

## اولویت اخلاق و وظیفه‌گرا بر اخلاق فضیلت‌محور در عرصه رسانه

شروین مقیمی زنجانی\*

### چکیده

دو جریان اصلی حاکم بر حوزه فلسفه اخلاق عبارت‌اند از: اخلاق فضیلت (virtue ethics) و اخلاق وظیفه‌گرا (deontological ethics). دریافت فضیلت‌محور از اخلاق دریافتی است که اغلب دانشوران حوزه فلسفه اخلاق آن را بارزترین ویژگی تفکر اخلاقی کلاسیک قلمداد می‌کنند. در واقع فلسفه اخلاق مورد نظر افلاطون و ارسطو و به تبع آنها فیلسوفان اسلامی و مسیحی، فلسفه اخلاقی بود که می‌بایست به فضیلت‌مند شدن آدمی می‌انجامید. این در حالی است که اخلاق وظیفه‌گرا، عمدتاً اخلاقی است که با تحولات ژرف سده‌های اخیر در حوزه تفکر ملازم بوده است؛ تحولاتی که در آن مبنای داوری اخلاقی عمل به وظیفه از سوی شخص آن هم با ابتدای بر مقوله حقوق انسانی است. ما در این مقاله خواهیم کوشید تا از اولویت اخلاق وظیفه‌گرا بر اخلاق فضیلت در عرصه رسانه دفاع کنیم. «اولویت» در اینجا به معنای «برتری» نیست بلکه سخن بر سر آن است که ما برای رسیدن به اخلاق فضیلت‌محور در عرصه رسانه، ضرورتاً نیازمند شناسایی اولویت اخلاق وظیفه‌گرا بر اصول اخلاق فضیلت در این عرصه هستیم.

**کلیدواژه‌ها:** رسانه، فلسفه اخلاق، اخلاق وظیفه‌گرا، اخلاق فضیلت‌محور.

### ۱. مقدمه

در عرصه اخلاق رسانه نیز به تبع مناقشات پر دامنه در فلسفه اخلاق، مناقشه‌ای صریح و ضمنی میان دو برداشت فضیلت‌محور و وظیفه‌بنیاد از اخلاق وجود دارد، یعنی عده‌ای معتقدند که رسانه‌ها در کلیت‌شان می‌بایست بتوانند آدمیان را «بهبتر» کنند؛ یعنی رسانه‌ها

---

\* استادیار پژوهشکده نظریه‌پردازی سیاسی و روابط بین‌الملل، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،  
دکترای اندیشه سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس تهران، moghimima@gmail.com  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۵

«باید» به ترویج و بسط و گسترش برخی ارزش‌های اخلاقی بپردازند که ماحصل آن، انسان‌هایی بهتر و فضیلت‌مندتر است. اما مدافعان اخلاق و وظیفه‌گرا با توجه به مبنای حق‌محور استدلال‌هایشان، مدعیاتی عمدتاً سلبی‌تر را مطرح می‌کنند و آن اینکه رسانه‌ها «نباید» به گونه‌ای عمل کنند که حقوق مسلم شهروندان در مخاطره قرار گیرد. از منظر اخلاق حق‌محور، آنچه اهمیت دارد، دروغ‌نگفتن، تهمت‌نزدن، ورود نکردن به حریم شخصی افراد و گزارش یا خبر غیرمستند منتشر نساختن است. البته باید تمایز اساسی دیگری را نیز اضافه کرد و آن تمایز میان رسانه‌های وابسته به دولت‌ها و رسانه‌های اصطلاحاً مستقلی است که در عرصه مدنی و حوزه عمومی به فعالیت مشغول‌اند. آنچه در عرصه فلسفه سیاسی معاصر از محوریت بیشتری برخوردار است، بحث پیرامون جایگاه اخلاق در رسانه‌های دولتی است؛ اینکه دولت برای رعایت اخلاق رسانه، باید بر کدام دریافت از اخلاق، اعم از فضیلت‌محور یا وظیفه‌گرا تمرکز کند.

آنچه می‌توان به عنوان پرسش یا مسئله محوری این مقاله مطرح ساخت این است که کدام‌یک از این دو موضع نسبت به دیگری «اولویت» دارد؟ و فرضیه‌ای که می‌توان با توجه به منابع و مستندات و نیز تحلیل‌ها و تبیین‌های مابعدی پیشنهاد کرد، عبارت است از اینکه: با توجه به این اصل که کوشش در جهت ترویج و گسترش ارزش‌های اخلاقی یا به بیانی اتخاذ رویکرد فضیلت‌محور در عرصه اخلاق رسانه، به هر حال نیازمند مبنایی نحیف‌تر و عمل به برخی حداقل‌های اخلاقی است، به نظر می‌رسد که اخلاق و وظیفه‌گرا، که جنبه‌ای سلبی‌تر و نحیف‌تر دارد، بر اخلاق فضیلت‌گرا در عرصه رسانه «اولویت» دارد. این اولویت به معنای برتری نیست بلکه بدین معناست که برای تحقق اخلاق فضیلت‌محور در حوزه رسانه، اتخاذ رویکرد وظیفه‌محور لازم و ضروری است زیرا رسانه‌ای که نسبت به وظایف خود و حقوق شهروندان بی‌اعتناست، نمی‌تواند رسانه‌ای فضیلت‌گستر باشد.

## ۲. اخلاق فضیلت

پرسش محوری نزد فیلسوفان کلاسیک در حوزه اخلاق، ناظر بر سرشت، ماهیت یا همان کاراکتر آدمی بود. ارسطو با این پرسش بنیادین آغاز می‌کند که «خیر انسان در چیست؟» و پاسخ می‌دهد: «انطباق فعالیت جزء عقلانی نفس با فضیلت» (Aristotle, 2009: 1098). بنابراین از منظر فیلسوفان کلاسیک، از افلاطون و ارسطو گرفته تا آکویناس در سنت غربی - مسیحی و نیز ابوعلی مسکویه و فارابی در سنت فلسفه اسلامی، ما برای فهم اخلاق باید

آن چیزی را بفهمیم که انسان را فضیلت‌مند می‌سازد. از این رو افلاطون و ارسطو به عنوان کسانی که در سنت قدمایی و کلاسیک فلسفه اخلاق تامل می‌کنند، بخش عمده‌ای از مباحث‌شان حول و حوش احصای فضایل اخلاقی و ایضاح و بررسی آنهاست. وقتی پرسش این باشد که کدام کیفیات و ویژگی‌های شخصیتی، آدمی را به موجودی نیک بدل می‌سازد؟، آن‌گاه فضایل و بحث در باب آنها در کانون فلسفه اخلاق جای می‌گیرد.

## ۱.۲ افلاطون و فضایل چهارگانه

موضوع محوری در اخلاق افلاطونی، به عنوان کسی که بسیاری وی را مؤسس تفکر فلسفی می‌دانند، مقوله فضیلت است. تاکید بر فضیلت یا همان آرته شخص به عنوان کانون ملاحظات اخلاقی از زمان سوفیست‌ها در ساحت فکر یونانی جریان داشته است. نزد سوفیست‌ها نیز بحث بر سر این بوده است که انسان به عنوان انسان، چه عملکردی باید داشته باشد تا برازنده طبع او باشد؛ این عملکرد همانا فضیلت آدمی است (مک‌ایتایر، ۱۳۷۹: ۳۸). با این حال افلاطون در مورد مصادیق این فضیلت و نیز عینیت‌شان (objectivity) با سوفیست‌ها کاملاً مخالف بود.

افلاطون در هم‌پرسه جمهور، با طرح بحث از چهار فضیلت اصلی که عبارت‌اند از عدالت، میانه‌روی، شجاعت و حکمت، به نوعی اعلام می‌دارد که برپاکردن شهر آرمانی، باید به ایجاد آدمیانی منتهی گردد که در برقراری متناسب این چهار فضیلت در نفس‌شان، توفیق یابند. درواقع او به نوعی مبدع دفاع فلسفی از نقش محوری دولت در خوب‌کردن شهروندان است.<sup>۱</sup> از این رو فلسفه اخلاق مورد نظر افلاطون که البته در دل فلسفه سیاسی وی مطرح می‌گردد،<sup>۲</sup> ناظر بر این پرسش اساسی است که آدمی برای «خوب‌شدن» باید چه عملی را انجام دهد. پاسخ نزد افلاطون روشن است: او باید فضیلت‌مند شود. البته «معرفتی که مقوم فضیلت است، فقط مستلزم عقیده به صدق فلان و بهمان نیست، بلکه عبارت از قابلیت برای تشخیص تمایزات مربوطه و توانایی‌ای برای عمل است» (همان، صص ۳-۵۲).

فهم اخلاق فضیلت افلاطونی در گروهی فهم نفس‌شناسی اوست. افلاطون در کتاب چهارم هم‌پرسه جمهور این بحث را مطرح می‌سازد که نفس آدمی، سه جزء دارد که عبارتند از جزء عقلانی، جزء تشجیعی، و جزء شهوانی (Plato, 1997: 439d-441a). جزء عقلانی نفس آن جزئی است که نفس به مدد آن اندیشه می‌کند و در مقابل جزء شهوانی آن

جزئی است که نفس با تکیه بر آن، تشنه می‌شود، گرسنه می‌شود و میل و شهوت پیدا می‌کند. اما جزء تشجیعی نفس، حالتی بینابینی دارد؛ یعنی اگر تحت تربیت صحیح جزء عقلانی قرار بگیرد می‌تواند بدل به شجاعت و دلیری گردد و از مقهور شدن عقل که بی‌تردید به معنای غلبه شهوت است، خشمگین گردد (ibid: 441a). افلاطون بلافاصله این رای را اعلام می‌کند که آدمیان بسته به اینکه کدام یک از اجزای نفس‌شان بر دیگر اجزاء مسلط است، به سه دسته تقسیم می‌شوند. آنان که جزء عاقله نفس‌شان بر دو جزء دیگر فرمان می‌راند، همان زمام‌داران‌اند؛ و آنان که جزء تشجیعی نفس‌شان بر دیگر قوای نفسانی‌شان تسلط دارد، دستیاران زمام‌داران‌اند و به تدبیر آنان، بر توده‌ای که جزء شهوانی‌شان بر قوای عاقله و تشجیعی نفس‌شان می‌چربد، مهار می‌زنند (ibid: 441c-442a).

بنابراین وقتی افلاطون عنوان می‌دارد که فضیلت گروه نخست، حکمت، فضیلت گروه دوم، شجاعت و فضیلت دسته سوم، اعتدال و میانه‌روی است، می‌توان درک بهتری از فلسفه اخلاقی و سیاسی افلاطون به دست آورد. گروه نخست به واسطه غلبه جزء عقلانی نفس، قادر است تا از فضیلت حکمت و فرزانیگی بهره‌مند گردد و توده عوام که به احتمال زیاد، *ذاتا* از سرشتی فروتر برخوردارند، و جزء شهوانی نفس‌شان، صاحب سلطه و برتری است، می‌توانند به مدد فضیلت اعتدال و میانه‌روی، بر این جزء مهار بزنند. اما دستیاران یا پاسداران اجتماع (پولیس)، از فضیلت شجاعت و دلیری برخوردار هستند و به مدد آن به زمامداران جامعه خدمت می‌کنند. اما فضیلت عدالت چه جایگاهی در این میان دارد؟ با توجه به بیان افلاطون در جمهور، فضیلت عدالت نه مختص یکی از این گروه، بلکه صفت کل اجتماع است. از این منظر شناخت جایگاه خویشتن در سلسله‌مراتب اجتماعی و انجام کارویژه خویش در آن مرتبه، چنانچه از سوی همه این طبقات رعایت گردد، فضیلت عدالت محقق گشته است؛ فضیلتی که در واقع جامع همه فضایل است (ibid: 441d).

## ۲.۲ ارسطو و اخلاق فضیلت

اما اخلاق فضیلت را عموماً با نام ارسطو و رساله *اخلاق نیکوماخوسی* وی می‌شناسند. غالب فیلسوفان و دانشوران حوزه فلسفه اخلاق، ارسطو را به عنوان نخستین کسی تلقی می‌کنند که طرحی مدون و منسجم از فلسفه اخلاق مبتنی بر فضیلت درانداخت. اخلاق فضیلت‌محور ارسطویی مبین این نکته است که «اخلاق امری درونی است. قانون اخلاقی باید به صورت «چنین باش» بیان شود نه به صورت «چنین کن». قانون اخلاقی صحیح به

جای آنکه بگوید «آدم نکش» می گوید «متنفر نباش». یگانه شیوه بیان قانون اخلاقی باید به شکل قاعده منش باشد» (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۴۰).

فلسفه اخلاق ارسطو نیز به مانند افلاطون، غایت‌انگارانه<sup>۳</sup> است. آدمی نیز به مانند هر چیزی در این دنیا غایتی دارد که باید با توجه به فصل ممیز خود که همان عقل است، آن را محقق سازد. ارسطو در آغاز کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* به این امر اشاره می‌کند:

فرض بر این است که هر صنعت و هر تحقیق و جستجویی، و همین طور هر عمل و انتخابی، معطوف به خیری است؛ و به همین دلیل این خیر، به راستی باید چیزی تعریف شود که هر چیزی بدان معطوف است (Aristotle, 2009: 3, 1094a).

همان‌گونه که مک‌ایتایر اظهار می‌دارد، نامی که ارسطو به این خیر می‌دهد، *ایودایمونیا* یا همان «سعادت» است. البته فضیلت به هیچ‌رویی با سعادت یکی نیست. درست است که به زعم ارسطو انسان اگر بخواهد به سعادت دست پیدا کند باید به فضیلت عمل کند، اما انسان می‌تواند صاحب فضیلت باشد اما سعادت‌مند نباشد و اینجاست که تمایز اصلی و اساسی میان افلاطون و ارسطو پدیدار می‌گردد (مک‌ایتایر، ۱۳۷۹: ۱۲۷).

درواقع به زعم ارسطو رسیدن به سعادت مستلزم عمل کردن است و بر خلاف سنت سقراطی معتقد نیست که معرفت یافتن به فضیلت ضرورتاً آدمی را به عمل فضیلت‌مندانه رهنمون می‌سازد، بلکه فضیلت‌مندانه عمل کردن نیازمند ممارست در ملکه کردن آن فضایل است. درواقع «درحالی که فضایل عقلی برگ و بار قابلیت‌های عقل است، فضایل اخلاقی حاصل ملکات، خصوصیات، یا خصائل منش آدمی است و باید از راه عمل به آنها دست پیدا کرد» (هولمز، ۱۳۸۲: ۹۱).

حال باید دید که این سعادت یا ایودایمونیا<sup>۴</sup>ی آدمی به عنوان خیر برین چیست که همه فضایل نهایتاً باید به تحقق آن مدد رسانند.

بنابراین اگر خیری ناظر بر کارهایی که ما انجام می‌دهیم وجود داشته باشد که ما آن را به خاطر خودش طلب می‌کنیم (یعنی به هر چیز دیگری برای خاطر آن تمایل نشان می‌دهیم)، و اگر ما هر چیزی را برای خاطر خود آن چیز بر نمی‌گزینیم (زیرا در این صورت فرآیند مزبور پایانی نخواهد داشت، تا جایی که میل و طلب ما به امری پوچ و عبث تبدیل خواهد گشت)، آشکار است که این خیر، خیر برین است (Aristotle, 2009: 3, 1094a).

بنابراین خیر اصلی یا برین که همان سعادت یا/یود/ایمونیای آدمی است، خیری است که نه برای خیری دیگر بلکه تنها به خاطر خودش طلب می‌شود. ارسطو نیز به مانند افلاطون بر آن است که برای رسیدن به سعادت، فضیلت لازم است ولی به بیان هولمز بر خلاف وی معتقد نیست که ضرورتاً شرط کافی نیز باشد (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۰). در واقع به زعم ارسطو آدمی باید مجال پیدا کند تا کمالاتی را که به نحوی بالقوه صاحب آن است از راه عمل به فعلیت برساند. بنابراین فضیلت‌مندانه زیستن، خود یکی از شروط تحقق سعادت است و اینجاست که حکمت نظری از حکمت عملی متمایز می‌شود. بنابراین به زعم ارسطو فضیلت فکری حاصل آموزش است و فضیلت اخلاقی حاصل و پیامد عادت یا *habitus* (مک‌ایتایر، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

نزد ارسطو فقط افعال اختیاری مسبوق به تأمل اند و فاعل این عمل از دیدگاه ارسطو انسان فرزانه یا صاحب فرونسیس است. فرونسیس به عنوان فضیلت عقل عملی، قابلیت به کار بستن اصول کلی در موقعیت‌های جزئی است (همان، ۱۵۴). ارسطو خود به صراحت عنوان می‌دارد که «فرونسیس [یا حکمت عملی]، نه صرفاً درباره امور کلی بلکه ناظر بر امور جزئی نیز هست که از طریق تجربیات حاصل می‌گردد» (Aristotle, 2009: p110, 1142a). اهمیت این تفسیر در آن است که ما را به هدف‌مان در این مقاله نزدیک‌تر می‌سازد زیرا نشان می‌دهد که اخلاق فضیلت ارسطویی تا چه حد بر منش (*ethos*) شخص و بهبود آن منش برای تحقق زندگی اخلاقی متکی است. در واقع اخلاق فضیلت، اخلاق منش است زیرا شما باید به انسانی با منش فضیلت‌مندانه تبدیل شوید تا بتوانید اخلاقی عمل کنید. نقش فرونسیس در این میان بسیار بارز و برجسته است زیرا فرونسیس نه تنها خود یک فضیلت است، بلکه شالوده هر فضیلتی است زیرا بدون آن نمی‌توان بافضیلت بود.

گرچه تأکید ارسطو بر عمل و ضرورت فضیلت‌مندانه زیستن، دیدگاه اخلاقی او را از افلاطون به شکلی جدی متمایز می‌سازد اما در اینکه موضوع اخلاق در هر دو فضیلت است، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست. وقتی به غایت‌نگری افلاطون و ارسطو می‌نگریم نیز تمایز آن از اخلاق وظیفه‌گرایانه بیشتر آشکار می‌گردد. اینکه هدف از اخلاقی عمل کردن نهایتاً رسیدن به یک غایت یا هدف، اعم از درونی (افلاطون و ارسطو) و بیرونی (اخلاق فایده‌گرایانه)، است، چیزی است که به طور کلی می‌تواند بر نگرش سیاست‌گذاران در حوزه‌های مختلف تأثیری تعیین‌کننده بگذارد.

### ۳. اخلاق وظیفه‌گرای حق‌مدار

#### ۱.۳ مکتب کانت

همان‌گونه که السدیر مک‌ایتتایر می‌گوید، «کانت در یکی از مهمترین نقطه‌عطف‌های عمده در تاریخ اخلاق قرار گرفته است» (مک‌ایتتایر، ۱۳۷۹: ۳۷۹). در واقع کانت و اهمیت فلسفه اخلاق او را از منظر بحثی که در این مقاله دنبال می‌کنیم، از دو جهت بسیار عمده می‌توان مورد ملاحظه قرار داد. نخست رد اخلاق فضیلت‌محور مبتنی بر سعادت به عنوان یکی از انواع اخلاق نتیجه‌گرا و دوم مبتنی کردن فلسفه اخلاق بر نوعی فلسفه حق که حاصل تغییری اساسی در نگاه به مقوله حقوق طبیعی در عصر جدید، یعنی تحول مضمون آن از «وظیفه» به «حق» است (کانت، ۱۳۸۰: ۲۰). در اینجا بنا نیست تا شرح مبسوطی از نظریه اخلاقی کانت عرضه شود بلکه با ابتدای بر همین دو محور اصلی تلاش می‌شود تا بدیل جدی و اثرگذار اخلاق فضیلت‌گرای مبتنی بر سعادت را به عنوان فلسفه اخلاقی که تاثیری بی‌چون و چرا بر نظریه‌های اخلاقی سده بیستم و به تبع آن در مناقشات جاری در حوزه اخلاق رسانه داشته است، بشناسیم.

#### ۱.۱.۳ کانت: وظیفه در برابر سعادت

همان‌گونه که گفته شد کانت به طور جدی با فلسفه اخلاق سعادت‌محور مخالف است. به زعم کانت ما نمی‌توانیم اخلاق را بر تمایل فاعل به سعادت‌مند شدن استوار کنیم و به تبع آن به عنوان شرایط نیل به آن سعادت، فهرستی از فضایل را به عنوان چیزهایی که باید به آنها عمل شود، ردیف کنیم. در واقع کانت معتقد است که معیار ارزیابی دستورات اخلاقی را نمی‌توان در مفهوم سعادت، یا آنچه خواست‌ها و نیازهای انسانی را ارضاء می‌کند، جستجو کرد، زیرا هیچ‌یک از این‌ها قادر نیست تا راهنمایی ثابت و لایتغیر برای اخلاقی عمل کردن به دست دهد. کانت می‌نویسد:

بی‌تردید سعادت‌مند بودن، خواست و آرزوی هر موجود عقلانی فناپذیر است، و از این رو این [خواست] به نحوی اجتناب‌ناپذیر، برای قوه میل آن [موجود عقلانی] یک اصل تعیین‌کننده محسوب می‌گردد.... ما نیازهایی داریم و این نیازها ناظر بر مضمون و محتوای امیال ما هستند، یعنی چیزی که با یک احساس ذهنی از لذت و درد، مرتبط است... اما درست به خاطر اینکه این اصل مادی تعیین‌کنندگی، صرفاً می‌تواند به شکلی تجربی برای فاعل شناخته شود، غیرممکن است که بتوان این مشکل را به مثابه یک

قانون مورد ملاحظه قرار داد؛ زیرا یک قانون برای آنکه عینی باشد، باید درست همان اصل تعیین‌کنندگی اراده را در همه موارد و برای همه موجودات عقلانی، شامل گردد (Kant, 1909: 12 [134]).

بنابراین کانت در پی آن است که قلمروی اخلاق را در خارج از قلمروی طبیعت جستجو کند؛ اخلاق باید مستقل باشد از اینکه عالم بر چه حال است، زیرا اینکه عالم بر چه حال است، ربطی به اخلاق ندارد. در واقع همان‌گونه که مک‌ایتتایر نیز اشاره می‌کند، وظیفه فیلسوف از نظر کانت، «جستجو برای یافتن یک مبنا یا توجیه نیست. بلکه وظیفه‌اش پرسش از این است که مفاهیم و احکام اخلاقی ما چه خصلتی باید داشته باشند تا اخلاق آن‌گونه که هست، ممکن باشد» (ibid, 44 [54]). کانت در پی آن است که فلسفه اخلاق نابی پی‌ریزی کند که به کلی فارغ از هر آن چیزی باشد که تجربی است (ibid, 44 [54]). بنابراین آنچه برای کانت اهمیت محوری پیدا می‌کند نفس عمل اخلاقی در قاموس وظیفه یا تکلیف است، نه نتیجه یا غایت آن. وقتی نفس عمل اخلاقی از محوریت برخوردار می‌گردد، مقوله انگیزه اخلاقی پا به میدا می‌نهد. در واقع ما کار درست را برای اینکه درست است، انجام می‌دهیم نه به هیچ انگیزه دیگر و تنها در این صورت است که می‌توانیم بگوییم اخلاقی عمل کرده‌ایم. کانت با مطرح‌ساختن بحث اراده نیک تلاش می‌کند تا اخلاق ناب خویش را پی‌ریزی کند. اراده در تعریف کانت، «قوه‌ای است که خود را در عمل مطابق برداشتی از قوانین معین، تعیین می‌بخشد و یک چنین قوه‌ای تنها نزد موجودات عقلانی یافت می‌شود» (ibid, 45 [55]). مبنای عینی این اراده از نظر کانت، انگیزه (motive) است؛ درست در تقابل با مبنای ذهنی میل که نشاط و سرزندگی (spring) است (ibid, 45 [55]). حال این اراده اگر بخواهد نیک باشد، تنها انگیزه یا به بیان کانتی تنها مبنای عینی آن، می‌بایست عمل به وظیفه باشد. به عبارت دیگر اراده نیک هر چیزی را که وظیفه خود می‌داند، قصد انجامش را می‌کند. این ربطی به ذهنیات، عواطف، احساسات و یا دیگر انگیزه‌های من ندارد. این مبنای عینی همان چیزی است که می‌توان بر بنیاد آن اخلاقی بنا کرد که عقلانی، غیرتجربی و جهانشمول باشد.

فهم جهانشمول بودن اصول اخلاقی کانت، منوط به پیش‌کشیدن بحث کانت در باب امر مطلق اخلاقی است. همان‌گونه که دیدیم کانت نظریه اخلاقی خود را بر اراده نیک به عنوان وجه ممیزه موجودات عقلانی یعنی آدمیان، متمرکز می‌سازد. کانت تلاش می‌کند تا اثبات کند که اخلاقی عمل کردن همانا عقلانی عمل کردن است. او با این کار هم جهانشمول بودن



اصول اخلاقی را به اثبات می‌رساند و هم دست طبیعت و مرجعیت بیرونی را از عرصه اخلاق کوتاه می‌کند. کانت طی عبارتی که شهرتی جهانی پیدا کرده است اظهار می‌دارد: «تنها مطابق با اصلی عمل کن که به موجب آن، در عین حال بتوانی بخواهی که این اصل باید به یک قانون جهانشمول تبدیل شود» (Kant, 1981: 30). این عبارت که صورت نخست امر مطلق کانت است، مبین این نکته است که اخلاق نمی‌تواند مبتنی بر امر مشروط باشد، زیرا به زعم کانت، مطلق بودن یا به بیانی نامشروط بودن وظیفه اخلاقی، بخشی از درکی است که ما بر مبنای عقل سلیم از تکلیف و وظیفه اخلاقی داریم (هولمز، ۱۳۹۲: ۲۳۰). بنابراین بر اساس صورت نخست امر مطلق کانتی، عمل فقط در صورتی از لحاظ اخلاقی صواب یا الزامی است که انسان بتواند بدون دچار شدن به تناقض، خواهان آن باشد که هر کس در اوضاع و احوال مشابه، بر اساس همان اصل یا قاعده عمل کند (فرانکنا، ۱۳۹۳: ۷۸). بنابراین اعتبار بایدها و نبایدهای اخلاقی به هیچ روی مبتنی بر امیال، احساسات یا عواطفی که می‌تواند در مقدم گزاره‌های شرطی، تالی حکم اخلاقی را تعیین کند، نیست. آنچه تعیین‌کننده است این است که من به عنوان موجودی برخوردار از عقلانیت، باید بر اساس اصل و قاعده‌ای رفتار کنم که هر موجود عقلانی دیگری نیز با توجه به همان ابزار جهانشمولی که در اختیار دارد بتواند از آن در شرایط مشابه پیروی کند.

صورت دوم امر مطلق کانتی، ناظر بر کرامت انسانی (human dignity) است. کانت می‌گوید «سرشت یا ماهیت عقلانی، به مثابه غایتی فی‌نفسه وجود دارد» (Kant, 1909: 47) [58]. به بیان کانت، هر انسانی ضرورتاً خود را چنین تصور می‌کند: پس این یک اصل ذهنی ناظر بر اعمال انسان است. اما دیگر موجودات عقلانی نیز به اتفاق، وجودشان را چنین مورد ملاحظه قرار می‌دهند تا جایی که این اصل یک اصل عینی نیز محسوب می‌شود؛ اصلی که همه قوانین ناظر بر اراده می‌باید بتوانند از آن، به عنوان یک قانون عملی برتر، استنتاج شوند. پس امر مطلق عملی بدین صورت از آن درخواهد آمد: «چنان عمل کن که انسان را، خواه خودت خواه دیگران، هرگز نه صرفاً به مثابه ابزار، بلکه در همه موارد به عنوان یک غایت [فی‌نفسه] به شمار آوری» (ibid).

اما صورت سوم امر مطلق کانت در ادامه استدلالی مطرح می‌شود که کانت با ابتنای بر انگاره انسان به عنوان غایت فی‌نفسه، بدان مبادرت می‌ورزد. کانت می‌گوید

هر موجود عقلانی به مثابه یک غایت فی‌نفسه، باید قادر باشد که خود را به عنوان مرجع همه قوانینی به حساب آورد که او می‌تواند به عنوان قانونگذار قانون

جهانشمول از آنها تبعیت کند، زیرا درست همین قابلیت اصول و قواعد وی برای وضع قانون جهانشمول است که به وی به عنوان غایتی فی‌نفسه، تشخیص می‌بخشد (Kant, 1981: 43).

با این وصف می‌توان صورت سوم و نهایی امر مطلق کانتی را درک کرد: «بنابراین هر موجود عقلانی باید به گونه‌ای عمل کند که گویی از طریق اصلی [که بر اساس آن عمل می‌کند]، همواره یک عضو قانونگذار قلمروی غایات است» (ibid). بحث کانت در اینجا این است که وقتی ما بر نهج اخلاق عمل می‌کنیم، این خود ما هستیم که آزادانه انتخاب کرده و به عنوان موجوداتی خودآیین با عمل بر اساس ضابطه‌های کلیت‌پذیر که می‌توانند نزد همه موجودات عاقل قبول عام بیابند، برای قاطبه موجودات متعقل قانون وضع می‌کنیم. همان‌گونه که مک‌اینتایر می‌نویسد، این تحول فرد را حاکم اخلاقی قرار می‌دهد و او را قادر می‌سازد تا همه مرجعیت‌های خارجی را پس بزند (مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۳۹۳). در واقع رمز اهمیت کانت و آرای او نزد فیلسوفان سیاسی و اخلاق لیبرال در سده بیستم که در نهایت موضوع بحث ما نیز قرار خواهد گرفت، در همین خصلت فلسفه اخلاق وی نهفته است.

### ۲.۱.۳ تلازم اخلاق و وظیفه‌گرای کانتی با انگاره آدمی به عنوان موجودی صاحب حق

اما چنانکه گفته شد، مبانی فلسفه حق کانت نیز که نقشی محوری و بنیادین در فلسفه اخلاق او بازی می‌کند، هم از جهت اثرگذاری بر فلسفه سیاسی لیبرال در سده بیستم و هم از حیث بحثی که ما در این مقاله دنبال می‌کنیم، یعنی اخلاق رسانه، از اهمیت بسیاری برخوردار است. کانت در درآمد رساله اصول اولیه مابعدالطبیعی حق، عنوان می‌دارد که

تعلیم حق به عنوان بخشی از تعلیم اخلاق، چیزی است که به یک نظام استنتاج‌شده از عقل نیازمند است که می‌توان آن را مابعدالطبیعه حق نامید... پس عنوان اصول اولیه مابعدالطبیعی حق تنها عنوان مناسب برای اولین بخش مابعدالطبیعه اخلاق خواهد بود (کانت، ۱۳۸۰: ۳۷-۳۶).

فهم فلسفه اخلاق مبتنی بر حق کانت، منوط به فهم تعبیر وی از حقوق طبیعی است. چنانکه گفتیم یکی از تغییرات عمده در مفهوم حقوق طبیعی در عصر جدید نسبت به عصر قدیم، تحول مضمون آن از «وظیفه» به «حق» است. در واقع بر این اساس قانون (حق) طبیعی، مدافع حقوق انسان است نه صرفاً متذکر وظایف او. از این روست که می‌بینیم نزد

کسی چون لاک، حقوق طبیعی دیگر با همان قانون طبیعی اینهمان شده با قانون الهی در مسیحیت، یکسان انگاشته نمی شود بلکه متضمن حقی است مقدم بر همه وظایف؛

حق طبیعی که کارآمدی عام دارد، در مقابل وظیفه یا قانون طبیعی، در وضع طبیعی کارآمد است: بشر در وضع طبیعی خدایگان مطلق شخص، و دارایی‌هایی خویش است... پس حق طبیعی از قانون طبیعی بنیادی‌تر است و در حکم بنیاد قانون طبیعی به شمار می‌رود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۳-۲۴۲).

لاک در فصل ششم رساله‌ای در باره حکومت، می‌نویسد:

بنابراین همان‌طور که ما آزاد به دنیا آمده‌ایم، عقلانی نیز زاده شده‌ایم. این بدان معنا نیست که فقط یکی از آن دو را به کار بریم... اساس آزادی و اختیار عمل انسان بر عقل او استوار است؛ عقلی که قادر است او را در تمیز و تشخیص قوانینی که او را هدایت می‌کند راهنمایی کند... (لاک، ۱۳۸۸: ۲۳-۱۲۱).

تاکید لاک بر ملازمت آزادی و عقلانیت در مسئله حقوق طبیعی تاثیر فراوانی بر دریافت کانت داشت. از یک سو کانت و فلسفه اخلاق او اساسا خصلتی سلبی دارد. نهاد اخلاق نزد کانت برای روش‌هایی که از طریق آن زندگی خود را هدایت می‌کنیم، محدودیت‌هایی قرار می‌دهد، ولی ضرورتا بدان‌ها جهت نمی‌بخشد. این به نوعی منطقه‌الفراخی وسیع را فراهم می‌کند که سازگاری بسیاری با اصول لیبرالی دارد. از این رو حق در فلسفه اخلاق کانت با اختیار نسبتی تنگاتنگ دارد:

حق عبارت است از هر عملی که یا بنابر مبنای خود و یا طبق قانون کلی، آزادی گزینش هر فرد با آزادی هر فرد دیگری هماهنگ باشد. پس اگر عمل من یا به طور کلی وضعیت من طبق قانون کلی با آزادی فرد دیگری هماهنگ باشد، کسی که مانع کار من شود، مرا به خطا افکنده است؛ زیرا این ممانعت (مقاومت) نمی‌تواند طبق قانون کلی با آزادی هماهنگ باشد (کانت، ۱۳۸۰: ۶۶).

کانت بلافاصله به این بحث می‌پردازد که حق و قدرت الزام‌کردن، به هم متصل هستند. بنابراین «اگر کاربرد نوعی آزادی، طبق قانون‌های کلی، خود، مانع آزادی (یعنی [آزادی] ناحق) باشد، الزامی که در مقابل آن قرار می‌گیرد- به عنوان مانع در مقابل ممانعت از آزادی- طبق قانون‌های کلی، با آزادی هماهنگ، یعنی حق است» (همان: ۶۷).

بنابراین کانت از یک سو فلسفه حق خود را به عنوان دیباچه فلسفه اخلاقش بر مقوله آزادی مبتنی می‌کند و از سوی دیگر حق مبتنی بر آزادی را با اتصال به قدرت الزام‌کننده، از درافتادن به دام تعارض مصون نگاه می‌دارد، زیرا هر باطل و ناحقی به زعم کانت، طبق قانون‌های کلی، مانع آزادی است.<sup>۴</sup> بنابراین اهمیت کانت و فلسفه اخلاق و وظیفه‌گرای او در مقابل اخلاق فضیلت، برای بحث ما در این مقاله در خصوص اخلاق رسانه بسیار برجسته و کلیدی است. در واقع درک و دریافت اولویت و تقدم اخلاق و وظیفه‌گرا بر اخلاق فضیلت در حوزه اخلاق رسانه، که مدعای اصلی این گفتار است، در گروی فهم همین دو سویه‌ای است که از فلسفه اخلاق کانت بررسی کردیم و نیز مقایسه آن با آثار و نتایج اخلاق فضیلت در حوزه رسانه.

#### ۴. نسبت حق و خیر در عرصه اخلاق رسانه

برای شروع لازم است دو تفکیک آشنا را بار دیگر مرور کنیم. نخست تفکیک میان سه حوزه فردی، اجتماعی و سیاسی و تاکید بر این نکته که اخلاق رسانه را باید در عرصه اجتماعی و سیاسی مورد ملاحظه قرار داد. و دوم تفکیک میان رسانه‌های دولتی و غیردولتی و تاکید بر اینکه اساس بحث ما در این مقاله ناظر بر رسانه‌های دولتی است. به عبارت دیگر مناقشه بر سر فضیلت‌گرایی یا وظیفه‌گرایی در عرصه رسانه‌های غیردولتی به عنوان یکی از پایگاه‌های اصلی جامعه مدنی، موضوع اصلی این پژوهش محسوب نمی‌گردد، بلکه آنچه در کانون دغدغه‌های این مقاله قرار می‌گیرد مناقشه بر سر اتخاذ رویکرد فضیلت‌محور یا وظیفه‌محور در عرصه رسانه‌های دولتی است. بنابراین کانون تاملات ما در این گفتار از یک سو در حوزه سیاسی و از طرف دیگر در میان رسانه‌های دولتی است. پرسشی که شاید بار دیگر لازم باشد در اینجا مطرح کنیم این است که از میان دو مقوله بنیادین خیر و حق، کدام‌یک در حوزه رسانه‌های دولتی، از اولویت برخوردار است؟ در ادامه با تمرکز بر فلسفه سیاسی نوکانتی در قرن بیستم و با پرداختن به مورد برجسته و قابل تامل جان رالز و نظریه‌ی عدالت او، نتایج ناظر بر فلسفه اخلاق حق‌محور و وظیفه‌بنیاد را در آرای وی مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ آرای که به شکلی آشکار متاثر از دریافت اخلاقی کانت است و به جد در تقابل با اخلاق فضیلت به معنای رایج آن قرار می‌گیرد. انتخاب رالز نه انتخابی دلبخواهانه بلکه از سر این واقعیت بود که غالب شارحان فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی در دوره معاصر، او و کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* اش را مهمترین و برجسته‌ترین اثر در این حوزه

طی سده اخیر تلقی کرده‌اند. سپس با تکیه بر آرای رالز تلاش می‌کنیم تا فرضیه اصلی این مقاله را به بوته آزمون گذاشته و مورد ارزیابی قرار دهیم.

## ۱.۴ جان رالز و اخلاق حق محور و وظیفه بنیاد

### ۱.۱.۴ کانتیانیسم رالز

فهم نظریه عدالت جان رالز از حیث التفات‌اش به فلسفه اخلاق، یعنی همان چیزی که موضوع بحث مقاله ماست، منوط به فهم بهره‌گیری‌های او از اخلاق کانتی است، به نوعی که رالز را به عنوان یکی از مهمترین اصحاب تفکر نوکانتی در سده بیستم مطرح ساخته است. رالز در بخش چهلیم نظریه‌ای در باب عدالت، تحت عنوان «تفسیر کانتی از عدالت به مثابه انصاف»، اظهار می‌دارد که

من در کل، مضمون اصل آزادی برابر و معنای اولویت حق را که این [اصل] معرف آن است، مورد ملاحظه قرار داده‌ام. به نظر می‌رسد اشاره به این نکته، اشاره‌ای درخور و مناسب باشد که ما در اینجا با تفسیری کانتی از برداشت عدالت مواجهیم که اصل مزبور، از آن مشتق می‌شود (Rawls, 1988: 251).

همان‌گونه که پیشتر بدان اشاره شد، اصول اخلاقی مورد نظر کانت، به مثابه قانونگذاری برای قلمروی غایات، فهم می‌شود و از این رو آشکار است که این اصول نه تنها باید برای همه قابل پذیرش باشد، بلکه باید خصلتی عام نیز داشته باشد. چنانکه ذکر آن رفت کانت در نهایت فرض را بر این قرار می‌دهد که این قانونگذاری اخلاقی، می‌بایست تحت شرایطی مورد توافق قرار گیرد که انسان‌ها را به مثابه موجودات عقلانی آزاد و برابر، سرشت‌نمایی می‌کند.

این یکی از مهمترین سنگ‌بناهای نظریه عدالت رالز و فلسفه سیاسی اوست که به نوعی ملهم از فلسفه اخلاق کانتی است. انگاره محوری انسان‌ها به مثابه موجودات عقلانی آزاد و برابر، از مهمترین و کلیدی‌ترین انگاره‌های فهم مدعای این مقاله، یعنی اولویت حق بر خیر در عرصه اخلاق رسانه است. اچ. ال. ای. هارت، فیلسوف برجسته حقوق، با تکیه بر دریافتی که از حقوق طبیعی دارد، اظهار می‌دارد که «اگر اصلاً حقی اخلاقی در کار باشد، در نتیجه دست‌کم باید یک حق طبیعی وجود داشته باشد، یعنی حق آزادی برابر برای همه انسان‌ها» (Hart, 1955: 175). این تلقی که می‌توان آن را تلقی‌ای اساساً کانتی نامید، در نظریه

عدالت جان رالز نیز بازتابی اساسی یافته است. اصل نخست نظریه‌ی عدالت به مثابه انصافِ رالز، در حقیقت صورتی دیگر از همین رای است. رالز اصل مزبور را چنین تعریف می‌کند: «هر شخص، دارای یک حق برابر در خصوص گسترده‌ترین آزادی‌های اساسی سازگار با همان آزادی‌ها برای دیگران است» (Rawls, ibid: 60).

از سوی دیگر اصول عدالت مورد نظر رالز به بیان خودش، به معنایی کانتی، امر مطلق محسوب می‌شوند. زیرا مراد کانت از امر مطلق، آن اصل ناظر بر کردار است که بر یک شخص، بر اساس سرشت و ماهیت او به مثابه موجودی آزاد و برابر، اطلاق می‌گردد (ibid, 253).

از همین جا می‌توان به کانونی‌ترین مقوله در فلسفه اخلاق کانت که به نوعی به یکی از عمده‌ترین ملاحظات رالز در نظریه عدالت به مثابه انصاف تبدیل می‌شود راه برد، یعنی «خودآیینی». خودآیینی مبنای مدعای فلسفی کانت در خصوص برداشت ناظر بر عاملیت عقلانی و اخلاقی سوژه است. همین مقوله است که شالوده استدلال رالز را مبنی بر این امر شکل می‌بخشد که ما با عمل کردن بر اساس اصول عدالت، در واقع داریم با تکیه بر اصولی عمل می‌کنیم که «بیان سرشت و ماهیت ما به مثابه اشخاص عقلانی آزاد و برابر است» (Freeman, 2007: 288).

اما شاید مهمترین وجه از کانتیانیسم رالز، به تاثیرپذیری او از آن چیزی بازگردد که آن را سازه‌گرایی یا برساخت‌گرایی (constructivism) در کانت می‌نامند. مراد از ساخت‌گرایی در اینجا آن‌گونه که رالز عنوان می‌دارد، دیدگاهی است که به موجب آن روند یا روال معینی از برساختن استقرار می‌یابد که مطالبات معقول مشخص را پاسخ گفته و در درون آن روند، اشخاص به تشخیص اصل نخست عدالت که پیشتر بدان اشاره کردیم، نائل می‌آیند؛ اشخاصی که به عنوان عوامل عقلانی این برساختن، به رسمیت شناخته شده‌اند (Rawls, 1999: 516). در واقع کانتی بودن رالز نه به معنای اینهمانی مضمونی آرای کانت و رالز بلکه به نوعی نسبت قیاسی میان آن دو است. به عبارت دیگر و شاید ساده‌تر، رالز از الگوی کانت برای وضع اصول اخلاقی مطلق بر بنیاد کارویژه‌های عقل عملی، برای وضع اصول عدالت در موقعیت اولیه سود می‌جوید (Freeman, 2007: 289).

#### ۲.۱.۴ رالز و نسبت حق و خیر

رالز با ابتدای بر اصول عدالت خویش که در واقع به نوعی اولویت حق آزادی برابر در آن به رسمیت شناخته شده است، تلاش می‌کند تا نسبت این حق را با خیر روشن سازد. رالز

معتقد است که «ساختار یک نظریه اخلاقی، وابسته بدین پرسش است که این دو انگاره چگونه با یکدیگر پیوند می‌یابند و تفاوت‌هایشان در کجاست» (Rawls, 1988: 446). در واقع او با تکیه بر انگاره خودآیینی کانتی و اولویت حق بر خیر، اظهار می‌دارد که آنچه ضروری است، توافق بر سر اصول‌گزینش عقلانی نیست زیرا «هر شخصی آزاد است تا زندگی‌اش را آن‌گونه که دوست دارد، برنامه‌ریزی کند» (ibid, 447). آنچه ضروری است توافق بر سر اصول عدالت است؛ اصولی که باید تحت موقعیت اولیه (original position)، مبین برداشتی برداشت درست از عدالت، از یک منظرگاه فلسفی باشد. به عبارت دیگر ما در خصوص اصول عدالت یا به بیان بهتر اصول ناظر بر حق آزادی برابر است که باید به برخی محدودیت‌های معقول بر استدلال‌هایمان دست پیدا کنیم. بنابراین به زعم رالز وقتی اصول عدالت برگزیده شد، دیگر نیازی به تمهید روایتی از خیر که بر سر آن توافق صورت بگیرد، نیست.

به نظر رالز چون برداشت‌ها از خیر همواره متکثر است و به هیچ وجه نمی‌توان بدون اعمال زور، به یک توافق عموماً قابل‌پذیرش در مورد اینکه چه چیزی برای افرادی خاص خوب است، رسید، پس نمی‌توان هیچ برداشتی از خیر را بر حق آزادی برابر اولویت دارد. برای فهم اولویتی که رالز در قیاس با خیر قائل است باید به برداشت خاص او از اصول عدالت به مثابه اصولی سیاسی و نه مابعدالطبیعی رجوع کنیم. رالز تأکید دارد که اصول عدالت ناظر بر ساختارهای اساسی سیاسی است و نه برداشت‌های فراگیر و مابعدالطبیعی (Rawls, 1999:224). در واقع اینکه کانتی بودن رالز باید به عنوان نوعی الگوبرداری فهم کرد و نه انطباق تام و تمام، در اینجا نیز آشکار می‌گردد. رالز از الگوی کانتی برای تمهید اصول عدالت در سطح ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی سود می‌جوید. درست از همین نظر است که نظریه رالز از نظریه‌های سنتی در حوزه فلسفه اخلاق، اعم از فضیلت‌گرایی یا فایده‌گرایی متمایز می‌شود. حتی می‌توان گفت که نظریه رالز در حوزه فلسفه اخلاق، از نظریه کانت نیز، چنانچه بخواهد به یک نظریه مابعدالطبیعی تبدیل گردد، متمایز است. در واقع تلاش رالز در اینجا پاسخ‌دادن به پرسشی ماهیتا سیاسی، یعنی ناظر بر نهادهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی است نه پرسشی فی حد ذاته مابعدالطبیعی.

نکته مهم در خصوص اولویت حق بر خیر، این است که اولویت به معنای برتری نیست بلکه به معنای تقدم حق بر برداشت‌های متکثر از خیر در سطح نهاد سیاست است. این بدان معنا نیست که برداشت سیاسی از عدالت اصلاً نمی‌تواند از هیچ ایده خیری بهره‌بردار بلکه

بدین معناست که برداشت سیاسی از عدالت نمی‌تواند تنها بر یک برداشت از خیر متکی باشد (Rawls, 1993: 173). اصول عدالت از آنجا که ناظر بر ساختارهای اساسی سیاسی است، هیچ‌گونه آموزه اخلاقی، فلسفی یا مذهبی فراگیری را مفروض نخواهد گرفت، بلکه برداشت سیاسی مزبور، خود را به عنوان یک برداشت معقول ناظر بر ساختارهای اساسی معرفی می‌کند. پس نکته کلیدی رالز این است که اصول عدالت تنها ناظر بر زندگی اجتماعی، و سیاسی است نه کل زندگی فرد (ibid, 175). شاید برای قیاس رای رالز با اخلاق فضیلتی که از آغاز این گفتار به عنوان بدیل اخلاق حق‌محور و وظیفه‌بنیاد از آن یاد کردیم، اشاره به فقره‌ای از کتاب *لیبرالیسم سیاسی* سودمند باشد. او می‌نویسد:

بنابراین اگر یک حکومت دموکراتیک، با ایجاد ممانعت برای انواع گوناگونی از تبعیض‌های نژادی و مذهبی (به شیوه‌ای سازگار با آزادی عقیده و بیان)، گام‌های معینی را در جهت تقویت فضایی چون مدارا و اعتماد متقابل بردارد، از این رهگذر به دولتی *کمال‌گرا* از آن نوع که در *افلاطون* و *ارسطو* دیده می‌شود، تبدیل نخواهد شد؛ و نیز به استقرار مذهبی خاص، آن‌گونه که در دولت‌های کاتولیک و پروتستان در اوایل دوره مدرن شاهد بودیم، نخواهد انجامید. بلکه این کار، به خدمت‌گرفتن ملاک‌ها و معیارهای معقول برای تقویت اشکالی از تفکر و احساس است که همکاری اجتماعی منصفانه میان شهروندان آن حکومت را به عنوان افرادی آزاد و برابر، استمرار می‌بخشد. این بسیار متفاوت از این است که دولتی بخواهد یک آموزه فراگیر خاص را، محض خاطر آن آموزه، بسط و گسترش دهد (ibid, 195).

#### ۲.۴ ضرورت اولویت حق بر خیر در عرصه اخلاق رسانه

اگر فرض را بر این قرار دهیم که میان عرصه عمومی یا مدنی و عرصه سیاسی تفاوت و تمایزی برقرار است، می‌توانیم رسانه‌های متعلق به عرصه مدنی را از رسانه‌هایی که از سوی دولت‌ها به فعالیت مشغول هستند، تفکیک کنیم. با این فرض اگر بپذیریم که اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه‌گرا در عرصه رسانه‌های مدنی، هیچ‌گونه اولویتی نسبت به یکدیگر ندارند،<sup>۵</sup> اما در مورد رسانه‌های دولتی نمی‌توانیم چنین مدعایی را اقامه کنیم زیرا با توجه به مبانی نظری این مقاله که مبتنی بر دریافت رالزی از فلسفه اخلاق و سیاست است، در عرصه ساختارهای اساسی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، اولویت حق بر خیر از ضروریات است. در اینجا به استدلال اصلی‌مان در خصوص اولویت حق و وظیفه بر خیر



در عرصه اخلاق رسانه خواهیم پرداخت تا نشان دهیم که برای اخلاقی شدن و اخلاقی ماندن رسانه‌های دولتی، در وهله نخست باید وظایف قانونی رسانه‌ها که با توجه به اخلاق حق‌محور تدوین شده است مورد ملاحظه قرار بگیرد و اینکه تنها پس از تحقق این مرحله است که می‌توان از بهترساختن مردمان به مدد رسانه‌ها سخن گفت. استدلال اصلی به سود اولویت اخلاق حق‌محور بر اخلاق فضیلت‌گرا در عرصه رسانه‌های دولتی، استفاده آنها از محل بودجه و امکانات عمومی است که علی‌القاعده می‌بایست به شکلی بی‌طرفانه و فارغ از سوگیری‌های مشخص هزینه شود. به همین دلیل بسیار مهم است که می‌گوییم رسانه‌های دولتی به عنوان بخش‌هایی متعلق به ساختارهای اساسی، یعنی ساختارهایی که از محل درآمدهای عمومی اداره می‌شود، می‌بایست در وهله نخست اصول عدالت در قاموس رالزی آن، که حقوق و آزادی‌های برابر در آن از اولویت برخوردار است را الگو قرار دهد نه اخلاقی مبتنی بر دریافتی از فضیلت‌های گوناگون در عرصه حیات بشری که ضرورتاً و در تحلیل نهایی به برداشت‌هایی فراگیر و مابعدالطبیعی از عدالت مبتنی خواهند شد.

البته وقتی از مردم عادی در خصوص اخلاق رسانه سوال می‌شود، عمدتاً پاسخ‌هایی می‌دهند که گویی فرض‌شان از اخلاق رسانه، مبتنی بر مولفه‌های اخلاق فضیلت است. به بیان اندرو بلسی

اگر به مردم گفته شود که جوهر و گوهر روزنامه‌نگاری، حقیقت‌گویی است، آنها با شک و تردید و یا با ریشخند و تمسخر واکنش نشان می‌دهند. اگر به آنها گفته شود که کار روزنامه‌نگاری مبتنی بر برخی اصول اخلاقی است، یا خواهند خندید و یا اگر سعی کنند که قضیه را جدی بگیرند، آن را داستانی بی‌اهمیت، موهن و جعلی خواهند یافت (Belsey, 2002: 1).

او در ادامه و در بحث از اخلاق رسانه در عرصه روزنامه‌نگاری به این واقعیت اشاره می‌کند که مردم تصور می‌کنند که اغلب رسانه‌ها در پی منافع خود و گروهی هستند که آن رسانه را راه انداخته است. آنها می‌خواهند با سوءاستفاده از این ابزار و تبلیغات جهت‌دار، افکار را به نوعی مهندسی کرده و در جهت منافع خود سازمان دهند (ibid, 2). به قول منطقیون، دلالت التزامی این تلقی می‌تواند این باشد که رسانه اگر بخواهد به رسالت خویش عمل کند باید در جهت بهترکردن شهروندان از حیث اخلاقی و تحقق حقیقت‌گویی و حقیقت‌طلبی گام بردارد. همین تلقی در عرصه آکادمیک نیز با عنوان احیای اخلاق فضیلت‌محور ارسطویی می‌تواند انجام شود؛ تلاشی که به صراحت معتقد است که برای

داشتن رسانه‌ای اخلاقی، می‌بایست «خیر» را بر «حق» مقدم داشت. آرون کوئین که از مدافعان این نظر است با تمایز میان رویکرد بیرونی و درونی نسبت به اخلاق رسانه، معتقد است که جریان غالب در این حوزه، که او آن را بیرونی می‌خواند، با مفروض‌انگاشتن اولویت حق بر خیر، وظیفه‌گرایی را در عرصه اخلاق رسانه به مذهب مختار بدل کرده است. اما او بر آن است تا با تکیه بر دریافتی کلاسیک، دیدگاهی درونی از اخلاق حرفه‌ای را صورت‌بندی کند که از یک روان‌شناسی اخلاقی درونی‌شده مبتنی بر فضیلت سود می‌جوید (Quinn, 2007: 168). کوئین نه تنها به صراحت اشاره می‌کند که در پی ارائه برداشتی از خیر و ترجیح آن نسبت به دیگر برداشت‌هاست، بلکه در صدد است تا راهنمای عملی‌ای نیز برای اصحاب رسانه با تکیه بر فضایل عدالت و راستگویی تدوین کند (ibid, 163). بنابراین اخلاق فضیلت در حوزه رسانه نه تنها بر کاراکتر یا شخصیت مخاطب، بلکه بر کاراکتر یا شخصیت دست‌اندرکار رسانه نیز تمرکز می‌کند و به سیاق ارسطویی در پی بهترساختن هر دو است.

اما آنچه به عنوان پرسش بنیادین مطرح می‌گردد این است که نسبت میان حق و وظیفه از یک سو و خیر و فضیلت از سوی دیگر در این میان چیست؟ به عبارت دیگر کدام یک شرط ضروری فراهم‌شدن شرایط امکان‌پذیری است؟ آیا نمی‌توان مدعی شد که در عرصه رسانه‌های دولتی، عمل به وظیفه رسانه‌ای با توجه به اخلاق حق‌گرای حداقلی، دست‌کم چارچوبی اولیه را فراهم می‌آورد تا بتوان در قالب آن به بحث از فضیلت‌مندکردن شهروندان پرداخت؟ آیا بدون وجود چنین چارچوبی، که در واقع نحیف‌ترین و حداقلی‌ترین اصول اخلاقی در آن پیش‌بینی شده است، می‌توان به تحقق ارزش‌های فربه اخلاق امید بست؟

بنابراین ما با دودسته از آراء در این میان مواجهیم. گروهی که تکیه رسانه‌ها اعم از دولتی و غیردولتی را به حامیان مالی و معنوی آنها، اگر نه امری مطلوب اما به هر حال به عنوان واقعیتی جاری می‌پذیرند؛ و گروهی که به عکس معتقدند اگر هم این وضعیت وجود داشته باشد باید به سود اخلاق فضیلت در رسانه‌ها تغییر کند. آنچه به نظر می‌رسد از اهمیت بسیاری برخوردار بوده و در هر دوی این رویکردها نادیده انگاشته می‌شود، خصلت نتیجه‌گرایانه و یا به بیانی غیروظیفه‌گرایانه آنهاست. من با گروه دوم در اینکه رسانه‌ها نباید بلندگوی حامیان مالی و معنوی‌شان باشند موافقم؛ اما دو تبصره اساسی در این میان وجود دارد. نخست اینکه این قید تنها باید به رسانه‌های دولتی منحصر گردد زیرا آنها از محل درآمدهای عمومی اداره می‌شوند و نمی‌توان این حکم را به رسانه‌های حوزه عمومی و

مدنی تسری داد. تبصره دوم این است که جلوگیری از تبدیل شدن رسانه‌های دولتی به بلندگوی حامیان آنها به معنای این نیست که باید این رسانه‌های را بر نظامی فضیلت‌گرایانه استوار کرد؛ بلکه درست برعکس، باید آنها را به عنوان دستگاه‌هایی بهره‌مند از درآمدها و امکانات عمومی، به رسانه‌هایی بی طرف و اتفاقاً حقیقت‌گو تبدیل ساخت و این جز با پذیرش اولویت مطلق حق بر خیر در عرصه اخلاق رسانه‌های دولتی امکانپذیر نخواهد بود. حقیقت‌گویی مد نظر در اینجا با حق‌محوربودن اخلاق رسانه در وهله نخست مرتبط است نه با اینکه حق‌گویی به عنوان یک فضیلت باید خصیصه رسانه‌های دولتی باشد. این تمایز از حیث بحثی که ما در اینجا مطرح می‌کنیم بسیار کلیدی و بنیادین است.

تامل در تجربه تاریخی از یک سو و نیز منطق حاکم بر روان‌شناسی حکومت‌ها نشان می‌دهد که ابتدای بر اخلاق فضیلت در حوزه رسانه، به ویژه انواع دولتی آن، نه تنها به بهترشدن شهروندان و بالارفتن اعتماد و وثوق آنها به آن رسانه‌ها نینجامیده است بلکه نهایتاً به سوءاستفاده از آن به عنوان ابزاری برای پیشبرد منافع بدل شده است؛ چیزی که اخلاق وظیفه‌گرا نیز در حوزه رسانه به شدت بدان متهم است، اما حسن‌اش این است که دست‌کم توانسته با تکیه بر راهکارهای قانونی مبتنی بر حق برابر شهروندان، شفاف‌سازی را به عنوان محملی برای ممانعت از بازتولید دروغ و افترا در عرصه رسانه، مطرح سازد.

نکته مهمی که بارها در این مقاله بدان اشاره شد این است که اولویت اخلاق وظیفه‌گرا بر اخلاق فضیلت در حوزه رسانه به هیچ وجه به معنای انتخاب میان یکی از این دو برای همیشه نیست، بلکه تنها به این معناست که ما باید با اولویت‌بخشیدن به اخلاق حق‌محور وظیفه‌بنیاد در عرصه رسانه‌های دولتی، چارچوبی را فراهم بیاوریم که بتوانیم از رهگذر آن، شرایط امکان بحث از فضیلت‌مندساختن شهروندان را فراهم آوریم. به عبارت دیگر امکان پیشبرد پروژه فضیلت‌مندساختن شهروندان، در گروی وجود چارچوبی مبتنی بر فلسفه اخلاق وظیفه‌گراست، در غیر این صورت نه تنها رسانه‌ها در رسالتی که برای خود تعریف کرده‌اند، یعنی گسترش فضیلت در میان شهروندان، توفیقی نخواهند یافت، بلکه به عکس موجبات ترویج رذیلت را نیز فراهم خواهند آورد.

## ۵. نتیجه‌گیری و ملاحظات پایانی

هدف ما در این مقاله، علاوه بر مرور تاریخی دو جریان عمده در عرصه فلسفه اخلاق و بررسی تاثیر آن در حوزه اخلاق رسانه، پروراندن مدعایی بود که از اولویت اخلاق

حق‌محور و وظیفه‌بنیاد بر اخلاق فضیلت‌گرا در حوزه رسانه‌های دولتی دفاع می‌کند. در حقیقت کار ما در این مقاله هم جنبه تاریخی (یعنی تاریخ فلسفه اخلاق) و هم جنبه تحلیلی داشت و تلاش کردیم تا ابتدای بحث از مبانی این دو جریان عمده در عرصه اخلاق، بتوانیم علاوه بر مروری در چارچوب تاریخ تفکر اخلاقی، به این نکته کلیدی به عنوان فرضیه مقاله نیز پردازیم که در عرصه رسانه، به ویژه رسانه‌های وابسته به دولت‌ها و حکومت‌ها، آنچه می‌باید در اولویت قرار گیرد، اخلاق وظیفه‌گراست و این تنها راه باقی‌ماندن امکانی برای بقای اخلاق رسانه در عمل، و نیز تداوم بحث از امکان تحقق اخلاق فضیلت‌گرایانه در عرصه رسانه است.

اهمیت این نکته به ویژه در خصوص جوامعی که فرهنگ اخلاقی‌شان، عمدتاً فضیلت‌محور است، بیشتر آشکار می‌گردد. چنانکه گفته شد در بسیاری از کشورها، یعنی کشورهایی که خاستگاه رشد و گسترش رسانه‌ها در دوره جدید و اساساً فراهم‌آورنده امکان بحث از اخلاق رسانه بوده‌اند، فهم عرفی از اخلاق در این حوزه، تا حد زیادی مبتنی بر درک فضیلت‌گرایانه از آن است. اما دست‌کم در بسیاری از کشورهای توسعه‌یافته به لحاظ رسانه‌های ارتباطی و جمعی، مبنای حکمروایی، از چارچوب ارسطویی مبتنی بر فضیلت‌مندساختن شهروندان، تبعیت نمی‌کند. در حقیقت چارچوب لیبرال دموکراتیک حاکم بر این کشورها، با همه نقدهایی که ممکن است نسبت به آن وجود داشته باشد، زمینه‌ای حقوقی را با تکیه بر اخلاق وظیفه‌گرای کانتی پذیرفته و آن را به مورد اجرا گذاشته است که طبق آن، آنچه در وهله نخست مهم است، عدم تعدی به حقوق دیگران است؛ یعنی آنچه اولویت دارد یک وظیفه مبتنی بر به رسمیت‌شناختن حقوق دیگران، و مآلاً یک حکم اخلاقی سلبی است.

اما چنین رویکردی در بسیاری دیگر از کشورهای در حال توسعه، به ویژه کشورهایی که مدعیاتی ایدئولوژیک را به عنوان اهداف خود مورد تاکید قرار می‌دهند وجود ندارد. اینکه ما به عنوان دولت یا حکومت در خصوص پرورش افراد برای تبدیل‌شدن به انسانی طراز نوین، رسالتی تاریخی یا اعتقادی بر عهده داریم، چیزی است که نهایتاً در بهترین حالت، به دریافتی فضیلت‌گرایانه از اخلاق رسانه و تسلط آن منتهی می‌گردد. این در صورتی است که ما تجربه تاریخی کشورهای بلوک شرق را پیش روی خود داریم که رویکردشان به مقوله رسانه منطقی‌نمی‌توانست در چارچوب اخلاق فضیلت‌باقی بماند و می‌بایست به سطح مهندسی نیروی انسانی برکشیده شود؛ رویکردی که نه تنها مردمان آن

کشورها را به موجوداتی اخلاقی تر بدل نکرد، بلکه به عکس بحران‌های اخلاقی کنونی در جوامع پساکمونیستی، به شدت بغرنج‌تر از جوامع دیگر است.<sup>۶</sup> با این حال آنچه باید به عنوان بحثی در نتیجه‌گیری بدان اشاره داشت این نکته است که اولویت اخلاق وظیفه‌گرا بر اخلاق فضیلت‌محور در عرصه‌ی رسانه و ارتباطات، ضرورتاً امری است کاربردی و مبتنی بر راهبرد مدیریتی، نه امری ذاتی و به یک معنا علی.

### پی‌نوشت‌ها

۱. اهمیت این نکته به ویژه زمانی از برجستگی خاصی برخوردار می‌گردد که به بحث این مقاله یعنی اخلاق رسانه التفات داشته باشیم؛ موضوعی که خواه ناخواه با نقش رسانه‌ها، اعم از رسانه‌های دولتی در حوزه اخلاقیات، ارتباطی وثیق پیدا خواهد کرد.
۲. تفکیک فلسفه اخلاق افلاطون از فلسفه سیاسی وی تنها از باب تحلیلی انجام پذیرفته است؛ اما در واقع هرگونه تلاش برای برقراری یک تمایز سفت و سخت میان این دو حوزه در فلسفه افلاطون، باعث ابهام و گمراهی خواهد شد.
۳. البته این غایت‌انگاری تفاوت ظریفی با نتیجه‌گرایی در فلسفه اخلاق فایده‌گرایانه دارد که می‌بایست مراقب باشیم تا با یکدیگر خلط نشوند. غایت‌انگاری ارسطویی درواقع ناظر بر غایتی درونی است مثل رسیدن به سعادت برای بشر که همانا تبدیل شدن وی به انسان «خوب» است. اما نتیجه‌گرایی اخلاق فایده‌گرا ناظر بر هدف و پیامدی بیرونی است.
۴. لاک نیز در رساله، به چیزی مشابه این اشاره دارد: «آزادی آن نیست که هر کس هر کاری خواست انجام دهد. آزادی آن است که انسان بتواند در چارچوب قانونی که در لوای آن است، آزادانه به خواست‌ها، اعمال، دارایی، و مالکیت خود نظم و ترتیب دهد و بدون آنکه تحت سلطه خودخواهانه دیگری باشد، آزادانه خواسته‌های خود را دنبال کند» (لاک، ۱۳۸۸: ۱۲۰-۱۱۹). در اینجا حتی نفی دیگرآیینی که در کانت و فلسفه اخلاق او نقشی اساسی دارد را نیز می‌توان مشاهده کرد.
۵. البته با تأمل در استدلال‌هایی که به سود این مدعا اقامه خواهد شد درخواهیم یافت که این اولویت حتی در عرصه رسانه‌های مدنی نیز اهمیت و برجستگی بسیاری پیدا خواهد کرد.
۶. کتاب‌ها و مقالات و نیز پژوهش‌های جامعه‌شناختی فراوانی در خصوص فروپاشی ارزش‌ها و فساد و نژادپرستی حاکم بر کشورهای وجود دارد که تا همین دو دهه پیش، حکومت‌هایی داشتند که خود را پرچمدار ارزش‌های انسانی مثل عدالت و آزادی می‌دانستند و برای بهترکردن مردمان، برنامه‌های متعددی تدوین کرده بودند. تأکید ما بر این برداشت رادیکال نه به معنای

یکسان‌انگاشتن آن با اخلاق فضیلت‌ارسطویی بلکه برای روشن‌شدن بهتر موضوعی است که سعی در دفاع از آن داریم. در واقع سخن اصلی این است که حتی اگر فضیلت‌گرایی در عرصه رسانه‌های دولتی به بدترشدن اخلاق عمومی نیانجامد اما در بهترکردن آن نیز کاری از پیش نخواهد برد. برای نمونه بنگرید به مقاله سودمندی از ساندولولدز و تاگیپرا:

Wayne Sandholtz & Rein Taagepera, "Corruption, Culture, and Communism", in *International Review of Sociology* Vol. 15, No. 1, March 2005, pp. 109\_131.

### کتاب‌نامه

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
- فرانکنا، ویلیام. کی. (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، با مقدمه استاد مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات طه.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰). *فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صناعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار، چاپ اول.
- لاک، جان (۱۳۸۸). *رساله‌ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
- مک‌ایتایر، السدر (۱۳۷۹). *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت.
- هولمز، رابرت. ال. (۱۳۸۲). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.

- Aristotle (2009). *Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross, Oxford.
- Belsey, Andrew (2002). "Journalism and Ethics: Can They Co-Exist?", in *Media Ethics*, Edited by Matthew Kieran, Routledge.
- Freeman, Samuel (2007). *Rawls*, Rutledge.
- Hart, HLA (1955). "Are There any Natural Right?", *Philosophical Review* Vol. 64, No. 2.
- Kant, Immanuel (1981). *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Translated by James W. Ellington, Third Edition, Hackett Publishing Company.
- Kant, Immanuel (1909). *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on Theory of Ethics*, Translated by Thomas Kingsmill Abbott, London: Longmans, Green and Co.
- Plato (1997). *Republic*, Edited by John. M. Cooper, Hackett Publishing Company.
- Quinn, Aaron (2007). "Moral Virtues for Journalists", *Journal of Mass Media Ethics*, 22(2&3).
- Rawls, John (1988). *A Theory of Justice*, Oxford University Press.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Rawls, John (1999). "Kantian Constructivism in Moral Theory", in *John Rawls: Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, Harvard University Press.
- Sandholtz, Wayne & Rein Taagepera (2005). "Corruption, Culture, and Communism", in *International Review of Sociology*, Vol. 15, No. 1.