

نظام اخلاقی و مهار شرارت‌های نظام بازار در عصر جهانی شدن

محمدعلی شیرخانی^۱

استاد روابط بین‌الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

حسین یکنای کویخی

دکتری روابط بین‌الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۶ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۴/۲۴)

چکیده

این مقاله با بررسی سیر رابطه اخلاق و تجارت از گذشته‌های دور تا عصر جهانی شدن با رویکردی نظری و تاریخی، سه هدف را دنبال می‌کند: ۱. شرح روند تاریخی رابطه تجارت و اخلاق؛ ۲. تبیین چگونگی جدایی نظری و عملی تجارت از اخلاق در عصر مدرن؛ ۳. ضرورت بازگشت نظری و عملی به اخلاق در عصر جهانی شدن. یافته‌های این پژوهش نشان داد: ۱. بین تجارت و اخلاق رابطه‌ای معنادار وجود دارد؛ ۲. این رابطه در اعصار گوناگون تاریخ تکرار شده است؛ ۳. با گذشت زمان و تحول جوامع و نهادهای بشری اگرچه در رابطه تجارت و اخلاق خللی ایجاد شده، این رابطه با اشکال پیچیده‌تر و به‌روزتر بازتولید شده است؛ ۴. در عصر جدید با آشکار شدن ناکارآمدی سازوکارهای لیبرالی، سوسیالیستی-مارکسیستی و حقوق بشر در مهار شرارت‌های ناشی از نظام بازار، بازگشت به نظام اخلاقی جهانشمول ضرورت یافته است. مراد از اخلاق جهانی، ایدئولوژی جدید جهانی یا دین جهانشمول فراسوی ادیان موجود نیست؛ بلکه اجماع حداقل پایه بر سر ارزش‌های الزامی، استانداردهای قطعی و نگرش‌های اخلاقی است.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، اقتصاد سیاسی بین‌المللی، تجارت، جهانی شدن، شرارت.

مقدمه

ناکامی سازوکار دست نامرئی مکتب اقتصاد کلاسیک، سازش سوسیالیسم اصلاحی با سرمایه‌داری بر سر سیاست‌های رفاهی، شکست قطعی مارکسیسم و آشکار شدن ناکارآمدی سازوکار حقوق بشر در کنترل و جلوگیری از آسیب‌ها و شرارت‌های نظام بازار در چند دهه اخیر، گروهی از فیلسوفان، اقتصاددانان و جامعه‌شناسان اغلب پست‌مدرن را بر آن داشت تا به ضرورت «مهندسی فرهنگی بازار» و تغییر در «جهت‌گیری سیاستی» برای بازگشت اخلاق و نهادینه کردن هنجارها در تجارت و اقتصاد بیندیشند. قائلان به این رویکرد معتقدند نظام بازار آزاد از خلأ عظیم جدایی از اخلاق، ارزش‌ها و هنجارها رنج می‌برد؛ خصیصه‌ای که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم آسیب‌های ویرانگر اجتماعی و اقتصادی به افشار گوناگون جامعه حتی تاجران و بازاریان وارد می‌آورد. به نظر آنان فقط اخلاق می‌تواند با پر کردن خلأهای قانونی، کارکرد بازار را بهبود بخشد و از آسیب‌های آن جلوگیری کند. در این رویکرد، استدلال می‌شود که انسان اقتصادی، انسانی اجتماعی است که پیوسته در تعامل متقابل با «دیگران» قرار دارد. رفتار اقتصادی چنین انسانی را نمی‌توان صرفاً براساس «اصل خواسته‌های مستقل» یا «سودطلبی» تبیین کرد، چراکه هر جا پای «دیگری» به میان آید، انسان اقتصادی با چالشی اخلاقی روبه‌رو می‌شود. بنابراین، هر گونه فعالیت اقتصادی اعم از تولید، مبادله، مصرف و ... از اخلاق و رفتار اخلاقی جدایی‌ناپذیر است. تجارت زمانی در ورطه شرارت می‌افتد که از اصول اخلاقی به دور ماند و همنشین حرص و منفعت‌طلبی بی‌پایان شود. یگانه راه نجات آن از چنان ورطه‌ای بازگشت به اخلاق و سنت - مجموعه‌ای از قواعد ارزشی و هنجاری - است تا کج‌تابی‌ها و شرارت‌های برآمده از تجارت به‌دورمانده از اصول و ارزش‌های هنجاری مهار شود؛ ادعایی که مبانی نظری و نتایج عملی آن در این مقاله واکاوی می‌شود تا عیار صحت و سقم و کارآمدی آن به‌دست آید.

۱. تبارشناسی ارتباط تجارت و اخلاق**۱.۱. مبانی تاریخی و نظری**

اسناد و شواهد تاریخی بر وجود ارتباطی عمیق بین تجارت و اخلاق دلالت دارد تا آنجا که پیشینه ارتباط این دو پدیده انسانی به درازای عمر شش‌هزارساله دادوستد می‌رسد (توکلی، ۱۳۸۸: ۹). اخلاق و اصول اخلاقی در قرون متمادی، راهنمای تاجران و سوداگران بود و حدود و ثغور دادوستد را تعیین می‌کرد. از ۱۵۰۰ پ.م. تعالیم حضرت موسی و بعدها آموزه‌های اخلاقی زرتشت به‌خصوص سه فرمان پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک، بیش از همه در دادوستد کاربرد داشت. فرمان‌های اخلاقی برخورداری کودکان از پوشش خدمات و حمایت اجتماعی،

تعیین دستمزد کارگران براساس مهارت و سن، استفاده مادران از مرخصی و حقوق زایمان و حق اولاد، دستمزد برابر زن و مرد، کار نیمه‌وقت زنان و... در زمان داریوش، پادشاه هخامنشی (۴۸۶-۵۲۱ پ.م.) نخستین اجرای سیاست رفاهی و منشور اخلاق بشری دانسته شده است (فرهود، ۱۳۸۶: ۱).

با وجود این پیشینه تاریخی و آموزه‌های گوناگون دینی و غیردینی در زمینه اخلاق دادوستد در تمدن‌های باستانی، نخستین اندیشه‌ورزی و فلسفیدن در خصوص تجارت و اخلاق را به افلاطون و ارسطو نسبت داده‌اند. افلاطون بر پایه اندیشه ایده‌آلیستی و اشتراکی-اشرافی و بر محور اصالت اجتماع، جمع‌آوری مال و تکاثر ثروت را پلشت می‌شمرد و باور داشت: «پول و فضیلت به مانند دو کفه یک ترازو هستند که محال است یک کفه آن به بالا برود بدون آنکه کفه دیگر نزول نکند». او دل‌بستگی به پول و ثروت را تقبیح، رباخواری را محکوم و به والدین توصیه می‌کرد به جای زر و سیم برای فرزندان خود فضیلت و تقوا به ارث بگذارند. در نگاه وی، پول امتیازی پست شمرده می‌شد که فقط باید به طبقات پایین جامعه اختصاص یابد، یعنی رنجبران و صنعتگران که به کارهای بدنی و یدی اشتغال دارند. ثروت جامعه را متعلق به حکومت می‌دانست و از دخالت حکومت در تجارت، مالکیت و توزیع ثروت حمایت می‌کرد و می‌گفت: «دولت باید قیمت عادلانه را برقرار، رباخواری را ممنوع، واسطه‌های مبادله و سوداگری را تقلیل و مالکیت ارضی را محدود کند». افلاطون درباره رابطه اخلاق و تجارت معتقد بود: «اخلاق را با تجارت کاری نیست، چراکه پایه تجارت، سودآوری بیشتر است و این مهم با اخلاقیات سازگاری ندارد» (قدیری اصل، ۱۳۶۸: ۲-۳ و ۱۰-۱۱).

از سوی دیگر، ارسطو با رویکرد رئالیستی و بر محور اصالت منافع فردی و خانوادگی، مناسبات تجاری و اقتصادی را در چارچوب اصول اخلاقی تجزیه و تحلیل می‌کرد؛ نفع فردی و خانوادگی را عامل تحرک و فعالیت اقتصادی می‌دانست؛ پول را غیرمولد و وسیله تسهیل در مبادله می‌شمرد و مخالف سرسخت رباخواری بود. او سوداگری و مبادله برای کسب سود و ثروت را خلاف طبیعت بشر و ثروت را وسیله رفع نیاز آن تلقی می‌کرد که مازاد بر آن، دیگر ثروت نیست. مالکیت ارضی را در چارچوب خانواده مجاز می‌شمرد و برده‌داری را لازمه تولید می‌دانست. در نظر ارسطو «سوداگری فقط تا حدی ضرور است که نیازهای مردمان را برآورد» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۲۲-۲۳).

این میراث اخلاقی یونانی در زمینه دادوستد (بی‌علاقگی به مادیات و جمع‌آوری ثروت) با درآمیختن با آموزه‌های دینی یهودیت و مسیحیت در سرتاسر دوره هزارساله قرون وسطی (۵ تا ۱۵م) آموزه غالب بود. کلیسا تحت تأثیر آن میراث تلاش بسیار داشت تا همه اقشار مردم به‌ویژه پیشه‌وران، صنعتکاران و سوداگران را به قناعت و بی‌توجهی به مادیات ترغیب و تشویق

کند. با این تفاوت که مهم‌ترین مسئله این دوره، چگونگی استقرار عدالت بود و اینکه توزیع ثروت و تجارت چگونه باید باشد تا عدالت رعایت شود (قدیری اصل، ۱۳۶۸: ۱۴).

مهم‌ترین سازوکار طراحی شده برای تأمین عدالت نیز قیمت عادلانه^۱ بود و همه بازرگانان و فروشندگان وظیفه اخلاقی داشتند به قیمت عادلانه، تجارت و دادوستد کنند. قیمت عادلانه، قیمتی بود که زحمات فروشنده در حمل کالا و یافتن خریدار را فقط در آن حد جبران می‌کرد که او را در مقام سنتی یا مرسوم زندگی حفظ کند. با وجود این، مهم‌ترین کارکرد قیمت عادلانه، جلوگیری از انباشت سرمایه و مهار شهوت ثروت‌اندوزی بود، چراکه انباشت ثروت، مجوزی برای کسب قدرت و تحرک اجتماعی به‌شمار می‌رفت و طبقه‌بندی اجتماعی قرون وسطی را به خطر می‌انداخت که خوشایند کلیسا نبود (هانت، ۱۳۵۸: ۹).

تعلیمات مسیح در انجیل همچنین بر لزوم توجه به رفاه برادر خود، اهمیت صدقه و خیرات و مضرات خودخواهی، مال‌اندوزی و طمع‌کاری تأکید داشت. در همین چارچوب، کلیسا، ربا را نکوهش و بردگی را محکوم می‌کرد؛ کار را مقدس می‌شمرد و روح برادری و احسان را به انسان می‌دمید. بدین ترتیب، تجارت و فعالیت‌های تجاری و اقتصادی در سرتاسر دوره طولانی قرون وسطی، تحت‌الشعاع سنت‌ها و آموزه‌های اخلاقی مسیحیت قرار داشت (قدیری اصل، ۱۳۶۸: ۱۳-۱۴). به‌واقع، ایدئولوژی نظام اقتصادی حاکم، اخلاق مسیحی بود و از آن برای توجیه مناسبات تجاری و اقتصادی استفاده می‌شد؛ ایدئولوژی‌ای که با کارکرد نظام بازار تعارض داشت. اما گسترش مبادله و دادوستد و مهم‌تر از آن، غالب شدن روحیه بازاری در جامعه سبب شد تا حداکثر کردن سود و منافع پولی و تجاری، انباشت ثروت و استفاده از مال‌اندوزی در برخورداری از امتیازات سیاسی - اجتماعی و اقتصادی به تدریج به ارزش تبدیل شود. با گذشت زمان، بازار، «اخلاق بازاری» و روابط پولی به‌جای اخلاق مسیحی نشست و مقدمات جدایی تجارت از سنت و اخلاق را فراهم آورد (هانت، ۱۳۵۸: ۹-۱۰).

۲.۱. جدایی تدریجی تجارت از اخلاق

سنت فئودالی - مسیحی، اصل سامان‌بخش تولید و تجارت در سراسر قرون وسطی در قاره اروپا بود و تجارت و دادوستد، خارج از نظام اجتماعی، اقتصادی و اندیشه اقتصادی حاکم تحت سیطره اخلاق و مذهب قرار داشت. ماهیت ایدئولوژی و اخلاق فئودالی اساساً ضد سرمایه‌داری بود. در نتیجه، تجار و بازرگانان - سرمایه‌داران - که خواهان رهایی از قیدوبند محدودیت‌های اخلاق مسیحی به‌ویژه مخالفت آن با ثروت‌اندوزی و رباخواری بودند و تولید

و تجارت را در چارچوب آن دشوار می‌دیدند، برای رهایی از سرزنش‌های کلیسای کاتولیک درصدد تولید ایدئولوژی خاص خود برآمدند (تفضلی، ۱۳۹۱).

نطفهٔ چنین دیدگاهی از سال‌ها قبل و در اواخر دورهٔ فئودالی در اروپا و با ظهور سرمایه‌داری تجاری منعقد شده و تحت تأثیر برخی تحولات فنی مثل ساخت ارابهٔ چهارچرخ، گسترش دادوستد در راه‌های دور، پیدایش نظام تولید خانگی تحت نظارت تاجر/ سرمایه‌دار، انحطاط نظام ارباب و رعیتی و از همه مهم‌تر افزایش نقش بازار و تمایل به کسب منفعت در تعیین وظایف اجتماعی و اقتصادی و چگونگی انجام آنها - به‌جای رسوم، سنن و آموزه‌های دینی - رشد کرده و بارور شده بود (هانت، ۱۳۵۸: ۱۱-۲۰). با فراهم آمدن فرصت و بستر مناسب، تاجر و سرمایه‌داران خواهان رهایی از قیدوبند اخلاق مسیحی، نظریه‌پردازی برای بازار و تجارت را از درون مسیحیت آغاز کردند و با تولید مذهب پروتستان و کالونیسیم کوشیدند «سودطلبی و خودخواهی» را از سرزنش مذهبی برهانند و انگیزه‌های خودپسندی و مال‌اندوزی را به فضایل رشد اجتماعی و اقتصادی بدل کنند. در آموزهٔ پروتستان دو اصل بسیار خوشایند برای تاجر و بازرگانان و تحقق‌بخش اهداف آنان گنجانده شده بود: ۱. «اعتقاد موجب بخشودگی انسان می‌شود نه اعمال»؛ ۲. «هر کس باید قاضی خود باشد» (Hill, 1966: 46-47).

پیامد دو اصل مزبور در امور اقتصادی، سیطرهٔ فردگرایی و وجدان خصوصی و حذف نظارت کلیسا بر فعالیت‌های تجاری و صنعتی بود؛ با وجود این، تجارت هنوز به تأیید دین نیاز داشت. به همین منظور، معنوی کردن پویش اقتصادی و تجاری جدید ادامه یافت و به تدریج این باور و تفسیر رایج شد که «خداوند بازار و مبادله را آفریده است» (Hill, 1966: 49)؛ باوری که به تدریج تفسیری فراخ‌تر یافت و «سود، خواست الهی و نشانه‌ای از توجه خداوند و اثبات توفیق در وظایف محوله به فرد» تعبیر شد (Fullerton, 1959: 18). به این ترتیب، «روح سرمایه‌داری» و تجارت متولد شد که به نظر ماکس وبر «مترادف با فلسفهٔ فزون‌خواهی» بود و در آن، احساس وظیفه برای انباشت سود و انجام دقیق حرفه به‌خودی‌خود هدف شمرده می‌شد. این روح سرمایه‌داری مهم‌ترین حریف سنت‌گرایی اقتصادی و قناعت در رفاه به‌شمار می‌رفت و بارزترین خصلت آن به‌کارگیری روش‌های عقلایی - راسیونالیسم مادی - در جهت کسب هرچه بیشتر سود بود (وبر، ۱۳۷۴: ۵۳). روحی که به باور بسیاری از منتقدان نظام کاپیتالیسم در کالبد همهٔ اشکال سرمایه‌داری اعم از مالی و تجاری قرن هجدهم، صنعتی قرن نوزدهم، فراصنعتی قرن بیستم و عصر جهانی شدن قرن بیست‌ویکم ساری و جاری بوده است (داب، ۱۳۷۹: ۱۷).

در این سال‌ها، این تفکر حاکم شد که تجارت برای کسب سود و منفعت بر مبنای ضوابط و اصول اخلاقی و انسانی دیگر نمی‌تواند پدیده‌ای مذموم باشد، بلکه عنصری لازم برای دوام

و بقای بشر و جوامع بشری است. بنابراین، خرد جمعی و مساعی عقلا و علما باید معطوف به این نکته باشد تا پایه‌های انسانی و اخلاقی تجارت را تبیین و پایه‌ریزی کرده و هدف غایی تجارت و چگونگی ارتباط آن با مسئولیت انسانی و اجتماعی و نیز اسلوب رفتار بازرگانان- سرمایه‌داران- را در جامعه تبیین کنند.

۱. ۳. نظریه‌پردازی در زمینه جدایی اخلاق و تجارت

برخی نظریه‌پردازان با اصل قرار دادن انگیزه‌های خودخواهی و خودپرستی بشر، تفسیر فراخ و پروتستانی از انگیزه تجارت و فعالیت‌های اقتصادی را در قرون متمادی فرجه‌تر کردند. توماس هابز در رساله «لویاتان»^۱ خود که در ۱۶۵۱م. به چاپ رسید، این نظر را مطرح کرد که سرچشمه همه انگیزه‌های انسان، تمایل به اموری است که «حرکت حیاتی» او را موجب می‌شوند. او تأکید داشت: «همه انگیزه‌های بشری حتی ترحم چیزی جز نوعی انگیزه نهانی برای منافع شخصی نیست» (Hobbes, 2001: 57).

سر دادلی نورث^۲ انگلیسی، معروف به نخستین سخنگوی اخلاق فردگرایانه در اواخر قرن ۱۷م. بر این باور بود که «انگیزه اصلی همه افراد خودخواهی است و اگر قرار است رفاه عمومی به حداکثر برسد، باید افراد بتوانند آزادانه در بازار رقابت کنند». به نظر وی اگر قوانین محدودکننده و واجد امتیازات خاص به‌طور کامل حذف شوند، رفاه عمومی به بهترین وجه ممکن تأمین می‌شود (هانت، ۱۳۵۸: ۲۷).

به‌دنبال وی، برنارد مندویل^۳، نویسنده و اقتصاددان فرانسوی، اوایل قرن هجدهم در کتاب مشهور خود «افسانه زنبوران یا ردائل خصوصی، منافع عمومی»^۴ درخواست کرد همه ردائل نکوهش شده در اصول اخلاقی به‌کار گرفته شوند تا خیر عمومی به بهترین وجه تأمین گردد. وی همچون همه مرکانتلیست‌ها تأکید داشت: «خودخواهی، حرص و مال‌اندوزی به رشد و پیشرفت اقتصاد و تجارت کمک می‌کند و همه آنچه را که معلمان اخلاق در قرون وسطی ردائل می‌خواندند، همان نیروی محرکه‌ای هستند که تجارت و اقتصاد را به پیش می‌برند» (Mandevills, 1714: 243). به این ترتیب با تلفیق پروتستانتیسم و نظریه نظریه‌پردازان مکتب سوداگری، ایدئولوژی و اخلاقی جدید بر پایه فردگرایی شکل گرفت که بر آزادی بیشتر صاحبان سرمایه و تجارت در کسب سود تأکید داشت و بر نفی نسبی اخلاق مسیحی استوار بود. اصل بنیادین این سنت جدید اخلاقی، وجود کمترین محدودیت برای تجارت و دادوستد

1. Leviathan

2. Sir Dudley North

3. Bernard Mandeville

4. The fable of the bees: or private vices, publick benefits

در بازار داخلی و در مقابل، افزایش ثروت از طریق تجارت و تأمین موازنه مثبت بازرگانی با واردات هرچه بیشتر فلزات گرانبها با اتکا بر قدرت سیاسی و نه رقابت در بازار خارجی بود؛ هدفی که از طریق سیاست فعال دولت در پیشبرد تجارت در بازارهای بین‌المللی، مستعمره‌سازی و برقراری انحصار تحقق می‌یافت (قدیری اصل، ۱۳۶۸: ۳۹).

۴.۱. قطع رابطه تجارت و اخلاق

پیروزی انقلاب صنعتی همزمان با سیطره انگاره‌های فردگرایانه لیبرالیستی در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم عصری جدید را در مناسبات تجارت و اخلاق رقم زد. صاحبان تجارت و صنعت که با انقلاب صنعتی به جایگاه اقتدار اقتصادی و سیاسی رسیده بودند، با توسل به آموزه‌های لیبرالیسم، رهایی هرچه بیشتر از محدودیت را سرلوحه کار خود قرار دادند. با محوریت «رهایی انسان از قید اصول تحمیلی درونی و بیرونی» جامعه‌ای نوید داده شد که سیطره عقلانیت ابزاری بر همه امور انسانی، معیار مشترک میان اعضای آن به‌شمار می‌رفت. جامعه‌ای که براساس نظریه هابز با وجود «جنگ همه علیه همه» با انعقاد قراردادی بر مبنای محاسبه عقلانی افراد و با محوریت «حق» شکل می‌گیرد تا بستر را برای بهره‌مندی هرچه بیشتر از منابع فراهم آورد. حقی که در مقابل «خیر» قرار دارد و برخاسته از حقوق طبیعی است که انسان را نه عضوی از جامعه در حال حرکت به سوی غایت خیر، بلکه فردی صاحب حق می‌داند که برای نیل به رفاه و آسایش اجتماعی «اخلاق‌زدایی» و «سیاست‌زدایی» می‌شود (علوی‌پور، ۱۳۸۸: ۷).

این اخلاق مدرنیستی موسوم به «عاطفه‌گرایی» یا احساس‌گرایی را اندیشمندانی همچون دیوید هیوم، توماس رید، توماس مور، امانوئل کانت، جرمی بنتام، جان استوارت میل، نیچه و... بنیان نهادند (بکر، ۱۳۷۸: ۱۴۲-۱۳۹). هیوم به‌عنوان یکی از مؤسسان اخلاق عصر مدرن در رساله «ماهیت انسان» با تمایز قائل شدن بین گزاره‌های مبتنی بر واقعیت - آنچه هست - و گزاره‌های ارزش‌محور - آنچه باید باشد - نتیجه می‌گیرد که «باید را نمی‌توان از هست استنتاج کرد». براساس این استنتاج که به «گیوتین هیوم» معروف است، بین اثباتی - هنجاری، هست - باید، امور واقع - ارزش‌ها، عینی - ذهنی، توصیفی - تجویزی، صدق/کذب - خوب/بد تضاد ذاتی وجود دارد و مانع الجمع هستند. بنابراین، بین اخلاق و اقتصاد که علمی اثباتی است، نمی‌توان رابطه‌ای متصور بود (جباری، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۵).

هیوم براساس متافیزیک خود، عقل انسان را ناتوان از تحریک به فعل و منشأ اصلی برانگیختگی ذهن انسان را لذت و درد می‌دانست. به نظر وی آن زمان که لذت و الم در حواس و افکار غایب باشد، انسان تا حد بسیار از میل و فعل و طلب و اراده ناتوان می‌شود. به

بیان او مستقیم‌ترین اثر لذت و درد تحریک رغبت و نفرت در ذهن انسان است و به اقتضای حتمی یا محتمل و یا مقذور یا نامقذور بودن آنها در قالب اراده نفرت، غم و شادی تکثر و تنوع می‌یابد (شهریاری، ۱۳۸۵: ۱۹۰-۱۸۸).

آرای هیوم را بعدها جرمی بنتام، جان استوارت میل و دیگران به انحای گوناگون بسط دادند و بر این نظر پای فشرده‌اند که هر آنچه موجب بیشترین لذت برای بیشترین افراد باشد، عین صواب است. در نگاه بنتام، نقش اخلاق در زندگی آن است که انسان را وادارد برای کسب بیشترین لذت و پرهیز از کمترین درد تلاش کند (شهریاری، ۱۳۸۵: ۲۳۷). به باور بنتام، بشر تحت انقیاد مطلق درد و لذت قرار دارد و این دو بر همه کردار، گفتار و افکار بشر سیطره دارند (Bentham, 1955: 341)؛ نظری که استوارت میل نیز بر آن تأکید داشت، با این تفاوت که سنجش و ارزیابی کمی لذت را بر نیمی تافت و کیفیت و چگونگی لذت را نیز در محاسبه آن دخیل می‌دانست (Mac Intyter, 1984: 64-63).

آموزه عصر جدید در تمامی جهات نسبت میان انسان با انسان و دیگر موجودات و حتی با محیط اطراف را از اساس تغییر داد. ماهیت تفکر اقتصادی و نحوه اندیشیدن در خصوص اقتصاد و تجارت از بنیان دگرگون شد و به‌طور کامل از قیدوبند اخلاق، عدالت و وجدان فردی رهایی یافت. انسان به «غایت» اخلاق تبدیل شد و جایگاه اخلاق از «واقعیت فراتر از انسان» به حدود خواسته‌ها و قابلیت‌های انسانی سقوط کرد. فضایل اخلاقی و «سعادت» ارسطویی حذف یا تا حد دستورالعملی ساده برای تمشیت امور زندگی این دنیایی و نیل به اهداف غیردینی - سکولار - تنزل یافت (قربانی، ۱۳۸۷: ۷۴). نتیجه فوری سقوط جایگاه اخلاق در عرصه تجارت و صنعت، تولید و گسترش این باور بود که «کارگران به‌گونه‌ای درمان‌ناپذیر تنبل و تن‌پرورند و اگر ترس از گرسنگی، محرومیت و بی‌کاری نباشد؛ هیچ ابزار دیگری به‌جز انتظار لذت بیشتر و پرهیز از آلام دردناک‌تر نمی‌تواند آنان را به کار وادار کند». اصحاب بازار و صنعت با دستاویز قرار دادن آموزه مزبور، این رأی مالتوس را نیز به آن اضافه کردند که «فعالیت اجتماعی برای تسکین درد و رنج فقرا نه تنها عبث بلکه واجد آثار زیانبار اجتماعی است» (Hollander, 1996: 226).

آنها این تلقی را نیز ترویج دادند که «کارگر را فقط گرسنگی کشیدن وادار به کار می‌کند... گرسنگی نه تنها فشاری آرام، آرام‌بخش و مستمر است، بلکه طبیعی‌ترین انگیزه شدیدترین تلاش‌ها را برای صنعت و کار به‌بار می‌آورد». براساس چنین تلقی‌ای تلاش شد با تصویب قوانینی، هر گونه نظام حمایتی از کارگران و فقرا را از بیخ و بن برکنند. توجیه چنین اقدامی آن بود که «با از بین رفتن {چنین} نظام مهیبی که در آن بیکاره‌ها بدون هیچ‌گونه تلاشی بار زندگی خود را بر دوش همسایگان کوشای خود می‌افکنند، از اتلاف اموال مردم زحمتکش

جلوگیری می‌شود» (هانت، ۱۳۵۸: ۳۲-۳۳). سیطره این آموزه‌های لیبرالیستی و تبدیل آنها به قانون و انضباط سخت اجتماعی به ظهور دوره‌ای منتهی شد که به دوره «لیبرالیسم سیاه» در اروپای تازه صنعتی شده مشهور است؛ دوره‌ای موسوم به «نظام کارخانه‌ای» که در آن، صاحبان صنایع و تجارت - سرمایه‌داران - از قدرت مطلق و نامحدود برخوردار بودند و یگانه رسالت خود را تولید و سودآوری با کمترین هزینه ممکن می‌دانستند؛ رسالتی که هزینه‌های عظیم اجتماعی و زیست محیطی در پی داشت. در این دوره، استثمار زنان، مردان و حتی کودکان در کارخانه‌ها و مراکز تولیدی و خدماتی با ۱۴ تا ۱۶ ساعت کار سخت و توانفرسا به آن حد رسید که مارکس آن را عصر «نگون‌بختی» نامید (مارکس، ۱۳۸۳: ۱۶۳).

عصری که با ظهور نهادیون قائل به تفکیک بین امور ارزشی و اقتصادی و تقسیم اقتصاد به دو شاخه اقتصاد و علوم سیاسی در نیمه دوم قرن نوزدهم روند جدایی تجارت از اخلاق را شدت بخشید و متعاقب آن، غالب شدن رویکرد کمی - اثباتی و استفاده از آمار، ریاضیات و اقتصادسنجی در اوایل قرن بیستم موجب شد تا استفاده از این علوم به‌طور کامل جانشین دانش اخلاقی در اقتصاد و تجارت شود. از این زمان، منازعه بین طرفداران اقتصاد اثباتی و اقتصاد هنجاری اوج گرفت، چراکه عده‌ای از اقتصاددانان بر این باور شدند که اقتصاد، علمی اثباتی است و همچون دیگر علوم مثبت، اخلاق و هنجارهای ارزشی در آن جایی ندارد (رشیدپور و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۸-۶۱).

۱.۵. مخالفت با اخلاق‌زدایی از تجارت

با وجود غلبه اندیشه مدرنیته، اندیشمندان و صاحب‌نظران بسیاری در دو قرن اخیر به مخالفت با جدایی تجارت از اخلاق و سنت برخاستند و درباره پیامدهای زیانبار این جدایی هشدار دادند. از جمله آدام اسمیت، بنیانگذار مکتب اقتصاد لیبرالیسم کلاسیک و پدر علم اقتصاد، خود مدرس فلسفه اخلاق بود و علم اقتصاد را شاخه‌ای از علوم اخلاقی می‌دانست. وی در کتاب *نظریه احساسات اخلاقی*^۱ به رابطه اخلاق، اقتصاد، فضیلت و عدالت و اهمیت آن برای اداره جامعه پرداخته و کل اقتصاد را در خدمت اهداف اخلاقی دانسته است و در این باره می‌نویسد: «انسان هر قدر هم که خودخواه باشد اصولی در فطرتش وجود دارد که به‌واسطه سعادت دیگران نافع وی می‌شوند و از این‌رو سعادت دیگران را نزد وی به یک ضرورت مبدل می‌کند گرچه از این همه به وی هیچ موهبت مادی نمی‌رسد، مگر لذت تماشای شادکامی دیگران» (Smith, 1759: 75)

اسمیت با اینکه آزادی انسان‌ها برای تعقیب منافع شخصی را از پیش شرط‌های اقتصاد بازار یا تجارت آزاد تلقی می‌کرد، آن را زیربنای اخلاقی کافی برای نظام سرمایه‌داری نمی‌دانست.

وی از یک سو در مورد تعقیب منافع شخصی چنین استدلال می‌کرد: «به سبب شفقت قصاب، سقا یا خباز نیست که ما هر شب خون رنگین شام خود را می‌گسترانیم و از آن کام‌ها می‌جوییم. بلکه این تنعم همیشگی ما ثمره منفعت‌طلبی همان اصناف است. ما هرگز خوی انسانی و خیر ایشان را خطاب قرار نمی‌دهیم، بلکه به حب نفس ایشان اتکا داریم و هرگز با ایشان دربارهٔ مایحتاج خویش سخن نمی‌گوییم، بلکه از فایده‌بردن‌های خود ایشان سخن به میان می‌آوریم» (Smith, 1965: 323).

به نظر اسمیت، فشار بازار و نیروهای بازار فعالیت‌های خودخواهانه افراد را به وسیلهٔ دست نامرئی به سمتی هدایت می‌کند که جامعه می‌خواهد و نفع جامعه در آن است. به علاوه، کارکرد سیستم بازار رقابتی، جست‌وجوی نفع شخصی افراد را به چیزی تبدیل می‌کند که برای جامعه مفید است و این همان دست نامرئی است که تولید کالاها و خدماتی را که جامعه نیاز دارد، بیمه کرده و جامعه را از خطرها و نابسامانی حفظ می‌کند (Heilbroner & Thurow, 1987: 28). بنابراین، اسمیت می‌پذیرد که افراد برای رسیدن به خواسته‌های خود تمایل بسیار دارند به بهترین روش ممکن با دیگران همراهی و همکاری کنند، به خصوص در مواقعی که نتوانند بدون کمک دیگران به خواستهٔ خود دست یابند. براساس چنین یافته‌هایی بود که یونگ^۱، اقتصاد اسمیت را «علمی اخلاقی به معنای واقعی کلمه» دانسته است (Young, 1997: 5).

در انتقاد از تمدن و فرهنگ سرمایه‌داری و حاکمیت جهت‌گیری بازاری بر آن، تورو^۲ متفکر آنارشیست آمریکایی با تاختن بر تفکر حاکم بر نظام بازار می‌نویسد: «اگر کسی هر روز چند ساعتی را صرف گردش در جنگل کند و لگد تلقی می‌شود، اما اگر تمام روز را به بریدن درختان جنگل صرف کند او را صنعتگر و تولیدکنندهٔ محترم خواهند شناخت؛ گویی که مردم برای جنگل جز بریدن درختان آن مورد مصرف دیگری قائل نیستند». وی در بخش دیگری از کتاب خود با تقبیح «کار برای امرار معاش» و «کالایی شدن نیروی کار» در جامعهٔ صنعتی آمریکا تأکید دارد که «حتی اگر رهایی آمریکایی را از چنگ استبداد سیاسی مسلم بدانیم، اما همچنان اسیر خودکامگی و ستم اخلاقی و اقتصادی خواهد ماند (فروم، ۱۳۹۵: ۲۴۸-۲۴۹).

انتقادات از نظام بازار و سرمایه‌داری و جدایی آن از اخلاق و هنجارهای اجتماعی در قرن بیستم نیز به شدت ادامه یافت و اندیشمندان بسیاری به آسیب‌شناسی ابعاد شرارت‌آمیز رابطهٔ تجارت و شرارت پرداختند. از جمله آر. اچ. تاوینی^۳ نظریه‌پرداز سوسیالیست انگلیسی در اثر کلاسیک خود (جامعهٔ مکتسب)^۴ نوشت: «اصلی که جامعهٔ سرمایه‌داری بر آن استوار است

1. Young

2. Toraue

3. R.H.Tawney

4. The Acquisitive Society

تسلط اشیا بر انسان است». وی در توضیح این مطلب تأکید می‌کند در جامعه بازاری، انسان در خدمت شیء قرار گرفته و کنترلی بر کار ندارد. به همین سبب، همه توان خود را به کار نمی‌گیرد و علاقه‌ای به آن ندارد. تاوونی، یگانه راه نجات چنین جامعه‌ای را بازگشت به ارزش‌های اخلاقی می‌داند تا انسان و سرمایه در جایگاه واقعی خود قرار گیرد (Tawney, 1920: 179).

با وجود این، کارترین ضربات را بر پیکره عقلانیت ابزاری مدرنیته، هایدگر و فوکو از متفکران پست‌مدرن وارد آوردند. آنها با به چالش کشیدن مبانی فلسفی و هستی‌شناختی مدرنیته، مفاهیم محوری آن را مورد پرسش قرار دادند. در نظر آنان، نظام اندیشه مدرن، شکلی نوین از «طلب قدرت» است که خود را در پوشش «دانش» و «پیشرفت» پنهان کرده است و نتیجه آن چیزی جز «برتری‌طلبی»، «انقیاد» و «بی‌معنایی» نیست. مارتین هایدگر تحت تأثیر آرای نیچه در خصوص پیوند «دانش» با «خواست قدرت»، هدف غایی اندیشه مدرن را در نهایت «سلطه» بر طبیعت و «کنترل تکنولوژیک» و نوعی «خشونت‌ورزی» می‌داند که «بهره‌وری بی‌رحمانه از طبیعت و طبیعت بشری» را در دستور کار دارد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۱۹-۲۲۰).

هایدگر با بیان اینکه در نگرش مدرنیته «اشیا و انسان نه آن‌گونه که هستند بلکه آن‌گونه که قابلیت بهره‌برداری دارند، مورد توجه قرار می‌گیرند و هویت می‌یابند»، پیشرفت و فناوری مدرن را زیر سؤال می‌برد، چراکه در آن، طبیعت به ماده اولیه تولید صنعتی تقلیل می‌یابد و انسان تا حد نیروی کارگر در فرایند صنعت فروکاسته می‌شود. بر این اساس، تکنولوژی که قرار بود رفاه و سعادت را برای بشر به ارمغان آورد، او را اسیر «دستگاه مسلط»^۱ کرده که سرمایه‌داری لیبرال و خشونت تکنولوژیک جلوه‌هایی از آن هستند (منوچهری، ۱۳۸۷: ۶۴-۶۵).

با وجود این‌گونه نقدهای بنیان‌کن بر مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مدرنیته به‌ویژه طرد رویکرد اخلاق‌ستیز آن، لیکن استیلای اندیشه تمایز میان ارزش و واقعیت بر جهان علم و عمل و اصل جدایی تجارت از اخلاق تا ربع پایانی قرن بیستم همچنان ادامه یافت؛ شرایطی که سبب شد نظام سرمایه‌داری و بازار آزاد رها از تعهدات و هنجارهای اخلاقی، متصف به صفات و شرارت‌هایی شود که با هیچ معیار و ضابطه‌ای قابل دفاع نبود. شرارت‌هایی مثل به راه انداختن جنگ و کشتار غیرنظامیان، تولید و فروش سلاح‌های کشتار جمعی، ساخت و فروش سلاح‌های کوچک، بهره‌کشی از انسان، استثمار و غارت منابع طبیعی و انسانی کشورهای فقیر، استعمار و عقب‌ماندگی، گرسنگی و فقر، نابودی محیط زیست، استفاده بی‌قاعده از منابع طبیعی، آلودگی آب‌ها، تولید گازهای گلخانه‌ای، تخریب لایه اوزون، قاچاق انسان، خرید و فروش زنان و کودکان، خرید و فروش اعضای بدن انسان، پورنوگرافی، قاچاق

مواد مخدر، انحصار و انحصارطلبی، پولشویی، کلاهبرداری اینترنتی، دستکاری در ژن و ژنوم بشر و صدها نمونه از این دست که از نظام و مناسبات بازاری سر برآورده‌اند (سن، ۱۳۸۱: ۲۶۱؛ فروم، ۱۳۹۵: ۱۲۶-۱۲۴).

با آشکار شدن نتایج و پیامدهای جدایی نظام بازار از اخلاق بود که از آغاز ربع چهارم قرن بیستم تردیدها درباره ضرورت و نتایج جدایی اقتصاد از اخلاق و هنجارهای ارزشی بالا گرفت و صحبت از امکان سازش دوباره بین اقتصاد و اخلاق به میان آمد. با وجود این، همچنان این پرسش مطرح بود که در صورت سازش، آیا شرارت‌ها و آسیب‌های نظام بازار کاهش می‌یابد و اخلاق خواهد توانست کج‌تابی‌ها و آسیب‌های جدی اجتماعی و اقتصادی بازار را مهار کند؟ این دست از پرسش‌ها در کنار کمرنگ شدن امیدها نسبت به سازوکارهای لیبرالی، سوسیالیستی-مارکسیستی، حقوق بشری و ... بستر را برای آغاز جنبش بازگشت به اخلاق فراهم آورد.

۱.۶. بازگشت به اخلاق

در اوایل دهه ۱۹۷۰م. در پی رشد بی‌رویه مصرف‌گرایی در جوامع، بروز بحران‌های زیست‌محیطی مانند گرم شدن زمین و تغییرات اقلیمی، تحولات تکنولوژیک و چالش‌های نوپدید اخلاقی در اقتصاد جهانی، ناکامی سازوکارهای لیبرالی و نئولیبرالی، شکست سیاست رفاهی و ناکارآمدی حقوق بشر، جنبشی جدید به نام «جنبش اخلاقی» در حوزه‌های گوناگون اقتصادی و اجتماعی پدید آمد. این جنبش به همراه خود شبکه معنایی گسترده‌ای را حول اخلاق هنجاری-کاربردی به وجود آورد که تقریباً همه حوزه‌های زندگی بشر را در برمی‌گیرد؛ از اخلاق دانش‌اندوزی و پژوهش، نقد و گفت‌وگو، محیط زیست، تولید، مصرف، خرید و معیشت گرفته تا اخلاق اداری و مدیریتی، اخلاق جنسی و همسرداری و اخلاق حرفه‌ای مثل اخلاق پزشکی، اخلاق تجارت و بازرگانی، اخلاق روزنامه‌نگاری و ... همگی شاخه‌ها و شعبات جنبشی به‌شمار می‌روند که کاربرد و تطبیق ارزش‌ها و آرمان‌های اخلاقی را با رفتارهای فردی و اجتماعی دنبال می‌کنند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۹: ۳-۴؛ جباری، ۱۳۸۶: ۵). تحت تأثیر این تحولات، برخی اقتصاددانان معتقد شدند که اساساً تمایز هنجاری-اثباتی در اقتصاد مبتنی بر تمایز بین ارزش-واقعیت نیست و این تمایز وصله‌ای است که بعدها به اقتصاد چسبید و در تاریخ تفکر اقتصادی سهم اندکی دارد. از جمله گونار میردال با تأکید بر اهمیت ارزش‌های انسانی در علم اقتصاد و انتقاد از تمایز هنجاری-اثباتی یا تمایز ارزش-واقعیت معتقد است که وجود واقعیت‌های فارغ از ارزش را نمی‌توان به راحتی پذیرفت. وی با رد تمایز بین اقتصاد اثباتی و هنجاری اذعان به چنین تمایزی را نوعی خودفریبی و یگانه طریق دستیابی به «عینیت»

را تعیین ارزش‌گذاری‌ها دانست. به نظر میردال اگر کاربرد مفاهیم ارزشی براساس مقدمات ارزشی مشخص بیان شده باشد، هیچ خطایی وجود ندارد (Myrdal, 1977: 78).

هایلبرونر نیز آموزه علم اقتصاد فارغ از ارزش را رد کرده و معتقد است تفاوت بین علوم اجتماعی و علوم طبیعی در آن است که کنش‌های انسانی در معرض اراده‌مندی پنهان و هدفمندی آگاهانه قرار دارند و اگر مفروضات نهفته در مفهوم و معنای کنش‌ها را ندانیم، نمی‌توانیم به نتیجه‌ای درباره واقعات اجتماعی دست یابیم. در این حالت، داوری‌های ارزشی به‌وقوع می‌پیوندد. از دید هایلبرونر، اقتصاددانان مانند سایر محققان علوم اجتماعی به لحاظ عاطفی در جامعه‌ای درگیرند که خود عضوی از آن‌اند (جباری، ۱۳۸۶: ۱۷).

با نضج گرفتن جنبش اخلاقی، فلاسفه برجسته‌ای چون ایمانوئل لویناس، جان رالز، رابرت نوزیک، ریچارد رورتی، مایکل والزر، مک‌اینتایر تحت لوای «جماعت‌گرایان» و اقتصاددانانی همچون پروفیسور آمارتیا کومار سن، جان بروم، جی. میردال و ... با به چالش کشیدن منطق اهل مدرنیته در زمینه جدایی تجارت از اخلاق، چاره‌کار را در بازگشت به اخلاق و ارزش‌های هنجاری دیدند. به باور این دسته از متفکران، اقتصاد و بازار همواره دو خصیصه علمی و اخلاقی را توأمان با خود داشته‌اند. زمانی که در خصوص سازوکارهای تولید و عرضه کالا و خدمات بحث می‌شود، خصیصه علمی آن غالب است و هنگامی که درباره انصاف و تعدیل عمومی روش‌های تولید و توزیع سود و عایدی در بین گروه، جامعه، کشور، منطقه و جهان سخن به میان می‌آید، وجه اخلاقی آن ارجحیت می‌یابد. با وجود این، در دو قرن اخیر همواره وجه علمی بر وجه اخلاقی چربیده و مباحث اخلاقی در حصار مفاهیمی همچون «اقتصاد سیاسی» یا «فلسفه سیاسی» به بند کشیده شده‌اند. درحالی‌که علم اقتصاد و بازار، علمی انسانی است و علوم انسانی از اخلاق جدایی‌ناپذیر است (Broome, 2000: 8).

جماعت‌گرایی همچون مک‌اینتایر با اصالت دادن به «ارزش جامعه در برابر فرد» در نقد مدرنیته می‌نویسد: «در پی تغییر نسبت انسان با جهان و خدا در دوره مدرن، اخلاق معنای دیگری یافت و عواطف و امیال انسان محور اخلاق قرار گرفت. در واقع عقل به‌عنوان محور اخلاق و فضایل در دیدگاه فیلسوفانی چون هیوم، رید، کانت، هابسون، نیچه، بتام و جان استوارت میل به کنار نهاده شد و در نتیجه اخلاق دوره مدرن به اخلاق عاطفه‌گرا تبدیل شد که در آن گزاره‌های اخلاقی انشای عواطف و احساسات بشری است و صدق و کذب در آن راه ندارد» (مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۱۵۵).

وی بر این باور است که «خود» لیبرالی با توجه به فردگرایی مفرط آن نمی‌تواند خودآگاهی واقعی ما را شامل شود، زیرا ما هرگز بدون توجه به پیوندها و روابط اجتماعی نمی‌توانیم درباره خود بیندیشیم. فقط از منظر موقعیت اجتماعی است که فرد قادر به تشخیص

خیرهای ارزشمند می‌شود تا پس از آن به تصدیق اندیشمندان آنها پردازد (بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۱). مک اینتایر با تقدم «خیر» بر «حق»، یگانه طریق نجات نظام سرمایه‌داری را بازگشت به سنت اخلاقی ارسطو می‌داند، زیرا این سنت به واسطه غایت‌گرایی و اتکا بر فضایل عقلانی استعداد لازم را برای رسیدن به سعادت حقیقی دارد. با وجود این وی تأکید دارد سنت ارسطویی واجد کاستی‌هایی است که می‌توان با بازسازی، آنها را برطرف کرد (قربانی، ۱۳۸۷: ۷۸).

نتیجه

۱. کارآمدی نظام اخلاقی

در زمینه کارآمدی نظام اخلاقی در مهار یا امحای شرارت به‌طور کلی و شرارت‌های نظام بازار و تجارت به‌طور اخص، اختلاف نظر بسیار بین صاحب‌نظران و اقتصاددانان وجود دارد. وجود مبانی متکثرشناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی با وجود ضرورت‌های عاجل، نیل به اجماع را تا حد زیادی ناممکن کرده است. به علاوه، با وجود موفقیت‌های نظری فراوان و رونق مباحث تمام‌ناشدنی آکادمیک در حوزه اخلاق و ارزش‌های انسانی به‌ویژه در عصر جدید، نظام اخلاقی در ساحت عمل نتوانسته است همپای مباحث نظری رشد کند و کارآمد شود. از مهم‌ترین علل این ناکارآمدی ضرورت جامعه‌پذیری و درونی‌سازی اصول اخلاقی است که زمان‌بر و دیربازده است. هنجارهای اخلاقی و ارزشی زمانی کارا می‌شوند که ذره ذره در شخصیت افراد و بطن جامعه و نهادهای گوناگون اجتماعی رسوب کنند

برخی دیگر را نیز نظر بر آن است که فروپاشی بنیادها و اصول جهانشمول و فراتاریخی مدرنیسم، ظهور فناوری نوین در عرصه اطلاعات، ارتباطات، آموزش، علوم پزشکی و زیستی، جنگ و تسلیحات نظامی و تجارت در کنار درهم‌ریختگی مرزهای فرهنگی و هویت‌های ملی در کشاکش چالش با فرایند جهانی شدن و ظهور انسان تک‌ساختی، خانواده‌های هسته‌ای، رشد قارچ‌گونه کلان‌شهرها، گسست نسل‌ها، پیدایش جوامع شبکه‌ای، رواج معنویت‌های سکولار و ... زندگی انسان معاصر را در آغاز هزاره سوم با «بحران معنا» مواجه کرده است. در نتیجه، انطباق معیارهای اخلاقی و تشخیص عملکرد درست از نادرست و زندگی فردی و اجتماعی سالم از ناسالم با چالش اساسی مواجه شده است. بشر امروز بیش از گذشته برای هماهنگ کردن ارزش‌ها با واقعیات عرصه‌های فردی، اجتماعی، ملی و جهانی و پیامدهای بعضاً متداخل و متزاحم آنها درگیر جست‌وجوی راه‌حلی کارآمد است. با وجود این مخالفت‌ها، در دو دهه اخیر، تلاش بسیار برای تدوین «اخلاق جهانی معنادار» انجام گرفته تا نظام اخلاقی به‌قدر کفایت بنیادین، بنیان گذاشته شود تا مسائل جهانی گریبان‌گیر انسان سده بیست‌ویکم را حل و فصل کند. برای مثال، در سال ۱۹۹۵م. «کمیته جهانی فرهنگ و توسعه» یونسکو، گزارشی

انتشار داد که فراخوانی برای اخلاق جهانی بود؛ «اخلاقی که بناست مبنای تغییر در حالات و روحيات، اولويت‌های اجتماعی و الگوی مصرف ضروری برای تضمین زندگی فعال و معنادار برای همه انسان‌های کره خاکی باشد». در پی آن، یونسکو «طرح اخلاق جهانشمول» را در سال ۱۹۹۷ مطرح کرد که براساس آن فیلسوفان و متألهان - نمایندگان سنت‌های اخلاقی متفاوت - گرد هم آمدند تا «اخلاقی جهانی» را تدوین کنند که براساس مستندات یونسکو از جایگاه هستی‌شناسی متفاوتی نسبت به بیانیه سازمان ملل در عرصه حقوق بشر برخوردار خواهد بود و در آن اصول فلسفی از حقوقی نشأت می‌گیرند که قابلیت ارائه مباحث فلسفی را دارند (UNESCO.org).

۲. ضرورت اخلاق جهانشمول

فرایند جهانی شدن و به هم پیوستگی روزافزون سرنوشت انسان‌ها با شدت و حدت بسیار ادامه دارد. انکارپذیر نیست که جهان در چند دهه گذشته با سرعتی غیرقابل تصور، دستخوش تحولات کمی و کیفی شگرف شده است. از منظری، جهان چنان درهم تنیده شده که دیگر سرنوشت هیچ فردی از آحاد بشر نمی‌تواند مستقل از دیگری باشد. با فناوری‌های نوین ارتباطی، انسان‌ها پا به جهانی بیش از پیش به هم پیوسته گذاشته‌اند، پیوستگی‌ای که دیگر اختیاری نیست. در یک پیچش تاریخی، حیات بشری در حال عبور از مرحله «زندگی در جهان‌های گوناگون» به مرحله جدید «زندگی در جهانی واحد» است؛ جهانی که در آن مرزهایی مصنوعی مثل کشور، ملیت و نژاد اهمیت و کارایی خود را از دست داده‌اند. در چنین جهانی، مسائل و مشکلات هم فرامرزی و جهانی خواهند بود و مشکلاتی همچون تجارت بین‌المللی، شرارت، توسعه نیافتگی و عقب‌ماندگی، استثمار و استعمار، فقر، تغییرات آب‌وهوایی، بحران زیست‌محیطی، خشونت علیه زنان و کودکان، نقض حقوق بشر و ... را نمی‌توان با نظام مبتنی بر منافع ملی و منطقه‌گرایی و اخلاق بومی و محلی حل و فصل کرد. اینجاست که نظام اخلاقی جهانشمول ضرورت می‌یابد. نظام اخلاقی جهانی، نظامی است که به نظر جماعت‌گرایانی همچون مک اینتایر و والزر بر نوعی «اخلاق هسته‌ای»^۱ استوار است. «مجموعه‌ای کلی از معیارهای اخلاقی ابتدایی که حقوق بنیادین را برای زندگی به‌ویژه در مناسبات اقتصادی و مبادلات تجاری، عادلانه کردن رفتارها از جمله رفتار دولت و یکپارچه‌سازی فیزیکی و ذهنی تضمین می‌کنند». والزر این اخلاق هسته‌ای را «اخلاق حداقلی» یا «حداقل‌گرایی اخلاقی» می‌نامد. در این چارچوب، مفاهیم اخلاقی، مضمون حداقلی دارند و با توصیفی «رقیق» در فرهنگ‌های گوناگون غنا می‌یابند و در نقش اخلاق «ضخیم» نمودار

می‌شوند. از این منظر، اخلاق جهانی به معنای ایدئولوژی جدید جهانی یا دین جهانشمول فراسوی ادیان موجود نخواهد بود، بلکه به معنای اجماع حداقل پایه بر سر ارزش‌های الزامی، استانداردهای قطعی و نگرش‌های اخلاقی است که بدون آن هر جامعه‌ای دیر یا زود به‌وسیله آنا‌رشی یا دیکتاتوری جدید در معرض تهدید قرار می‌گیرد.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ارسطو (۱۳۶۴). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۲. بکر، لارنس (۱۳۷۸). تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ترجمه گروه مترجمان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. تفضلی، فریدون (۱۳۹۱). تاریخ عقاید اقتصادی (از افلاطون تا دوره معاصر)، چ دهم، تهران: نشر نی.
۴. توکلی، محمدجواد (۱۳۸۸). «درآمدی بر فلسفه اخلاق تجارت با رویکرد اسلامی»، دوفصلنامه معرفت اقتصاد اسلامی، سال اول، ش ۱، پاییز و زمستان.
۵. جباری، محمد (۱۳۸۶). اخلاق در اقتصاد، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۶. رشیدپور، علی؛ و شاه‌علی، مهرزاد (۱۳۹۳). جهانی شدن، فرهنگ و اخلاق، تهران: مرکز ملی جهانی شدن.
۷. داب، موریس (۱۳۷۹). مطالعاتی در زاد و رشد سرمایه‌داری، ترجمه حبیب‌الله تیموری، تهران: نشر نی.
۸. سن، آمارتیا (۱۳۷۷). اخلاق و اقتصاد، ترجمه حسن فشارکی، تهران: شیرازه.
۹. سینکر، پیتر (۱۳۹۵). یک جهان، اخلاق جهانی شدن، ترجمه محمد آزاده، تهران: نشر نی.
۱۰. شفیوند، جی. بی (۱۳۷۸). اخلاق در قرون هفدهم و هجدهم، ترجمه محمود فتحعلی، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ویراسته لارنس سی بکر، ص ۱۲۱-۱۴۳.
۱۱. شهریاری، حمید (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک اینتایر، تهران: سمت.
۱۲. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۹). اخلاق حرفه‌ای، تهران: مجنون.
۱۳. فرامرز قراملکی، احد؛ و نوچه‌فلاح رستم (۱۳۸۶). موانع رشد اخلاق حرفه‌ای در سازمان‌ها، تهران: مؤسسه فرهنگی دین‌پژوهی بشرا.
۱۴. فروم، اریک (۱۳۹۵). جامعه سالم، ترجمه اکبر تبریزی، چ هشتم، تهران: بهجت.
۱۵. فرهود، داریوش (۱۳۸۶). «مروری بر تاریخچه اخلاق»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان.
۱۶. قربانی، قدرت‌اله (۱۳۸۷). «سنت ارسطویی اخلاق غرب: دیدگاه‌های مک اینتایر»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲۸، ص ۶۱-۸۲.
۱۷. قدیری اصل، باقر (۱۳۶۸). سیر اندیشه اقتصادی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۸. علوی‌پور، سید محسن (۱۳۸۸). بحران اخلاق مدرن و چرخش ارسطویی مک‌اینتایر، فصلنامه معرفت اخلاقی، ش ۱، ص ۴۶-۷.
۱۹. مارکس، کارل (۱۳۸۳). سرمایه (کاپیتال)، ترجمه ایرج اسکندری، تهران: فردوس.
۲۰. مک اینتایر، السدیر (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت.
۲۱. منوچهری، عباس (۱۳۸۷). مارتین هایدگر، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۲. ویر، ماکس (۱۳۷۴). اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالرضا معبودی، تهران: سمت.
۲۳. هانت، ای.ک (۱۳۵۸). تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی، ترجمه سهراب بهداد، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۲۴. همل، گری (۱۳۹۲). اینک اولویت با چیست؟ ترجمه مهدی شفقتهی، تهران: آوند دانش.

ب) خارجی

25. Aristotle (2013). **Politics**, translated with an introduction, notes, and Glossary by Carnes Lord, Chicago: University of Chicago Press.
26. Bentham, Hermy (1955). **an introduction to the Morals and Legislation**. Englewood cliffs: Prentice – Hall.
27. Broomejohn (2000). **Why economics needs ethical theory?** London: British Association for advancement of Science.
28. Hill, Christopher (1966). **Protestanism and the Rise of capitalism**, Newyork: Mc Millan.
29. Fullerton, Kempler (1959). “Calvinism and Capitalism: an Explanation of the thesis”, in **Protestanism and Capitalism: the weber thesis and its Critics**, Lexington, Mass: Heath.
30. Heilbroner. R.L. (1996). **Economic means and social ends**, Englewood cliffs: Prentice – Hall.
31. Hobbes, Thomas (2001). **Leviathan**, edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge university press.
32. Kung, Hans & Walter, Jens (1998). **Dying with Dignity**, London: Continuum Intl Pub Group.
33. Macintyre, E. (1984). **After Virtue: A study in moral theory**, Notredame: Indiana University of Northdame press.
34. Macintyre, E. (1988). **Whose Justice? Which Rationality?** Notredame: Indiana University of Northdame press.
35. Mandevills, Bernard (1714). **The fable of the bees: or private vices**, publick
36. Myrdal, G. (1977). **Objectivity in social research**, London: Gerald Duckworth.
37. Plato. (1999), **Laws**. Harvard University Press.
38. Smith, Adam (1931). **The wealth of nations**, Newyork: Modern Library.
39. ----- (1759). **The theory of moral sentiments**.
40. Tawney, Richard (1920). **The Acquisitive Society**, Newyork: Mentorbooks.
41. www.UNesco.org.