

واکاوی مفاهیم اخلاقی آزادی، مسؤلیت و نوع دوستی در مکتب رفاه اجتماعی

فاطمه پارسی،* امیر فرخ‌وندی**

چکیده

این پژوهش به دنبال بررسی و تحلیل سه مفهوم اخلاقی آزادی، مسؤلیت و نوع دوستی در نظریه رفاه است و می‌کوشد با بهره‌گیری از روش مطالعه تحلیلی-اسنادی، ضمن طرح دیدگاه‌های اندیشمندان حوزه رفاه، به برخی از انتقادات و سؤالات در این باره نیز پاسخ گوید.

نتایج به دست آمده در پژوهش حاضر بدین قرار است: الف) نظریه‌های رفاه در مبحث آزادی با بیان اینکه آزادی بازار باعث افزایش فقر، نابرابری و افول اخلاقی خواهد شد و با تأکید ویژه بر مقوله برابری، دولت‌ها و نظام‌های رفاهی

* - کارشناس ارشد برنامه ریزی رفاه اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی و مدرس دانشگاه پیام نور شهرستان دزفول.

F_Parsi44@yahoo.com

** - دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران.

Amir_Farokhvandi@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۵

را مجاز می‌شمارند از طریق وضع مقررات و سیاست‌های کنترلی به محدودکردن آزادی بازار دست بزنند؛ ب) در مبحث مسؤلیت، اندیشمندان رفاه معتقدند که به سبب ناامنی‌های اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی و... ناشی از بازار، افراد باید فقط مسؤلیت بخشی از رفاه خود را بر عهده داشته باشند و دولت‌ها نیز باید در این خصوص اقدام نموده و برای تحقق حقوق اجتماعی افراد بکوشند؛ ج) اندیشمندان حوزه رفاه، نوع دوستی را به عنوان فضیلتی اخلاقی می‌پذیرند؛ لیکن به رفتار متعهدانه و عمل متقابل، بر اساس حقوق و تکالیف تأکید می‌ورزند؛ د) به نظر می‌رسد نظریه متفکران رفاه با اخلاق اعتدالی هم‌خوانی داشته باشد.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، آزادی، مسؤلیت، نوع دوستی، رفاه اجتماعی.

مقدمه

اخلاق^۱ مفهومی کهن است که قدمت آن به زمان شکل‌گیری اجتماعات مختلف و مطرح شدن مفاهیم خوب، بد، خیر و شر برمی‌گردد. همه فرهنگ‌ها و اقوام در گزینش منش و رفتار قابل قبول و پذیرفته خود و نیز در برخورد با نقض هنجارهای اجتماعی، آداب و رسوم و ارزش‌های خاص خود را دارند. به همین دلیل، اخلاق همواره موضوعی شگرف برای اندیشمندان و متفکران بوده است.

1-Ethics.

اخلاق همه اصولی که به آنها «خوب»، «بد»، «درست» یا «نادرست» گفته می‌شوند را در برمی‌گیرد و معمولاً با سؤالاتی از این قبیل سروکار دارد: چگونه باید زندگی کنیم؟ هدف ما در زندگی چیست؟ و همچنین سؤالاتی درباره کمک به دیگران، تعهدات و سعادت انسان‌ها و... (Encyclopedia Britannica, 1968: 75). این اصطلاح، تعیین‌کننده قواعدی برای هدایت انسان به ارزش‌های رفتاری است (امینی فسخودی، ۱۳۸۷: ۹۷) و به‌طور خلاصه عبارت است از احکامی که فرد خود را به سان یک انسان، موظف به تحقق و پایبندی بدان‌ها می‌داند (محمودیان، ۱۳۸۰: ۴۷). به همین سبب، اخلاق یکی از مقوله‌های مهم زندگی اجتماعی است و گزاره‌ها و عناصر اخلاقی سراسر زندگی خصوصی و اجتماعی ما را فرا گرفته است. عشق، نفرت، تکالیف، وظایف، نوع دوستی، آزادی و... عناصری اخلاقی هستند که ما همواره در زندگی با آنها مواجهیم؛ بنابراین، اخلاق را نباید فقط مقوله‌ای نظری به حساب آورد که پیوندی با حیات روزمره افراد ندارد؛ بلکه اخلاق، مجموعه‌ای از مفاهیم و مسائل مربوط به چگونگی اعمال، افعال و حالات اختیاری آدمی است که به‌ویژه در تعاملات و ارتباطات اجتماعی خود را بازنمایی می‌کند.

اندیشمندان، مبحث اخلاق را با توجه به رویکردهای مختلفی بررسی می‌کنند و بسیاری از ایشان در این حوزه نظریه پردازی کرده‌اند؛ اما این مبحث در رفاه تا حدودی مغفول مانده است. شاید در نگاه اول، واکاوی اخلاق در مباحث رفاهی اندکی نامتعارف به نظر برسد و از نظر بسیاری از افراد، رفاه فقط به بُعد مادی و تأمین مالی زندگی انسان مربوط است؛ بنابراین، از نظرگاه آنان مباحث اخلاقی نمی‌توانند جایگاهی در مقوله رفاه داشته باشند، اما رفاه بُعدی ذهنی نیز دارد و افزون بر اخلاق به امور عینی نیز مربوط است و بر رفتارهای

واقعی افراد تأثیر می‌گذارد؛ پس باید تأثیر آن را بر حوزه‌های رفاهی زندگی افراد نیز پذیرفت.

آمارتیا سن^۱ در همین خصوص بیان می‌کند که با آشتی بین اقتصاد و اخلاق، دستاوردهای رفاهی غنی‌تری خواهیم داشت (سن، ۱۳۷۷: ۷-۱۰) و هرچه بین اخلاق و نظام‌های رفاه فاصله ایجاد شود، نه تنها وضعیت رفاهی افراد بهبود نخواهد یافت، بلکه شرایط غیر انسانی‌تری به وجود خواهد آمد که منجر به نابرابری و بی‌عدالتی فزاینده‌ای خواهد شد که در آن شرایط، اصلاح و کنترل جامعه بسیار سخت‌تر و مهارنشدن خواهد شد و در این شرایط، رفاه نتیجه عکس برای جامعه در پی خواهد داشت.

سن این شکاف را زنگ خطری برای اقتصادهای رفاه می‌داند (sen, 2004). بنابراین، مطالعه علم اخلاق در مباحث رفاهی می‌تواند سودمند باشد و نتایج این مطالعات می‌تواند پیامدهای مثبتی برای نظام‌های رفاهی در پی داشته باشد. در همین راستا، در پژوهش حاضر سعی بر این است که چند مؤلفه اخلاقی، یعنی سه مفهوم اخلاقی «مسئولیت»، «آزادی» و «نوع‌دوستی» را در نظریه رفاه با بهره‌گیری از روش کیفی توصیفی-تحلیلی بر پایه روش اسنادی^۲ و مطالعه کتابخانه‌ای تحلیل و واکاوی کنیم.

رفاه اجتماعی و مؤلفه‌های اخلاقی آزادی، مسئولیت و نوع‌دوستی

هر کدام از مکاتب گوناگون بر اساس اصول و چارچوب فکری خویش، ملاحظات اخلاقی مختلفی را تحلیل، بررسی و پیشنهاد کرده‌اند؛ از جمله

1-Amrtya cumar sen.

2-Documentary Research.

اندیشمندان حوزه رفاه که آنان نیز اصول و استدلال‌های خاص خود را در این موضوع دارند و در این مجال بدان‌ها پرداخته می‌شود. البته رفاه‌یون همواره با انتقاداتی در این زمینه مواجهند که در این نوشتار به طرح این انتقادات و در مقابل به واکاوی توجهات خاص اندیشمندان حوزه رفاه اجتماعی پرداخته می‌شود؛ بدین ترتیب که سه مفهوم اخلاقی مدنظر پژوهش به ترتیب در مکتب رفاه بررسی، فهم و مذاقه می‌شوند و به شبهات مربوط به آن‌ها نیز پاسخ داده خواهد شد.

آزادی

مخالفان نظریه رفاه معتقدند که رفاه‌یون به بهانه ایجاد نظم و کنترل اوضاع جامعه، آزادی افراد را محدود کرده‌اند. آن‌ها از طریق اعطای خدمات رفاهی و تأمین حداقل سطح مادی و معیشتی، افراد جامعه را به شکلی توده‌وار در می‌آورند و بدین طریق آزادی آنان را محدود می‌کنند. از نظر آن‌ها این محدود شدن آزادی، تبعات ناخوشایندی برای زندگی افراد خواهد داشت.

سؤال اصلی اینجاست که آیا واقعاً طرفداران رفاه با آزادی مخالفند؟ آیا آن‌ها عمداً و صرفاً برای افزایش قدرت خود، آزادی را محدود می‌کنند؟ در پاسخ باید گفت که رفاه‌یون غالباً از آزادی در کنار مفهوم برابری یاد کرده و به اعتقاد آنان این دو مفهوم در ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر قرار داشته و متقابلاً یکدیگر را تقویت می‌کنند (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۹۸). البته مسلم است که برابری برای رفاه‌یون، نسبت به لیبرال‌ها، از اهمیت بیشتری برخوردار است.

به عقیده طرفداران رفاه، زندگی تحت تسلط بازار، بدون هیچ‌گونه کنترل و محدودیتی، بسیار پیش‌بینی‌نشده و نامشخص است. شواهد بسیار زیادی مبتنی بر این امر وجود دارد که در شرایط بازار آزاد، نابرابری به شکل

فزاینده‌ای گسترش می‌یابد و باعث فقر افراد بسیاری می‌شود و آن‌ها را در انجام اعمال مستقل ناتوان می‌سازد (باری، ۱۳۸۰: ۷۰). به بیان روشن‌تر، توانایی و استعداد همهٔ افراد در مواجهه با بازار آزاد یکسان نیست و تعداد بسیار زیادی از افراد در سیستم بازار احساس ناامنی می‌کنند. در این شرایط افراد ثروتمند، ثروتمندتر خواهند شد و فقر فقراء بیشتر؛ بدین ترتیب، این شکاف و نابرابری افزایش خواهد یافت و در نهایت به افول اخلاقی افراد و کل جامعه می‌انجامد.

با افزایش ثروتِ ثروتمندان، خواه‌ناخواه قدرت در بسیاری از حوزه‌ها به انحصار آنان در خواهد آمد و این امر به معنای محدود شدن آزادی برای عده بیشتری از افراد خواهد بود؛ اما آزادی مدنظر رفاه‌یون در ارتباط تنگاتنگی با آزادی دیگران و در شرایطی نسبتاً برابر است.

کانت^۱ نیز شرط ضروری اخلاق و امکان امر مطلق^۲ را آزادی می‌داند؛ اما مطابق نظر وی انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی متعقل، فقط در صورتی آزاد هستند که به آزادی دیگران احترام بگذارند؛ «آزادی من وابسته به آزادی دیگران است».

از نظر کانت، اقدامات عقلانی، آنهایی هستند که منطبق با امر مطلق باشند که بر اساس آن همهٔ موجودات عاقل باید به طریق معینی عمل کنند؛ مانند اینکه باید راست‌گو باشیم یا به عهد خود وفا کنیم. (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۶: ۳۴)؛ بنابراین، آزادی از نظر کانت به معنای پیروی عقلانی از قانونی اخلاقی و تشخیص این نکته است که همهٔ موجودات متعقل با اراده نیز می‌توانند از چنین قانونی پیروی کنند. کانت در اینجا بر انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی عاقل،

1-Immanuel Kant.

2-Categorical Imprative.

خودمختار و تصمیم گیرنده تأکید می‌کند که درک عقلانیت فراگیر برای آنان مستلزم آن است که مردم یکدیگر را به مثابه هدف و نه صرفاً به مثابه وسیله بنگرند (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۹۸).

مقصود او از نگرستن افراد به مثابه هدف و نه وسیله این است که نباید به گونه‌ای رفتار کرد که از دیگران سوءاستفاده کرده و با نگاه ابزاری به آنها بنگریم؛ چرا که در واقع در پیش گرفتن چنین برخوردی با دیگران، مراعات نکردن خودمختاری آنها و حاشا کردن سرشت عقلانی است که وجه مشترک آدمیان است.

موجودات متعقل در جامعه فقط در صورتی می‌تواند هماهنگ عمل کند که به شرایط شکوفایی عقلانیت در وجود یکدیگر حرمت بگذارند. این کار همانا غایت دانستن یکدیگر و احترام گذاشتن به هم بر این اساس است (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۵۵).

برداشت هگل^۱ نیز از آزادی نزدیک به نظر کانت است. به عقیده وی، آزادی به معنای تحقق خویشتن در تحقق دیگران است که در این میان دولت به عنوان واسطه بین تفردهای موجود و خویشتن‌های مجزا عمل می‌کند (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۱۰۰).

هگل، آزادی را از طریق سه مرحله آگاهی توضیح می‌دهد: ۱- مرحله اشتراکی و ناآگاهی؛ ۲- مرحله بیگانگی و ستیز؛ ۳- مرحله بی‌پایان و نامتناهی خودآگاهی (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۹۹). وی معتقد است آزادی حقیقی زمانی محقق می‌شود که آگاهی وجود داشته باشد. او هم‌چنین بیان می‌کند که دولت کامل و صحیح منافاتی با اصل آزادی فردی ندارد؛ اما هر جا کشاکشی

1-G Hegel.

بین خواست دولت و خواست فردی یا شخصی باشد، در آن صورت خواست دولت باید برقرار شود؛ زیرا خواست دولت همان خواست کلی و جمعی است و در واقع، خواست واقعی شخص نیز در خاستگاه دولت، نهفته است.

بنابراین، هر جا که فرد بهره‌اش را با دولت یکی ببیند، آزادی تحقق می‌پذیرد. در واقع، دولت پخته و کامل نزد هگل دولتی است که پرورش آزادی‌های انفرادی و سازگار با حاکمیت ملی را فراهم سازد (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۷: ۲۱۳-۲۱۴)؛ بنابراین از نظر هگل، آزادی افراد همبسته با آزادی‌های یکدیگر است و این دولت است که به‌عنوان سازمانی آگاه می‌تواند بین آزادی‌های افراد متفاوت جامعه سازگاری و هماهنگی ایجاد کند.

بدین ترتیب باید باور کرد که انسان‌ها موجوداتی جدا از هم نیستند و آزادی، انتخاب‌ها و رفتارشان به یکدیگر مرتبط است. آنچه مسلم است در بسیاری از مواقع، کنترل می‌تواند آزادی را محدود کند یا ایجاد برابری می‌تواند از میزان آزادی‌های فردی بکاهد، هر چند که همیشه هم این‌گونه نیست؛ برای مثال در آزادی بیان یا آزادی اظهار عقیده و نشر اطلاعات یا حق رأی، همه ما می‌توانیم اظهار نظر کنیم و در آن برابر باشیم و رأی بدهیم، بدون اینکه از آزادی دیگران بکاهیم. هر چند در برخی مواقع شرایط متفاوتی وجود دارد؛ هم‌چون زمانی که دولت بخواهد ترافیک را کنترل کند. در این شرایط افراد نمی‌توانند به راحتی از خودرو شخصی خود استفاده کنند. این امر به‌ویژه برای ثروتمندان مشکلات بیشتری را به همراه خواهد آورد.

به‌طور کلی، گسترش حوزه عمومی برای اهداف مساوات‌طلبانه، آزادی انتخاب را در حوزه خصوصی محدود می‌کند؛ به این دلیل که عمل حوزه خصوصی به‌طور غریزی غیرمساوات‌خواهانه است. علت این محدودیت هم

این است که آزادی خصوصی ثروتمندان به طور غیر نامحدود بیشتر از آزادی خصوصی یک فقیر است (بایو، ۱۳۷۹: ۱۰۳).

این امر پذیرفتنی است که با افزایش کنترل و نظم اجتماعی، شهروندان مجبور به پیروی از حکومت‌ها می‌شوند؛ اما همین کنترل‌ها یا ایجاد برابری‌ها می‌تواند در نهایت آزادی‌های دیگری را با خود به همراه بیاورد؛ به عنوان مثال، رهایی از نگرانی در خصوص جنایت یا با نگاهی مثبت‌تر، احساس تعلق به اجتماعی سازمان‌یافته (بلیک مور، ۱۳۸۹: ۱۵۱)؛ بنابراین، کنترل و نظم، همواره محدودکننده و منفی نیستند و در بسیاری از مواقع می‌توانند مثبت باشند و مزایایی را برای جامعه به وجود بیاورند. کنترل اجتماعی می‌تواند به نظم اجتماعی منجر شود که به نوبه خود باعث افزایش رفاه، امنیت و اطمینان می‌شود (بلیک مور، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

البته همه نظام‌های رفاهی در میزان و نوع کنترل اجتماعی به هم شبیه نیستند و با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. این امر به نوع تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری تصمیم‌گیران سیاسی و اقتصادی در هر کشوری بستگی دارد. این خود دولت‌ها هستند که تصمیم می‌گیرند که سیاست‌هایشان تا چه اندازه مداخله‌گر باشد و این مداخله تا چه اندازه به بهبود برابری یا کاهش آزادی منجر خواهد شد.

این دیدگاهی بسیار بدبینانه است که دولت‌های رفاهی و خدمات آن را صرفاً برای کنترل و ایجاد جماعتی توده‌وار بدون قدرت تصمیم‌گیری، در نظر بگیریم؛ زیرا در طول تاریخ حکومت‌هایی بسیار مقتدر بوده‌اند که همواره مستبدانه عمل کرده‌اند و هرگز هم اقدامات تأمینی و رفاهی خاصی برای ملت‌های خود انجام نداده‌اند.

چالش دیگری که نظریه رفاه با آن مواجه است، مبحث مالیات است. انتقادی که وارد می‌شود این است که اخذ مالیات از سوی دولت برای تأمین هزینه‌های خدمات اجتماعی و رفاهی یکی از مواردی است که آزادی را تهدید می‌کند؛ زیرا اخذ مالیات از افراد باعث می‌شود آن‌ها برای سهم عمده‌ای از درآمد خود تصمیم نگیرند و در ارتباط با آن حق انتخاب نداشته باشند؛ زیرا دولت این پول را هزینه خدمات رفاهی افراد دیگر می‌کند. این در حالی است که رفاه‌یون معتقدند برنامه‌های زیادی برای خصوصی‌سازی خدمات رفاهی صورت گرفته است؛ اما مردم استقبال و حمایت چندانی از این اقدام نمی‌کنند. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که عموم مردم احساس نمی‌کنند که اقدامات رفاهی دولتی باعث به خطر انداختن آزادی فردی شده است (بونولی، ۱۳۸۰: ۲۰۹). این تنها ثروتمندان و صاحبان درآمدهای کلان هستند که ممکن است از این نوع اقدامات دولت احساس محدود شدن آزادی را داشته باشند.

یکی از اهداف اساسی دولت‌های رفاهی که در راستای آزادی قرار دارد، فقرزدایی بوده است. مبارزه با فقر، یعنی مبارزه با بی‌قدرتی. فقرزدایی نوعی نفع مسلم برای جامعه است که همه خواهان آن هستند (باری، ۱۳۸۰: ۷۲). از بین بردن فقر خود راهگشای آزادی است. در نبود فقر، آزادی به صورت خودبه‌خودی حداقل در برخی از حوزه‌ها افزایش می‌یابد. رفاه‌یون بر اساس تئوری نیازهای اساسی^۱ مازلو^۲ استدلال می‌کنند که با برطرف شدن نیازهای مادی اولیه، شرایطی برای افراد مهیا می‌شود که به سطوح بالاتری از زندگی دست یابند و ارزش‌های متعالی انسانی خود را شکوفا کنند.

1-Basic Needs.

2-Abraham Maslow.

در نهایت باید اظهار داشت هر کجا که سیاست‌گذاری اصولی در حوزه‌های مختلف صورت بگیرد، نه تنها آزادی‌ها محدود نمی‌شوند، بلکه شرایطی ایجاد می‌شود که افراد بتوانند قابلیت‌های وجودی و متعالی‌تر خود را شکوفا کنند. همان‌طور که باومن نیز بیان می‌کند، آزادی به معنای موضوعیت ذهنی کاهش‌ناپذیری است که با تفرد خام بازار ارتباطی ندارد و دولت رفاه، مظهر فرار از آزادی نیست؛ بلکه ابزاری است برای تسهیل نایمنی‌ها و اضطرابات مترکم شده و منعکس‌کننده شرایط زندگی مشترک ما با یکدیگر است، نه آنکه منعکس‌کننده سلول‌های منزوی بازارها باشد (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۱۱۳).

بنابراین، اقدامات رفاهی و تا حدودی کنترلی دولت‌های رفاهی منافاتی با آزادی‌های افراد ندارد. مهم ایجاد نوعی تعادل بین برابری و آزادی است که بتواند با تعارض‌های موجود در اجتماع مقابله کند و آن‌ها را تعدیل نماید تا به جای تعارضات و تقابلات اجتماعی به سمت نوعی پیوند و همبستگی اجتماعی پیش برویم.

مسئولیت

به عقیده بسیاری از اندیشمندان، صنعتی‌شدن و تغییراتی که در پی آن ایجاد شد، فاکتور اصلی به وجود آمدن دولت رفاه و رشد نظریه‌های مربوط به آن شده است (Quadango, 1987: 110). این دولت، نظامی مبتنی بر اقدام جمعی است که تولید و توزیع کالاهای عمومی را با هدف افزایش سطح رفاه اجتماعی تسهیل می‌کند (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۳۷).

هم‌زمان با شکل‌گیری دولت‌های رفاهی در قرن بیستم، بحث حقوق افراد جامعه نیز به‌طور جدی مطرح شد؛ برای مثال مارشال^۱ برای شهروندی^۲ سه حق را برشمرد: حقوق مدنی، حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی. حقوق اجتماعی همان برخورداری از حداقل رفاه اقتصادی و اجتماعی مدنظر دولت‌های رفاهی است که به‌عنوان مزایای مشارکت در حیات جامعه به افراد تعلق می‌گیرد (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۱۲۳-۱۲۴)؛ اما از ابتدای شکل‌گیری دولت‌های رفاهی همواره این بحث وجود داشته که این سیستم باعث ایجاد روحیه وابستگی، تشویق تنبلی، از بین رفتن خلاقیت و تقلیل روحیه مسئولیت‌پذیری در افراد می‌شود.

برخلاف انتقادات بسیار، واقعیت این است که بنیان‌گذاران اولیه رفاه، هم‌چون بوریح یا خود مارشال که بحث حقوق اجتماعی را مطرح کرده‌اند، هرگز درباره مسئولیت‌ها و تکالیف بی‌توجه نبوده‌اند؛ ولی در فضایی که به‌سبب آزادی نامحدود بازار، ناامنی، بیکاری، دست‌مزد کم، فقر و مشکلات فراوان دیگری وجود دارد، برخورداری از حقوق اجتماعی، چندان موضوع بی‌ربط و غیرقابل‌پذیرشی به‌نظر نمی‌رسد.

به بیان روشن‌تر، هدف دولت‌های رفاهی هرگز تولید جامعه‌ای عاری از اخلاق و بدون مسئولیت و سرگشته فاقد تکلیف نبوده، بلکه نارسایی‌ها و کمبودهای بازار شرایطی را به‌وجود می‌آورد که دخالت دولت برای تحقق حقوق اجتماعی را بلامانع و شاید لازم می‌کند. بدین ترتیب، رفاه‌یون نقشی اساسی برای دولت قائلند و از نظر آنان، آن دسته از نیازهایی که توسط نظام

1-Marshal.

2-Citizenship.

بازار تأمین نمی‌شوند، باید از طریق دولت برآورده شوند؛ یعنی فرصت‌هایی مناسب و مشابه برای دولت در راستای بهبود رفاه در بازار وجود دارد که مربوط به زمینه‌های ظاهری و کالاهای عمومی است (باری، ۱۳۸۰: ۶۶). مصادیق بارز کالاهای عمومی عبارتند از: هوای سالم، راه و خیابان‌ها، امنیت و دفاع ملی، قانون و... ارائه این خدمات تقریباً از سوی اکثر مکاتب و دسته‌بندی‌های سیاسی پذیرفته شده است. مناقشه و بحث بر سر سایر حمایت‌هایی است که از سوی دولت رفاه ارائه می‌شوند، مانند مقرری بیکاری، مراقبت‌های بهداشتی و پزشکی، آموزش و پرورش، تأمین حداقل سطح درآمد و... طرفداران مکتب رفاه در پاسخ به این انتقادات، بیان می‌کنند که مسئولیت رفاه افراد تا حدودی برعهده خودشان است و مردم تا اندازه‌ای مسؤل وضع بد مالی خود هستند؛ اما وجود بازار آزاد بدون نظارت و محدودیت باعث وقوع و تشدید فقر و محرومیت شده و مقدمات ناتوانی و آسیب و زوال اخلاق را فراهم می‌آورد (باری، ۱۳۸۰: ۱۹-۲۰). به همین سبب، دولت در برآورده کردن این چنین خدماتی مسؤل است؛ البته کم‌وکیف این خدمات با توجه به سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری دولت‌مردان در هر کشور متفاوت است.

از جمله خدماتی که توسط دولت‌های رفاهی ارائه شده و به اعتقاد بسیاری از منتقدان باعث تشدید تنبلی، وابستگی و بی‌مسئولیتی می‌شود، مستمری بیکاری است. از دید این منتقدان، این نوع سیاست‌ها باعث زوال اخلاقی شده‌اند و افرادی سر بار جامعه را پرورش می‌دهند که وابسته و بی‌مسئولیت بوده و با دچار شدن به تنبلی و تن‌پروری، رفاه و تأمین مالی خود را برعهده نمی‌گیرند و آن را به دولت وا می‌گذارند؛ اما آیا حقیقتاً مستمری‌های بیکاری باعث از بین رفتن روحیهٔ مسؤلیت‌پذیری در افراد می‌شود؟ آیا بیکاران به سبب دریافت این مقرری‌ها انگیزهٔ کار و تلاش را از دست می‌دهند و مایل به

این نوع از سیاست‌گذاری‌ها و مقرری‌ها پیامدهای مثبتی را برای زنان به همراه داشته است. این خدمات مقدار زیادی آزادی برای زنان فراهم کرده که باعث توانمندی این قشر از جامعه شده و به آن‌ها این توانایی را داده که از برخی روابط ظالمانه ناخواسته که صرفاً به سبب نیازهای مالی بوده، رها شوند و در عین حال، قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب آنان را گسترش بخشیده است. بنابراین از نظر رفاهیون ارائه خدمات رفاهی جزء حقوق اجتماعی افراد محسوب می‌شود. ارائه این خدمات چه در قالب کالاهای عمومی و چه در قالب مقرری‌ها نه تنها باعث از بین رفتن مسئولیت‌پذیری نمی‌شود، بلکه برخی از این خدمات، مانند سیاست‌گذاری در بخش اشتغال، افراد را به سمتی پیش می‌برد که از وابستگی خود به خدمات دولتی بکاهند و مسئولیت‌پذیری بیشتری در قبال رفاه خود و جامعه داشته باشند.

هم‌چنین سایر خدمات رفاهی، مانند ارائه خدمات بهداشتی و مراقبتی، مقرری‌های سالمندان و معلولان باعث توانمندی، آسایش فکری و امنیت خاطر افراد جامعه می‌شوند. این امنیت خاطر می‌تواند افراد جامعه را برای انجام وظایف شخصی و اجتماعی خود مهیاتر کند و حتی با ایجاد انگیزه در آنان، آن‌ها را نسبت به اجتماع خویش مسئولیت‌پذیرتر بنماید.

نوع دوستی

دیدگاه‌های مختلفی درباره نوع دوستی وجود دارد. برخی معتقدند که نوع دوستی جزء عواطف انسانی است که خداوند در وجود آنان قرار داده و این ویژگی با سایر مشخصه‌های انسانی، به‌ویژه احساس نفع‌طلبی و منفعت شخصی آشتی‌پذیر است.

برخی مانند ماندویل^۱ نظری کاملاً مخالف دارند. ماندویل منفعت شخصی را اصلی ترین انگیزه رفتار آدمیان می داند. او معتقد است نخستین و اصلی ترین آرزوی هر فرد دستیابی به ثروت بیشتر است. از نظر ماندویل، هرگاه همه اشخاص پیگیر منفعت شخصی خود باشند، حاصل جمع آن خیر عمومی است و در نهایت، در مسیر پی جویی نفع شخصی، سایر افراد نیز سود خواهند برد (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۹۱).

پیروان علوم طبیعی و داروینیسیم^۲ نیز بر اساس علم ژنتیک استدلال می کنند که بیولوژی طبیعی بدن مبتنی بر نفع طلبی است؛ اما در مقابل پیروان مکتب رفاه اظهار می کنند که نمی توان از بسیاری رفتارها و اعمال ایثارگرانه و نوع دوستانه افراد که در فرهنگها، زمانها و مکانهای مختلف مشاهده می شود، چشم پوشید.

فیتز پاتریک^۳ در پاسخ به ادعای پیروان علوم طبیعی، بیان می کند که این امر از نظر علمی پذیرفته نیست و نمی توان با چشم پوشی از پیچیدگی هویت و اجتماعات انسانی، همه ویژگی های انسان را به یک ژن خاص نسبت داده و حتی خود نوع دوستی را نیز به تعاملات سودجویانه آنان کاهش دهیم (فیتز پاتریک، ۱۳۸۵: ۲۶۷-۲۷۰).

دیدگاه کلاسیک درباره نوع دوستی در باب رفاه، متعلق به تیموس (۱۹۰۷-۱۹۷۳) است. او نوع دوستی را این گونه تعریف می کند: «عملی ایثارگرانه است که نفع شخصی و انتظار برگشت در آن، انگیزه اصلی و عاجل

1-Mandeville.

2-Darwinism.

3-Tony Fitzpatrick.

نیست.» (فیتز پاتریک، ۱۳۸۵: ۱۲۸). وی با نوعی رفاه مبتنی بر رابطه بخشش و نوع دوستی موافق است و رفاه را بر این اساس توجیه می‌کند.

اما نکته تأمل برانگیز اینجاست که نمی‌توان رفاه اجتماعی را صرفاً بر مبنای نوع دوستی قرار داد و حتی اگر بتوان مبنایی نوع دوستانه برای رفاه قائل شد، رفاه بر این اساس نمی‌تواند تداوم یابد. بی‌تردید نوع دوستی و ایشار از ویژگی‌های مثبت و فضیلت‌های اخلاقی انسان هستند؛ اما آیا مهم‌ترین انگیزه برای انجام اعمال هستند؟ در حقیقت، انگیزه‌های مختلفی در انسان‌ها برای انجام عملی وجود دارد و انجام فعلی در انسان با پیچیدگی‌های زیادی همراه است و عوامل بسیاری در آن دخیل‌اند. نوع دوستی جزء خصوصیات و اعمال گه‌گاهی انسان‌هاست که همواره اتفاق نمی‌افتد. افزون بر این، کمک‌ها و اعمال نوع دوستانه افراد آن‌چنان کم و پراکنده است که نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای رفاهی افراد جامعه باشند (فیتز پاتریک، ۱۳۸۵: ۱۲۸).

بنابراین، از نظر طرفداران مکتب رفاه، این تصویری واهی است که صرفاً بر اساس این‌گونه نوع دوستی‌ها رفاه اجتماعی را ایجاد کرد. به زعم طرفداران این مکتب، واژه «عمل متقابل»^۱ می‌تواند جایگزین مناسبی برای نوع دوستی در واژگان سیاست اجتماعی باشد. عمل متقابل، یعنی حقوق، متضمن مسؤلیت است و ما به همان میزانی که از اجتماع می‌گیریم، به آن مدیونیم و نسبت به منابعی که دیگران به‌حق به‌دست آورده‌اند، هیچ ادعایی نمی‌توانیم داشته باشیم (فیتز پاتریک، ۱۳۸۵: ۵۶).

1-Mutual Act.

بنابراین، عمل متقابل به نوعی مصونیت در برابر سوءاستفاده‌گران نیز محسوب می‌شود. فیتز پاتریک در کتاب خود نظریه‌های رفاه جدید، عمل متقابل را به سه دسته تقسیم می‌کند: «عمل متقابل نوع دوستانه»، نشان‌دهنده نوعی اخلاق بخشنده است؛ یعنی از برکات سخاوت‌مندانه‌ای که نصیب ما می‌شود به دیگران نیز نصیب می‌رسانیم و بر خلاف مبادلات بازار، فقط به شخص بخشنده بر نمی‌گردانیم؛ «عمل متقابل خودپرستانه» که برعکس نوع اول است و به معنای ادای دین است؛ به این معنا که در قبال بهره‌ای که به دیگری رسانیده‌ام، توقع بازگشت سود از آن شخص را دارم؛ نوع سوم، «عمل متقابل منصفانه» که در آن تکلیف بر مبنای تلاش است (فیتز پاتریک، ۱۳۸۵: ۱۳۱).

بدین ترتیب از نظر رفاهیون، آن نوع اخلاقی که مبتنی بر عمل متقابل باشد از اخلاقیاتی که صرفاً بر مبنای نوع دوستی باشد، برتر است. عمل متقابل علاوه بر اینکه متضمن مسؤولیت است با خود احترام و مدارا را به همراه می‌آورد. عمل متقابل نوعی تعادل و موازنه بین حقوق و تکالیف نیز ایجاد می‌کند. در هر حال، نمی‌توان رفتار انسان‌ها را فقط به نوع دوستی یا صرفاً به منفعت طلبی کاهش داد.

این حقیقت وجود دارد که همه ما تا حدودی در پی منفعت شخصی خویش هستیم و تمایل به افزایش سود خود داریم؛ اما نمی‌توان از احساس نوع دوستی و ایثارگری انسان‌ها غافل شد. وقایع و حوادث بسیاری در تاریخ نشان‌گر این نوع از احساسات افراد نسبت به یکدیگر است. همان‌طور که فیتز پاتریک بیان می‌کند، بیشتر انسان‌ها در جایی میان دو طیف منفعت‌جویی و نوع دوستی قرار دارند (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۱۹۵) و بزرگ‌نمایی هر کدام از این احساسات، باعث به خطا رفتن و تفسیر نادرست از انسان خواهد شد.

جمع‌بندی و تحلیل

در پژوهش حاضر سعی کردیم که موضع نظریهٔ رفاه دربارهٔ سه مؤلفهٔ اخلاقی آزادی، مسؤلیت و نوع‌دوستی را بررسی کنیم که نتایج به‌دست آمده به این شرح است:

رفاه‌یون معتقدند که آزادی بی‌قید و شرط و لجام‌گسیختهٔ بازار باعث افزایش فقر و نابرابری خواهد شد که خود زوال اخلاقی و سرخوردگی افراد را در پی داشته و آن‌ها را در خصوص توانایی‌هایشان ناامید می‌نماید؛ چرا که در یک نظام بازار آزاد، عدهٔ بسیار زیادی از افراد توان مواجهه با بازار و ریسک‌های ناشی از آن را ندارند و صرفاً منافع عدهٔ قلیلی از افراد که دارای ثروت هستند، تأمین می‌شود؛ بنابراین، دولت‌ها و نظام‌های رفاهی از طریق وضع مقررات و سیاست‌های کنترلی دست به محدود کردن آزادی بازار می‌زنند. مبحث دیگری که همواره با مقولهٔ آزادی ارتباط دارد و رفاه‌یون نیز بسیار بر آن تأکید می‌کنند، مبحث برابری است. رفاه‌یون، برابری را در کنار آزادی قرار می‌دهند و معتقدند بین این دو، رابطه‌ای متقابل وجود دارد. به نظر می‌رسد آن‌ها به برابری، اولویت بیشتری می‌دهند تا آزادی. در واقع، یک جامعهٔ آرمانی برای طرفداران مکتب رفاه، جامعه‌ای است که نابرابری در آن به‌میزان کمتری باشد. طرفداران مکتب رفاه، برای توجیه ارتباط دو مقولهٔ آزادی و برابری به نظریات هگل، کانت، دورکیم^۱ و گرین استناد می‌نمایند و معتقدند آزادی و برابری یکدیگر را تقویت کرده و باعث افزایش رفاه می‌شوند.

همهٔ این اندیشمندان دربارهٔ رابطهٔ آزادی و برابری تقریباً یک رویکرد یکسان دارند که عبارت است از در نظر گرفتن انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی

اجتماعی که در تعامل و ارتباط با یکدیگر قرار داشته و آزادی هرکدام وابسته به آزادی دیگری است؛ بنابراین، رفاه هرکسی نیز وابسته به رفاه دیگری است و خیر و صلاح فرد از خیر و صلاح جمع جدایی‌ناپذیر است (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۱۰۲).

این اندیشمندان، دولت را عاملی برای حل دوگانگی آزادی و برابری می‌دانند که تعارض بین خویشتن‌های مختلف را حل می‌کند و بین آن‌ها آشتی برقرار می‌نماید. برخی از معماران نظریه رفاه استدلال کرده‌اند که وقتی مردم رابطه متقابل برابری و آزادی را دریابند، خودشان از خدمات مساوات‌طلبانه، حمایت بیشتری خواهند کرد (فیتز پاتریک، ۱۳۸۱: ۵۸).

در مجموع، به نظر می‌رسد نظریه رفاه، توجه و تمرکز بیشتری به برابری و مقوله تأمین و ارضای نیازهای افراد داشته و درخصوص مکاتب دست‌راستی تا حدودی اهمیت کمتری برای آزادی به‌ویژه در نوع فردی آن قائل بوده است. درباره مقوله مسؤلیت نیز این نکات به‌دست آمد: رفاه‌یون با طرح مفهوم شهروندی و تأکید بر حقوق اجتماعی، روشی نو را در پیش گرفتند. اندیشمندان مکتب رفاه معتقدند به‌سبب نایمینی و عدم قطعیت‌های ناشی از بازار، دولت‌ها باید اقدام کرده و برای تحقق حقوق اجتماعی افراد بکوشند. به‌ویژه در دوران مدرن، همان‌طور که مارشال بیان می‌کند، حقوق اجتماعی اهمیت بیشتری یافته‌اند، انسان موجودی بسیار شکننده و نیازمند است، این شکنندگی تا حدی است که با توجه به پیچیدگی‌های دنیای جدید، فرد اصلاً نمی‌تواند به‌تنهایی و بدون اتکای به دیگران به زندگی ادامه دهد؛ البته این اعتقاد، به‌معنای نادیده‌گرفتن مقوله مسؤلیت‌پذیری نیست و رفاه‌یون حق را پدیده‌ای طبیعی نمی‌دانند؛ بلکه آن را در قلمرو روابط افراد، دارای معنا و مفهوم می‌دانند و

معتقدند هیچ‌گاه پیشاپیش به صورت امر داده شده، وجود نداشته است (محمودیان، ۱۳۸۰: ۱۶۹-۱۷۰).

شهروندی از منظر طرفداران مکتب رفاه، وضعیتی است که رابطه متقابل فرد و دولت را در هر جامعه خاص بر اساس مجموعه حقوق و وظایف متقابل تعریف می‌کند (شیانی، ۱۳۸۳: ۲۱۱). رفاه‌یون بین حق و تکلیف، رابطه‌ای دوسویه و متعادل قائلند. از نظر آنان، تکلیف متضمن حق است و حق متضمن تکلیف. هرگاه رابطه این دو، رابطه‌ای دوسویه نباشد، یعنی درک درستی از روابط انسانی حاصل نشده است. همان‌طور که فالكس بیان می‌کند، شهروندی نوعی عضویت است که شامل مجموعه‌ای از حقوق، وظایف و تعهدات است و بر برابری، عدالت و استقلال دلالت دارد. او هم‌چنین شهروندی را اصلی می‌داند که بر روابط دولت و اعضای جامعه نظارت می‌کند؛ یعنی از یک سو به امتیازات دولت و حقوق افراد و از دیگر سو به مناسبات و فرایندهای تاریخی مربوط می‌شود.

به بیان دیگر، شهروندی پیوندهای میان فرد و جامعه را در قالب حقوق، مسؤولیت‌ها و تعهدات منعکس می‌سازد و چارچوبی برای تعامل افراد، گروه‌ها و نهادها ارائه می‌کند. به‌طور کلی، کارکرد اصلی شهروندی، اداره جامعه مطابق با اصول رعایت حقوق دیگران و تعهد به انجام امور در راستای حفظ نهادهای مشترکی است که این حقوق را برقرار و پایدار نگه می‌دارند (فالكس، ۱۳۸۱: ۶۱).

بنابراین، تأکید مارشال و سایر طرفداران مکتب رفاه به معنای پرورش و اشاعه روحیه تبلی و بی‌مسؤولیتی نیست. با وجود این، افزایش هزینه‌های رفاهی و انتقادات وارد شده تا حدود زیادی منجر به عقب‌نشینی دولت‌ها از انجام خدمات رفاهی شده است. بسیاری از قوانین در سال‌های اخیر درباره

رفاهی تحت عنوان «عمل متقابل» مطرح شد. این مفهوم توانست اعتبار بیشتری نزد سیاستمداران و اندیشمندان کسب نماید و جایگزین مفهوم نوع دوستی شود. عمل متقابل در ارتباط مستقیم با مسئولیت قرار دارد. از نظر رفاهیون، سیستمی که مبتنی بر اخلاق عمل متقابل (حق و تکلیف) باشد از اخلاقیاتی که مبتنی بر نوع دوستی باشد، برتر و پایدارتر است. عمل متقابل علاوه بر اینکه با سبک زندگی مدرن سازگارتر است، از سوءاستفاده‌های احتمالی نیز جلوگیری می‌کند.

بدین ترتیب رفاهیون نیز از رفاه مبتنی بر نوع دوستی صرف فاصله گرفتند. آن‌ها با تأکید بر شهروندی و عمل متقابل، هم هزینه‌های رفاهی را کاهش دادند و هم خلاءهای اخلاقی ناشی از رفاه نوع دوستانه را برطرف نمودند. این روش می‌تواند به تنظیم روابط افراد به‌ویژه درباره کالاهای عمومی بپردازد و به دلیل تأکید بر حقوق و وظایف، می‌تواند باعث اعتمادسازی در میان افراد جامعه نیز بشود و از این طریق سرمایه اجتماعی را غنی‌تر نماید.

در مجموع، باید گفت که متفکران رفاه، نوع دوستی را به عنوان فضیلتی اخلاقی می‌انگارند؛ اما آن را به عنوان مبنایی برای رفاه نمی‌پذیرند؛ البته با وجود این، نظام‌های رفاهی هم‌چنان یکی از نوع دوست‌ترین نظام‌های سیاسی جهان مدرن هستند.

در نهایت، با توجه به توضیحاتی که در این مقاله ارائه شد، به نظر می‌رسد نظریه متفکران رفاه، با اخلاق اعتدالی^۱ هم‌خوانی داشته باشد. در اخلاق اعتدالی، اخلاق به ما اجازه می‌دهد که از چیزهایی که برایمان مهم هستند،

1-Ordinary Morality.

صرف نظر از اینکه آن چیزها رفاه خود ما باشند، رفاه دیگران باشند یا هر طرح و برنامه دیگری باشند که در پی انجامش هستیم، برخوردار شویم (بیک حرفه، ۱۳۸۸: ۴۸).

اخلاق اعتدالی با انجام عامدانه ایذا و رنج دادن به دیگران مخالف است. این همان موضوعی است که نظریه اصحاب رفاه را در مقابل مخالفانش قرار می دهد. رفاه یون معتقدند در شرایطی که می توان از میزان رنج فقیران کاست و برخی از خدمات رفاهی را در اختیار ناتوانان قرار داد، سرباززدن از آن اقدام از نظر آن ها عین انجام عامدانه ایذا است.

منابع

۱. امینی فسخودی، عباس، ۱۳۸۷، «بویایی اخلاق تجاری: تابعی از فرهنگ و زمان»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال سوم، شماره‌های ۳ و ۴.
۲. بابیو، نوربرتو، ۱۳۷۹، چپ و راست، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: انتشارات علم و ادب.
۳. باری، نورمن، ۱۳۸۰، رفاه اجتماعی، ترجمه سیداکبر میرحسینی و سیدمرتضی نوربخش، تهران: انتشارات سمت.
۴. بلیک مور، کن، ۱۳۸۹، مقدمه‌ای بر سیاست‌گذاری اجتماعی، ترجمه علی اصغر سعیدی و سعید صادقی جقه، تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی و جامعه‌شناسان.
۵. بونولی، جولیا و دیگران، ۱۳۸۰، دولت رفاه در اروپا، ترجمه هرمز همایون پور، تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
۶. پیک حرفه، شیرزاد، ۱۳۸۸، «تبیین سه رویکرد اخلاقی جدید "میزان مطالبه اخلاق" و تحلیل و نقد رویکرد اخلاقی اعتدال‌گرا»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی، سال ۵۲، شماره ۲۱.
۷. سن، آمارتیا، ۱۳۷۷، اخلاق و اقتصاد، ترجمه حسن فشارکی، تهران: مؤسسه نشر و پژوهش شیرازه.
۸. شیبانی، ملیحه، ۱۳۸۲، وضعیت شهروندی و موانع تحقق آن در ایران، پایان‌نامه دکتری رشته جامعه‌شناسی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۹. فالکس، کیث، ۱۳۸۱، شهروندی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر.
۱۰. فیتز پاتریک، تونی، ۱۳۸۱، نظریه رفاه، ترجمه هرمز همایون پور، تهران: انتشارات گام نو.

۱۱. فیتزپاتریک، تونی، ۱۳۸۵، نظریه‌های رفاه جدید، ترجمه هرمز همایون پور، تهران: مؤسسه پژوهش تأمین اجتماعی.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۶، تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه (جلد هفتم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۶، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت (جلد ششم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. کازینز، کریستین، ۱۳۸۲، جامعه، کار و رفاه در اروپا، ترجمه سیدعبدالحسین حجت‌زاده، تهران: مؤسسه کار و تأمین اجتماعی.
۱۵. کاستلز، استیون و الیستر دیویدسون، ۱۳۸۲، شهروندی و مهاجرت: جهانی شدن و سیاست تعلق، ترجمه فرامرز تقی‌لو، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۶. محمودیان، محمد رفیع، ۱۳۸۰، اخلاق و عدالت، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۷. هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.

18. Encyclopedia Britannica, 1968, *The Encyclopedia Britannica*, Volum 8, printed in UK.

19. Encyclopedia Britannica, 1968, *The Encyclopedia Britannica*, Volum 17, printed in UK.

20. Quadango, jill, 1987, *theories of the welfare state, kansas, annual reviwes*.

21. Oxford, 1381, *Oxford Elementary Lernalers*, Oxford University Press.

Sen. amartya kumar, 2004, *Rationality and freedom, unaited states of america*: harvard university.