

پرسش‌های اساسی رابطه اخلاق و سیاست

عماد افروغ*

چکیده

در صورت مشتمل بودن فعل اخلاقی بر ابعاد مثبت و منفی، از پیوند اخلاق و سیاست، گریزی نیست. توصیه‌های مثبت و منفی اخلاقی، برای سیاست، در عمل، از اجتناب‌ناپذیری پیوند مزبور حکایت می‌کند. اما به نظر می‌رسد منظور مدافعان جدایی اخلاق و سیاست، پیوند وجه مثبت و مطلق ارزش‌های اخلاقی با افعال اقتضایی سیاست باشد. شاید این پاسخ، حالتی از موجه‌نمایی را در صورت، حفظ کند، اما در برابر سؤال اساسی علل و عوامل شکاف میان افعال اختیاری (اخلاقی و سیاسی) و سطوح مختلف حیات فردی و اجتماعی و پایایی این شکاف، بی‌پاسخ می‌ماند. بهترین پاسخ به سؤال رابطه اخلاق و سیاست، مشابه دانستن این دو در یک سطح (اختیاری بودن) و دفاع از حیات یکپارچه انسانی و متفاوت دیدن آنها در سطحی دیگر، هدف فی‌نفسه اخلاق و ارزش‌های متعالی، به رغم توجه به ضرورت هستی‌شناختی و غایت‌شناختی آن (تقدم ارزشی) و مشروط و وسیله بودن افعال سیاسی یا قدرت (تقدم رتبی) است. از میان گونه‌شناسی قدرت، اگر فعل مشروط سیاسی یا قدرت، به طور عمده بر مدار اقتناع و نفوذ باشد، گرایش آن به اخلاق، در مقایسه با زمانی که بر مدار زور، تهدید و اغوا دایر باشد، بیشتر است. اطمینان از جهات اخلاقی سیاست نیز در گرو نقد فعال و نظارت مستمر نهادهای مدنی، به ویژه اخلاقی و دینی در جامعه است.

کلیدواژه‌ها: فعل اخلاقی، وظیفه‌گرایی (حق) اخلاقی، غایت‌گرایی (خیر) اخلاقی، سقراط، کانت (امر مطلق، اراده نیک، خودآیینی)، افلاطون، ارسطو، فعل سیاسی، رابطه اخلاق و سیاست، سیاست شریعت‌محور (نظریه ملاصدرا)، نظریه امام خمینی (ره).

* E-mail: emad_afrough@yahoo.com

مقدمه

چگونگی رابطه اخلاق و سیاست، به تعریف ما از این دو مفهوم بر می‌گردد. فراتر رفتن از درک اجمالی، متعارف و فراگیر اخلاق و سیاست، کار را کمی دشوار می‌نماید که البته این دشواری، درباره اخلاق به مراتب بیشتر است. اینکه بکشیم تعریفی اقماعی از اخلاق به دست دهیم، کاری بسیار نیکو، اما به وقت و مجال بیشتری نیازمند است. همین قدر می‌دانیم که وقتی از اخلاق صحبت می‌شود، امر یا مجموعه‌ای از صفات پسندیده و البته ناپسندیده، ارزش‌ها، مطلوب‌ها، زیبایی‌ها، زشتی‌ها، بایسته‌ها و نبایسته‌ها در نظر است. غالباً تلقی مثبت از اخلاق می‌شود، اما ویژگی فعل اخلاقی به گونه‌ای است که می‌توان آن را به دو دسته حمیده و ذمیمه، ممدوح و نکوهیده تقسیم کرد. اخلاق در لغت نیز به معنای «سرشت و سنجیه» به کار رفته است؛ اعم از اینکه سنجیه و سرشتی نیکو و پسندیده باشد، مانند جوانمردی و دلیری، یا زشت و ناپسند باشد مانند فرومایگی و بزدلی (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۳).

اگر اخلاق را صفتی هنجاری، ارادی و البته درونی‌شده و حتی عادت روزمره، مستمر و آگاهانه بدانیم، متعلق آن می‌تواند هم خوبی‌ها و هم بدی‌ها را در بر گیرد. به نظر می‌رسد دامنه و دایره فعل اختیاری و ارادی انسان، که اخلاق معطوف به آن است، آن قدر گسترده باشد که بتوان آن را در تمام سطوح، لایه‌ها و عرصه‌ها جست‌وجو کرد. قصد ما، اتخاذ رویکرد اختیارگرایی و نفی موانع و ساختارهای محدودکننده حیات انسانی - اجتماعی نیست، اما در محدوده و گستره قابل تعریفی نمی‌توان مستقیم یا غیرمستقیم، بی‌واسطه یا باواسطه، قریب یا بعید از نقش اختیار انسانی غافل شد. با ریشه‌یابی دقیق ساختارهای محدودکننده اجتماعی نیز می‌توان به نقش آن در پیدایش این ساختارها پی برد. این بدان معناست که می‌توان، هر چند با دشواری، به تغییر این ساختارها، با اختیار و اراده و تلاش برای تحقق وجه مثبت این اختیار اقدام کرد. غرض آنکه نمی‌توان ساختارگرایانه و با اتخاذ رویکردی

الزام آور، با مقولات اجتماعی برخورد کرد و از نقش افعال اختیاری و ارادی در پیدایش، تثبیت و تغییر آنها غفلت کرد. گستره فعل اخلاقی و ارادی، چه به لحاظ جمعی و چه به لحاظ فردی، چه به لحاظ ساختاری و چه به لحاظ وجه نیت‌مندانانه و قصدمندانانه آن، به گونه‌ای است که تحت هیچ شرایطی نمی‌توان در ساحت انسانی از جدایی اخلاق و فعل اخلاقی از افعال غیر اخلاقی سخنی به میان آورد. همه‌جا و در همه افعال اختیاری فردی و جمعی می‌توان، جای پای اخلاق را در دو وجه ستوده و نکوهیده آن ردیابی کرد. نتیجه اینکه نمی‌توان در هیچ شرایطی مدافع جدایی سیاست از اخلاق بود. هم به دلیل مرتبط بودن افعال اختیاری و ارادی بشر و هم به دلیل فراگیری اخلاق، در همانجا که از جدایی این دو، سخن می‌رود، می‌توان پیوستگی را نشان داد. اغلب گفته می‌شود چون اخلاق در وجه مثبت خود و به تعبیر کانت با امر مطلق، ثابت، پسندیده و حقیقت سر و کار دارد، ورود آن به سیاست — هر چند آن هم فعلی اختیاری و ارادی است — به دلیل اقتضایی بودن، نسبی بودن و متغیر بودن آن، که گاه پای مصلحت، دروغ، نیرنگ، نفاق و دورویی، تملق، عوام‌فریبی و شکاف بین ظاهر و باطن را به میان می‌کشد، در عمل، آن را دستخوش آسیب‌های جدی می‌سازد و جایگاه اسطوره‌ای و ارزشی‌اش را سست می‌کند و سبب اشاعه اباحه‌گرایی، به ویژه در سطح عمومی می‌گردد.

اما پرسش اساسی این است که آیا آن‌گاه نیز که نسخه اباحه‌گرایی، مصلحت‌ناروا، صفات ناپسند و تاحدودی رذالت اخلاقی در سیاست، پیچیده می‌شود، توصیه اخلاقی نشده و فعلی اخلاقی مرتکب نگشته و از آن دور بوده‌ایم؟

اینکه گفته می‌شود که در سیاست، هر عملی مباح است، باید عرصه سیاست را از عرصه ثابتات و حقایق مطلق و ارزش‌ها دور نگاه داشت، اینکه در این وادی در عمل، با مکر و مکار، تملق و متملق، عوام‌فریبی و عوام‌فریب، نیرنگ و نیرنگ‌باز روبه‌رو هستیم، ما را از اتصاف و انتساب فعل اخلاقی مستثنا می‌کند؟ آیا نمی‌توان همان جایی هم که ادعا می‌شود، اخلاق از سیاست جداست، رد پای گونه‌ای از پیوند را جست‌وجو کرد؟ آیا شعار مطلوبیت اباحه‌گرایی، مصلحت‌گرایی و جواز دروغ و ریا به گونه‌ای

شعار و جواز اخلاقی نیست؟ آیا توصیه به اباحه‌گرایی و توجیه وسایل و روش‌های مختلف برای دستیابی به قدرت، ماندن در آن و یا کسب بیشتر آن، نوعی توصیه اخلاقی نیست؟ اگر به یک معنا اخلاق را مجموعه‌ای از بایسته‌ها و نبایسته‌ها و الزام‌ها و تکالیف بدانیم، چگونه می‌توان دایره توصیه‌ها و افعال مزبور را خارج از افعال و هنجارهای اخلاقی دانست و تفسیر کرد؟

به نظر می‌رسد، منظور کسانی که از جدایی اخلاق و سیاست دفاع می‌کنند، جدایی محتوایی فعل اخلاقی مثبت و فعل محتوایی سیاست باشد؛ یعنی این دو به دلیل تفاوت‌های ماهوی‌شان قابل جمع نیستند. تلاش برای تلفیق این دو، هم به اخلاق آسیب می‌رساند و گرایش‌های اخلاقی مثبت را سست می‌کند، هم در عمل سیاست را مخدوش می‌نماید و در جهت و سرعت تصمیم‌گیری‌های سیاسی اختلال ایجاد کرده، آن را با موانع مختلف و تو در تو رویارو می‌سازد. در وادی سیاست، ما بیشتر به سرعت عمل و عوامل پیش‌برنده نیازمندیم، اما اخلاق اغلب، حکم بازدارنده و کنترل‌کننده دارد. همچنین، ادغام‌صوری و محتوایی این دو، می‌تواند در عمل پوششی برای فریب مردم باشد، لکن با لعاب اخلاقی مثبت، زمینه و بستری برای رخوت، سکوت، توجیه، تطهیر و تقدیس اعمال و رفتارهای صاحبان قدرت است. کدام موجه‌تر است؟ محدود کردن اخلاق مثبت در عرصه غیرسیاسی و نجات آن از آلودگی عرصه سیاست یا نابودی آن با اختلاطش در این عرصه؟ درست است که بی‌توجهی به پیوندها و اهداف اخلاقی می‌تواند مشکلاتی از قبیل ویران‌گری، بی‌حرمتی به مقدّسات و تبعات زیان‌بار فرهنگی و اجتماعی آن را در بر داشته باشد، اما تلفیق سیاست با اخلاق، معنویت و فضایل انسانی نیز می‌تواند به دلیل قداست خواه‌ناخواه اخلاقی حکومت، مردم را با احساس بندگی سیاسی و انقیاد مطلق روبه‌رو سازد و بسترساز توهّم اخلاقی و قدسی بودن حکمرانان شود. خطر استفاده ابزاری از اخلاقیات و سوء استفاده از اعتماد مردم با لعاب اخلاق‌گرایی و توجیه وسیله به واسطه هدف و البته در پوشش اخلاقی، از تهدیدهای جدّی این شیوه حکومت است. در نظام‌های سکولار که در آن اخلاق مثبت و سیاست از یکدیگر جداست، سیاست‌ها و رفتارهای ماکیاولیستی یا توجیه وسیله به واسطه هدف، برد و قلمرو محدودی دارد. برعکس در نظام‌هایی با صبغه

اخلاقی، پیوند اخلاق مثبت با سیاست، در عمل باعث می‌شود نگاه ابزاری به اخلاق، قلمرو بسیار گسترده‌تری پیدا کند و پدیده‌ای به نام ماکیاولیسم اخلاقی ظهور کند و علاوه بر لکه‌دار شدن ساحت اخلاق، گستره‌ی وجه اخلاقی در جامعه نیز مخدوش شود. در حقیقت، این حکومت‌ها نقض غرض کرده و خود مقدمه‌ی رواج و گسترش رذیلت‌های سیاسی و البته با توجیحات اخلاقی خواهند شد. در این نوع حکومت‌ها، بسیار محتمل است که جای هدف و وسیله تغییر کند و به جای آنکه اخلاق خط‌دهنده‌ی اصلی به سیاست باشد، سیاست و اقتضائات اخلاقی منفی در کانون جهت‌دهندگی قرار گیرد. در این حکومت‌ها، رویارویی عقلانی و انتقادی با سیاست‌ها و رفتارها کم‌رنگ می‌شود و ناگزیر به اقتدار کاریزماتیک (فرهمند) می‌انجامد که نتیجه‌ای جز جمود، خمودگی، عوام‌زدگی و عوام‌فریبی و خرافه‌گرایی در یک سطح، و تملق و ریا در سطح دیگر در بر نخواهد داشت.

اما چه باید کرد و چه می‌توان کرد؟ چه رویکرد و چه نظریه‌ای باید اتخاذ کرد که به صورتی واضح، هم پیوند کلی اخلاق و سیاست به مثابه‌ی دو وجه عملی و ارادی افعال انسانی به خوبی تئوریزه شود و هم در عمل دلالت‌های افعال اخلاقی مثبت، در عالم قدرت و سیاست متجلی شود؟ چگونه می‌توان از پاره‌پاره شدن حیات انسانی دور بود و حیاتی یکپارچه را رقم زد؟ چگونه می‌توان هم حافظ حیات فردی و اخلاقی متعالی بود و هم تلاش نمود این حیات به تجلی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود سامان بخشید؟ با فرض یکپارچگی حیات انسانی، فرض زیستن اخلاقی در عرصه‌ی فردی و فاصله‌گیری آن از حیات سیاسی و اجتماعی به نام مراقبت از حیات فردی و خصوصی، ممکن اما ناپایدار و ناموجه است. آدمی همواره در پی تحقق دلالت‌های متنوع اندیشه‌ها و حالات و ملکات درونی خویش است و اگر در این میان شکافی مشاهده شود، یا به دلیل ناتوانی افراد در تحقق عینی دلالت‌های اخلاقی خود است، یا به سبب بی‌توجهی آنها به استلزامات رفتاری اندیشه‌ای و ارزشی، یا نومییدی و یا مقولاتی از قبیل مصلحت، منفعت و ترس است. اما اگر سیاست و رفتار حکمرانان، ناشایسته باشد، و آدمی نیز نه به دلیل ناآگاهی، ناتوانی، نومییدی، مصلحت، ترس و امثال آن، بلکه به دلیل پذیرش قلبی تمکین کرده باشد، در اینجا نیز می‌توان مدعی نوعی یکپارچگی بود، اما یکپارچگی‌ای در جهت

اخلاقیات منفی، نه مثبت. در اینجا نیز نوعی هم‌نوایی و رابطه نظام‌مند میان وجه فردی و وجه سیاسی و اجتماعی وجود دارد. اما اینکه این یکپارچگی تا چه حد دوام داشته باشد، مقوله دیگری است. بنابراین در کل، سه فرض را می‌توان برشمرد:

۱- یکپارچگی مثبت، تعادل و هم‌نوایی وجه فردی و سیاسی - اجتماعی در حالت اخلاقی و متعالی آن.

۲- یکپارچگی منفی، تعادل و هم‌نوایی وجه فردی و سیاسی - اجتماعی در حالت غیراخلاقی و غیرمتعالی آن.

۳- گسست و تعارض میان حیات فردی و اجتماعی به دلیل عواملی همچون ناتوانی، ناآگاهی، نومیدی، دزدگی، انزوا و توجیهاتی همچون مصلحت، ترس و ... این گسست در صورتی که با خودآگاهی و گرایش به افعال مثبت اخلاقی همراه شود، مقدمه‌ای برای بروز انواع مخالفت‌ها و اعتراض‌ها می‌گردد.

اما فعل اخلاقی چیست و چه تفاوت‌ها و اشتراک‌هایی با فعل سیاسی دارد و در چه صورت و با چه نظریه و رویکردی می‌توان مدافع و تحقق‌بخش انسجام مثبت و هم‌نوایی متعالی این دو فعل بود؟ آیا متفاوت بودن یا یکسان بودن مطلق این دو فعل، ما را به نتیجه می‌رساند یا باید رویکردی اختیار کنیم که هم بر اشتراک‌ها و تفاوت‌ها اصرار ورزد و هم رتبه‌بندی متفاوتی برای این دو قائل باشد؟

فعل اخلاقی

قطع نظر از کلیت هنجاری بودن اعمال اخلاقی و معطوف بودن آن به خوبی و بدی، زیبایی و زشتی، ارزش و ضد ارزش، درست و نادرست، بحث رویکردها و نظریه‌های اخلاقی بسیار چالش‌برانگیز است. قدر مسلم آنکه فعل اخلاقی افزون بر وجه هنجاری و ارزشی‌اش، با فعل اختیاری انسان مرتبط است و قابلیت اکتساب و اجتناب دارد. فیض کاشانی در تعریف اخلاق می‌نویسد:

اخلاق، هیئتی است استوار و راسخ در جان که کارها به آسانی و بدون نیاز به تفکر و اندیشه از آن صادر می‌شوند. اگر این هیئت به گونه‌ای باشد که افعال زیبا و پسندیده از

نظر عقل و شرع از آن صادر شود، آن را اخلاق نیک نامند و اگر افعال زشت و ناپسند از آن صادر شود، آن را اخلاق بد گویند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۴).

قطع نظر از تنوع رویکردها و نظریه‌های مختلف در خصوص فعل اخلاقی، در کل می‌توان فیلسوفان و عالمان اخلاق را دربارهٔ این پرسش اساسی که اخلاق را باید به ذات مستقلش، سوای از ارتباط و وابستگی‌اش به بیرون، اعم از وابستگی هستی‌شناختی و غایت‌شناختی، تعریف کرد یا باید آن را متوجه اصل و غایتی خارج از آن دانست، به دو دسته وظیفه‌گرا و غایت‌گرا تقسیم کرد. این دسته‌بندی می‌تواند نقطهٔ عزیمت مطلوبی برای فهم چالش‌های نظری دربارهٔ فعل اخلاقی و چیستی آن باشد.

نظریه‌های وظیفه‌گرایانه بر آنند که قضایای اخلاقی، به این صورتند که همواره فلان کار در فلان اوضاع و احوال درست یا نادرست است، صرف نظر از اینکه چه پیامدهایی دارد.

نظریه‌های غایت‌گرایانه بر آنند که درستی یا نادرستی فعل، همواره از طریق گرایش آن به ایجاد نتایج خاص تعیین می‌شود که به خودی خود یا خوبند یا بد (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۳).

در مکاتب اخلاقی، دو نظریه «حق‌گرا» و «خیرگرا» وجود دارد. معتقدان حق‌گرایی یا وظیفه‌گرایی بر آنند که تشخیص آنچه حق و وظیفه است، با ارائهٔ تصویری خاص از خیر، هیچ نسبتی ندارد. برعکس، نظریه‌های خیرگرا یا غایت‌گرا به استقلال خیر و تقدّم آن بر حق و درست باور دارند و معتقدند که درستی و حق باید بر حسب تعریف خیر، تعریف و تصدیق شود، اما شناخت ما از خیر، به درستی و حق دانستن افعال، ربطی ندارد (واعظی، ۱۳۸۸: ۷۳).

وظیفه‌گرایی

به نظر می‌رسد از میان فیلسوفان شناخته‌شده، سقراط کسی باشد که موضع و منش اخلاقی‌اش به رویکرد وظیفه‌گرایانه نزدیک باشد. از نظر ارسطو، علاقهٔ خاص سقراط، قلمرو اخلاق و پرسش‌های مربوط به آن بوده است (Stanford Encyclop). سقراط عدالت را از فضایل انسانی قلمداد می‌کند و آن را از حالات و صفات نفس می‌داند. در

نگاه سقراط، هر انسانی با ندای باطن خود، قدرت تشخیص فضایل انسانی را دارد و چندان نیاز به آموختن برای شناخت فضایل ندارد، تنها باید به درون و توانمندی‌های خود توجه کند.

گزنفون اتهام اول سقراط را این دانست که او مدعی است که به وسیله قدرتی اسرارآمیز و ندایی باطنی هدایت می‌شود (پالمر، ۱۳۸۵: ۳۲). محاوره سقراط با کراتیتون که می‌کوشید زمینه‌های فرار سقراط را با قانع کردنش فراهم کند، مؤید نگاه وظیفه‌گرایانه سقراط است. سقراط در این محاوره تاریخی، بر ارجحیت عقیده و داوری خردمندان در اموری مانند عدل و ظلم، زشت و زیبا و خوب و بد، برتری خوب زندگی کردن از زندگی کردن (زنده بودن)، انجام کارها از سر آگاهی، مطلق بودن خطا و مقید نکردنش به شرایط، دوری ورزیدن انسان از کار ناصواب در هر شرایطی، پرهیز از مقابله با ظالم از راه‌های ظالمانه، وفا به عهد، و خودداری از نقض پیمان و لزوم احترام به قانون، پای فشرد (Plato, 1969: 84-96) و با کمال متانت و بی‌هیچ نشانه‌ای از بی‌میلی، جام شوکران را سر کشید.

بی‌تردید در میان متفکران معاصر، کانت از پیشتازان اصلی نگرش وظیفه‌گرایانه به اخلاق است. وی شاخص اخلاقی بودن فعل را بی‌توجهی به غایات مثبت و منفی فعل می‌دانست و معتقد بود که هیچ تصویری از خیر، سعادت و خوبی نباید هدف فعل اخلاقی باشد و آنچه وظیفه درست و اخلاقی است با خرد فرد اخلاقی که نیستی جز انجام وظیفه ندارد، قابل تشخیص است (واعظی، ۱۳۸۸: ۷۳).

کانت می‌کوشید نظریه اخلاقی خود را با تکیه بر مفاهیمی همچون «امر مطلق»، «اراده نیک» و «خودآیینی» و عقل بشری سامان بخشد. در نظر او، امر مطلق یا قضیه ترکیبی پیشینی عقل عملی، عملی ارادی است که مشروط و وابسته به فعل و جهت دیگر نباشد و به خودی خود مطلوب باشد، هر چند به ضرر فاعل و عامل آن تمام شود. نظریه وی، ذیل اصل‌گرایی یا قانون‌باوری اخلاقی تعریف می‌شود، بر پایه قانون‌باوری اخلاقی، حسن و قبح اعمال، تنها با قواعد اصول یا فرمان‌ها تعیین می‌شود. فعل ارادی، تابع ضابطه و دستور (maxim) است، اما تنها دستورهایی که تحت ضابطه

امر مطلق قرار می‌گیرد به اخلاقی بودن، متّصف می‌شوند. ویژگی اصلی قانون عملی مورد نظر کانت نیز ضروری و عمومی بودن است.

در نظام فکری کانت، احکام عقل محض، هدایتگر و کنترل‌کننده اراده عملی بشر است و نظم اخلاقی و نیز نظم اجتماعی و سیاسی مطلوب، در سایه حاکمیت و برپایی احکام عقل محض پدید می‌آید. عقل محض، همان‌گونه که در حوزه نظر، احکام ضروری و مطلق دارد، در قلمرو عمل، دارای احکام ضروری و پیش‌تجربی است (همان: ۱۸۱).

کانت به سه صورت به امر مطلق در اخلاق اشاره می‌کند:

صورت اول: تنها بر اساس ضابطه‌ای عمل کن که به موجب آن، در همان حال، بتوانی اراده کنی که آن ضابطه قانونی، جهانگیر شود. (به گونه‌ای عمل کن که بخواهی آن عمل، قانون طبیعت شود؛ یعنی بخواهی همه چنین عمل کنند).

صورت دوم: طوری عمل کن که انسان، خواه شخص خودت، خواه دیگران را همواره غایت بدانی و هرگز وسیله محض به شمار نیاوری (اصل انسانیت).

صورت سوم: تنها به گونه‌ای عمل کن که اراده از طریق ضابطه‌هایش بتواند خود را قانون‌گذار جهان‌شمول بداند. (همیشه چنان عمل کن که گویی تو از طریق قوانین خود، عضوی از اعضای قانون‌گذار در قلمرو غایات هستی) (هولمز، ۱۳۸۲: ۲۴۳).

منظور کانت از اراده نیک نیز انجام فعلی اخلاقی از سر نیت یا تکلیف است، نه به دلیل آثار خوب و نیک آن. فعل خوب کاسبی که برای جلب اعتماد و سود بیشتر انجام می‌شود، نه از سر صدق و درستکاری و عمل به تکلیف، اخلاقی نیست؛ چون با اخلاق به مثابه امر مطلق و نیکی فعل اخلاقی برخورد نکرده است. به زعم کانت، اراده آدمی و تصمیم او به انجام یک کار، زمانی به اخلاقی بودن متّصف می‌شود که تنها با نیت انجام وظیفه صورت بگیرد، و هیچ غایت، سود و میل دیگری آن را همراهی نکند. ضابطه اخلاقی بودن یک عمل، فقط انجام آن به نیت عمل به وظیفه است؛ وظیفه‌ای که عقل عام و مشترک بشری در اختیار می‌نهد. بنابراین، عمل، زمانی اخلاقی است که هم از سر اذعان و احترام به قانون عقلی و قاعده صورت گرفته باشد، هم به قصد عمل به وظیفه انجام شود. در این نگرش، بر آگاهی، اختیار و عمل ارادی تأکید شده است.

از نظر کانت، تنها یک خیر ذاتی وجود دارد و آن اراده نیک است. یگانه چیزی که بی‌هیچ قید و شرطی خیر است، اراده خیر است. از دیدگاه وی، خدا نیز به سبب داشتن اراده نیک، خیر است (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۹۲). کانت با اینکه می‌گوید برای آنکه بتوانیم تبیینی تمام عیار از اخلاق به دست دهیم، باید وجود خداوند را مسلم بدانیم، نمی‌پذیرد که تصور خداوند برای تبیین ماهیت تکالیف ما ضروری باشد (هولمز، ۱۳۸۲: ۲۱۴). کانت می‌گوید اگر اخلاق را مبتنی بر اراده (اوامر و نواهی) کسی از جمله خداوند بدانیم، تیشه به ریشه استقلال یا خودآیینی زده‌ایم، و این، مقام و مرتبه اخلاق را می‌کاهد.

منظور کانت از مفهوم خودآیینی نیز عمل بر پایه موجودی عقلانی، متعقل و خودبنیاد است. از نظر او اخلاق نه در گرو اراده خداوند و نه بر پایه امر واقع تجربی در طبیعت است. از نظر او، اخلاقی بودن، ایجاب می‌کند که به گونه‌ای عمل کنیم که از موجوداتی کاملاً متعقل انتظار می‌رود. به یک معنا کردار اخلاقی، کردار عقلانی است.

خودآیینی کانت، مبتنی بر پیش‌فرض‌های زیر است:

- موجود کاملاً متعقل، حقیقت را می‌گوید.

- موجود کاملاً متعقل، به عهد خود وفادار است.

- موجود کاملاً متعقل، تقلب نمی‌کند.

- موجود کاملاً متعقل، با دیگران از سر خیرخواهی رفتار می‌کند (همان: ۲۳۱).

به هر حال، به نظر می‌رسد رویکرد کانت، قطع نظر از بی‌توجهی‌اش به دو اصل هستی‌شناختی و غایت‌شناختی، به رویکرد علم‌گرایانه و عقل‌باورانه معتزله و شیعه در اسلام، بسیار نزدیک باشد. نزد کانت، تنها تکیه‌گاه مطلق در امر اخلاقی، قواعد عقلانی بی‌نیاز از وحی و اراده خداوندی است. وی به دلیل نگرش خودآیینی‌اش، قواعد و فعل اخلاقی را بی‌نیاز از هر گونه وجود و خیری، ولو خیر اعلی می‌داند. از نظر او، حتی خداوند به منزله وجودی بیرون از دنیای انسانی ما، دارای خیر ذاتی و مطلق نیست. در مجموع، رویکرد عام‌گرایانه، ضروری و تکلیف‌گرایانه، کانت را از هر گونه نتیجه‌گرایی و سودباوری، اعم از فردی و جمعی دور می‌کند، اما اینکه بتوان مطابق

ادعایش، رویکرد او را از هر گونه مبنای هستی‌شناختی و فارغ از غایت مبراً دانست، جای تأمل دارد. سؤال‌هایی پیش‌روی کانت است: ریشهٔ عقل خودبنیاد و احکام و قواعد صادرهٔ آن چیست و چگونه تفسیر و تأویل می‌شود؟ آیا به تعبیر افلاطون، به عقل آفریننده‌ای نیاز نیست؟ این عقل خلاق و فعال به کجا بازمی‌گردد؟ به خود، طبیعت یا خدا؟ مسلم است که کانت پاسخ را به عقل خودبنیاد حواله می‌دهد، اما چگونه می‌توان خرد خودآیین را بدون اشاره به ذاتی، هرچند سیال و منبسط تأویل کرد؟ و چگونه می‌توان بی‌توجه به اصل تکیه‌گاه آن، از نتایج و تبعات عقل‌ستیزش دوری گزید؟

به علاوه، آیا تحقق ارادهٔ نیک و عمل به وظیفهٔ خود، غایت نیست؟ هر چند غایتی درونی و ارضای نفس وظیفه‌اندیش باشد. به تعبیر هولمز با اینکه نظریهٔ کانت در مواردی با نظریه‌های مربوط به فضیلت تعارض دارد، با وجود این، نظریات ناسازگار نیست؛ چرا که کانت نیز نظریه‌ای در باب فضیلت دارد که در آن نظریه بر اهمیت رشد و شکوفایی شخصیت و فضایی از قبیل وظیفه‌شناسی و احسان تأکید می‌ورزد (همان: ۲۴۶).

پرهیز کانت از رویکرد سودگرایانه و کاسب‌کارانه به اخلاق، ستودنی است، اما نباید فراموش کرد که پرهیز او از هر گونه مبنای گرایشی و غایت‌گرایی، اندیشه او را پا در هوا نگه می‌دارد. با درک صحیح از هستی‌عالم، و غایت آن است که اندیشهٔ وظیفه‌گرایانه کانت توجیه نظری قابل قبولی پیدا می‌کند.

غایت‌گرایی

رویکرد غایت‌گرایانه در مجموع می‌کوشد اخلاق را ذیل بنیاد و غایتی توجیه و تفسیر کند. قطع نظر از غایت‌گرایی‌های سودگرایانه و کاسب‌کارانه و البته بدون مبنای هستی‌شناختی موجه، که ارسطو نیز - با انتساب «شهر سالم او» به «شهر خوک‌ها» از سوی گلاکون (Glaucon) - از آن مبراً نیست، بسیاری از حکیمان یونانی و مسلمان، اخلاق را ذیل مبنا و وجودی مطلق و غایتی متعالی تعریف می‌کنند و بدین وسیله به سؤال هستی‌شناختی و غایت‌شناختی آن پاسخ می‌دهند. این بنیان نظری می‌تواند پایهٔ

موجهی برای تکلیف‌گرایی رقم زند؛ پایه‌ای که می‌تواند ما را از شکاف‌های ناموجه و نامعقول میان ساحت‌های شناختی، هنجاری و عملی باز دارد و درکی کل‌گرایانه‌تر و اندام‌وارتر از هستی عرضه کند. یکی از ثنویت‌ها و شکاف‌های جافتاده که در نگاه‌های مجموعه‌نگر حکیمان مشاهده نمی‌شود و با هیوم تشدید و تقویت شده و حتی کانت از آن بهره برده، جدایی حکمت عملی از حکمت نظری است. گویا عالم اخلاق، جدا از عالم وجود است و افعال اخلاقی هیچ نسبتی با عالم بیرون و هستی خارج ندارند. برخی از اندیشمندان اسلامی، مفاهیم اخلاقی را جزء مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی می‌دانند که هر چند برابر عینی و خارجی ندارد، منشأ انتزاع آن در خارج موجود است. به عبارت دیگر، مفاهیم اخلاقی عروضی ذاتی و اتصافی خارجی دارند.

باید اخلاقی و حقوقی بیان رابطه علیت میان فعل اختیاری و نتیجه آن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۶۱). اگر مفاهیم اخلاقی را به گونه‌ای به یک ذات وجودی برنگردانیم، چگونه و با چه مبنا و پایه‌ای، احکام آن را توجیه کنیم؟ چرا عدالت خوب باشد و ظلم بد؟ چرا اصلاح خوب باشد و افساد بد؟ چرا امانت‌داری خوب باشد و خیانت در امانت بد؟ چرا راستی خوب باشد و دروغ بد؟ اصولاً خوب و بد چیست؟ این چه عقلی است و برخوردار از چه جوهره و قابلیت‌هایی که به ما بگوید اراده خوب چیست؟ چرا به احکام اخلاقی عقل، نگاه مثبت داشته باشیم؟ چرا نگاه منفی نداشته باشیم؟ چرا جوهره عقل را مبتنی بر صدور احکام بد ندانیم؟ به تعبیر هولمز اگر کانتی‌ها نیز تصور کنند امر مطلق، بدیهی است، حق را باید به کدام طرف دعوا بدهیم؟ و نیز چطور می‌توانیم میان اینکه اصلی به زعم شماری از افراد بدیهی است، و اینکه آن اصل تنها در نزد آنها بدیهی به نظر می‌رسد، تفاوت بگذاریم. هولمز بر ضابطه‌مند بودن عمل ارادی کانت خرده می‌گیرد و می‌گوید: اگر نتوانیم این گفته را ثابت کنیم که هر عمل ارادی، ضابطه‌ای در خود دارد که می‌توان بنای آن را به درستی مشخص کرد، بنای نظری کانت به کلی از هم می‌پاشد (هولمز، ۱۳۸۲: ۲۴۷). بی‌تردید کانت نیز همان‌گونه که اشاره شد، تبیین تمام عیار از اخلاق را در گرو مسلم پنداشتن وجود خدا می‌داند، اما چرا وجود یک هستی مطلق و عقل‌آفریننده برای عقل مثبت‌اندیش و خلاق ضروری نباشد؟

همان گونه که اشاره شد، غایت‌گرایانی چون افلاطون و ارسطو کوشیده‌اند فعل اخلاقی را ذیل یک اصل هستی‌شناختی و یک اصل غایت‌شناختی توجیه و تفسیر کنند. افلاطون از یک سو با پذیرش نظریهٔ مُثُل و اینکه خوبی و خیر بودن همه چیز، حتی مثال حقیقت، عدالت و زیبایی، از مثال خیر است که خوبی ذاتی دارد، و از سوی دیگر با پیوند زدن خیرات عملی با شناخت مثال خیر، در عمل میان «خیر هستی‌شناسی» و «خیر عملی» پیوند منطقی برقرار کرد، و شناخت و تحقق عینی و عملی خیرات و خوبی‌ها را در ظرف اجتماع و زیست فردی، در گرو شناخت مثال خیر دانست (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

افلاطون خوبی یا خیر را به مثابهٔ غایت افعال، موضوعی انتزاعی، فرازمانی و فرامکانی و بااهمیت می‌داند. وی میان امر خوب و خوبی تفاوت قائل می‌شود و فیلسوفان را قادر به تمییز خوبی از خوب‌ها می‌داند و جست‌وجوی صورت‌های خوب (good forms) را وظیفهٔ فیلسوفان به شمار می‌آورد.

تقریباً تمام آثار عمدهٔ افلاطون، وابسته این تمایز و مدیون آن است. مصرانه از ما می‌خواهد ارزش‌های خود را با عنایت به حقیقت بزرگ‌تر صور و ناقص بودن جهان جسمانی دگرگون کنیم. فرض بر این است که فیلسوفان واقعی و قادر به تمییز خوبی از خوب، در موقعیتی هستند که از انسان‌های جاهل برترند. از نظر افلاطون، بهترین خوبی آن است که هم به خودی خود خوب و هم به خاطر نتایجش مطلوب باشد. افلاطون استدلال می‌کند که عدالت را باید در این مقوله جای داد. وی بخش اعظم وقت خود را نیز صرف جانداختن خوبی ذاتی آن می‌کند.

مایکل فاستر معتقد است که عدالت را در قاموس افلاطون می‌توان «اصول و معتقدات اخلاقی» ترجمه کرد. از نظر افلاطون، عدالت جزئی از فضایل انسانی است. فضیلت نیز صفتی است که دارنده‌اش را مستحق اِتِّصاف خوب بودن می‌کند. وی چهار صفت حکمت، شجاعت، اعتدال و عدالت را در مجموع، سازندهٔ فضیلت انسانی می‌داند و انسانی را که واجد این چهار صفت باشد به تمام معنی خوب می‌داند (فاستر، ۱۳۷۶: ۴۴). همان گونه که اشاره شد، افلاطون تحقق فضایل اجتماعی، به ویژه فضیلت عدالت و کمال روح آدمی را بدون رهنمود مثال خیر، ناممکن می‌داند (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

جمهوری افلاطون در واقع بر پایه یک پرسش اساسی تنظیم شده است: آیا همیشه بهتر است عادل بود یا ناعادل؟ افلاطون برای پاسخ به این پرسش اساسی، از زبان سقراط، مسیری طولانی می‌پیماید و می‌گوید شهر خوب باید شهری عادل باشد. وی جامعه آرمانی خود را با رویکردی مجموعه‌نگر که بیانگر ارتباط حیات فردی و اجتماعی است، جامعه‌ای از هر حیث خوب و واجد ویژگی‌های حکمت، شجاعت، اعتدال و عدالت می‌داند. تعریف عدالت به مثابه فضیلت‌شهر، بسترساز تعریف عدالت به مثابه فضیلت انسانی است. از نظر او، شهر عادل و انسان عادل، هر دو خوب و امکان‌پذیر است. در نهایت به این نتیجه می‌رساند که همواره باید عادل بود.

در نهایت می‌توان رویکرد افلاطون به عدالت را جمع وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی دانست؛ چون عدالت هم به خودی خود مطلوب است و هم اینکه انسان عادل شادتر و سعادتمندتر است. البته رویکرد وی به عدالت، با چالش‌هایی نیز رویارو بوده است. درست است که نگرش مجموعه‌ای و مبتنی بر هارمونی و سازگاری درونی و تفوق عقل بر سایر تمایلات، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی او قابل توجه است، اما به دلیل تفوقی که افلاطون به شهر می‌دهد و به دلیل رویکرد انطباق‌گرایانه‌اش به عدالت و قائل بودن به سرشت متفاوت افراد، به یک محافظه‌کاری متصلب با ریشه‌های طبیعی و ذات‌گرایانه نزدیک شده است؛ به گونه‌ای که برخی، از این رویکرد، در قالب مدینه فاضله‌گرایی و حتی توتالیتراریسم یاد کرده‌اند (Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ethics and Politics of Plato in Republic). البته این برداشت، چندان هم اجماعی نیست. دایرة المعارف فلسفی استانفورد، ذیل مقاله اخلاق و سیاست افلاطون در جمهوری اظهار می‌دارد که وقتی سقراط می‌گوید بهترین و شادترین شهر، شهری با حداکثر وحدت است یا زمانی که اصرار می‌ورزد که تمام شهروندان باید متحد شوند، به نظر می‌رسد، تصویری از خوبی شهر به دست می‌دهد که قابل کاستن به خوبی جمعی شهروندان نیست، از اینرو تفسیر ترکیبی موجه‌تر است (Ibid). در کل پیوند عقل، عدل و اخلاق و تجلی فردی و جمعی آن و نگرش مجموعه‌ای افلاطون، می‌تواند نقطه عزیمت مطلوبی برای پرهیز از نگاه‌های ثنویت‌گرا و مجمع‌الجزایری باشد.

غایت‌نگر وظیفه‌اندیش دیگر که افتخار شاگردی افلاطون را دارد و در برخی مواضع نیز با او اختلاف نظر دارد، ارسطو است. وی نیز بر خلاف افلاطون قائل به ارتباط میان یک «خیر کلی» هستی‌شناختی و غیرعملی خاص نیست و به تمایز این دو، اصرار دارد، اما همانند افلاطون فعل اخلاقی را ذیل اصل هستی‌شناختی و غایت‌شناختی خاص معنادار و استوار می‌سازد. در فلسفه ارسطو، چنین نیست که میان عالم ارزش‌ها و خوبی‌ها و عالم واقعیت‌ها و هست‌ها فاصله‌ای پرنشدنی وجود داشته باشد. از نظر وی، خداوند که فعلیت صرف، محرک اول، محرک بدون تغییر و علت نخستین است، خیر اعلی و خوبی مطلق و محض نیز محسوب می‌شود (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۱۰). چیزی است که اشیاء دیگر را به حرکت در می‌آورد، در حالی که خود آن، نامتحرک و موجود بالفعل است. این چیز، به هیچ وجه ممکن نیست غیر از آن باشد که هست. بنابراین محرک نخستین، موجودی ضروری است، پس خیر است و بدین معنا، مبدأ نخستین است (ارسطو، ۱۳۷۱: ۴۸۱).

بنابراین از نظر ارسطو، محرک اول، یعنی خداوند، هم خیر مطلق است و هم غایت حرکات و افعال. این اندیشه، در کل، بستر مناسبی برای وظیفه‌گرایی کانتی فراهم می‌کند که خود، از آن ناآگاه بوده است. از نظر ارسطو مطالعه اخلاق برای ارتقای زندگی است و دایر مدار «عمل خوب» است. دل‌مشغولی اصلی مطالعه اخلاق، ماهیت سعادت (well-being) است، و فضایل، محور حیات انسانی تلقی شده و مشتمل بر عدالت، شجاعت، حکمت و اعتدال است. در اندیشه ارسطو، زندگی خوب یا نیک‌بختی، در گرو درک صحیح شیوه سازگاری خوبی‌هایی همچون دوستی، لذت، فضیلت، احترام و ثروت به مثابه یک کل است که با تربیت و عادت صحیح و عمل به دست می‌آید و صرفاً آشنایی با این فضایل کفایت نمی‌کند. به تعبیر ارسطو و تا حدودی برخلاف افلاطون، حکمت عملی، تنها با یادگیری قواعد عمومی به دست نمی‌آید، بلکه باید آن را با عمل و کسب مهارت‌های لازم ارادی، عاطفی و اجتماعی به دست آورد.

ارسطو در جست‌وجوی بالاترین خیر، به سه ویژگی اشاره می‌کند: به خودی خود خوب باشد، به خاطر خوبی‌های دیگر مطلوب نباشد و تمام خوبی‌های دیگر به خاطر

آن مطلوب باشد. از نظر ارسطو، نیک‌بختی به مثابه خیر کامل و اعلی، غایت است و خود فی‌نفسه خیر و خوبی است. از نظر او، نیک‌بختی واجد هر سه ویژگی است؛ چون هدفی است که خوب بودن آن، به اهداف دیگر بسته نیست. ارسطو معتقد است که خوب استدلال کردن، مقدمه زندگی خوب است و خوشبختی انسان‌ها منوط به به کارگیری استدلال است. این زندگی، با فضیلت و علو (excellenc) سازگار است. از نظر ارسطو، زندگی خوب مربوط به انجام چیزی است. وی عدالت را در رأس فضایی می‌داند که تحقق بخش نیک‌بختی بشر است.

عدالت شامل همه فضایل است و به معنایی خاص، فضیلت کامل است؛ چون عدل ورزیدن، مستلزم به کار بردن همه فضایل است. عدالت، از این جهت نیز فضیلت کامل است که آدمی را نه تنها در خویشتن، بلکه در ارتباطش با دیگران تحقق می‌تواند بخشید (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۶۸).

عدالت، حدّ میانه ارتکاب ظلم و تحمل ظلم است؛ یکی تجاوز از اندازه درست است و دیگری مجبور شدن به قبول کمتر از اندازه درست. ارسطو نیز همانند افلاطون، بر اعتدال اصرار می‌ورزد و فضیلت اخلاقی را اعتدال قوا و تمایلات انسانی می‌داند.

از نظر ارسطو، عمده‌ترین بیان فضیلت اخلاقی، متضمن قدرت سیاسی است؛ چون رهبر سیاسی در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند بالاترین میزان خوبی را برای اجتماع انجام دهد. به باور ارسطو، در حکمت عملی، خیر اعلی و بهترین خوبی، بر دانش سیاست مترتب می‌شود؛ زیرا این دانش تعیین می‌کند که کدام دانش‌ها باید در جامعه موجود باشد و هر طبقه از شهروندان، کدام دانش‌ها را تا چه حد باید بیاموزد. از این گذشته، فنونی مانند لشکرکشی، اقتصاد و بلاغت، همگی تابع دانش سیاستند. از نظر ارسطو، اگر هدف جامعه سیاسی، سعادت و بهزیستی افراد باشد، همه سازمان‌های اجتماعی، وسایلی در راه رسیدن به این هدف خواهند بود.

غایت همه دانش‌ها و هنرها، نیکی و خیر است و دانش سیاسی که از همه دانش‌های دیگر ارجمندتر است، بالاترین خیرات است. در سیاست، نیکی جز دادگری نیست که صلاح عامه بدان وابسته است (همان: ۱۳۲).

فعل سیاسی

فعل سیاسی چیست و چه تفاوت و اشتراکی با فعل اخلاقی دارد؟ با کدام رویکرد می‌توان بر افتراق یا اشتراک مطلق پای فشرد؟ قدر مسلم، با رویکرد افلاطونی-ارسطویی و قرار دادن هر دو، ذیل حکمت عملی و نگرش مجموعه‌ای آنان، قطع نظر از جهت این مجموعه‌نگری و میزان اختیار و اراده انسانی، نمی‌توان افتراق‌گرایی را جست‌وجو کرد. اما با رویکرد کانتی چه؟ آیا واقعاً می‌توان به لحاظ ماهوی فعل سیاسی را نیز دایر مدار امر مطلق و فی‌نفسه بودنش تعریف و تأویل کرد؟ قطع نظر از جهت فعل سیاسی، چگونه می‌توان اراده نیک و عمل از روی وظیفه را بر فعل ربطی سیاسی منطبق نمود؟ در عالم اخلاق، فرد اخلاقی، موظف است در هر شرایطی و با هر هزینه‌ای، فعل اخلاقی مرتکب شود. اما آیا در عالم سیاست، کنش‌گر سیاسی ما که می‌کوشد اراده خود را بر دیگری تحمیل کند، می‌تواند این کار را منهای پیامدها، نتایج و مسئولیت‌هایش انجام دهد؟ امر مطلق و وظیفه‌گرایی با منطق کانت، چه فواید عملی و ایجابی برای فعل سیاسی دارد؟ به ظاهر، کانت تنها می‌تواند به کنش‌گران سیاسی توصیه کند که آنها نیز عمل به تکلیف کنند و به فرمان عقل خود گوش دهند، در هر شرایطی صادق باشند، دروغ نگویند و به لوازم و نتایج آن گردن نهند، اینها درست، اما نظر کانت در مورد فعل ربطی قدرت چیست؟ حکم وی درباره اعمال قدرت چیست؟ اگر گفته شود که فعل سیاسی ناظر به پذیرش مختار و آزادانه اعمال قدرت از سوی اعمال‌کننده است، این سؤال پیش می‌آید که طبق قاعده باید همواره اعمال قدرت‌هایی را پذیرفت که مطابق با قاعده اخلاقی از نظر اعمال‌شونده باشد، و اصولاً جایگاه اعمال قدرت، قطع نظر از آزادانه و غیرآزادانه‌اش، در اندیشه کانت چگونه توجیه می‌شود؟ به عبارت دیگر، نفس اعمال اراده چه جایگاهی در نظریه اخلاقی کانت دارد؟ در نظام خردگرایانه اخلاقی کانت، چه تکلیفی متوجه اعمال‌کننده و اعمال‌شونده است؟

امکان درک عقلانی یکسان انسان‌ها و فردی بودن فلسفه سیاسی کانت و غفلت از بُعد نتیجه‌ای افعال، کانت را از ارائه پاسخی متقن و مستدل، ناتوان می‌سازد. به هر حال، اعمال قدرت، برای دستیابی به هدفی صورت می‌گیرد. حتی پذیرش اعمال رأی دیگری،

متوجه هدف و منظوری است. اگر هدف‌گرایی و نتیجه‌گرایی را همان‌طور که کانت بر آن اصرار می‌ورزد، نادیده انگاریم، این اعمال قدرت‌ها و پذیرش‌ها، هرچند آزادانه، به چه منظوری صورت می‌گیرد؟

به هر حال، اعمال قدرت‌ها همواره به منظوری صورت می‌گیرد، برای اصلاح امور یا جلوگیری از ظلم و تعدی و برقراری امنیت یا مقابله با دشمن یا استقرار نظامی عادلانه یا حل مسالمت‌آمیز و قانونی اختلافات و تعارض‌ها یا برقراری عدالت کیفری و تحقق اصول قانونی و حتی قواعد اخلاقی مورد نظر کانت و بنابراین با توجه به هدفمند و جهت‌دار بودن فعل سیاسی، نمی‌توان تفسیر فعل اخلاقی کانت را برای پیوند اخلاق و سیاست پذیرفت، مگر آنکه تفسیر وظیفه‌گرایانه اخلاقی کانت را با نوعی پیامد‌گرایی پیوند بزنیم. بر این اساس، به نظر می‌رسد، از اندیشه کانت، گونه‌ای جدایی میان فعل اخلاقی و فعل سیاسی استنباط می‌شود؛ چون در غیر این صورت، نگاه تکلیف‌گرایانه و به خودی خود هدف بودن قدرت و حکومت، می‌تواند عواقب مخربی در بر داشته باشد که یادآور نگرش ماکیاولیستی است که به آن خواهیم پرداخت. اما در صورت جدایی این دو نیز مشروط به ابزاری دیدن فعل سیاسی و مشمول نظارت دانستن آن، تا حدودی واقعیت محتمل مزبور تلطیف می‌شود، اما همچنان ثنویت و جدایی عرصه‌های حیات انسانی و افعال مختلف را تداعی می‌کند.

البته کانت در اندیشه سیاسی و لیبرالی خود، بر اعمال آزادی‌های فردی و تحت نظارت قوانین عادلانه که بر پایه حقوق بنیادی پیشین تدوین یافته‌اند، اصرار می‌ورزد و دولت را موظف می‌داند به حقوق اساسی مردم و اصول عدالت پایبند باشد. اصول عدالت نیز به طور عمده ناظر بر آزادی‌های بیرونی افراد است. همان‌گونه که اشاره شد، کانت بر پذیرش آزادانه فرمان دولت طبق اصل قرارداد اجتماعی تأکید می‌کند.

از دید کانت، قرارداد اجتماعی، معیاری برای سنجش قوانین عادلانه از ناعادلانه است. قرارداد اجتماعی و توافق عمومی، بالقوه، شاخص عادلانه بودن نظام حقوق و در نتیجه نظام سیاسی است، بی‌آنکه اجماع و رضایتمندی واقعی و بالفعل آحاد جامعه، شرط آن باشد (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۱۸).

البته کانت، برای درستی و اعتبار این ضابطه و اصل عقلانی، دلیلی اقامه نمی‌کند. گویی این اصل نیز مانند تقریرهای مختلف امر مطلق، بدیهی است، گرچه او هیچ جا به ارتباط این ضابطه با امر مطلق اشاره نمی‌کند (همانجا).

همان‌گونه که اشاره شد، فعل سیاسی، ناظر به یک جهت و درکی از حقیقت یا خیر و شر است. به تعبیر اشتراوس تمام اعمال سیاسی، ذاتاً جهتی به سوی معرفت به ماهیت خیر دارد، یعنی به سوی معرفت به زندگی خوب یا جامعه خوب؛ زیرا جامعه خوب همان سعادت کامل سیاسی است. بر این اساس، غایت عمل سیاسی با فلسفه سیاسی یکسان است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲). این تعریف، با نگرش افلاطون به اخلاق مطابقت تام دارد؛ چون فعل اخلاقی و فعل سیاسی، هر دو به غایت خیر تعریف می‌شود.

به هر حال، تعاریف مربوط به سیاست و عمل سیاسی فراوان است و تعریفی عام از آن وجود ندارد. اما نگاهی به تعاریف رایج، گواه گونه‌ای اعمال قدرت و وجود طرفین معادله و رابطه الف و ب است. در هر فعل سیاسی، اعمال‌کننده و اعمال‌شونده‌ای وجود دارد، هر چند گونه‌های آن متفاوت است، اما تعاریف قدرت، همگی حکایت از یک مقوله ربطی و وجود طرفین رابطه قدرت دارد. حل تضادهای انسان‌ها، فرآیند توزیع مقتدرانه منابع و ارزش‌ها از سوی جامعه، تعیین سیاست‌ها و اتخاذ تصمیم‌ها، همگی بیانگر اعمال قدرت و نفوذ در جامعه است (راش، ۱۳۷۷: ۴). استیون لوکس، قطع نظر از صفات جوهری قدرت و فعل سیاسی، درباره رویکردهای آن به سه نگرش اشاره می‌کند؛ یک بُعدی، دو بُعدی، سه بُعدی (لوکس، ۱۳۷۵). در نگرش یک بُعدی و دو بُعدی قدرت که تفاوتشان در توجه نگرش دو بُعدی قدرت به نبود تصمیم‌گیری به مثابه شیوه‌ای از اعمال قدرت یا اعتبار قدرت، مسائل بالقوه و ستیز قابل مشاهده غیرآشکار است، یک تعریف اساسی وجود دارد و آن اینکه «الف» بتواند به رغم مقاومت «ب»، باعث تغییر جریان کنش «ب» شود که اگر «الف» اعمال قدرت نمی‌کرد، «ب» کاری دیگر در پیش می‌گرفت. این کار دیگر، با عنوان «واقعیت بدیل مربوط» نیز شناخته شده است.

بر پایه گونه‌شناسی صاحب‌نظران، نگرش دو بُعدی قدرت، گونه‌شناسی قدرت، شامل اجبار، نفوذ، اقتدار، زور و قدرت نامرئی است که تماماً به گونه‌ای وجه اعمال‌کنندگی و اعمال‌شوندگی قدرت را در خود حمل می‌کند. اما در نگرش سه بُعدی، تعریف قدرت تغییر می‌کند و بر پایه منافع واقعی مردم، وجود شرط عدم رضایت نیز از اعمال قدرت حذف می‌شود. یعنی می‌توان با وجود رضایت اعمال‌شونده و ستیز پنهان نیز رد پای اعمال قدرت را گرفت. بر پایه این تعریف، «الف» برخلاف منافع واقعی «ب» اعمال قدرت می‌کند. بر اساس این تعریف، اعمال قدرت تنها به صورت ظاهری و نارضایتی و ستیز قابل مشاهده آشکار و غیرآشکار اعمال نمی‌شود، بلکه موارد نامرئی‌تر را در بر می‌گیرد. به هر حال این اعمال قدرت، به گونه‌ای در جهت دستیابی به مواهب و منابع کمیاب اجتماعی اعم از سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است؛ و در همه موارد آن، الف و ب وجود دارد و طبعاً مقوله‌ای به نام مسئولیت پیامد اعمال قدرت قابل ردیابی است. اما یک سؤال اساسی وجود دارد: اگر «الف» در جهت منافع واقعی «ب» اعمال قدرت کرد چه؟ آیا در این صورت نیز می‌توان گفت قدرت اعمال شده است؟ پاسخ، کمی پیچیده است، اما به تعبیر لوکس دو پاسخ محتمل است:

۱) «الف» (با یک ستیز آشکار و منافع واقعی) در کوتاه‌مدت بر «ب» اعمال قدرت کند، اما هر گاه «ب» از منافع بالفعل خود آگاه شود، روابط قدرت پایان می‌پذیرد. این پدیده، خود، ویران‌گر است؛ یعنی به محض آگاهی «ب» از منافع واقعی خود، اعمال قدرت پایان می‌یابد.

۲) تمام یا اکثر اشکال کنترل موفقیت‌آمیز یا سعی شده «الف» روی «ب»، زمانی که «ب» مخالفت یا مقاومت کند، هرچند در جهت منافع واقعی‌اش باشد، نقض آزادی عمل «ب» است، اینکه «ب» منفعتی واقعی نیز در آزادی عمل خود دارد (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۳۲). پاسخ اول سوءاستفاده را به ذهن متبادر می‌کند و پاسخ دوم جواز نوعی پدرسالاری برای استبداد را. بنابراین نمی‌توان به نام اصلاح و هدایت جامعه، اختیار و آزادی مردم را سلب کرد و با نگرش اجتماع‌گرایانه و تمامیت‌خواهانه، جامعه‌ای را به سوی اهداف و غایات مطلوب هدایت کرد.

ملزومات و نتایج رابطه اخلاق و سیاست

به نظر می‌رسد نقطهٔ عزیمت تمام کسانی که دغدغهٔ رابطهٔ اخلاق و سیاست را با رویکرد یکپارچه‌گرایی مثبت دارند، رویارویی با رویکرد ماکیاولی، مبتنی بر توجیه وسیله به واسطهٔ هدف، در کتاب شه‌ریار و آثار دیگرش باشد. از نظر ماکیاولی، واقعیت سیاست، در سطح قدرت دولتی نشان داده است که همه چیز برای حکمرانان و حفظ جبروت و شکوه و جلال حکومت مباح بوده است، پس چرا از این واقعیت، قاعده‌ای توصیه‌ای و تجویزی برای حکومت استخراج نشود؟ چرا باید با اخلاق به مثابهٔ امری متافیزیکی، متعالی، فرادسترس و فراجامعه‌ای برخورد کرد؟ بیایید واقع‌بینانه با عالم برخورد کنیم و اخلاق را در همین رذیلت‌ها و تمایلات اجباری حیات دنیوی جست‌وجو کنیم. آنچه در عمل برای حفظ قدرت یا دستیابی به قدرت بیشتر رایج بوده است باید به قاعده‌ای برای سایر حکومت‌ها بدل شود.

به تعبیر اشتراوس، آثار ماکیاولی، بر نقد دین و اخلاق بنا شده است. اشتراوس ماکیاولی را استاد چیره‌دست کفرگویی و توهین به مقدسات می‌داند. ماکیاولی در نقد آرمان‌شهر حکیمان یونانی، معتقد است که نباید جهت سلوک خود را از فضیلت، یعنی بالاترین هدفی که یک جامعه می‌تواند انتخاب کند، اتخاذ کنیم، بلکه باید سلوک خود را در مسیر اهدافی قرار دهیم که در عمل، همهٔ جوامع در پی آنند.

از نظر ماکیاولی، چارچوبی که در آن اخلاقیات امکان‌پذیر است با بی‌اخلاقی ایجاد می‌شود. اخلاقیات بر عناصر غیراخلاقی و عدالت بر بی‌عدالتی استوار است. باید فضیلت را در چهارچوب خیر عموم تعریف کرد. منظور از خیر عموم، اهدافی است که تمام جوامع، در عمل، جویای آنند. این اهداف عبارت است از: آزادی از سلطهٔ بیگانه، ثبات و حکومت قانون، کامیابی، شکوه و جلال و فرمانروایی. فضیلت نیز در معنای عملی کلمه، عبارت است از مجموعه عاداتی که برای رسیدن به این هدف، مفید یا ضروری است. هرچه در میدان عمل، در مسیر این هدف انجام شود، خوب است. این هدف، تمام وسایل را توجیه می‌کند (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴۹-۵۱).

نقل قولی نسبتاً طولانی از ماکیاولی می‌تواند بیانگر دقیق‌تر مواضع او و ارزیابی نظریه متداول منسوب به او باشد. ماکیاولی در کتاب شه‌ریار می‌نویسد:

هیچ لزومی ندارد پادشاه، تمام صفات پسندیده را دارا باشد، ولی لازم است چنین جلوه دهد که دارای این صفات است... سلطانی که توانست سرزمینی را اشغال کرده، به ملک خود ضمیمه کند، باید تمام وابستگان سلاطین آن سرزمین را از کودک و بزرگ قتل عام نماید... شه‌ریار باید از خست و امساک بپرهیزد، اما نباید سخاوتمند باشد. سخاوت، تنها باید برای ظاهرنمایی باشد و گرنه خزانه تهی می‌شود. سلطان، برای نظاهر به سخاوت، می‌تواند با نیرنگ اموال ثروتمندان را تصاحب کرده و بذل و بخشش کند... میان‌روی به هیچ روی مطلوب نیست. شاه باید ترحم را کنار بگذارد و به ستم اندک هم بسنده نکند، باید چنان سختگیر باشد که کسی جرئت مخالفت با او را نداشته باشد، در عین حال باید بکوشد محبوب بماند. مردم از ستم پادشاه کمتر آسیب می‌بینند تا از ناامنی؛ و ستمگری را به دلیل امنیّت دوست می‌دارند؛ چنان که قیصر بورژیا بسیار ظلم کرد ولی مملکت را از ناامنی نجات داد... پادشاه باید پیمان نگه دارد، ولی اگر ضروری دید آن را زیر پا بگذارد. بر این اساس، سلطان باید برای جلوگیری از اثر بدی که ممکن است بدعهدی‌اش به جا بگذارد، بیشتر بر فریب تکیه کند... پادشاه باید در عین نمایان ساختن صفات انسانی، صفات حیوانی را به کار اندازد. نه شیر باشد و نه روباه، هم شیر باشد و هم روباه؛ همچون شیر با شوکت و مقتدر باشد و همانند روباه دام‌ها را بسنجد و راه گریز بجوید (ماکیاولی، ۱۳۸۰).

درست است که در بادی امر به نظر می‌رسد که ماکیاولی به دلیل اباحه‌گرایی سیاسی‌اش، بر جدایی اخلاق از سیاست اصرار می‌ورزد، اما به طور قطع به دلیل نوع نگاهش به اخلاق و بنا کردن آن بر بی‌اخلاقی و بی‌عدالتی و وابسته دانستن آن به خیر عموم و به طور خاص شکوه‌گرایی حکومتی، می‌توان او را از پیشروان پیوند اخلاق منفی با سیاست دانست. پیوندی که در آن، قدرت سیاسی اصل و هدف است و فعل اخلاقی به مثابه امری تبعی، فرع است و ابزار. به نظر نمی‌رسد شواهدی در اختیار باشد که بتوان او را جزء دسته سوم پیوند اخلاق و سیاست، یعنی تجزیه‌گرایان قرار داد. شاید اگر ماکیاولی ساحت اخلاق را مبراً می‌دانست و از آن به مثابه لعی برای توجیه و تطهیر سیاست‌های حکومتی استفاده نمی‌کرد، می‌توانستیم او را جزو این دسته قرار

دهیم. به هر حال، در اندیشهٔ ماکیاولی، ظاهراً عالم سیاست و حکومت اقتضائاتی دارد که تنها باید به شعار اخلاق اکتفا کرد و از آن به عنوان ابزار فریب در عمل، هر کاری را مباح دانست و همان‌گونه که در مقدمه آمد، این اباحه‌گرایی نیز ترجمانی از فعل اخلاقی، البته منفی آن است.

حال باید دید چگونه و بر اساس کدام تعریف از فعل اخلاقی و فعل سیاسی و در چارچوب کدام نظریه می‌توان میان اخلاق و سیاست پیوند برقرار کرد تا هم اسیر اباحه‌گرایی ماکیاولیستی نشویم و رذیلت‌های اخلاقی را با سیاست پیوند ننزیم و هم با پیوند اخلاق مثبت و سیاست، گرفتار بندهای منقبض تکلیف‌گرایانهٔ اخلاقی و نیز سیاست‌های جمع‌گرایانه، تمامیت‌خواهانه و سخت‌گیرانه نشویم. قطع نظر از امکان‌ناپذیری نظری جدایی اخلاق از سیاست، باید به تعبیری از پیوند چنگ زد که هم حقوق انسانی حفظ شود و هم جایگاه مشروط و ابزاری قدرت به خطر نیفتد و هدف مطلوب قلمداد نشود و هر کاری از سوی آن مباح شناخته نشود و جهت آن به سوی اهداف متعالی و اخلاقی باشد. اگر خواسته باشیم پیوند منطقی اخلاق و سیاست برقرار باشد، اشاره به وجه مشترک این دو نگرش مجموعه‌ای یکپارچه به حیات اخلاقی و سیاسی بسنده نیست، بلکه باید ارزش‌گذاری‌ها و اولویت‌بخشی‌ها و تقدّم و تأخّر‌ها به گونه‌ای باشد که در عمل و به نام پیوند اخلاق و سیاست، اخلاقیات و حقوق انسانی، قربانی سیاست و مقتضیات ناموجه آن نگردد و گرگی که از در بیرون انداخته‌ایم از پنجره وارد نشود.

به طور قطع، این پیوند، ناظر بر مبانی هستی‌شناختی انسانی و اجتماعی و جایگاه سلسله‌مراتبی ارزش‌هاست. اصالت و اعتبار بخشیدن به قدرت، هر چند قدرت اخلاقی و دینی و دل‌مشغولی تحکیم و تثبیت آن با لعاب و روکش اخلاقی و دینی و بدون توجه به جهات معنوی و الهی آن، نتیجه‌ای جز تخریب ارزش‌های متعالی و ظهور استبداد اخلاقی و دینی و مباح بودن رفتارهای ماکیاولیستی و بسترسازی برای جدایی اخلاق و سیاست و سکولاریسم در بر نخواهد داشت.

در مجموع، تکلیف‌گرایی کانت، با توجه به بستر هستی‌شناختی و غایت‌شناختی افلاطونی- ارسطویی و نگاه مجموعه‌نگر و معطوف به حکمت عملی این دو، می‌تواند

مشروط به جایگاه ویژه قائل شدن برای اختیار و آزادی انسانی و ابزاری بودن قدرت و البته وجود سازوکارهای نهادینه تعریف‌شده و موجه نقادی و نظارت، شرایط مطلوبی برای پیوند اخلاق مثبت و سیاست فراهم آورد.

همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، فعل اخلاقی نیاز به تکیه‌گاه دارد، امر مطلق هم ضرورتاً به خدا بازمی‌گردد، هر چند مبدعش بی‌التفات به آن باشد. اگر خدا خیر اعلی و حقیقت مطلق نبود، عمل تکلیف‌گرایانه هم بی‌معنا می‌شد و توجیه فلسفی و برهانی نمی‌یافت. بحث ضرورت وجود تکیه‌گاه فلسفی را نباید با نظریه فرمان الهی در اخلاق که نوعی اراده‌گرایی و اشعری‌گری را تداعی می‌کند، خلط کرد. از نظر اشعریون: «الحسن ما حسنه الشرع والقبیح ما قبحه الشرع: خوب، چیزی است که شرع آن را خوب بداند و بد آن است که شرع آن را بد بداند». بنابراین اگر خداوند به دروغ‌گویی فرمان دهد، دروغ‌گویی خوب است و اگر از راست‌گویی نهی کند، راست گفتن ناپسند و زشت خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۷۵).

طبعاً نتیجه فعل اخلاقی هم در درون انسان‌ها تعبیه شده، و هم حقیقت وجودی دارد که در دنیا و آخرت به انسان باز می‌گردد.

نظریه مجموعه‌ای و مختار رابطه اخلاق و سیاست

بر اساس نگاه مجموعه‌ای، تقسیم‌بندی حکمت به نظری و عملی و قرار دادن افعال اخلاقی و سیاسی ذیل حکمت عملی، حداقل زمینه را برای توجیه پیوند اخلاق و سیاست با جهت متعالی آن فراهم می‌کند. حسب این تقسیم‌بندی، اخلاق یا تهذیب نفس قسیم تدبیر منزل و تدبیر مدن است و هر سه، از جنس عمل، اختیار و اراده و تدبیر و تمشیت امور است. در حقیقت، اگر بخواهیم پیوندی موجه میان اخلاق و سیاست برقرار کنیم، باید به لحاظ نظری، ارتباط آنها موجه باشد. این ارتباط است که جنس مشترک فعل اخلاقی و سیاسی را معقول و مستدل می‌سازد؛ اشتراکی که توجیه وسیله به واسطه هدف را امکان‌ناپذیر می‌کند. تنها در صورتی می‌توان جلوی اباحه‌گرایی و نگرش ماکیاولیستی را گرفت که وسیله از جنس هدف باشد. اگر هدف، متعالی است،

ابزار هم متعالی است. به دیگر سخن، تنها در این صورت است که با هر وسیله نامشروعی نمی‌توان به هدفی مشروع دست یافت. اما این شرط لازم است نه کافی. برای ضمانت بخشیدن به وجه مطلوب و متعالی پیوند و رابطه اخلاق و سیاست، باید تکلیف تقدّم رتبی و ارزشی این پیوند را نیز معلوم کرد. از میان اخلاق و سیاست، کدام هدف است و کدام وسیله؟ کدام تقدّم ارزشی دارد، کدام تقدّم رتبی؟ اگر سیاست هدف شود و تقدّم ارزشی پیدا کند، خواه‌ناخواه به ماکیاولیسم می‌انجامد، اما اگر برعکس شود، امکان بسترسازی برای وجه مطلوب این پیوند فراهم می‌آید. اما هنوز پرسش‌های دیگری نیز وجود دارد که پاسخ آنها می‌تواند ضامن تداوم این پیوند باشد. به طور اعم، این پرسش‌ها مربوط به شکل حکومت و جایگاه حقوقی مردم، محتوای حکومت و قواعد حکمرانی و نظارت‌پذیری آن و ظرف مدنی و تاریخی برای نظارت و نقّادی است که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

در اندیشه امام خمینی (ره)، به عنوان نظریه‌پرداز و رهبر انقلاب اسلامی و فیلسوفی متأثر از آرای فیلسوفان گذشته، از جمله ملاصدرا، می‌توان ردّ پای مجموعه‌نگری و توجه به ارتباطات فوق را ملاحظه کرد. وی سیاست انسان الهی و هدایت‌محور را بر پایه درک انسان‌شناسی خود عرضه می‌دارد. در این سیاست، انسان در نیازهای جسمانی و مادی محصور نیست، بلکه به دلیل وجه روحانی و معنوی انسان، جهت اعمال سیاست‌ها به سوی رشد، تعالی و هدایت اوست. این سیاست هدایت‌محور، با فعل اخلاقی تکلیف‌مدار و شریعت‌بنیاد در یک جهت است. در این نگاه، رابطه دوسویه‌ای میان اخلاق و سیاست وجود دارد. از یک سو دلالت فعل اخلاقی فردی، سیاستی اخلاقی است و از سوی دیگر، جهت سیاست‌ها و رفتارهای حکمرانان معطوف به رشد و تعالی انسان است.

از نظر ملاصدرا، سیاست نمی‌تواند در جهت رشد و تعالی و هدایت انسان باشد، مگر اینکه شریعت‌محور باشد. به تعبیر وی، سیاست بدون شریعت همانند جسم بی‌روح است. انسان تنها با این نگرش است که می‌تواند منازل و مراحل را طی کند و به قرب حق تعالی برسد (لک‌زایی، ۱۳۸۱: ۶۳).

جوادی آملی با اشاره به نکته‌ای این نگرش مجموعه‌ای را کامل می‌کند. به تعبیر او، ضرورت نیاز انسان به نبی، تنها سرشت اجتماعی‌اش نیست، انسان از هر جهت و همواره به نبی و هادی نیاز دارد. حتی در معاد، انسان از هدایت بی‌نیاز نیست. نمی‌توانیم مدعی شویم که در حیات خصوصی رها هستیم و نیاز به هدایت نداریم و تسلیم و هدایت را منحصر در حیات اجتماعی بدانیم. ایشان می‌فرماید:

سرفصل برهان حکمت متعالیه آن است که در میان اقسام چهارگانه موجود، یعنی ناقص، مکفی، تام و فوق تمام، انسان موجودی ناقص است. حکمت‌های اشراق و مشاء این مطلب را پذیرفته‌اند که انسان، ناقص؛ فرشته‌ها، مکفی؛ عقول عالیه، تام؛ و ذات اقدس اله، فوق تمام می‌باشد. بر این اساس، اگر حد وسط در برهان نیاز به نبوت و رسالت، نقصان انسان باشد، این، بازده‌های خوبی دارد؛ از جمله اینکه انسان، ولو به تنهایی زندگی کند و مدنی بالطبع، اجتماعی و... نباشد، به پیغمبر نیاز دارد.

از اینرو اولین فردی که قدم به دنیا می‌گذارد یا پیغمبر است یا برای او پیغمبری قرار داده شده است؛ زیرا این انسان ناقص است، او مسافری است که به راهنما نیاز دارد... (جوادی آملی، ۱۳۸۷).

برهان معروف حکمای دیگر، این مطلب را ثابت نمی‌کند که اولین کسی که روی زمین زندگی کرده یا پیغمبر است یا پیغمبر دارد؛ زیرا برهان آنها مبتنی بر این است که انسان، متمدّن و مدنی بالطبع است، با دیگران تعامل دارد و به قانون نیازمند است. اما اگر حد واسط برهان، نقصان انسان باشد، این، هم به فرد مربوط است، هم به جمع. فایده دیگر، به پس از مرگ بازمی‌گردد؛ این نقصان که پس از مرگ برطرف نمی‌شود. از اینجا روشن می‌شود که تاکنون می‌بایست درباره ولی‌الله سخن می‌گفتیم نه نبی‌الله و رسول‌الله؛ یعنی ناقص، مکمل می‌خواهد، شفیع می‌خواهد، متمّم می‌خواهد، به راهنمای تکمیلی نیاز دارد. دست جامعه بشری از واسطه‌های فیض قطع نمی‌شود، چه در برزخ، چه در معاد. قهراً صبغۀ بحث، به ولایت منتهی می‌شود، نه رسالت و نبوت.

ممکن است ادعا شود که این نگاه مجموعه‌ای، موجب تصلّب، کل‌گرایی ناموجه و تمامیت‌خواهی می‌گردد. این ایراد وارد نیست؛ چون حسب همان نگاه صدرایی، انسان

جایگاه و شأن ویژه‌ای دارد که تنها باید با اختیار و آزادی به آن برسد. به تعبیر امام خمینی، انسان دو راه پیش رو دارد که باید با اختیار طی کند: قوس صعودی، ناظر به سعادت است که صراط مستقیم ربّ العالمین است؛ و قوس نزولی که ناظر به شقاوت است که طریق معوّج شیطان رجیم است (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۶۵).

انسان موجودی نیست که به راحتی بتوان چیزی به او تحمیل کرد. این مهم، در مدیریت سیاسی و توصیه‌های امام نیز لحاظ شده است.

در جمهوری اسلامی، جز در موارد نادری که اسلام و حیثیت نظام در خطر باشد، آن‌هم با تشخیص موضوع از طرف کارشناسان دانا، هیچ کس نمی‌تواند رأی خود را بر دیگری تحمیل کند؛ و خدا آن روز را هم نیاورد (خمینی، ۱۳۷۹: ۱۴۲/۲۱).

ملاصدرا در باب اختیار انسان می‌گوید: «فالمختاریّة مطبوعه فیه، اضطراریه له»: (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۸۱/۷)؛ مختاریت در طبع انسان قرار داده شده و اضطراری وجود او گشته است. انسان موجودی نیست که بتواند اختیار را از خود بردارد. سرشت انسان بر مختار و آزاد بودن او حکم می‌کند و بالطبع، رهبری سیاسی جامعه، باید برای انتخاب آزادانه و مختار انسان زمینه‌سازی کند. بر این پایه است که فلسفه سیاسی مورد نظر امام (ره) مردم‌سالاری دینی نام گرفته است. در این فلسفه سیاسی نیز میان اخلاق و سیاست پیوند برقرار می‌شود؛ چون هر دو ذیل هدایت مطرح می‌شوند و در هر دو عرصه، پای هدایت و ولایت به میان می‌آید، پای اجتهاد و شریعت به عنوان تنها راه اتصال عقل و وحی در زمان غیبت به میان می‌آید. درست است که در اندیشه اسلامی سیاست، هدایت‌محور است، اما در زمان غیبت، ابزار این هدایت چیزی جز اجتهاد و فقاهت و قانون اسلامی نیست؛ قانونی که مصالح دنیوی و اخروی بشر را لحاظ کند و واجد ابعاد اعتقادی و اخلاقی باشد. به عبارت دیگر، فقیه به طور خاص و عمده، با ابزار اجتهاد و فقاهت خود، حکومت و مدیریت می‌کند، نه با ابزار تشخیص‌های فلسفی و عرفانی که شخصی، ذوقی و فرادسترس است و شبه اقتدارگرایی فلسفی و عرفانی را تقویت می‌کند.

حکومت اسلامی، در همه شئون و جنبه‌های خود، از قانون الهی سرچشمه می‌گیرد. در اسلام هیچ یک از کارگزاران حکومتی نمی‌تواند خودرأی باشد، بلکه همه آنچه در

حکومت می‌گذرد، باید طبق قانون الهی باشد، حتی اطاعت از کارگزاران حکومت (خمینی، ۱۳۷۹: ۴۶۲/۲).

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با همه اعضا اجتماع و سیاسی و نظامی و فرهنگی است (همان: ۲۱/۲۸۹).

همچنین، دوشادوش نگاه کل‌گرایانه و مجموعه‌نگر توحیدی و توجه به مختار بودن انسان و قاعده‌مند بودن حکومت و دایره مدار فقه و فقاقت بودن آن، نکته دیگر، تقدّم و تأخر ارزش‌ها و به یک معنا، سیاست و اخلاق، در سیاست هدایت‌محور است. از دیدگاه امام، سیاستی که با دروغ‌گویی، حيله و تزویر و چپاول و تسلط بر اموال و نفوس مردم همراه باشد، شیطانی است و هیچ ربطی به سیاست اسلامی ندارد (همان: ۱۳/۴۳۱). بنابراین، طبق قاعده، در نظام سیاسی اخلاقی، سیاست‌ها و رفتارهایی از جنس توصیه‌های ماکیاوولی که بیانگر اصالت بخشیدن به سیاست و هدف پنداشتن آن است، هیچ توجیه منطقی و نظری ندارد و بی‌تردید، وجود این سیاست‌ها، بیانگر نوعی انحراف آشکار است. در سیاست اسلامی و اخلاقی، در حقیقت، رفع نیازهای مادی، سیاسی و اقتصادی، حکم ابزارهایی برای رشد و تعالی انسان و رسیدن او به مقام قرب الهی و دستیابی به معرفت خداوند دارد. فعل سیاسی، فعل مرتبط با قدرت است و همانند اخلاق، تکلیف‌مدار و البته مشروط و متقدّم رتبی است و به خودی خود هیچ اصالت و اعتباری ندارد و تنها ابزاری برای تحقق ارزش‌های معنوی و الهی و رفع نیازهای بشری است.

اساساً در اسلام، حکومت کردن و زمامداری تکلیف سنگین الهی است که فرد در مقام حکومت و زمامداری، گذشته از وظایف عمومی مسلمانی‌اش، بر عهده دارد (همان: ۵/۴۰۹). و اما فعل اخلاقی، فعل با معنا و حقیقت و ارزش‌های غایی مرتبط است که به رغم توجیه منطقی‌اش بر پایه اصل هستی‌شناختی و غایت‌شناختی خاص، جزو بالاترین ارزش‌ها و غایات است که جهت اعمال و رفتارهای دیگر، از جمله رفتارهای معطوف به قدرت را تعیین می‌کند. آیا اگر به تفاوت فعل اخلاقی و فعل

سیاسی توجه نکنیم و تنها بر اشتراکات آنها اصرار ورزیم و از تقدّم و تأخّر ارزش این دو باز مانیم، بستر ساز یک نظام فاشیستی و توتالیتیر نشده‌ایم؟! از این‌رو، باید ضمن توجه به اشتراک این دو برای جلوگیری از اباحه‌گرایی دولتی و بسط و تسرّی آن به عرصه عمومی، به یک تفاوت اصلی توجه کنیم و آن اینکه فعل سیاسی و برپایی قدرت دولتی، نه هدف، بلکه ابزاری است برای تعالی انسان و جامعه و این - همان گونه که اشاره شد - وجه ممیزه نگاه انسانی - الهی با نگاه ماکیاولی است که در آن، قدرت، هدف است نه وسیله، و همه انسان‌ها با لطایف الحیلی ابزار و قربانی‌اند. صورت دوم امر مطلق کانت، مبنی بر اینکه انسان نه خود را ابزار بیندارد نه دیگری را، در خور توجه و تأمل است که البته لوازمی دارد. یکی از لوازمش این است که قدرت سیاسی در هیچ شرایطی هدف نباشد. باید مراقب بود که جای هدف و وسیله عوض نشود؛ یعنی اهداف تعالی‌بخش انسانی و مؤلفه‌های مربوط به سیاست الهی، ابزار تأمین سیاست‌های شیطانی و حتی حیوانی نشود. تفاوت‌های فعل سیاسی و فعل اخلاقی، پرسشی اساسی پیش روی ما می‌نهد: تقدّم با کدام است؟ اگر نتوانیم تقدّم و تأخّر این دو را مشخص کنیم، دیر یا زود گرفتار استبداد خشن دینی و اخلاقی می‌شویم که با فعل اختیاری و ارادی اخلاقی منافات دارد. در اندیشه امام(ره)، حکومت، در بهترین حالتش یک ابزار است:

تمام تشکیلاتی که در اسلام از صدر اسلام تا حالا بوده است و تمام چیزهایی که انبیا از صدر خلقت تا حالا داشتند و اولیای اسلام تا آخر دارند، معنویات اسلام است. عرفان اسلام است، معرفت اسلام است. در رأس همه امور، این معنویات واقع است. تشکیل حکومت برای همین است. البته اقامه عدل است، لکن غایت نهایی، معرفی خداست و عرفان اسلام (همان: ۱۷۰/۲۰).

نتیجه‌گیری

درست است که تفکر غیر مجموعه‌ای هیچ توجیهی ندارد، نباید مدافع هر گونه یکپارچگی هم بود. باید از یکپارچگی سیال، منبسط، منعطف، مثبت و جهت‌دار دفاع

کرد که هم اختیار انسان، اصالت و اعتبار داشته باشد، هم تقدّم ارزشی از آن اخلاق و فضایل معنوی و الهی باشد. تقدّم ارزشی با معنویت و اخلاق است و تقدّم رتبی از آن سیاست. بدون تشکیل حکومت نمی‌توان ارزش‌های الهی را تحقق بخشید؛ طبعاً تقدّم رتبی از آن تشکیل حکومت است. اقتدار سیاسی و اقتصادی، ابزاری برای هدایت و تعالی است. تفوق تقدّم ارزشی بر تقدّم رتبی، همواره و در تمام جهات، باید مشهود و متجلی باشد، از نحوه شکل‌گیری قدرت تا تداوم و استمرار آن. تقدّم این فضیلت، خواه‌ناخواه موانع و قیدهایی در راه تأسیس و استقرار نظام سیاسی می‌نهد. اولاً به هر شیوه‌ای نمی‌توان نظامی را بنا نهاد، ثانیاً نمی‌توان با تمسک به هر شیوه و ابزاری قدرت را ثابت و محکم نمود. توجیه وسیله با هدف، در هیچ شرایطی مطلوب نیست. همواره باید سایه اخلاق، معنویت و معرفت خدا، بر سیاست‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مشهود باشد. همواره باید مطمئن شویم که فعل سیاسی ما همراه با نیرنگ و دروغ است، یا نه؟ آیا در نظام سیاسی ما صداقت و حقیقت وجود دارد؟ آیا فعل سیاسی در بستری از اختیار و آزادی اعمال می‌شود؟ آیا برای رشد و تعالی انسانی به حد کافی بسترسازی شده است؟ با توجه به اختیاری و غایی بودن فعل اخلاقی و با عنایت به ارتباط میان فعل اخلاقی و فعل سیاسی و ابزاری بودن آن و ربطی بودن ماهیت این فعل و دایر مدار قدرت بودن آن و تیپولوژی قدرت، یعنی زور، تهدید، نفوذ، اغوا و اقتناع، در صورتی می‌توان سیاستی را اخلاقی نمود که به صورتی فزاینده، شاهد افزایش گستره نفوذ و اقتناع در حیات سیاسی و کاهش گستره قلمرو زور و تهدید و اغوا باشیم. هر چه افعال سیاسی تهدیدآمیزتر، اجبارانه‌تر و اغوایی‌تر باشد، سیاست ما نیز غیراخلاقی‌تر است.

اطمینان از جهات اخلاقی سیاست، در گرو نقد فعال و نظارت مستمر بر افعال سیاسی صاحبان قدرت است که خود در گرو وجود نهادهای مدنی، مستقل و ناظر است. توجه به حقوق متقابل حاکم و مردم (نهج البلاغه خطبة ۳۴) و نظارت بر حکومت به واسطه امر به معروف و نهی از منکر برای حرکت دادن آن در محدوده قانون و حفظ نظم و مصالح مردم و نه میل حاکم (نایینی، ۱۳۶۰: ۲۸) و اصولی از قبیل «النصیحة لائمة

المسلمین» و مشورت، بستر را برای نهادینه شدن اجتماعی و تاریخی نقّادی و نظارت در حکومت دینی فراهم می‌کند (افروغ، ۱۳۸۹). در نظام سیاسی مردم‌سالاری دینی، اگر عطف بر دو مؤلفهٔ مشروعیت آن، یعنی حقانیت و مقبولیت، نقد و نظارت لازم صورت نگیرد، به دلیل اعتماد‌گرایی مفرط در بستری از باورهای دینی و عاطفه‌گرایی مرتبط و پیشینهٔ استبدادی و ضعف و سست‌بنیادی نهادهای مدنی و تاریخی، امکان بروز آسیب‌هایی از قبیل تشدید یکه‌سالاری و ظهور استبداد دینی، تقویت حکومت مطلقهٔ دینی با پشتوانهٔ مقبولیت مردمی، بروز ماکیاولیسم مذهبی و دولایه شدن تزویر و ریا در لوای حکومت دینی و مردمی، دو چندان می‌شود. تحقق سیاست‌های اخلاقی، به رشد عقلانی آحاد جامعه و پرهیز از احساس‌گرایی، هیجان‌گرایی و مسئولیت‌گریزی بسته است. در این میان، استقلال روحانیون شیعه، به عنوان نهادی مدنی و ریشه‌دار، برای ضمانت بخشیدن به جهات اخلاقی سیاست، امری ضروری است. پرهیز از تصدّی‌گری صرف و پرداختن به دو وجه مبنایی نظارت و نظریه‌پردازی، از وظایف سنگین و البته بر زمین مانده است که حوزه‌های علمیه باید بدان اهتمام ورزند. باید مراقب بود که وجه انحصاری این انقلاب، یعنی اخلاق و معنویت، تحت الشعاع وجوه سیاسی و اقتصادی قرار نگیرد و عظمت جمهوری اسلامی، با وسایل و ابزارهایی غیر از میزان تحقق وجه منحصر به فردش تبلیغ نشود.

منابع

نهج البلاغه.

- ارسطو ۱۳۷۱. اخلاق نیکو ماخوس، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو ۱۳۷۱. سیاست، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ارسطو ۱۳۷۰. ما بعد الطبیعه. ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اشتراوس، لئو ۱۳۷۳. فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمهٔ فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- افروغ، عماد ۱۳۸۹. احیاگری و مردم‌سالاری دینی، تهران: سوره مهر.
- پالمر، مایکل ۱۳۸۵. مسائل اخلاقی، ترجمهٔ علیرضا آل بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله ۱۳۸۷. «سیاست متعالیه، سیاستی جامع»، سیاست متعالیه از نظر حکمت متعالیه، دفتر اول، نشست‌ها و گفت‌وگوها. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- خمینی، روح الله ۱۳۷۰. *آداب الصلوة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح الله ۱۳۷۹. *صحیفه امام خمینی (ره)*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- راش، مایکل ۱۳۷۷. *جامعه و سیاست*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: سمت.
- فاستر، مایکل ۱۳۷۶. *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، جلد اول، تهران: امیر کبیر.
- لکزایی، نجف ۱۳۸۱. *اندیشه سیاسی صدرالمتألهین*، قم: بوستان کتاب.
- لوکس، استیون ۱۳۷۵. *قدرت، نگرشی رادیکال*، ترجمه عماد افروغ، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- ماکیاوی، نیکلا ۱۳۸۰. *شهریار*، ترجمه محمود محمود، چاپ اول، تهران: عطار.
- مصباح یزدی، محمدتقی ۱۳۸۰. *فلسفه اخلاق*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- ملاصدرا ۱۳۶۱. *تفسیر القرآن الکریم*، به اهتمام و تصحیح محمد خواجوی، جلد هفتم، قم: بیدار.
- نابینی. محمدحسین ۱۳۶۰. *تنبیه الامه و تنزیه المله*، مقدمه و توضیحات از محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- واعظی، احمد ۱۳۸۸. *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- هولمز، رابرت ال. ۱۳۸۲. *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

Plato 1969. *The last days of Socrates*, Trans. Hugh Tredennik, Harmondsworth: Penguin Books.

Stanford Encyclopedia of Philosophy.

The last days of Socrates: Euthyphro, the Apology, Crito, Phaedo 1969. Harmondsworth: Penguin Books.