یابد. همچنان‌که هواهوس‌های فردی با تشکیل دولت ملی تابع قانون و اخلاق شد، به همین‌سان، با استقرار صلح جهانی، هواهوس‌های ملی، تابع قانون عقلانی و اخلاقی در سطح جهانی می‌شود.^(۱۴) برخلاف رویکرد فایده‌باوری که با نادیده گرفتن وجود دیگری و رابطه‌ای که فرد با دیگری دارد، درک اخلاقی انسان از امور را به در نظر گرفتن اصل واهی و مجرد فایده محض، تقلیل می‌دهد و رویکرد اخلاقی را نه به صورت یک باید و وظیفه، بلکه یک اندیشه و اصل فکری برای انسان مطرح می‌سازد، کانت از غایت‌گرایی و فایده‌باوری به‌طور کامل فاصله می‌گیرد. او تعقل ما یا به عبارت دقیق‌تر، خرد عملی محض را، منشأ و بانی طرح اصول اخلاقی برمی‌شمارد. او بر این باور است که اصول، به صورت بایست و وظیفه برای انسان مطرح می‌شوند. به نظر او، رویکرد اخلاقی، تحقق اهدافی را در ورای کنش یا به‌وسیله آن نمی‌جوید. غایت آن، همانا انجام کنشی است که خود، درست و اخلاقی است.^(۱۵) به عقیده کانت، این انگیزه یا اراده نیک است که کنش را بُعدی اخلاقی می‌بخشد. انسان، ذاتاً موجودی اخلاقی و خردورز است. اخلاقی بودن او ریشه در خردورز بودن او دارد.

خرد، قوانین اخلاقی را به او دیکته می‌کند. فرد طبیعتاً رویکردی جهان‌شمول به امور دارد و در تمام موقعیت‌های مشابه یک نوع برخورد را توصیه می‌کند. فرد واقعاً معقول، کسی است که بر اساس اصول جهان‌شمول دست به عمل می‌زند. اخلاقی بودن نیز به همین شکل، به معنای عمل کردن طبق قوانینی همگون و جهان‌شمول است. انسان می‌داند اعمالش چه پیامدهایی را به دنبال دارند و در فعلیت بخشیدن به آنها می‌کوشد، اما به دلیل این پیامدها دست به عمل نمی‌زند. نیت اصلی او عمل بر طبق قوانین اخلاقی است. کانت منشأ تمام قوانین اخلاقی را یک باید مطلق می‌داند؛ به نظر او این، باید عبارت است از: «تنها بر مبنای اصلی عمل کن که بتوانی آن را به‌سان قانونی جهان‌شمول بپذیری».^(۱۶)

خرد در نگاه کانت، خودبنیاد است و فقط از قانون‌هایی پیروی می‌کند که خود، آنها را وضع کرده است. خرد انسان همچون چهارچوبی، دامنه رفتار و کردار بشری را تعیین و تحدید می‌کند تا انسان‌ها ستیزه‌جویی و دشمنی را فرونهند و به هم‌زیستی و آسایش دست یابند. فرمان خرد، دربرگیرنده احترام نهادن به حقوق اساسی انسان است و زور و اجبار را بر نمی‌تابد. کانت در صلح پایدار، این دیدگاه را رد می‌کند که تمایلات خودخواهانه بشری بتواند در برابر برپایی حکومت قانون، مانع ایجاد کند. این‌گونه نیست که فقط در وضع و مقام فرشتگان، قانون اساسی، ساری و جاری شود. هنگامی که خرد، رهبری انسان را به دست گیرد، تمایلات خودخواهانه از جنبش فرومی‌افتند و «اگر انسان، خود نیز به لحاظ اخلاقی خوب نباشد، با این حال، مجبور است شهروند خوبی باشد».^(۱۷)

غالباً گفته می‌شود که چیزی به نام اخلاق عینی وجود ندارد، و اخلاق، همواره وابسته به زمان و مکان و فرهنگ بوده و هست. به عبارت دیگر، هیچ اصل اخلاقی‌ای دارای ارزش و اعتبار نیست مگر در جامعه‌ای که بدان پایبند است. ادعای کانت این است که چنین نظام اخلاقی عینی و عموماً معتبری وجود دارد و اساس آن، عقل آدمی بدون تکیه بر هیچ‌گونه شواهد تجربی است. اطاعت از اصول اخلاقی ناشی از عقل

محض به این جهت «واجب»^{۱۸} است که بنای آن، مانند قضایای ریاضی، بر ضرورت و کلیت است. نظام‌های اخلاقی جوامع مختلف ممکن است شباهت‌های نزدیکی به یکدیگر داشته باشند یا اختلاف‌های بارزی میانشان دیده شود، ولی از نظر اخلاقی، این امر پاسخ سؤال ما نیست که فرد چگونه باید رفتار کند. اگر کسی عمیقاً در این اندیشه باشد که وظیفه او چیست و چه باید بکند، قانع‌کننده نیست که به او بگویید، به اعتقاد جامعه، در این شرایط باید این‌گونه عمل کنی. حتی اگر بگویید همه جوامع در این روش هم‌داستانند، باز ممکن است راه دیگری را شایسته تشخیص دهد و برگزیند. وجود تفاوت به‌خودی‌خود امکان وجود پاسخ عینی را مشخص نمی‌کند. تأسیس اخلاق عینی هدف بزرگ فلسفه اخلاق است.^(۱۸)

اخلاق جهان‌شمول

جهان‌شمولی اخلاق اعلام می‌دارد که هر فرد باید به «قلمروی فراگیر احساس جهان‌وطنی کند». خودآگاهی اخلاقی افراد و جوامع باید تا آن حدی توسعه یابد که «نقض حق در یک منطقه از جهان، در سراسر جهان احساس شود». فرمانروا نباید دخالتی در جدا کردن اصول داخلی و بین‌المللی حیات سیاسی داشته باشد؛ او به‌عنوان کارگزار اخلاقی باید تعهد همکاری با دیگر فرمانروایان را در راستای کنترل نظام دولت‌ها بپذیرد به‌گونه‌ای که «شاید بین آن نظام با حق طبیعی، توافقی ایجاد شود». کلید غلبه بر تنش بین تعهدات انسان‌ها و تعهدات شهروندان در گرو تلاش برای تحمیل اصول اخلاقی بر امور دولت‌هاست.^(۱۹) اگر شهروندی ملی در گذشته می‌کوشید تا فرهنگ مدنی را تعریف کند، پس ما نیازمندیم که مجموعه متناظر فضایل جهان‌شمول را روشن کنیم. اگر ما اساساً باید درباره شهروندی جهانی صحبت کنیم، آنگاه نیازمندیم که امکانات جهان‌شمول‌گرایی پساکلاسیک را کشف کنیم. جایی که حقوق و وظایف جهان‌شمول، چهارچوبی هنجارمند برای مسئولیت و کنش سیاسی تشکیل می‌دهند،

1. Necessary

فضیلت جهان‌شمول را می‌توان بُعد الزامی حقوق بشر دانست.^(۲۰) با توجه به پیچیده شدن و پیوندی شدن جامعه مدرن، جایگاه مناسبی برای عواطف واقعی یا گرم وجود ندارد. با وقوف به تنش‌های میان فرهنگ محلی و فرایندهای جهانی، فضیلت جهان‌شمول باید سرپرستی فرهنگ‌های بی‌ثبات را بپذیرد.^(۲۱)

دولت‌ها می‌توانند به‌طور جداگانه قابلیت بشر برای تعیین سرنوشت جمعی را فقط به شکلی ناقص تحقق بخشند. تنها دارا بودن حق شهروندی برای اینکه فرد را قادر به مشارکت در کنترل محیط سیاسی خود کند، کافی نیست. همان‌گونه که روسو یادآور شده است، قدرت مخرب، رویدادهای بین‌المللی توانایی شهروندان در زندگی به شیوه‌ای مستقل در محدوده کشورها را به شدت محدود می‌کند.^(۲۲) این واقعیت بخشیدن به شکل بهتری از حیات بین‌المللی، مستلزم این است که بتوانیم از وجود جامعه‌ای اخلاقی و فراگیرتر از دولت، تنها بر اساس قابلیت انسان در زمینه حق تعیین سرنوشت خودش دفاع کنیم. اگر در واقع چنین باشد، شاید بتوانیم نتیجه بگیریم که تنها در درون جامعه سیاسی بین‌المللی، که به حداکثر رساندن شرایط تعیین سرنوشت فردی و جمعی را هدف قرار داده است، انسان‌ها می‌توانند قابلیت‌های درحال تحولشان را تحقق بخشند درحالی‌که راه و رسم زندگی را بر اساس اصول اخلاقی یکپارچه از سر می‌گیرند.^(۲۳)

در نوشته‌های تی.اچ. گرین، برای تلطیف تاریخ متکی بر فلسفه و مطالعه روابط بین کشورها تلاش‌هایی صورت گرفته است. گرین به پیروی از کانت معتقد بود که افراد در طول زندگی، قابلیت‌های اخلاقی‌شان را تلطیف کرده‌اند. توسعه و گسترش درک بشر از تعهد بود که رشد توانایی او در تعیین عقلانی سرنوشتش را آشکار ساخت. در جوامع اولیه، حقوق و وظایف اشخاص فقط به‌عنوان اعضای آن جوامع در نظر گرفته می‌شد. در درون این‌گونه جوامع، «خیری همگانی» مورد نظر بود، درحالی‌که «فراتر از مرزهای این جامعه خاص، گمان نمی‌رفت طیف تعهدات، گسترش یابد». جوهر پیشرفت بشر به دلیل توانایی وی در تشخیص «دریافت همواره درحال گسترش وی از

طیف افرادی که خیر همگانی بین آنها مشترک بود، آشکار می‌شد. اوج این رشد آزادی در درک این نکته نهفته بود که تعهدات اساسی فقط به مناسبات بین شهروندان یا مناسبات بین فرمانروایان و رعایا محدود نمی‌شد، بلکه انتظار می‌رفت به تمام مناسبات بین انسان‌ها با یکدیگر تسری یابد. بیشترین میزان پیشرفت آگاهی اخلاقی، مستلزم تشخیص خیر همگانی «جامعه‌ای جهانی و در حال گسترش، همراه با خود نوع بشر» بود. اگر بخواهیم از اصطلاحات کانت استفاده کنیم، می‌توانیم بگوییم که نوع بشر، توانایی خود برای ترکیب فردیت و جهان‌میهنی را تنها در موقعیتی تشخیص می‌دهد که تمام انسان‌ها در آن موقعیت در قلمرو جهانی هدف‌ها، به‌طور مشترک واضح قانون، تلقی می‌شوند. از نظر کانت و گرین، محیط سیاسی مطلوب، شاید محصول توانایی بشر در مورد زندگی در دنیای تحت فرمان اصول اخلاقی باشد، یعنی اصولی که انسان‌ها آزادانه بر خود تحمیل کرده‌اند و توانسته‌اند کل مناسبات سیاسی را با توسل به تعهدات اخلاقی و جهان‌شمولی که بر خود تحمیل کرده‌اند، سامان دهند.^(۲۴)

اما آنچه ما بدان نیاز داریم عبارت است از «ابزاری برای اعمال مهم اندیشه‌ورزانه و ارزش‌گذارانه^۱ که بتواند بیانگر دغدغه اصلاح و تضاد، لازمه و سازگاری طرز تلقی باشد. برای دستیابی به این ابزار، می‌توانیم محمولی ابداع کنیم که برای طرز تلقی مورد نظر مناسب باشد، و با تعهدات، چنان معامله کنیم که گویی حکمند، و آن‌گاه از همه وسایل و تمهیدات طبیعی برای بحث بر سر صدق و حقیقت سود جوئیم. این قبیل هماهنگ‌سازی برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و توأم با تشریک مساعی، حائز اهمیت است. از حیث ارزشی، خیراتی که از هماهنگی اجتماعی ناشی می‌شوند زمینه‌های خوشنودی ما را از اینکه به نحو هنجاری می‌اندیشیم و سخن می‌گوییم، فراهم می‌آورند.^(۲۵)

در جست‌وجوی همبستگی جهانی

برداشتن گام‌های اساسی برای نظم بخشیدن به روابط بین‌المللی که به بستن پیمان‌ها و عهدنامه‌ها و تدوین کردارنامه‌هایی در جهت حقوق اساسی ملت‌ها انجامید، به‌طور عمده از کنگره وین آغاز شد. این کنگره که بین سال‌های ۱۸۱۴-۱۸۱۵ پس از شکست ناپلئون، با شرکت کشورهای اروپایی در وین برپا شد، با تأثیرپذیری از اندیشه‌های آزادی‌خواهانه انقلاب فرانسه، در حل مشکل برده‌فروشی و آزادی کشتیرانی در رودخانه‌ها، گام‌هایی برداشت. از بطن کنگره وین، پیمان «اتحاد مقدس»^۱ در سال ۱۸۱۵ توسط روسیه، اتریش و پروس شکل گرفت و سپس انگلستان و فرانسه نیز به آن پیوستند که می‌توان این اتحاد را یک سازمان بین‌المللی ناقص دانست.^(۳۶) در این دوران، قراردادهای بسیاری در پاریس، ژنو و لاهه بسته شد که در میان آنها، عهدنامه ۱۸۶۴ ژنو درباره برپایی صلیب سرخ و رفتار با اسیران و مجروحان جنگی، برجستگی فراوانی داشت. کنفرانس‌های صلح لاهه، تأسیس دیوان دائمی داوری به‌عنوان مرجع با صلاحیت برای پیشگیری از جنگ و حل مخاصمات بین‌المللی از راه اقدام‌هایی صلح‌آمیز، طرح صلح ۱۹۱۸ ویلسون، تأسیس جامعه ملل و سرانجام، شکل‌گیری سازمان ملل متحد پیش از پایان یافتن جنگ جهانی دوم، از جمله اقداماتی است که از جانب کوشندگان اندیشه‌ور و نام‌دار جهانی در راه نیل به صلح جهانی، انجام گرفته است. جهان به موازات سازمان ملل متحد در صدساله اخیر، نهادهای بزرگ بین‌المللی و منطقه‌ای بنیاد نهاده است که هر یک در راستای گسترش و ژرفا بخشیدن به صلح، امنیت، عدالت، آزادی، بردباری و حقوق بشر تلاش می‌کنند. افزون بر اینها، نهادهای جامعه مدرن و سازمان‌های غیردولتی که شمار آنان از صدها هزار درمی‌گذرد، به‌عنوان نهادهای گفتمان ملت‌ها با یکدیگر و ملت‌ها و دولت‌ها، نقش همه‌جانبه و مؤثری در تحولات بین‌المللی ایفا می‌کنند؛ اما هنوز صلح پایدار در روابط بین‌المللی استقرار نیافته است و این ایده بزرگ و این آرمان جهانی همچنان یک ایده و آرمان جاودانه ملت‌ها و

1. Holy Alliance

کشورهای جهان در قرن جدید است. در بستر تاریخی طولانی، اندیشه‌وران مختلف بر مبنای رویکردی که به انسان و ذات او و مسیر تحول تاریخ داشته‌اند، از منظر خود رویدادهای تاریخی را به‌تصویر کشیده و در پی آن، مکاتب فکری و نظری متعددی در حوزه روابط بین‌المللی و در مورد نوع نگاه به صلح جهانی شکل گرفته‌اند. در قالب این مکاتب، گاه جهان عرصهٔ تنازع برای بقا و گاه بر پایهٔ حرکت به‌سوی نیکی و خیر استعلایی ملاحظه شده است.

فیلسوفان متعدد در مطالعهٔ حیات انسانی، دیدگاه‌های متفاوتی را بر اساس نوع نگرش به ماهیت انسانی ارائه کرده‌اند. به عقیدهٔ فیثته، «جهانی هم‌سود برای آنکه با مفهوم حق در تضاد نباشد، باید تمام کرهٔ زمین را دربر گیرد، یا دست‌کم باید امکان وحدت بخشیدن به کل بشریت در آن ممکن باشد.»^(۳۷) راسل اهمیت اخلاق در حیات بشری را تا آنجا ارتقا می‌دهد که آشکارا می‌گوید: «بدون اخلاق اجتماعی، اجتماعات، نبود می‌شوند و بدون اخلاق فردی، بقای اجتماع ارزشی ندارد. بنابراین، برای یک دنیای خوب، اخلاق اجتماعی و فرد به یک اندازه لازم‌اند.»^(۳۸)

هابرماس برای «همبستگی»^۱ اجتماعی در چهارچوب اندیشگی خود جایگاهی قائل می‌شود که ارسطو برای «دوستی» یا فارابی برای «محبت» قائل بودند. البته این مؤلفهٔ قوام‌بخش اجتماعی در دیگر سنت‌های فلسفی هم جایگاه ویژهٔ خود را داشته است که به‌عنوان نمونه می‌توان از قرابت آن با مقولهٔ «احساس» در سنت مسیحی و «تعاون» در سنت فلسفی مسلمانان یاد کرد. همبستگی از نظر هابرماس همانا عدالت است چراکه در آن همهٔ افراد جامعه، به‌طور متقابل به رفاه دیگری توجه می‌کنند که با او چونان موجودات برابر در شکل ارتباطی زندگی شریک هستند؛ بنابراین، همبستگی به‌عنوان رفتار یکسان با همه، هم‌عام است و هم خاص. نهادهای قانونی مدرن، مثل حقوق بنیادی و حقوق اساسی، وسیله‌هایی هستند که از طریق آنها بازیگران می‌توانند به شکلی نوین، یک تعبیر جمعی از «همبستگی» را حفظ کنند.^(۳۹)

1. Solidarity

نظریه تاریخ: تاریخ‌نویسانی که به فلسفه توجه دارند در پی آن هستند که شرحی از ماهیت و قابلیت‌های موضوع‌های تاریخی به دست دهند. ادعای اصلی آنها این بود که وجود انسان‌های آزاد، تاریخ را ممکن ساخت. بر این اساس، آزاد بودن، به معنای این نبود که انسان، خارج از محدوده صلاحیت قانونی قرار گیرد و مانند وضع طبیعی مورد نظر حقوق‌دانان مدرن طبیعت قید و بندی برایش وجود نداشته باشد، بلکه مراد، داشتن توانایی ابتکار عمل بود. انسان، موجودی منحصر به فرد بود که چون قادر به تعیین هدف‌هایش بود در ساحتی تاریخی مشارکت داشت. شرط مقدم بر تجربه تاریخ، عبارت بود از وجود موجودی که می‌توانست، دست‌کم تا حدودی، از دنیای احکام طبیعی فراتر رود. نظریه پردازان تاریخ از این تصور روسو پیروی می‌کردند که بشر اولیه موجودی طبیعی، با قابلیت پنهان برای اقدام آزادانه و ارتقای وضع خویش بود. کانت، بشر را آن بخشی از طبیعت در عصر شبانی با قدرت عقل و تخیل به‌شمار می‌آورد که برقراری هدف‌های جدید را ممکن می‌ساخت؛ *هگل*، تأکید داشت که قدرت بارز بشر عبارت بود از توانایی فکر کردن و بیان اندیشه‌هایش در دنیایی که خودش آفریده است؛ مارکس معتقد بود که تلاش بشر ابزاری است که به کمک آن هدف‌های بی‌ارتباط با طبیعت و خودآفرینی، ممکن می‌شد. تاریخ، توانایی انسان را در مورد گسترش این قدرت‌های بارز آشکار ساخت و توسعه داد. تاریخ‌دانان معتقد به فلسفه به‌دنبال انتقاد از طرح‌های «اصول اخلاقی جغرافیایی» بودند. این تاریخ‌دانان در عین اینکه اهمیت تاریخی فردیت‌های فرهنگی را می‌پذیرفتند، از بدیهی فرض کردن وجود ضابطه‌ای فرافرهنگی برای ارزیابی رفتار بشر، خودداری نمی‌کردند.^(۳۰)

تاریخ‌باوری مدعی بود که توانایی‌های انسان، ناگزیر وابسته به شکل زندگی آنهاست. بر اساس این ادعا، گفته می‌شد که افراد نخست انسان و بعد فرانسوی یا آلمانی نیستند. واقعیت اصلی درباره بشریت، وجود شخصیت‌های فرهنگی جداگانه آنهاست. افراد، اعضای یکپارچه و جدایی‌ناپذیر بشریتی نیستند که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند. وظیفه دولت‌ها حفظ و پیشبرد فرهنگ‌هایی است که مسئولشان هستند. وجود

بشر مستلزم تکثیر فرهنگی و تقسیم شدن به دولت‌هاست. تاریخ‌باوری، بشریت را کلیتی می‌شمرد از پیکربندی‌های فرهنگی؛ هیچ فرهنگی نبود که بتواند به‌تنهایی تمام استعدادهای بشری را نشان دهد. پیوندهای اخلاقی موازی، بین تک‌تک اعضای جامعه جهانی واهی است؛ آنچه به شکلی عینی لازم است، تمایز قائل شدن بین انسان‌های متعلق به جوامع سیاسی است. تاریخ‌باوری در پی غلبه بر این دوگانگی موجود بین دولت و بشریت بود که تضادهایی داخلی در نظریه‌های عقل‌باور روابط بین‌الملل به‌وجود آورده بود. تاریخ‌گرایی با تقلیل فردگرایی و جهان‌میهنی به انتزاعات صرف، در پی غلبه بر جدایی متمادی بین انسان و شهروند بود. درحالی‌که به‌نظر می‌رسید شیوه استدلال تاریخ‌باور بر اساس این اعتقاد است که اصل اعتبار مساوی فرهنگ‌ها با اصلی منطبق است که به‌موجب آن، فرهنگ‌ها باید با یکدیگر به‌عنوان همتایان اخلاقی برخورد کنند، استدلال تاریخ‌باور با گزینه‌ای روشن روبه‌رو می‌شود: یا هواداری از اصل نخست با این پیامد که دیگر راهی برای دفاع از نظام دولت‌ها وجود ندارد، یا هواداری از اصل دوم به بهای اینکه نظام‌های فرهنگی گوناگون را به یک اندازه معتبر تلقی کند. تأیید اینکه ارزش اصل برخورد با فرهنگ‌ها در برابر ادعای رد کردن آنها، به‌معنای احیای تفکیک قائل شدن بین فرهنگی معین و اصلی اخلاقی است که از آن فراتر می‌رود.^(۳۱)

واقع‌گرایی: در گذشته، قسمت اعظم بحث‌های عمومی و دانشگاهی در مورد جایگاه اخلاق در روابط خارجی جوامع، بر این فرض استوار بود که سیاست‌گذاران یا باید «واقع‌گرا» باشند یا «اخلاق‌گرا»؛ یعنی اینکه قبول موانع اخلاقی به یک مفهوم، ارادی یا اختیاری هستند.^(۳۲) به عقیده بیشتر ناظران، انجام تعهدات مربوط به حفظ منافع ملی و در عین حال، رعایت اصول اخلاقی، ناسازگار به‌نظر می‌رسند. بعضی نیز این نقل قول ماکیاول را به اظهارات خود می‌افزایند که «فردی که مایل است خوبی را در هر چیزی پیشه خود سازد، لزوماً در میان خیل کسانی که خوب نیستند، فنا می‌شود»^(۳۳) نظریه واقع‌گرایی، تحت تأثیر اندیشه‌های ماکیاول و هابز، طبیعت بشر را ذاتاً خوب و

1. Realist
2. Moralist

کمال‌پذیر نمی‌داند و ماهیت دولت را شرّ تلقی می‌کند، از این رو، روابط بین‌الملل را تاریک و مشحون از منازعه و جنگ در نظر می‌گیرد. بر این اساس، وظیفه دولت‌مردان، ترتیب دادن چهارچوبی سیاسی است که در داخل آن بتوان تمایل بشر به درگیر شدن در منازعات به حداقل رساند.^(۳۴) واقع‌گرایان فرض می‌کنند که اصول انتزاعی اخلاقی را نمی‌توان در مورد اقدامات سیاسی مشخص به‌کار بست. معیارهای رفتار در سطح بین‌المللی متفاوت از معیارهای حاکم بر رفتار در داخل یک واحد ملی است. به گفته جرج کنان «حکومت، یک نماینده یا کارگزار»^۱ است نه یک کارفرما.^۲ تعهد اصلی حکومت در قبال منافع جامعه‌ای ملی است که نمایندگی‌اش به‌عهده حکومت است نه در قبال سائقه‌های اخلاقی که ممکن است بر تک‌تک عناصر آن جامعه حاکم باشد.^(۳۵) تأکید واقع‌گرایی بر وضعیتی شبیه به وضع طبیعی در روابط بین‌الملل با اتکا بر سیاست قدرت، بی‌اعتمادی و بی‌اعتقادی آنها به ترتیبات نهادی برای همکاری‌های بین‌المللی، عدم باور به امکان تغییر معنادار در نظام بین‌الملل، تداوم جنگ در روابط بین دولت‌ها و ... ناشی از یک برداشت مبتنی بر حاکمیت آنارشی است که آن را در قیاس با داخل، معنا می‌کند و از آن به نتیجه می‌رسد که دولت‌ها چاره‌ای جز اتکا به قدرت خود ندارند، پس باید به دنبال خودیاری باشند و در نتیجه، باید قدرت نظامی خود را افزایش دهند و در این میان با معضل امنیت روبه‌رو می‌شوند زیرا همه به همین ترتیب، با تلاش برای افزایش امنیت خود عملاً با ایجاد بی‌اعتمادی در دیگران به امنیت کمتری می‌رسند.^(۳۶) ماکیاولی در زمینه حفظ و تثبیت قدرت شهریار، اخلاق را تابع سیاست کرد که بر اساس آن، تعالیم و آموزه‌های اخلاقی، مانند هر مقوله دیگری در خدمت دولت و شهریار است. وی به شهریار می‌آموزد که چگونه از ابزارها و شیوه‌های اخلاقی برای تثبیت و تحکیم قدرتش استفاده کند و در عین حال، بر پابندی به اخلاق تظاهر کند. مبنای توصیه‌های غیراخلاقی ماکیاولی بر انسان‌شناختی بدبینانه‌اش استوار است که بر اساس آن، مردم ذاتاً بدجنس و بدنهادند و باید با آنان با شیطنت رفتار

-
1. Agent
 2. Principal

شود.^(۳۷)

آرمان‌گرایی (ایدئالیسم): آرمان‌گرایان که آنها را پیروان سنت کانتی نیز می‌خوانند، بر آن بوده‌اند که راه‌حل نهایی رهایی از معضلات در زندگی بین‌المللی و خطراتی چون جنگ، تعارضات و ... شکل دادن به ترتیبات سیاسی و حقوقی شبیه به داخل است. دیدگاه‌هایی چون فدرالیسم جهانی، دولت جهانی و ... از همین برداشت نشئت می‌گیرند. در اینجا هم فرض بر وجود یک وضعیت تحمل‌ناپذیر طبیعی است که تنها راه رهایی از آن یک قرارداد اجتماعی است تا بتوان از طریق آن با ایجاد دولتی جهانی، به صلحی جاوید دست یافت.^(۳۸)

رهیافت ایدئالیستی بیشتر تحت تأثیر آرای گروسیوس، روسو و کانت است که ماهیت دولت‌ها را نیک می‌داند و قلمرو روابط بین‌المللی را مستعد همکاری و روابط مسالمت‌آمیز بیان می‌دارد. رهیافت هابزی لوح ضمیر انسان را سیاه، رهیافت کانتی لوح ضمیر انسان را سفید و رهیافت گروسیوسی آن را نه به صورت سفید و نه به صورت سیاه می‌داند.^(۳۹)

مکتب انگلیسی:^۱ نقطه عزیمت مکتب انگلیسی، آنارشی و رابطه آن با نظم است. می‌توان گفت که برداشت‌های مکتب انگلیسی از آنارشی در سه محور در میانه برداشت واقع‌گرایی / نواقع‌گرایی از یک سو و برداشت انقلابی‌گرا / آرمان‌گرا و نئولیبرال از سوی دیگر قرار می‌گیرد.^(۴۰) جامعه بین‌الملل از نظر مکتب انگلیسی^۲ یک بدیل نیز دارد که

1. English School

۲. مکتب انگلیسی به مجموعه آثار و نویسندگانی اشاره دارد که در برداشت از روابط بین‌المللی آن را فراتر از یک نظام بین‌الملل، «جامعه‌ای مرکب از دولت‌ها» (State system) می‌دانند و قائل به اهمیت اهداف، قواعد، نهادها، ارزش‌ها، و هنجارهای مشترک آن‌اند. آنچه در مورد مکتب انگلیسی جلب توجه می‌کند تأکید بر جامعه بین‌الملل به جای نظام بین‌المللی است. نظام بین‌المللی به مجموعه‌ای از دولت‌ها اشاره دارد که در تماس با یکدیگرند و تعامل آنها با یکدیگر به حدی است که هر یک از آنها در محاسبات خود رفتار دیگری را نیز مد نظر دارد. این تعاملات می‌توانند مستقیم یا غیرمستقیم و از طریق یک طرف ثالث باشد. در مقابل، جامعه بین‌الملل یا جامعه مرکب از دولت‌ها در شرایطی وجود دارد که گروهی از دولت‌ها، با آگاهی از برخی منافع مشترک و ارزش‌های مشترک به یک جامعه شکل دهند، به این معنا که در روابطشان با یکدیگر خود را مقید به مجموعه‌ای مشترک از قواعد تصور کنند و در کارکرد نهادهای مشترک سهیم باشند (مشیرزاده، ۱۴۰).

«جامعه جهانی» است که اعضای آن را افراد انسانی برابر تشکیل می‌دهند. با وجود اینکه در حال حاضر، جامعه بین‌الملل تنها شکل موجود است، اما نظام فعلی می‌تواند تغییر کند و چیزی دیگر جایگزین آن شود. *هدلی بول*، با حرکت به سمت موضعی همبستگی گرا بر لزوم تأمین عدالت برای «افراد انسانی» تأکید دارد. او به این نتیجه رسیده بود که بدون عدالت، نمی‌توان نظم داشت.^(۴۱) از بحث‌های تاریخی مکتب انگلیسی در مورد انواعی از جامعه بین‌المللی که مبتنی بر ارزش‌های مشترک نیز بوده‌اند، می‌توان به این نتیجه رسید که در صورت وجود اجماع ارزشی، امکان همکاری میان دولت‌ها افزایش می‌یابد و گستره همکاری نیز توسعه پیدا می‌کند. به این ترتیب، می‌توان گفت که مکتب انگلیسی به شکلی ضمنی با تأکیدی که بر قواعد، هنجارها، نهادها، گفتمان‌ها و ... دارد، واجد نوعی هستی‌شناسی سازه‌انگارانه است و با وجود تأکید بر دولت‌ها به‌عنوان کنشگران اصلی در سیاست بین‌المللی، از لحاظ نظری، جایی برای طرح سایر کنشگران نیز دارد. از آنجا که به نظر مکتب انگلیسی، دولت‌ها در جامعه بین‌الملل توسط افرادی نمایندگی می‌شوند که نقش کارگزاری دارند، پس باید بتوان اصول راهنمای رفتار آنها و معنایی را که برای کنش‌های خود قائلند، شناخت. اما این کنشگران، در خلأ عمل نمی‌کنند، بلکه در ساختار جامعه بین‌الملل که شامل اصول و قواعد حقوقی است، عمل می‌کنند. از دید مکتب انگلیسی، جدا کردن مسائل اخلاقی - هنجاری از روابط بین‌الملل امکان‌پذیر نیست چون سرشت روابط بین‌الملل چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد. سه سنت اخلاقی مورد توجه وایت، دانشمند مکتب انگلیسی، بیانگر سه موضع اخلاقی نیز هستند. واقع‌گرایی به دنبال اخلاقی غیرکمال‌گرایانه است، انقلابی‌گری به دنبال عدالتی جهان‌شمول، و خردگرایی در پی ترکیب ملاحظه‌کاری و تکلیف اخلاقی.^(۴۲)

هدلی بول، اندیشمند مکتب انگلیسی، از عدالت در جامعه بین‌الملل در رابطه آن با نظم بحث می‌کند. او بر آن است که نظم ناعادلانه، پایدار نیست و لازمه حفظ نظم، وجود درجه‌ای از عدالت است و بنابراین برای رسیدن به عدالت باید تلاش کرد. در

عین حال، او با توجه به برداشت‌های مختلف از عدالت در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف، از دادن تعریفی از عدالت به‌عنوان تعریفی جهان‌شمول اجتناب می‌کند و بر آن است که چنین تعریفی ناگزیر، وابسته به فرهنگ‌های خاص می‌ماند و تنها شاید بتوان امید داشت که در حوزه‌های خاص و با گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها، برداشتی مشترک (اما نه لزوماً همیشگی) از عدالت شکل گیرد که به‌عنوان ارزش مشترک در جامعه بین‌الملل دنبال شود. جان وینسنت، اندیشمند مکتب انگلیسی نیز توجه خاصی به «نظم اخلاقی» دارد. او به مسئله تعدد چهارچوب‌های اخلاقی و عدم توافق در مورد آنها می‌پردازد. روابط بین‌المللی از نظر او قلمرو فقدان اخلاقیات نیست، بلکه قلمروی از تعدد و تکثر اصول اخلاقی است که به تبع تکیه بر هر یک از آنها می‌توان به نتیجه‌گیری‌های متفاوتی در مورد رفتار متناسب رسید. از یک‌سو، ممکن است بتوان با تکیه بر حقوق فردی، بر اولویت حقوق بشر تأکید کرد و از این طریق به‌عنوان نمونه، مداخله بشردوستانه را جایز دانست؛ از سوی دیگر، می‌توان با تأکید بر اولویت جامعه دولت‌ها، بر اصل عدم مداخله پای فشرده.

اخلاق دینی / دین اخلاقی

کانت در بررسی رابطه میان اخلاق و دین، آشکارا این نکته را به میان آورد که اخلاق به هیچ نحوی، نه به لحاظ عینی و نه ذهنی، حاجتی به دین ندارد؛ اما با بی‌نیازی اخلاق از دین، که فلسفه آن تقدم بر دین در اندیشه کانت است، روابط میان دین و اخلاق گسسته نمی‌شود. کانت میان اخلاق و دین نه تنها سازگاری و هم‌نوایی، بلکه پیوستگی می‌بیند، به‌گونه‌ای که هرگاه فردی یکی از این دو را با راهبری مفهوم‌های اخلاقی دنبال کند، با دیگری روبه‌رو می‌شود. اخلاق، فرد را به‌سوی دین راهبری می‌کند و از رهگذر دین قلمرو خود را به‌سوی ایده یک قانون‌گذار اخلاقی توانمند - خارج از انسان - گسترش می‌دهد که در اراده او، غایت آفرینش جهان، می‌تواند و باید غایت نهایی انسان باشد. این قانون‌گذار توانمند، خداوند یکتاست که اعتقاد به او با اخلاق، پیوند

می‌یابد. در واقع، اعتقاد به خداوند از وجدان اخلاقی انسان سرچشمه می‌گیرد.^(۴۳) کانت با طرح این اندیشه که اخلاق مقدم بر دین است این آموزه را به میان می‌آورد که دین فارغ از اخلاق، دین بیرونی و ظاهری است که همت خویش را در آداب و مراسم ظاهری محدود می‌کند. از دیدگاه کانت، انسان‌ها، شهروندان حکومت الهی بر روی زمین‌اند.

نظریه اسلامی: اندیشه‌وران فلسفه سیاسی اسلام در چهارچوب تقسیم‌بندی مدرن و رایج علوم، به حکمت نظری و عملی، اخلاق و سیاست را در حوزه حکمت عملی قرار داده و عمدتاً سیاست را بر اساس اخلاق تحلیل می‌کنند و مهم‌ترین هدف و غایت آن را سعادت و فضیلت عنوان می‌کنند. در آرای سیاسی *فارابی*، *ابن سینا*، *ابن مسکویه رازی*، *ابوالحسن عامری*، *خواجeh نصیرالدین طوسی* و دیگران، سعادت و خیر اخلاقی مفهومی کلیدی است که غایت حکومت را رقم می‌زند. در اندیشه اسلام، اخلاق، بخشی از تعالیم الهی و یکی از اجزای سه‌گانه و مهم شریعت اسلامی است. در واقع، شریعت اسلام متشکل از سه بخش اصلی عبادات، معاملات و اخلاق است. در اسلام، غایت زندگی و سیاست، سعادت و فضیلت است و مفاهیم اساسی اجتماعی، نظیر عدالت، برابری، آزادی و روابط اجتماعی، با اخلاق پیوند دارد.^(۴۴) پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «آئی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق». از جمله منابعی که اندیشمندان غربی از آنها در نشان دادن راه‌های «اصیل» زندگی انسان، استفاده مستقیم و غیرمستقیم کرده‌اند، منابع دینی است. ادیان الهی در شکل‌های مختلف، مبانی مناسب برای تربیت اصیل انسانی را در اختیار نهاده‌اند و می‌توان آنها را به‌عنوان سرچشمه‌های زاینده اخلاق انسانی مورد توجه قرار داد. این، نکته‌ای است که اندیشمندان و متفکران غربی نیز مدنظر قرار داده‌اند.^(۴۵)

بررسی ضمیر انسان در سه حالت لوح پاک، شرور یا تلفیقی از آنها به‌همراه تبیین رهیافت اسلامی، قابل طرح است. نظریه فطرت در نگرش اسلامی به مفهوم برخورداری انسان‌ها از سرشت مشترک در گرایش به خوبی‌هاست. در متون اسلامی

عمدتاً به فطرت الهی انسان، به‌عنوان لوح سفید و مستعد رفتارهای خیرخواهانه، ارزشی و اخلاقی پرداخته شده است که ممکن است فطرت الهی انسان تحت تأثیر غلبه‌ی غرایز حیوانی قرار گرفته و در نتیجه، به تناسب میزان غلبه‌ی غرایز، رفتارهای ضد اخلاقی و شرارت‌آمیز از وی صادر شود. انعکاس حالت‌های فوق در روابط بین‌المللی می‌تواند به دو صورت رفتارهای ارزشی انسانی و یا ضد ارزشی و ظالمانه ظاهر شود. منتقدان از روزگار کانت تا کنون، گاه‌وبیگاه او را به بدبینی و بی‌اعتمادی به انسان متهم کرده‌اند؛ ولی نظر او دست‌کم در میان ما مسلمانان نباید شگفتی برانگیزد. در قرآن کریم بارها به صفات نکوهیده‌ی آدمی اشاره شده است. از جمله: انّ الانسان لظلوم کفّار: قطعاً انسان ستم‌پیشه ناسپاس است. (۳۴/۱۴)، کان الانسان عجبواً: انسان، همواره شتاب‌زده است. (۱۱/۱۷)، انّ النفس لامّاره بالسوء: نفس قطعاً به بدی امر می‌کند. (۵۳/۱۲) و... مدعای کانت نیز این است که سرشت ما مانع از این است که طبیعتاً متمایل به پیروی از اخلاق باشیم، یا دوست داشته باشیم که به تکلیف، عمل کنیم.

کرامت انسانی: غایت اخلاقی

کانت می‌گوید: وظیفه‌ی اخلاقی برای ایجاد سعادت دیگران عبارت است از اینکه غایات دیگران را غایات خود بدانیم، البته تنها تا آنجا که این غایات، غیر اخلاقی نباشند.^(۴۶) مبانی نظری اسلام در مورد روابط بین‌الملل بر اصل همگونی ذاتی نوع بشر استوار است. فضیلت انسانی و قدرت کمال‌یابی او سبب شده تا به انسان به دیده‌ی احترام نگریسته شود و تفکیک خلق به مذکر و مؤنث و شعوب و قبایل صرفاً برای بازشناسی افراد از هم در یک زندگی اجتماعی است ولی ماهیت انسانی جز یک گوهر نیست.

بنی آدم اعضای یک پیکرند / که در آفرینش زیک گوهرند

به همین لحاظ، اسلام از این نظر که انسان را اساس هرگونه رابطه‌ای می‌داند و به‌جای طبقه و دولت، سطح تحلیل و مطالعه‌ی خود را «انسان» قرار می‌دهد، از سایر نظریات جدا می‌شود. اندیشه‌ی امت که الهام‌گرفته از اندیشه‌ی سیاسی اسلام است، در زمان

خود اندیشه‌ای انقلابی بود؛ زمانی که زندگی اجتماعی و سیاسی بر مبنای زندگی قبیله‌ای و تعصب‌های قومی استوار بود، اندیشه امت، مساوات تمامی اعضای خود را فارغ از نژاد و قومیت در پیشگاه خداوند یادآوری می‌کرد. مهم‌ترین عنوانی که در مبحث اخلاق مطرح است، قاعده طلایی است یعنی اینکه با دیگران چنان رفتار کن که خوش داری که دیگران با تو رفتار کنند. این قاعده‌ای است که در تمام ادیان و مذاهب نیز بر آن تصریح و تأکید شده است. شهود اخلاقی ما نیز بر حقانیت این قاعده گواهی می‌دهد. یعنی هر انسانی وقتی به خودش رجوع کند، بدون استدلال مشاهده می‌کند که برای تصدیق این قاعده آمادگی کامل دارد. اگر پیرو هر دین و مذهبی عمیقاً احساس کند که وظیفه اخلاقی و دینی او این است که با پیروان سایر ادیان و مذاهب همان رفتاری را داشته باشد که خوش دارد که آنان با او رفتار کنند و به مقتضای این قاعده عمل کند، بزرگ‌ترین مانع هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از میان برداشته شده است. قرآن کریم برای تمامی انسان‌ها کرامت ذاتی قائل است: «و لقد کرّمنا بنی آدم»^۱ (ما فرزند آدم را گرامی داشتیم). حضرت علی (ع) در فرمان معروف خود به مالک اشتر، استاندار خویش را به لطف و رفتار نیکو با تمامی مردم به دور از گرایش‌های فرقه‌ای و باورهای اعتقادی به دلیل صرف انسان بودن فرامی‌خواند: «مهربانی، عشق‌ورزی و لطف و خیرخواهی به مردم را شعار نشانه قلب خود ساز ... زیرا آنان دو دسته‌اند: یا برادران دینی تو هستند و یا در آفرینش همانند تو»^۲.

کانت «احترام به کرامت اشخاص» را با این فرمول بیان می‌کند: «چنان عمل کن که انسان را، خواه شخص خودت و خواه دیگران، همواره غایت بدان، نه هرگز صرفاً وسیله».^(۴۷) هم دستورهای سلبی و هم اثباتی در این فرمول، مورد تأکید قرار گرفته‌اند که به همه کس فرمان می‌دهد «با خودش و با همه دیگران نه هرگز همچون وسیله، بلکه در کلیه امور در عین حال به عنوان غایتی در نفس خویش رفتار کند». کانت این فرمول

۱. اسیرا، ۷۵.

۲. و أشعر قبلک الرّحمه للرعیه ... فأنهم صنفان، اما أخّ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

را از سویی «قانون اخلاقی کمال»^۱ خوانده است، زیرا عمده تکلیف مثبت ما نسبت به خودمان افزودن به دوستی و سلامت اخلاقی خویشتن است. و از سوی دیگر، آن را «اصل نیک‌خواهی»^۲ نامیده است، زیرا تکلیف مثبت ما در برابر دیگران عمدتاً عبارت از یاری رساندن به مهرورزی آنهاست.^(۴۸) به عقیده کانت آنچه به هر کس کرامت می‌دهد، نه مقام اجتماعی یا استعدادهای ویژه یا موقعیت، بلکه نیروی فطری عقل اوست.^(۴۹) هر کس دارای این قدرت و اختیار و خودآیینی^۳ و بنابراین دارای این حق و مسئولیت است که بر خود حاکم باشد و مهار سرنوشت خویش را تا حد ممکن به دست گیرد. در نتیجه، کرامت هر کس از وی انفکاک‌ناپذیر است.^(۵۰) اگر دلیل پیروی از احکام اخلاق این باشد که در عوض سودی ببریم و حسابی نزد دیگران برای آینده باز کنیم، اخلاق، به سوداگری و دادوستد بدل می‌شود و ارزشی به آن تعلق نمی‌گیرد. جایز نیست با دیگران رفتاری داشته باشیم یا آنان را به چشمی بنگریم، یا اجازه دهیم با خودمان رفتاری شود، به‌عنوان کسانی فقط دارای ارزش ابزاری و صرفاً همچون وسیله‌ای برای ارضای امیال کسی دیگر و تنها به‌منظور کام‌جویی. هرگز جایز نیست از حق محترم شمرده شدن دست بشوییم، و هیچ‌گاه نباید به‌نحوی عمل کنیم که خود یا دیگران را به سطح اشیاء محض پایین بیاوریم. اشخاص، صرفاً به دلیل مشخص بودن، احترام دارند و این به‌معنای خودداری از عمل، مطابق هر قاعده‌ای است که هر شخصی را صرفاً شیئی به‌شمار آورد. احترام به اشخاص، «واجب» است.^(۵۱) به‌معنای اینکه اخلاقاً به عهده‌ماست. ما بدون قید و شرط، به‌رغم هر احساس بی‌تفاوتی یا بی‌زاری ممکن، مکلف به پذیرفتن کرامت همه اشخاصیم. هیچ واقعیت امکانی یا اتفاقی در مورد دیگران، و هیچ رابطه‌ای بین ما و آنان، به ارزش ذاتی ایشان و به احترامی که به آنان مدیونیم، ربطی ندارد و برخلاف عاطفه مهر یا تنفر، قانون اخلاق هیچ شخص یا گروه خاصی را نه رجحان می‌نهد و نه حذف می‌کند. کانت، مصرانه می‌گوید که حتی فرد

1. The ethical law of perfection
2. The principle of benevolence
3. Autonomy

اخلاقاً فرومایه و فاسد نیز مشمول گریزناپذیر قانون اخلاق است و بنابراین، حق احترام دارد.^(۵۲) به دلیل ارزش و کرامت هر فرد انسانی که بالاتر از هر ملاحظه دیگر است، هر انسانی فی‌نفسه غایت و احترام به او واجب است. جالب‌تر اینکه به اعتقاد کانت، «هر انسان» شامل خود شخص نیز می‌شود - یعنی حفظ حرمت و کرامت نفس بر خود شخص واجب است و هیچ‌کس مجاز نیست برای رسیدن به هدف، تن به پستی و چاپلوسی و ریا و دروغ‌گویی دهد، چون در این صورت، به خویشتن بی‌حرمتی روا داشته است. پاسخ کانت به کسانی که حقوق و تکالیف را به نسبت اوضاع و احوال دینی و تاریخی و فرهنگی و غیر آن متغیر می‌دانند، این است که «کرامت انسان اگر دنیا زیر و زبر شود، همچنان پابرجاست».^(۵۳)

کانت این ادعا را به‌عنوان یک اصل، مطرح می‌کند که «در حق هر موجود عاقل (خود و دیگران) چنان عمل کن که او همیشه در قاعده‌ات به‌عنوان غایتی مستقل جای داشته باشد». کسی که حقوق مردمان را زیر پا می‌گذارد، بر آن است که از دیگران فقط به‌منزله وسیله استفاده کند و ملاحظه نمی‌کند که آن کسان را همیشه و در عین حال باید در مقام غایت، یعنی به‌عنوان ذات‌هایی که می‌توانند غایت همان عمل او باشند، ارج نهاد.^(۵۴) در اندیشه کانت، رفتار و اقدامات افراد برحسب انجام وظیفه صورت می‌گیرد و مادامی که به وظیفه عمل شود، فرد بافضیلت محسوب می‌شود و اساس تکلیف، امری اخلاقی است و از سویی، انسان برای نیل به کمال، وظیفه دارد و از سوی دیگر، سعادت دیگران نیز برای فرد به‌عنوان غایتی الزام‌آور محسوب می‌شود. وظیفه اخلاقی برای ایجاد سعادت دیگران این است که غایات دیگران را غایات خود بدانیم تنها تا آنجا که این غایات، غیر اخلاقی نباشند.^(۵۵)

کانت وظیفه اخلاقی اساسی ما نسبت به دیگران را همانند وظایف اخلاقیمان نسبت به خودمان در کل نظام، وظایف اخلاقی قلمداد می‌کند. واژه «محبت» در این مورد، به‌معنای «محبت عملی» یا «خیرخواهی فعالانه» است. وجه تمایز وظیفه محبت این است که ما در انجام آن دیگران را نیز مکلف می‌کنیم، دست‌کم وظیفه قدردانی را

در آنها پدید می‌آوریم. از سوی دیگر، وظایف «حرمت» با تحققشان هیچ تکلیف دیگری را ایجاد نمی‌کنند. هر انسانی حق دارد که مورد حرمت قرار گیرد.^(۵۶) کانت در تبیین «قانون محبت»^۱ بیان می‌کند که ما مکلف به احساس همدلی و همدردی با دیگران دیگران نیستیم، زیرا دلسوزی چیزی نیست که به صرف فرمان، احساس شود، و به‌علاوه، مبنای تکلیف ما در برابر دیگران نباید احساسات باشد. محبت اخلاقی، یکی از عواطف نیست؛ نگرشی عملی است در این باره که قطع نظر از اینکه آیا به دیگران احساس مهر می‌کنیم یا نه، چگونه باید نسبت به آنها عمل کنیم. وظیفه اخلاقی ما برای کمک به خوشبختی دیگران در اساس بر احترام به آنان به‌عنوان شخص مبتنی است، نه بر این پایه که سعادشان مایه دغدغه خاصی برای ما باشد. به‌طور مشخص‌تر، محبت اخلاقی ایجاب می‌کند که «چنان ضابطه‌ای در مورد نیک‌خواهی و خیراندیشی اختیار کنیم که نگذارد به دیگران کاملاً بی‌اعتنا باشیم بلکه سبب شود که دغدغه امیال و نیازهای ایشان را به دل بگیریم».

اخلاق دیگری‌محور

درکی از اخلاق را که بر مبنای آن تقدم دیگری بر خود را محور رویکرد اخلاقی به امور می‌داند، می‌توان به‌اختصار، اخلاق «دیگری - محور» نامید.^(۵۷) فرد چون آزادی، حرمت و بهروزی^۲ کلی دیگری را مقدم بر پیگیری منافع و تحقق امیال و آرزوهای خویش برشمرده، اخلاقی عمل می‌کند. دیگری حکم اخلاقی، موجود یا شخصیت خاص و ازپیش تعریف‌شده‌ای نیست. این دیگری همه دیگران، همه انسان‌ها را دربر می‌گیرد. اگر دیگران را بر مبنای منافع خود به گروه‌بندی‌های مختلف تقسیم ننموده و بدان‌ها تنها به‌سان افرادی برای خود بنگریم، دیگر نمی‌توانیم بین آنها تمایزی قائل شویم. در آن صورت، همه انسان‌ها دارای حرمت یکسانی خواهند بود. حکم اخلاقی حکمی است که هر کس به صرف انسان بودن، معقول بودن و هم‌بودگی با دیگران

1. Law of love
2. Well - being

می‌تواند به صحت آن پی ببرد و خود را موظف به قبول و ارج‌گذاری آن بداند. بنابراین، حکم اخلاقی، جهان‌شمول است و همه را دربر می‌گیرد. اگر بخواهیم دیگران را بر مبنای هویت فردی یا اجتماعی خویش به افراد متفاوت تقسیم کنیم و با هر یک به نوع خاصی برخورد کنیم آن‌گاه نه از دید اخلاقی که از دید شخصی، اجتماعی یا سیاسی به دیگری نگریسته‌ایم.^(۵۸) باید جهان‌شمول احکام اخلاقی توجه به بهروزی دیگری را به شکل یک وظیفه در مقابل انسان قرار می‌دهد. احکام اخلاقی دربرگیرنده دو نوع حکم منفی و مثبت هستند. در بعضی موارد آنها اجتناب محض را تجویز می‌کنند؛ اما در موارد دیگر، دخالت و کمک را ضروری می‌بینند و تجویز می‌کنند. احکام مثبت، قاطعیت و جهان‌شمولی احکام منفی را ندارند. امکانات همواره محدود و کمیاب را نمی‌توان در اختیار همه گذاشت ولی نباید‌ها را می‌توان از همه دریغ کرد. می‌توان از قتل و دروغ‌گویی به‌طور کلی اجتناب کرد، اما نمی‌توان خانه خویش را سرپناه همه بی‌خانمان‌های جهان قرار داد. احکام مثبت، محدوده وظایف را پیشاپیش تعیین می‌کنند. آنها احکامی مشروط هستند. اگر برای همه نمی‌توان سرپناهی فراهم آورد، کسی که خود به ما پناه آورده را باید با مهربانی پذیرفت؛ اگر با همه نمی‌توانیم مهربان باشیم، حتماً باید با همسایه خود، کسی که می‌تواند از رفتار ما به‌شدت متأثر شود، حتماً مهربان باشیم.^(۵۹)

اخلاق دیگری - محور غایت‌مند و جهان‌شمول است و از نظر آن، تمامی احکام اخلاقی منتج از یک باید استعلایی هستند، «باید»ی که انسان را به مقدم شمردن آزادی، حرمت و بهروزی دیگری بر منافع خود می‌خواند. اصل تقدم دیگری بر خود، دارای مبنایی غریزی در انسان نیست که فکر کنیم به‌طور خودبه‌خودی بدان شیفتگی نشان می‌دهد. در مورد صیانت نفس، لذت‌جویی و حتی جست‌وجوی عزت نفس این را می‌توان گفت که انسان به‌طور مشهودی از آنها درک معنی دارد. ولی این را در مورد درک اخلاقی از مسائل، که به شکل حکم برای انسان موضوعیت می‌یابد، نمی‌توان گفت. از نظر اخلاق دیگری - محور درک اخلاقی، ساخت عاطفی ندارد. انسان بر

مبنای عاطفه و احساس، قتل و دروغ‌گویی را مذموم نمی‌شمارد. آنچه از شور و احساسات، حکم اخلاقی می‌سازد فرایند زندگی، کنش متقابل با دیگری و قوه استدلال و تفکر است. انسان در روند تجربیات زندگی و در کناکش با دیگران، و به‌وسیله کاربرد قوه اندیشه فرامی‌گیرد که یکایک دیگران را، صرف‌نظر از هویت و مقام آنها، به‌سان وجودی انسانی، دیگری خود بداند. شور و احساسات اولیه در این روند ب صورت «باید»ی جهان‌شمول درمی‌آید. از این‌رو، از دید اخلاق دیگری‌محور درک اخلاقی انسان، معرفتی^۱ است و به‌طور خودبه‌خودی به ذهن انسان خطور نمی‌کند. اخلاق دیگری‌محور درکی جهان‌شمول از وظیفه اخلاقی دارد. این دید، وظیفه اخلاقی را در مورد همه و در قبال همه، یک امر واحد، یعنی مقدم شمردن دیگری بر خود، می‌داند.^(۱۰) وجود دیگری، همیشه به‌صورت زنده و فعال، در عرصه‌های مختلف زندگی برای فرد مطرح است. آنچه می‌تواند فرد را به اتخاذ چنین رویه‌ای بکشاند، درک درست از موقعیت خود و وضعیت دیگری است. فردی که تا حد فروپاشی و سرگشتگی تضعیف شده، اگر نسبت به موقعیت خود درک درستی داشته باشد، برای اثبات خود راهی جز فرا افکندن دیگری به‌عنوان یک فرد مستقل ندارد و در متن همدلی نسبت به استقلال او، فرد می‌تواند احساس کند که هستی و حضور خاصی در جهان دارد و صاحب نقش و قدرت تأثیرگذاری در زندگی دیگران است.^۲ بدین شکل، دیگری میدانی می‌شود که فرد در آن وسعت حضور و اقتدار خود را بازمی‌یابد. در این میان مسئله مهم این است که فرد با احساس مسئولیت در مقابل دیگری، وضعیت خود را ارتقا می‌بخشد. مهم نیست که این دیگری کیست و از چه هویت جنسی، قومی یا طبقاتی برخوردار است. احساس مسئولیت و همدردی باید بدون چشم‌داشت به منافع خاص و مستقل از موقعیت قومی، خونی و خانوادگی دیگری شکل گرفته باشد. شاید بتوان نتیجه گرفت که «دیگرخواهی» و غریزه بقای نوع که در جانوران اجتماعی دیده

1. Cognitive

۲. این نکته، بیان دیگری از این روایت معصوم (ع) است که «أَنْفَعُ النَّاسِ أَخْدَمُهُمْ» (سودمندترین افراد خدمت‌گذارترین آنان است)

می‌شود، اساس و نقطه آغاز اخلاق در آدمی بوده است.^(۶۱)

اخلاق گفت‌وگویی

مدنیت، مستلزم نوع ویژه‌ای از ارتباط است. در اصطلاح نشانه‌شناسی از این نوع ارتباط با عنوان «ارتباط صحبت‌گشایانه»^۱ یاد می‌شود. ارتباط صحبت‌گشایانه در خدمت تقویت انسجام فرهنگی قرار دارد، زیرا در جریان آن، پیام‌ها در جهت تثبیت و تداوم تماس بین شنونده و گیرنده عمل می‌کنند. تطور مدنی در سال‌های پایانی قرن بیستم و در آغاز قرن بیست‌ویکم به گونه‌ای بوده است که استقرار فرهنگ مدنی و برقراری ارتباط گفت‌وگویی یک ارزش بزرگ محسوب می‌شود. بنابراین، آن تمدن‌هایی اعتلا می‌یابند که در انجام نقش گفت‌وگو و رسیدن به فهم ارتباطی توفیق داشته باشند. تمدن‌هایی که از ایفای این نقش ناتوان باشند، در مسیری بی‌ثمر قرار می‌گیرند؛ زیرا از درون، دچار حالت رخوت و عدم نوآوری هستند.^(۶۲)

میان ارتباط - کنش - جهان مشترک انسان‌ها رابطه‌ای قابل مشاهده وجود دارد. کنش از طریق ارتباط، به «زیست‌جهان»^۲ ما معنا می‌دهد. به هر میزان توانش ارتباط‌گیری بین انسان‌ها بالاتر باشد، تضمین صیانت زیست‌جهان به واسطه کنش بین افراد، بهتر ممکن خواهد بود. حفظ این توانش ارتباطی،^۳ برای ادامه گفت‌وگو حیاتی است. زبان، ابزار و واسطه حفظ این توانش است. در رویکرد به گفت‌وگوی تمدن‌ها، میزان توانش ارتباطی افراد وابسته به یک تمدن به‌عنوان یکی از شاخص‌های داوری درباره میزان گفت‌وگوپذیری آن تمدن در نظر گرفته می‌شود. در صورت وجود فهم ارتباطی و توانش ارتباطی بالا، ارزش‌ها و سنت‌ها به گونه‌ای تفسیر می‌شود که زاینده اخلاق گفت‌وگویی باشند. در سطح بالا، این اخلاق گفت‌وگویی به جزئی از «مدنیت» آن تمدن تبدیل می‌شود. اگر خرده‌فرهنگ مدنی تمایل به گفت‌وگو، مورد حمایت

1. Phatic Communication
2. lifeworld
3. Communicative Competence

نهادهای رسمی و تمدنی قرار بگیرد و تثبیت شود، توانش ارتباطی و میل به تفاهم در بین اعضای آن تمدن رشد می‌کند. در چنین شرایطی مدنیت، جایگاه رفیعی در فرهنگ سیاسی پیدا می‌کند. عملکرد مدنیت در یک جامعه همانند «بازخورد»^۱ در یک نظام سبیرنتیکی است. مدنیت، مستلزم وجود نهادها و مناسبات قدرتی است که از آن مدنیت حمایت کند. در صورتی که قدرت حمایت‌کننده‌ای وجود نداشته باشد، این کارکرد، مختل می‌شود و مدنیت به وسیله نیروهای مخالف آن نابود می‌شود. مدنیت، به معنای مشارکتی آن، ستون مرکزی نوعی سازمان اجتماعی است که گفت‌وگو را موجه می‌کند. «مدنیت» در این معنا در توانا ساختن فرد به شنیدن حرف‌های دیگران سهم دارد و این مدنیت، جنبه مشارکتی دارد و با مدنیت به مفهوم عام کلمه که به شهرنشینی و فراگرد تمدن ارتباط دارد، فرق دارد. این امر، فرهنگی سیاسی را بنیاد می‌نهد که اساس آن بر احترام متقابل، مشارکت و آزادی استوار است. همین‌طور، این فرهنگ تمدنی بر نوعی اخلاق مداراجویانه مبتنی است.^(۳)

وجود مضمون‌های مشترک انسانی یکی از عوامل مؤثر برای گفت‌وگو است. این امور مشترک، توانش انسان‌ها را در تعیین چهارچوب مشترک برای گفت‌وگو بالا می‌برند. اگر دغدغه‌ها و نگرانی‌های مشترک بین انسان‌ها وجود نداشت آغاز گفت‌وگوی جدی بین افرادی از تمدن‌های مختلف به سختی امکان‌پذیر بود. بعضی از محققان، با مطرح کردن این موضوع که هر قوم و ملت یا تمدنی در کهنکشان ذهنی خود اسیر است و نمی‌تواند به خارج از آن قدم بگذارد، امکان گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف را انکار می‌کنند. دیدگاه هانتینگتون درباره برخورد تمدن‌ها تا حدودی بر اساس همین پیش‌فرض شکل گرفته است. این دیدگاه در مقابل نگرشی قرار می‌گیرد که معتقد است انسان‌ها از قابلیت ذاتی برای گفت‌وگو برخوردارند. گوتته، به‌راستی یکی از نمایندگان «جهانی‌فکرکردن» در ادبیات ملل بوده و اهمیت به‌سزایی برای انواع تبادل‌های ادبی قائل بود و به این امر آگاهی داشت که تحت تأثیر مبادلات

فرهنگی و نفوذهای فراگیر متقابل، مردم در درون مرزهای خود زندانی نخواهند ماند. او از شوونیسم نفرت داشت و از اینکه انسانیت به نام روح ملی پاره‌پاره و تجزیه شود و نوع بشر به جنگ و چنددستگی دچار گردد، نگران بود.^(۶۴)

غیریت‌سازی‌های مفرط، بین خود و دیگری شکافی ترمیم‌ناپذیر می‌بیند و حاضر به ترمیم این شکاف نیست. نقطه ضعف اصلی دیدگاه‌های مبتنی بر غیریت‌سازی، عدم توانایی آنها در توضیح مسئله آمیختگی تمدن‌هاست. در واقع، تمدن‌های ناب و بدون آمیختگی، تنها در افسانه‌ها وجود دارند. بنابراین، بهتر است به جای آنکه تمدن‌ها را کلیت‌هایی کاملاً یکپارچه بدانیم، به مسئله نفوذپذیری متقابل تمدن‌ها توجه کنیم. این امر در چهارچوب مفهوم «بینامتن» بیان می‌شود. بینامتن، مؤید آن است که غیریت‌سازی مفرط و تلاش برای دیگرسازی تمدنی با واقعیت تمدن‌ها سنخیت ندارد، زیرا عناصر هویتی تمدن‌ها، بیش از آنکه در ابتدا می‌نمایند، در یکدیگر تداخل دارند.

هابرماس و گفت‌وگو

هابرماس عقیده دارد که انسان‌ها در مقام موجودات اجتماعی و کنش‌گران جمعی با یکدیگر تعامل دارند و این تعامل، نیازمند وجود فهم و درک متقابل آنها از یکدیگر است، این درک و فهم متقابل، تنها از طریق یک کنش ارتباطی (گفت‌وگو) در چهارچوب زبانی مشترک امکان‌پذیر است. به نظر هابرماس کنش ارتباطی، ناظر به آن نوع کنشی است که در آن کنش‌گران مشارکت‌جویی که قادر به سخن گفتن (گفت‌وگو) هستند، با یکدیگر روابط شخصی برقرار می‌کنند و در پی رسیدن به درک و فهم اجماعی از وضعیت کنش و نقشه‌ها و مسیرهای هماهنگ عمل هستند تا بتوانند بر اساس تفاهمات پیشین خود کردارهایشان را با توافق و اجماع هماهنگ کنند. عقلانیت ارتباطی به معنای استفاده از زبان، همراه با قدرت استدلال و بحث عقلانی و قوت و توان مجاب کردن عقلانی کنش‌گران مشارکت ارتباطی است و به یک معنای هنجارین، مبتنی بر تفاهم و توافق بر سر هنجارهای اخلاقی کنش است.^(۶۵)

بر حسب تعریف هابرماس، «زیست‌جهان» مجموعه‌ی اعتقادات مشترک زمینه‌ای درباره‌ی تعریف جامعه و جهان و مانند آن است که اعضای جامعه، یا به عبارت دقیق‌تر، کنش‌گران ارتباطی، آن را مسلم و قطعی می‌دانند و لذا در محدوده‌ی این زیست‌جهان است که به تفسیر و توضیح مسائل مورد گفت‌وگو می‌پردازند و بر سر آنها به اجماع می‌رسند. تأکید هابرماس بر اینکه کنش‌گران ارتباطی نمی‌توانند از محدوده‌ی زیست‌جهان خود فراتر روند، نشان می‌دهد که در نظر گرفتن یک مبنای عینی و انضمامی برای رسیدن به هرگونه اجماع و تفاهمی لازم و ضروری است. هابرماس در طرح گفت‌وگوی اخلاقی خود معتقد است که فرد باید به مرحله‌ای برسد که امر اخلاقی را ناشی از اصولی تلقی کند که عقلاً برای تمامی افراد ذی‌نفع و دخیل، مورد پذیرش باشد و این منوط به رشد عقلی فرد و همچنین بلوغ اخلاقی وی از طریق فرایندهای آموزشی و تولید آگاهی اخلاقی در فرایند گفت‌وگو است. در واقع برای هابرماس، مسئله‌ی اصلی، ریشه در چگونگی تربیت انسان معاصر دارد. از نظر او انسان، در دنیای مدرن، به‌گونه‌ای تربیت می‌شود که با کنار گذاردن «عقلانیت ارتباطی» متأثر از سیستم سیاسی و اقتصادی حاکم بر دنیای سرمایه‌داری، روش زندگی خود را بر «عقلانیت ابزاری» بنا نهاده است. در نتیجه، انسانی که در درون یک اجتماع می‌زید، و از این‌رو، باید منافع اجتماعی را نیز مورد توجه قرار دهد، تبدیل به فردی خودخواه می‌شود که حاضر است منافع دیگر هم‌نوعان خود را در راه رسیدن به منافع شخصی خویش قربانی کند. به‌طور خلاصه، او معتقد است که انسان باید به‌گونه‌ای تربیت شود که «در اجتماع» و همراه آن پیش برود و خود را به‌عنوان عضوی از آن بداند. البته هابرماس منکر فردیت نمی‌شود اما معتقد است که انسان بیش از هر چیز، موجودی ارتباطی است و از این‌رو، در «بودن با دیگران» است که سرشت واقعی خود را به‌ظهور می‌رساند. به‌عقیده‌ی هابرماس، یک حکم، آن‌گاه به‌صورت هنجار درمی‌آید که در مورد آن توافق عمومی وجود داشته باشد و هر کس عواقب پذیرش عمومی آن را چه برای خود و چه

برای یکایک دیگران قبول کرده باشد. این اصل که به منطق بحث و استدلال^۱ اشاره دارد یک اصل اخلاقی است که به گونه‌ای جهان‌شمول معتبر است و تنها رویه کلی فرا افکندن هنجارهای معین اخلاقی را مشخص می‌کند. به اعتقاد هابرماس، اخلاق گفتمانی این مزیت را نسبت به درک کانت از اخلاق دارد که با حفظ جنبه‌های رویه‌ای،^۲ وظیفه‌شناختی،^۳ صوری و جهان‌شمول‌گرایی بُعدی واقعاً عملی نیز به آن می‌بخشد.^(۲۶)

اندیشه چندفرهنگ‌گرایی^۴ به ما می‌آموزد که چیزهای متعددی وجود دارند که می‌توانند در کنار هم زندگی کنند و تنوع و تعدد، شرط زندگی است. اصل با تکثر و تنوع فرهنگ‌ها و افراد و تمدن‌هاست و تکثر تمدن‌ها امری طبیعی است. این کثرت به ویژه در عرصه فرهنگی خودنمایی می‌کند، اما درک این موضوع برای رشد باور به گفت‌وگو کافی نیست. به این منظور باید فرهنگ خاصی تقویت شود. این فرهنگ باید جنبه گفت‌وگویی داشته باشد و بر فهم ارتباطی استوار باشد و به هنگام مراد، شرط را بر ارتباط قرار دهد. چنین فرهنگی در ذات خود به ارتباط با دیگران بها می‌دهد.

اسلام، انسان، گفت‌وگو

اسلام، مذاکره در چهارچوب استدلال و استفاده از حکمت و برهان را تأیید می‌کند. شاید اهتمام اسلام به مذاکره، با شیوه منطقی و مسالمت‌آمیز نیل به اهداف و حل مناقشات، با دیدگاه‌های رایج در سیاست بین‌الملل معاصر مقایسه‌شدنی نباشد؛ زیرا در دیدگاه رایج، مذاکره و چانه‌زنی، یکی از ابزارهای سیاست خارجی است که در کنار سایر ابزارها مطرح می‌شود؛ اما از نظر اسلام، مذاکره مهم‌ترین شیوه برای نیل به اهداف است. این سازوکار، با عدم پذیرش هرگونه بهره‌برداری از ابزارهای اجبارآمیز، اهمیت بیشتری می‌یابد. علاوه بر آیات قرآن کریم که مسلمانان و دولت اسلامی را به مجادله و

-
1. Arguementation
 2. Procedural
 3. Deontological
 4. Poly-culturalism

برخورد کلامی مناسب با اهل کتاب و جوامع غیرمسلمان فرا می‌خواند^۱ و استفاده از حکمت، موعظه و جدال احسن را برای تعقیب اهداف دینی مطرح می‌کند،^۲ در سنت و سیره سیاسی پیامبر اسلام نیز از مذاکره برای حل منازعات، استفاده شده است. در تاریخ اسلام و سیره سیاسی پیامبر اکرم (ص)، نمونه‌های متعددی از مذاکره‌های سیاسی و گفت‌وگوهایی برای گسترش اسلام، جلوگیری از جنگ و ... مشاهده می‌شود.^(۶۷)

مقولاتی چون «مشورت، محبت، احترام به انسان، برقراری برابری و عدالت میان انبای بشر، گفت‌وگو و پذیرش استدلال بهتر در جریان گفت‌وگو»، از جمله ویژگی‌های مهم سیره اجتماعی و سیاسی پیامبر اسلام است. برقراری گفت‌وگو میان اعضای مختلف جامعه، که از طبقات گوناگون باشند و همچنین تعهد داشتن به پذیرش استدلال بهتر در گفت‌وگو، باز هم بدون توجه به موقعیت اجتماعی، مالی و قبیله‌ای فرد، در جامعه‌ای چون عربستان در دوران جاهلیت، یک انقلاب عظیم اجتماعی به‌شمار می‌رفت. چنین خصوصیتی از مهم‌ترین و پایدارترین وجوه سیره پیامبر (ص) است. در سیره اجتماعی حضرت محمد (ص)، البته موارد دیگری چون جهاد نیز به‌چشم می‌خورند که ممکن است متعارض با ادعای بالا در تعارض تصور شود، اما نگاهی دقیق‌تر به ما نشان خواهد داد که مواردی چون جنگ، عموماً در سیره رسول‌الله (ص) اموری اضطراری بوده‌اند که با قصد دفع خطرات مشهود و فراهم کردن زمینه برای ایجاد همبستگی و محبت در دل اجتماع مدینه صورت گرفته‌اند. درحالی‌که گفت‌وگو و مشورت در مدینه و همچنین تأکید بر پذیرش استدلال بهتر، مواردی بوده‌اند که در جامعه‌ای که بنیان آن بر اعتقاد به حقانیت رسول‌الله (ص) بوده است، ظاهراً چندان امور لازمی به‌شمار نمی‌رفته است، درحالی‌که پیامبر اکرم (ص) بر ترویج و نهادینه ساختن آن و تربیت انسان‌ها بر مدار گفت‌وگو و اتباع احسن تأکید داشتند. سیرت رسول‌الله (ص) چنان بود که با فراهم آوردن زمینه‌های لازم برای تعالی و رشد هم‌زمان فرد و اجتماع، انقلابی را در ساختارهای اجتماعی اعراب دوران جاهلیت به‌وجود آوردند.

۱. وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (عنکبوت، ۴۶).
 ۲. أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل، ۱۲۵).

دستاورد

در قرن بیستم میلادی، دنیای غرب تنگناهای بنیادینی را در جامعه خود شاهد بود. بروز جنگ جهانی اول که با کشتارهای وسیع و گسترش تنفر نژادی و قومی در اروپا همراه بود، در سال‌های آغازین این قرن و شکل‌گیری جنبش‌های فاشیستی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در سراسر این قاره که در نهایت به بروز جنگ جهانی دوم و تخریب‌ها و کشتارهایی در ابعاد بسیار وسیع‌تر از آنچه انسان توانایی تصور آن را داشت، منجر شد، از مهم‌ترین مشکلات اخلاقی بودند که دنیای معاصر غربی با آن دست‌به‌گریبان شد. تولید انواع بمب‌های اتمی و استفاده از آن در نیمه قرن بیست (۱۹۴۵)، اوج این بحران اخلاقی را نشان می‌داد. در این میان، گروهی از اندیشمندان غربی به دنبال یافتن راهی برای خروج از این بحران‌ها و دستیابی دوباره به فضای زندگی اصیل انسانی رفتند.

هایدگر، با زیر سؤال بردن ارزش‌های دنیای سرمایه‌داری و عنوان کردن آن به‌عنوان «انحراف تاریخی بشر»، مشروعیت میراث دوران روشنگری را به چالش کشید. یورگن هابرماس نیز با بهره‌مندی از میراث فکری هایدگر در کنار مکتب انتقادی فرانکفورت، مسئله «بحران مشروعیت» دنیای سرمایه‌داری را مطرح کرده و راه خروج از این بحران را گشودن راهی برای تغییرات بنیادین در چگونگی شکل‌گیری شخصیت اخلاقی انسان معاصر می‌داند. رویکرد حقوق بشر و حقوق شهروندی نیز در پی یافتن پاسخی مناسب در مورد نحوه خروج از این بحران اخلاقی بود. نقطه عزیمت این رویکرد، همزیستی انسان‌ها و تلاش برای تأمین و سامان بخشیدن به وضعیت نابسامان انسان بحران‌زده است. مدعی حقوق بشر خود انسان است؛ انسانی که به‌مثابه شهروند جهان انسانی در کوره زمین است. هر انسانی که در جهان زندگی می‌کند حق برخوردار از حقوق بشر را دارد، حقوقی که در درجه نخست، ناظر به رابطه اساسی انسان‌ها با یکدیگر است. این حقوق بر مبنای رفتار همگانی‌گرا استوار است؛ بدین معنا که رفتار یا کرداری را «برحق» می‌داند که بروز قاعده همگانی از آن امکان‌پذیر باشد. رفتار یا کرداری برحق است که بر هنجارها و قواعدی استوار باشد که پذیرفته همه

انسان‌های مرتبط با آن باشد. نزد تمام افراد بشری و در تمام فرهنگ‌ها یک ایجاب اساسی وجود دارد و آن اینکه هدف تمامی حقوق، فرد است. ساده‌ترین حق این است که هر فردی موجودی انسانی است و این به معنای آن است که بنای بین‌المللی حقوق بشر باید بر ایده کرامت و برابری انسانی پایه‌گذاری شود؛ چنان‌که در اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر نیز کرامت برابر تمام افراد بشر به‌عنوان پایه و اساس حقوق بدون تبعیض برای آحاد انسان‌ها به رسمیت شناخته شده است.

در این مقاله بر آن شدیم تا ضمن بررسی دیدگاه‌های اخلاقی ارائه شده در عرصه روابط بین‌المللی، «مفهومی مشترک برای همزیستی بین‌المللی» بیابیم. با مروری بر مباحث گسترده پیرامون دیدگاه‌های مختلف اخلاقی، درمی‌یابیم که مفهومی کلیدی که بتوان آن را فراتر از تمامی مکتب‌ها و نظریه‌های اخلاقی به‌عنوان قدر مشترک نشانده و در هر رویکرد اخلاقی نیز بتوان نشان آن را سراغ گرفت، همان مفهوم «کرامت و ارزش والای انسانی» است. این مفهوم در واقع، درون‌مایه قاعده زین اخلاقی را شکل می‌دهد که «با دیگران آن‌گونه رفتار کن که دوست داری با تو رفتار شود». اساس تمامی نظریه‌ها در مورد فضیلت و اخلاق جهان‌شمول، حیات تعقلی، آرمان‌گرایی، اخلاق دیگری‌محور، اخلاق گفت‌وگویی و ... را پای‌بندی به همین مفهوم تشکیل می‌دهد. همان مفهومی که در فرمان امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر^۱ نیز همچون گوهری نورافشانی می‌کند که «مردم دودسته‌اند، یا برادر دینی تو هستند و یا در خلقت برادر تو، پس قلبت را کانون محبت و عشق نسبت به آنها قرار ده». امروزه ما از بیش از همیشه به یکدیگر وابسته‌ایم و از همین رو، بیشتر نیازمند یک نظم اخلاقی هستیم. فارغ از قاعده اخلاق جهانی نمی‌توان در پی نظم بهتر جهانی رفت. اخلاق جهانی، تسلط یک ایدئولوژی جهانی بر همه نیست. مراد از اخلاق، اجماعی اساسی در مورد ارزش‌هایی است که الزام‌آور و فسخ‌ناپذیر بوده و همه دین‌های الهی نیز به آن فراخوانده شده‌اند. بدون یک اخلاق جهانی واقع‌گرا و بدون در نظر گرفتن یک مبنای عینی و انضمامی

برای رسیدن به اجماع و تفاهم، دستیابی به هم‌زیستی میسر نخواهد بود؛ احترام به کرامت انسانی همان مبنای عینی است. ❖

پی‌نوشت‌ها:

۱. محمودیان، محمدرفیع (۱۳۸۰)، *اخلاق و عدالت*، تهران: طرح نو، ص ۱۵.
۲. دهخدا، محمد، *لغت‌نامه*، ج ۱، ص ۱۲۶۹.
۳. محمودیان، همان، ص ۴۵.
۴. ستوده، محمد (۱۳۸۶)، «اخلاق و سیاست بین‌الملل»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۶.
۵. محمودیان، همان، صص ۳۶-۳۷.
۶. ر.ک: یحیی بن عدی بن حمید بن ذکریا (۱۳۷۱)، *تهذیب الاخلاق*، ترجمه سید محمد دامادی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. ر.ک: طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، نصیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی.
۸. محمودیان، همان، ص ۴۵.
۹. ر.ک: ارسطو (۱۳۶۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. سجادی، سیدعبدالقیوم (۱۳۸۸)، *دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام*، قم: بوستان کتاب، ص ۲۶.
۱۱. سالیوان، راجر (۱۳۸۰)، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، ص ۵۲.
۱۲. محمودی، سیدعلی (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی کانت (اندیشه سیاسی در گستره نظری فلسفه اخلاق)*، تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ص ۴۱۲.
۱۳. همان، ۱۷۳.
۱۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، *عقل در سیاست، سی‌وپنج گفتار در فلسفه*، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی، تهران: نگاه معاصر، ۶۵۱.
۱۵. محمودیان، همان، ۱۰۴.
۱۶. همان، ۱۰۶.

۱۷. محمودی، همان، ۱۶۹.
۱۸. سالیوان، همان، ص ۱۵.
۱۹. لینکلتر، آندرو (۱۳۸۵)، *نظریهٔ هنجارگذار و روابط بین‌الملل*، ترجمهٔ لی‌لا سازگار، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه، ص ۴۰.
۲۰. ترنر، برایان (۱۳۸۸)، «فضیلت جهان شمول: در باب دین در عصر جهانی»، ترجمهٔ هاله لاجوردی، مجموعه مقالات جهانی شدن، تهران: ارغنون، ۳۵۵.
۲۱. همان، ۳۷۸.
۲۲. لینکلتر، همان، ص ۵۴.
۲۳. همان، ص ۵۵.
۲۴. همان، ص ۵۱-۵۰.
۲۵. داروال، استیون، آلن، گیبارد و پیتر، ریلتن (۱۳۸۱)، *نگاهی به فلسفهٔ اخلاق در سدهٔ بیستم*، ترجمهٔ مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، صص ۷۰-۶۹.
۲۶. محمودی، همان، ص ۴۰۴.
۲۷. لینکلتر، همان، ص ۳۹.
۲۸. سجادی، همان، ۲۷، به نقل از: برتراند راسل، *اخلاق و سیاست در جامعه*، ترجمه محمود حیدریان، ص ۳۲.
۲۹. علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۶)، *سیاست نبوی (مبانی، اصول، راهبردها)*، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ص ۶۹۰.
۳۰. لینکلتر، همان، ص ۴۸.
۳۱. همان، ص ۴۶.
۳۲. کی. جی. هالستی، *مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل*، ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم سری، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۳، ص ۶۶۳.
۳۳. همان، ص ۶۶۴.
۳۴. دوئرتی، جیمز - رابرت، فالتزگراف (۱۳۷۲)، *نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل*، ترجمهٔ علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران: قومس، ج ۱، ص ۱۴۴.
۳۵. همان، ص ۱۴۶.
۳۶. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۶)، *تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل*، تهران: سمت، ۱۵۶.
۳۷. سجادی، همان، ص ۲۸.
۳۸. مشیرزاده، همان، ص ۱۵۷.
۳۹. ستوده، همان.

۴۰. مشیرزاده، همان، ۱۵۷.
۴۱. همان، ص ۱۶۳.
۴۲. همان، ص ۱۴۹.
۴۳. محمودی، همان، ص ۴۱۹.
۴۴. سجادی، همان، ص ۳۰.
۴۵. علیخانی و دیگران، همان، ص ۶۷۰.
۴۶. اونی، بروس (۱۳۸۱)، *نظریه اخلاقی کانت*، ترجمه علیرضا آل‌بویه، قم: بوستان کتاب، ص ۲۴۷.
۴۷. سالیوان، همان، ص ۶۲.
۴۸. همان، ص ۱۰۸.
۴۹. همان، ص ۴۵.
۵۰. همان.
۵۱. همان، ص ۱۱۱.
۵۲. همان، ص ۱۱۲.
۵۳. همان، ص ۲۰.
۵۴. اونی، همان، ص ۱۱۶.
۵۵. همان، ۲۴۷.
۵۶. همان، ص ۲۵۶.
۵۷. محمودیان، همان، ص ۶۷.
۵۸. همان، ص ۵۳.
۵۹. همان، ص ۵۹.
۶۰. همان، ص ۷۲.
۶۱. سالیوان، همان، ص ۱۲.
۶۲. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۰)، *موانع نشانه‌شناختی گفت‌وگوی تمدن‌ها*، تهران: مرکز گفت‌وگوی تمدن‌ها، هرمس، ص ۱۵۱.
۶۳. همان، ص ۱۴۸.
۶۴. همان، ص ۱۳۷.
۶۵. علیخانی و دیگران، همان،
۶۶. محمودیان، همان، ص ۱۱۲.
۶۷. سجادی، همان، ص ۱۶۲.