

نسبت اخلاق و سیاست؛ بررسی چهار نظریه

تاریخ دریافت: ۸۳/۳/۲۳

تاریخ تأیید: ۸۳/۴/۲۸

سید حسن اسلامی*

یکی از کهن‌ترین و در عین حال جدی‌ترین مسایل فلسفه سیاسی، بیان نسبت اخلاق با سیاست است. این مقاله می‌کوشد چهار دیدگاه عمده در باب این نسبت را بررسی، و دلایل آنها را نقد و تحلیل کند. این چهار دیدگاه عبارت‌اند: الف) نظریه جدایی اخلاق از سیاست؛ ب) نظریه تبعیت اخلاق از سیاست؛ ج) نظریه اخلاق دو سطحی و د) نظریه یگانگی اخلاق و سیاست.

واژه‌های کلیدی: اخلاق، سیاست، حکومت اخلاقی و حاکمیت.

درآمد

آیا سیاست می‌تواند اخلاقی باشد؟ و آیا باید چنین باشد؟ یا آن که این دو، به دو حوزه متمایز تعلق دارند؟ این پرسش از آن جا اهمیت می‌یابد که اخلاق در پی حقیقت باشد، حال آن که هدف سیاست تأمین مصلحت است و در موارد متعدد حقیقت‌جویی با مصلحت‌خواهی ناسازگار است. مسئله نسبت اخلاق با سیاست، به دوره خاص یا تمدن معینی منحصر نبوده و در همه تمدن‌ها کسانی به این مسئله پرداخته و کوشیده‌اند درباره امکان سازگاری یا ناسازگاری آن دو موضعی را اتخاذ کنند. این مسئله «از مسایل اساسی فلسفه سیاسی است که مرز نمی‌شناسد و در همه تمدن‌ها مطرح شده است»^۱.

نسبت اخلاق و سیاست، صرفاً مسئله‌ای نظری و آکادمیک نیست که منحصر به حلقه‌های درسی

باشد، بلکه نتایج عملی گسترده‌ای دارد که ماحصل آن پایبندی یا عدم پایبندی دولت به اصول اخلاقی است. اگر ادعا شود که اخلاق و سیاست از یکدیگر جدا هستند، لازمه‌اش این است که انتظار پایبندی به اصول اخلاقی را از دولت نداشته باشیم و عملکرد آن را بر اساس معیارهای اخلاقی نسنجیم و تنها معیار را کارآمدی بدانیم. اما اگر ادعا کردیم که دولت باید اخلاقی باشد، آن‌گاه باید در مواردی که میان اصول اخلاقی و منافع دولتی تعارضی پیش می‌آید، تکلیف خودمان را روشن کنیم. «کدی» یکی از محققان معاصر این وضع را تصویر، و جدایی اخلاق از سیاست را اعلام می‌کند. وی در مقاله‌ای با نام «سیاست و مسئله دست‌های آلوده» می‌کوشد تا این واقعیت تلخ را اثبات نماید که سیاست با پاکدامنی سازگار نیست و هر که می‌خواهد به عرصهٔ سیاست وارد شود، باید هر گونه بدنامی، رذالت، تباهی و آلودگی را بپذیرد، چرا که اقتضای سیاست و وضعیت بشر چنین است و نمی‌توان از آن گریخت: «اگر این به معنای دست‌های آلوده باشد، در آن صورت صرفاً ناشی از وضعیت بشری است».^۲

تعبیر «دست‌های آلوده» را مایکل والزر در دهه هفتاد میلادی وارد ادبیات سیاسی کرد. مقصود از این اصطلاح، آن است که دولت‌ها گاه به دلایل متعددی به خصوص در شرایط جنگی ناگزیر از اتخاذ رویه‌ای می‌شوند که با عمیق‌ترین اصول اخلاقی ناسازگار است و عملاً به زیر پا نهادن آن اصول می‌انجامد.^۳

در این جا صورت‌های مختلف نسبت میان اخلاق و سیاست را بررسی کرده، موضعی را که از دلایل نیرومندتری برخوردار است، بر می‌گزینیم.

الف) نظریه جدایی اخلاق از سیاست

گوهر اصلی این نظریه آن است که باید میان قواعد اخلاق و الزامات سیاست تفاوت قائل شد و براساس واقعیت و با در نظر گرفتن منافع و مصالح، به اقدام سیاسی دست زد. براساس این رویکرد که گاه واقع‌گرایی سیاسی نیز نامیده می‌شود، توجه به اخلاق در سیاست، به شکست در عرصهٔ سیاست می‌انجامد، زیرا مدار اخلاق حق و حقیقت است، حال آن که غرض سیاست، منفعت و مصلحت می‌باشد. اخلاق از ما می‌خواهد تا حقیقت را - گرچه بر ضد خودمان باشد - بگوییم، حق‌کشی نکنیم، با انسان‌ها همانند ابزار رفتار نکنیم، همواره پایبند عدالت باشیم، دروغ نگوییم، از فریب‌کاری بپرهیزیم، حقایق را پنهان نکنیم و... حال آن که لازمهٔ سیاست دست شستن از پاره‌ای اصول اخلاقی است و اساساً هرگونه اقدام سیاسی، با اخلاق‌ستیزی و زیر پا نهادن فضایل اخلاقی آغاز می‌شود و بدون «دست‌های آلوده» هیچ فعالیت سیاسی ممکن نیست. از این منظر، سیاست چیزی جز عرصه‌ای

برای کسب، توسعه و حفظ قدرت نیست و اینها تنها با فدا کردن اصول اخلاقی حاصل می‌شود. در پس هر اقدام سیاسی، انبوهی از فضایل له شده اخلاقی به چشم می‌خورد.

توکودیدس (یا توسیدید)، سردار نظامی و مورخ یونانی قرن پنجم قبل از میلاد، نتیجه مشاهدات و تأملات خود را در کتابی با عنوان «تاریخ جنگ پلوپونزی» به یادگار گذاشته است. در این کتاب شاهد نظرگاهی هستیم که به‌صراحت از جدایی اخلاق از سیاست دفاع می‌کند:

آتینان چون شهر ملوس را محاصره می‌کنند، نمایندگان جهت مذاکره با مردم آن شهر می‌فرستند و در آن جا گفت و گوی بلندی میان دو طرف در می‌گیرد که گوهر این نظریه را به نیکی نشان می‌دهد. آتینان که در موضع قدرت قرار دارند، قرارداد هم‌پیمانی خود را با اهالی ملوس شکسته، از آنان می‌خواهند تا تسلیم قوای آتن شوند، اما چون اعتراض ایشان را می‌شنوند و سخن از اخلاق به میان می‌آید، آن‌ها گفت و گو از اخلاق و تمسک به آرمان‌های اخلاقی را در عرصه سیاست نادرست دانسته، به قدرت‌طلبی - که گوهر سیاست است - استناد می‌کنند. آنان در دفاع از این نظر می‌گویند:

به حکم قانون کلی و ضروری طبیعت، همیشه قوی بر ضعیف حکومت می‌کند. ما نه این قانون را خود وضع کرده‌ایم و نه نخستین کسانی هستیم که از آن پیروی می‌کنیم. این قانون پیش از ما وجود داشت و پس از ما نیز تا ابد به اعتبار خود باقی خواهد ماند.^۴

هم‌چنین به نقل از او، کلتون که از با نفوذان آتن و هواخواه خشونت در سیاست بود، طی سخنانی می‌گوید:

منافع دولت ما اجازه نمی‌دهد که به حال دیگران دل بسوزانیم یا تسلیم استدلال‌های دل‌انگیز شویم یا به سخن کسانی که ما را به رفتار نیک فرا می‌خوانند، گوش دهیم. این سه عیب بزرگ با منافع دولتی بزرگ سازگاری ندارند.^۵

آموزه جدایی اخلاق از سیاست، نزد ماکیاولی گونه صریح‌تری به خود می‌گیرد. این متفکر در نوشته معروف خود «شهریار» بر نظریه جدایی اخلاق از سیاست تأثیر گذاشته است. او نه تنها بر این دوگانگی پای می‌فشارد، بلکه به حاکم یا شهریار توصیه می‌کند که «برای تحکیم قدرت خویش هر محذور اخلاقی را زیر پا بگذارد».^۶

ماکیاولی گرچه اخلاق را لازمه زندگی افراد می‌داند، پابندی به آن را برای شهریار خطرناک می‌شمارد و از خطر تقوا برحذر می‌دارد و می‌گوید:

هر که بخواهد در همه حال پرهیزگار باشد، در میان این همه ناپرهیزگاری سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت، از این‌رو شهریاری که بخواهد شهریاری را از کف ندهد، می‌باید شیوه‌های ناپرهیزگاری را بیاموزد و هر جا که نیاز باشد به کار بندد.^۷

وفاداری و درست‌پیمانی شه‌ریار مطلوب است، اما دریغ که روزگار با درست‌پیمانی همیشگی سازگاری ندارد:

آزمون‌های دوران زندگی، ما را چنین آموخته است که شه‌ریارانی که کارهای‌گران از دست‌شان برآمده است، آنانی بوده‌اند که راست‌کرداری را به چیزی نشمرده‌اند و با نیرنگ، آدمیان را به بازی گرفته‌اند و سرانجام بر آنان که راستی پیشه کرده‌اند، چیره گشته‌اند.^۸

برای دستیابی به پیروزی دو راه وجود دارد: قانون و زور. قانون مخصوص انسان، و زور از آن جانوران است و چون راه نخست همواره پاسخ‌گو نیست، شه‌ریار باید راه دوم را نیز بیاموزد:

شه‌ریار می‌باید بداند چگونه هر دو سرشت را داشته باشد، زیرا که با یکی از این دو پایدار نمی‌تواند بود؛ پس اگر بنا است که شه‌ریار شیوهٔ ددان را بیاموزد و به کار بندد، می‌باید هم شیوهٔ روباه را بیاموزد و هم شیوهٔ شیر را، زیرا شیر از دام‌ها نمی‌تواند گریخت و روباه از چنگال گرگان... بنابراین، فرمان‌روای زیرک نمی‌باید پایبند پیمان خویش باشد هنگامی که به زیان او است و دیگر دلیلی برای پایبندی به آن در میان نیست... از همین روزگار نمونه‌های بی‌شمار می‌توان آورد و نشان داد که چه بسیار پیمان‌ها و عهد‌ها که از بدعهدی شه‌ریاران شکسته و بی‌پایه گشته است و آنان که روباهی پیشه کرده‌اند، از همه کام‌یاب‌تر برآمده‌اند. اما می‌باید دانست که چگونه ظاهرآرایی کرد و با زیرکی دست به نیرنگ و فریب زد و مردم چنان ساده‌دل‌اند و بندهٔ دم که هر فریفتاری همواره کسانی را تواند یافت که آمادهٔ فریب خوردن‌اند.^۹

این توصیه‌های صریح و بی‌پرده ماکیاولی، بسیاری را برآشفته و عده‌ای به نقد آرای او پرداختند، از جمله می‌توان از فردریک دوم، ولی‌عهد کشور پروس، نام برد که رساله‌ای با نام «رد بر ماکیاولی» نوشت و در آن گفت: «غرض از نوشتن این رساله، دفاع از بشریت است در برابر آن دیو؛ آن دشمن سوگند خورده بشریت». ^{۱۰} هرچند خود او پس از آن که به قدرت رسید، همه توصیه‌های ماکیاولی را مو به مو به کار بست. خلاصه، چنین رویکردی به سیاست، موجب رویگردانی بسیاری از افراد متدین و اخلاقی از آن شده، زیرا این باور که سیاست ماهیتاً نیازمند جدایی از اخلاق است، ریشه‌دار شده است، به گفتهٔ امام خمینی، کار به جایی رسیده بود که بیشتر اهل علم و مقدسان این باور را پذیرفته بودند که: «دین علیحده است و سیاست علیحده است». ^{۱۱} حتی اگر می‌خواستند از کسی غیبت کنند، او را «سیاسی» ^{۱۲} می‌خواندند.

بررسی این نظریه

شواهد بسیاری بر وجود این دیدگاه در تاریخ سیاست وجود دارد و هر کس، خود می‌تواند نمونه‌ای برای اثبات آن بیاورد، اما نقد آن چندان دشوار نیست. ناگفته نماند حتی غیراخلاقی‌ترین دولت‌ها نیز انتظار دارند که شهروندان آن‌ها اخلاقی عمل کنند و پایبند قواعد و مقررات باشند. هیچ حکومتی - حتی غیراخلاقی - بی‌اخلاقی شهروندان را تحمل نمی‌کند، از این رو ماکیاولی اخلاقی رفتار کردن را به صلاح دولت نمی‌داند، اما تظاهر به پایبندی به اخلاق را ضرورت حکومت کردن بر مردم تلقی می‌کند. باید دانست که فریفتن مردم برای همیشه، شدنی نیست. داستان ترویج‌دهندگان این دیدگاه، داستان همان کسی است که بر سر شاخ، بن می‌برد؛ غافل از آن که به دست خویش، خود را به کام مرگ می‌کشانند. مسئله این است که اگر مردم متوجه شوند که رهبران آنان اخلاقی رفتار نمی‌کنند، خود نیز دست از اخلاق خواهند شست، چنان که سعدی می‌فرماید:

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سببی برآوردند غلامان او درخت از بیخ

حاکمیتی که خود را به دروغ گفتن و فریفتن مردم مجاز کند، نمی‌تواند از آنان انتظار راست‌گویی داشته باشد. شهروندی که در باید حکومت متبوع او دروغ می‌گوید، ترجیح می‌دهد برای مثال اظهارنامه مالیاتی خود را به دروغ پُرکند. چنین شهروندی از باب «الناس علی دین ملوکهم» خود را به انجام انواع تقلبات مجاز می‌داند و رفتارهای غیر اخلاقی را با رفتارهایی از همان دست پاسخ می‌دهد. ماکیاولی نیز بر ضرورت اخلاقی رفتار کردن حاکمیت تأکید می‌کند و کاربست آن‌چه را خود به تفصیل در شهریار نقل می‌کند، ستم‌گرانه می‌داند و می‌گوید: «البته همه این وسایل ستم‌گرانه‌اند و ویران‌گر زندگی مدنی».^{۱۳} وی هم‌چنین می‌گوید: «همان‌گونه که برای نگاه‌داری اخلاقی نیک، قانون خوب لازم است، برای رعایت قوانین نیز اخلاقی نیک ضروری است».^{۱۴}

بنابراین، در نهایت هیچ حکومتی - هر چند مقتدر و منسجم نمی‌تواند شهروندانش را تنها به کمک شیوه‌های پلیسی و با تقویت سیستم امنیتی خود، به اطاعت وادارد، بلکه ناگزیر است از اخلاق و ترویج آن بهره جوید و به جای ارباب، آنان را اقناع کند و حتی خود را اخلاقی بنماید.

ساده‌اندیشانه است که بتوان سیاست را از اخلاق جدا دانست و هم چنان از مردم توقع داشت که در روابط خود با یکدیگر و با حکومت، اخلاقی رفتار کنند. فرانسیس فوکویاما، در کتابی به نام اعتماد^{۱۵} بر موضوع بحران مشروعیت نظام آمریکایی انگشت می‌گذارد و آن را ناشی از بی‌توجهی رهبران جامعه به اصول اخلاقی و رفتار تقلب‌آمیز آنان در امور سیاسی می‌داند. رفتارهای خدعه‌آمیز و رسوایی‌های اخلاقی زمینه بی‌اعتمادی مردم به رفتار اخلاقی رهبران را فراهم کرده است و اینک جامعه آمریکایی دچار بحران مشروعیت ناشی از کاهش اعتماد است.

توانایی سازماندهی تشکیلات اقتصادی نه تنها بر نهادهایی چون حقوق تجاری، قرارداد و... متکی است، بلکه مستلزم مجموعه قوانین و اصول اخلاقی نانوشته‌ای است که اساس اعتماد اجتماعی را تشکیل می‌دهد.^{۱۶}

به اعتقاد وی، دولت علاوه بر تقویت سرمایه اقتصادی، باید همواره در پی تقویت و افزایش سرمایه اجتماعی نیز باشد.^{۱۷} «اعتماد و پیوندهای اخلاقی، موتور محرک جامعه است.»^{۱۸} از آن جا که رفتارهای غیر اخلاقی همواره پنهان نمی‌ماند، پس کافی است که رهبران سیاسی مدتی دست به این گونه کارها بزنند و سپس بر اثر حادثه‌ای عملکردشان افشا شود، آن وقت است که پیامدهای این رفتارها به‌سادگی قابل ارزیابی نخواهد بود:

به دنبال افشای فریب‌های اعمال شده توسط نیکسون، رئیس جمهور آمریکا، طبق نظر سنجی‌ها، ۶۹ درصد مردم آمریکا معتقد بودند که رهبران سیاسی همواره به آن‌ها دروغ گفته‌اند. عمدتاً بی‌علاقگی مردم آمریکا نسبت به مسائل سیاسی معلول عدم اعتماد آن‌ها به مقامات دولتی است.^{۱۹}

ب) نظریه تبعیت اخلاق از سیاست

دیدگاه تبعیت اخلاق از سیاست عمدتاً نتیجه رویکرد مارکسیست - لنینیستی به جامعه و تاریخ است. از دیدگاه مارکسیستی، تاریخ چیزی جز عرصه منازعات طبقاتی نیست؛ طبقاتی که بر اثر شیوه تولید زاده می‌شوند و پس از مدتی در دل خود، ضد خویش را می‌پرورند و سپس نابود می‌شوند و جای خود را به طبقه بالنده‌ای می‌دهند که ضد خود را می‌پرورد. بدین ترتیب، طبقه‌ای که هم‌ساز با تاریخ حرکت کند انقلابی، و طبقه‌ای که در برابر رشد نیروهای تولید می‌ایستد، ضد انقلابی است. هر طبقه مناسبات خاص خود را تولید می‌کند که رو بنای جامعه و بازتاب وضعیت تولید اقتصادی است. از این منظر هیچ چیز مطلق نمی‌باشد و همه چیز، از جمله مفاهیم اخلاقی، هنر و حتی علم طبقاتی است.

آخرین مرحله تاریخ، مرحله سرمایه‌داری است که در آن، شیوه تولید، جمعی و مالکیت ابزار تولید، خصوصی می‌باشد. این تعارض موجب پیدایش طبقه جدیدی به نام «پرولتاریا» می‌شود که عامل تولید است، ولی مالک ابزار تولید نیست و به تدریج از سرمایه‌داری دست خواهد کشید و جامعه را به سوی سوسیالیسم - که مرحله‌ای گذرا می‌باشد - و در نهایت، به کمونیسم هدایت خواهد کرد. در این جا مبارزه طبقاتی به پایان می‌رسد، چون جامعه به دو طبقه تقسیم نمی‌شود و شیوه تولید و مالکیت ابزار تولید، هر دو، جمعی است.

مارکسیسم - لنینیسم، مبارزه برای پیروزی پرولتاریا را اجتناب‌ناپذیر، و انقلاب را حتمی

می‌دانست و هرگونه حرکت اصلاحی در جهت بهبود وضع معیشتی کارگران را نادرست می‌شمرد. این دیدگاه، جامعه‌شناسی خاصی را پدید آورد که صفت علمی بدان افزود و مدعی شد که سه اصل را ثابت کرده است:

۱ - نابودی مطلق جامعه موجود، یگانه راه انجام هر اصلاح اجتماعی اساسی است؛^{۲۰} - هیچ چیزی بیش از این عمل خشن نه مورد نیاز است و نه باید در نظر گرفته شود، زیرا هرگونه برنامه‌ریزی برای جامعه نو، کاری غیرعلمی است و ۳ - برای به دست گرفتن زمام قدرت به شیوه انقلابی، رعایت هیچ قید و بند و محدودیتی جایز نیست، زیرا: الف) این جریان به لحاظ تاریخی، حتمی و اجتناب‌ناپذیر است و بنابراین، بیرون از کنترل انسانی می‌باشد و ب) اخلاق و حقیقت و امثال آن صرفاً پدیده‌های متفرع از منافع طبقاتی است و لذا، تنها معنای علمی اخلاق، حقیقت و عدالت و غیره پیشبرد آن دسته از منافع طبقاتی است که علم ثابت کرده رو به صعود و چیرگی است. عمل خشن انقلابی هرگونه اخلاق، صداقت، صحت و عدالت را به یگانه معنای علمی پذیرفته شده دربرمی‌گیرد.^{۲۰}

براساس این آموزه، اخلاق و دیگر مظاهر اجتماعی تابع بی‌قید و شرط سیاست و عمل انقلابی هستند و ارزش خود را از آن می‌گیرند و به وسیله آن توجیه می‌شوند، حال آن که خود عمل انقلابی و سیاست به توجیه اخلاقی نیاز ندارد. لنین خود به هنگام بحث از اخلاق می‌گوید: «اخلاق ما از منافع مبارزه طبقاتی پرولتاریا به دست می‌آید»، «برای ما اخلاقی که از خارج جامعه برآمده باشد، وجود ندارد و یک چنین اخلاقی جز شتادی چیزی دیگر نیست.» و «هنگامی که مردم از ما درباره اخلاق سؤال می‌کنند، می‌گوییم که برای یک کمونیست، کلی اخلاق در رابطه با آن نظم و دیسیپلین آهنین و در مبارزه آگاهانه علیه استثمار معنا می‌یابد.^{۲۱}» سارتر این نگرش را به خوبی در نمایشنامه «دستهای آلوده» خود به تصویر کشیده است. هودرر که یک کمونیست کهنه‌کار و فعال سیاسی است، در برابر دیدگاه آرمان‌گرایانه هوگو که وسایل نامشروع را برای کسب قدرت نادرست می‌داند، هر وسیله‌ای را برای به قدرت رسیدن مجاز دانسته، نظرگاه خود را درباره نسبت اخلاق و سیاست چنین بیان می‌کند: «من هر وقت لازم باشد دروغ هم می‌گویم و هیچ کس را هم تحقیر نمی‌کنم. دروغ را من اختراع نکرده‌ام. دروغ در یک جامعه طبقاتی متولد شده و هر کدام از ما از وقتی به دنیا آمده‌ایم، آن را به ارث برده‌ایم. برای از بین بردن طبقات باید از تمام وسایل استفاده کرد.»^{۲۲} و چون هوگو اعتراض می‌کند که: «هر وسیله‌ای مشروع نیست»^{۲۳}، پاسخ می‌دهد: «هر وسیله‌ای مشروع است، به شرط این که قاطع و مفید باشد.»^{۲۴}

تفاوت این آموزه با آموزه جدایی اخلاق از سیاست، آن است که این آموزه اساساً هیچ اصلتی را

برای اخلاق قائل نیست. ماکیاولی اگر گاه شه‌ریار را ناگزیر از ارتکاب اعمال مغایر اخلاق می‌دانست، با این حال اخلاق را اصیل تلقی می‌کرد و این‌گ‌ریز از اخلاق را تنها از روی اضطرار مجاز می‌شمرد. اما این آموزه هیچ عمل انقلابی را مغایر اخلاق نمی‌داند، بلکه بر آن است که هرچه حزب کمونیست - که نمایندهٔ پرولتاریا است - انجام دهد، عین اخلاق و فضیلت می‌باشد و این، به معنای اخلاق‌ستیزی و سلاخی اخلاق است. لنین خود نحوهٔ حاکمیت حزب کمونیست را این‌گونه اعلام می‌کند:

دیکتاتوری پرولتاریا اصطلاحی علمی است، دال بر طبقهٔ مورد بحث و شکل خاصی از اقتدار دولت که دیکتاتوری خوانده می‌شود؛ به معنای اقتداری که نه بر قانون، نه بر انتخابات، بلکه مستقیماً بر نیروی مسلح بخشی از خلق بنیاد می‌شود.^{۲۵}

بررسی این نظریه

با این رهیافت، حکومت دیکتاتوری پرولتاریا جایگزین حکومت تزاری روسیه شد و به نام انقلاب و مصالح خلق، جنایاتی را مرتکب شد که روی مغول‌ها و تزار را سفید کرد. اوج این جنایات در دورهٔ تصفیه‌های خونین صورت گرفت. استالین برای حذف رقیبان خود و هر کس که از اندک‌اندیشه‌ای بهره‌مند بود، در سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ میلادی دست به تصفیهٔ وسیعی زد و دادگاه‌های فرمایشی متعددی تشکیل داد و از مخالفان خود به دروغ اعتراف گرفت که آنان عامل امپریالیسم، جاسوس بیگانه، مرتجع و ضد خلق هستند و اندیشه‌ای جز براندازی نظام سوسیالیستی ندارند. همهٔ این بی‌اخلاقی‌ها، اخلاقی به‌شمار می‌رفت، زیرا منافع حزب چنین اقتضا می‌کرد، و این دروغ‌ها از نظر سیاسی، راست محسوب می‌شد. از این منظر، تفاوت جنایاتی که استالین مرتکب می‌شد و آنچه هیتلر انجام می‌داد، آن بود که رفتار استالین چون در جهت تأمین منافع طبقهٔ رو به صعود پرولتاریا بود، خوب و اخلاقی است، اما آنچه هیتلر می‌کرد چون در جهت منافع بورژوازی بود، بد و ضد اخلاقی می‌باشد. میکولوش گیمش، از روشن‌فکران مجارستان که جریان این قلب حقیقت را دریافته بود و در این راه سر باخت، می‌گوید:

آهسته آهسته، ما لا‌اقل در بخش بزرگ‌تر و چیره‌گر شعور خود به این عقیده رسیدیم که دو نوع حقیقت وجود دارد و حقیقت حزب می‌تواند با حقیقت مردم تفاوت کند و می‌تواند از حقیقت عینی مهم‌تر باشد و حقیقت در واقع، همان مصلحت سیاسی است. این فکری وحشتناک است، ولی با معنای آن باید بی‌پرده‌پوشی روبه‌رو شد. اگر حقیقتی متعلق به مرتبه‌ای بالاتر از حقیقت عینی وجود داشته باشد، اگر مصلحت سیاسی ملاک سنجش حقیقت باشد، پس حتی دروغ می‌تواند راست باشد، زیرا حتی دروغ ممکن است موقتاً به

مصلحت باشد، حتی یک محاکمهٔ قلبی سیاسی می‌تواند به این معنا «حقیقت» داشته باشد، زیرا حتی از چنین محاکمه‌ای می‌توان امتیازهای سیاسی مهم به دست آورد. بدین ترتیب، می‌رسیم به نظرگاهی که نه تنها کسانی را آلوده کرد که محاکمات سیاسی قلبی را طراحی کنند، بلکه غالباً حتی در خود قربانیان کارگر افتاد؛ نظرگاهی که سراسر تفکر ما را مسموم، و دیدمان را تار، و قوای نقادمان را فلج کرد و عاقبت، شرم تشخیص حقیقت و توان درک آن را از ما گرفت. ماجرا از این قرار بود؛ انکار آن بی‌فایده است.^{۲۶}

چنین آموزه‌ای فرصت تاریخی بی‌نظیری به دست آورد تا خود را برای مدت طولانی (دو نسل) در گسترهٔ وسیع جغرافیایی (اروپای شرقی) محک بزند و عدم حقانیت خود را اثبات کند، اما به کار بستن چنین آموزه‌ای موجب رخنه در پایه‌هایش شد و بیماری بی‌اخلاقی، ریشه‌های آن را پوساند و در مدتی کوتاه نظام‌های سوسیالیستی شرق، یکی پس از دیگری، فرو پاشیدند و مردم شیفته‌وار به سوی غرب روی آوردند. دیگر نمی‌شد این فروپاشی را به بیگانگان و امپریالیست‌ها نسبت داد. رکود اقتصادی نیز ریشهٔ مشکلات نبود. پس، باید پاسخ درستی یافت. این نظام‌ها برای حکومت کردن، از همه چیز برخوردار بودند: ایدئولوژی؛ حزب حاکم؛ هم‌پیمانان مقتدر؛ دیوان‌سالاری؛ سیستم دفاعی نیرومند؛ دستگاه پیچیدهٔ امنیتی و اطلاعاتی و...، اما مشروعیت نداشتند.

دانیل شیرو از فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی گزارش مفصلی می‌دهد که خواندنی و تکان‌دهنده است. او ریشهٔ فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی را در «پوسیدگی کامل اخلاقی و معنوی^{۲۷}» می‌داند و نتیجه می‌گیرد که آن چه امروزه می‌تواند علل انقلاب‌ها و بی‌ثباتی‌ها باشد، عامل اخلاقی و معنوی است و باید آن را جدی گرفت.^{۲۸} مایکل پولانی نیز به این نتیجه می‌رسد و می‌گوید: «نظامی که بر واژگونی مطلق اخلاق بنا شده باشد، ذاتاً ناپایدار است».^{۲۹} براساس تحقیقی که در مؤسسه تکنولوژی ماساچوست (M.I.T) صورت گرفته است، در جوامع خودکامه دروغ‌گویی و تزویر، سی‌بار بیش از جوامع مردم‌سالار هست؛^{۳۰} یعنی در این جوامع مردم عملاً بی‌اخلاقی را از رهبران خود می‌آموزند.

ج) نظریه اخلاق دو سطحی

این دیدگاه که اخلاق دو آلیستی یا دوگروانه نیز نامیده می‌شود، کوششی برای حفظ ارزش‌های اخلاقی و پذیرش پاره‌ای اصول اخلاقی در سیاست است. بر اساس این دیدگاه، اخلاق را باید در دو سطح فردی و اجتماعی بررسی کرد. گرچه این دو سطح مشترکاتی دارند، لزوماً آن چه را که در سطح فردی اخلاقی است، نمی‌توان در سطح اجتماعی نیز اخلاقی دانست؛ برای مثال، فداکاری از فرد،

حرکتی مطلوب و اخلاقی قلمداد می‌شود، حال آن که فداکاری از دولت به سود دولت دیگر چون برخلاف مصالح ملی است، چندان اخلاقی نیست. فرد می‌تواند دارایی خود را به دیگری هدیه کند، اما دولت نمی‌تواند درآمد ملی خود را به دولتی دیگر ببخشد. از این منظر، اخلاق فردی براساس معیارهای مطلق اخلاقی سنجیده می‌شود، در صورتی که اخلاق اجتماعی تابع مصالح و منافع ملی است. در تأیید این دیدگاه گفته‌اند که: حیطة اخلاق فردی، اخلاق مهرورزانه است، اما حیطة اخلاق اجتماعی، اخلاق هدف‌دار و نتیجه‌گرا می‌باشد.

نتیجه چنین نظریه‌ای، پذیرش دو نظام اخلاقی مجزا می‌باشد. انسان به عنوان فرد تابع یک نظام اخلاقی است، حال آن که اجتماع، نظام اخلاقی دیگری دارد. اصول این دو اخلاق نیز می‌تواند با یکدیگر متعارض باشند؛ برای مثال، افلاطون دروغ گفتن را برای فرد مجاز نمی‌داند و دروغ‌گویی فردی را قابل مجازات می‌شمارد، حال آن که معتقد است حاکمان حق دروغ گفتن را دارند و می‌گویند: اگر دروغ گفتن برای کسی مجاز باشد، فقط برای زمامداران شهر است که هر وقت صلاح شهر ایجاب کند، خواه دشمن خواه اهل شهر را فریب دهند، اما این رفتار برای هیچ‌کس مجاز نیست و اگر فردی از اهالی شهر به حکام دروغ بگوید، جرم او نظیر یا حتی اشد از جرم شخص بیماری است که پزشک خود را فریب دهد.^{۳۱}

طبق این دیدگاه، نه تنها برخی ردایل اخلاقی حاکمان مجاز است، بلکه ممکن است به گفته افلاطون، «شریف»^{۳۲} به شمار آید. برتراند راسل نیز به چنین دوگانگی در اخلاق معتقد است و خاستگاه اخلاق فردی را باورهای دینی، و اخلاق مدنی را سیاسی می‌داند و می‌گوید:

بدون اخلاق مدنی، جامعه قادر به ادامه زندگی نیست؛ بدون اخلاق شخصی، بقای آن ارزشی ندارد، بنابراین برای این که جهان، خوب و خواستنی باشد، وجود اخلاق مدنی و شخصی، هر دو، ضروری است.^{۳۳}

البته آن چه راسل تحت عنوان «اخلاق اجتماعی» مطرح می‌کند و وجودش را برای بقای جامعه ضروری می‌شمارد، بیشتر همان قواعدی است که اغلب برای حُسن اداره جامعه وضع می‌شود، نه اخلاق به معنای مجموعه قواعد رفتاری مبتنی بر ارزش‌ها. مارتین لوتر - بنیان‌گذار آیین پروتستانسیسم - پل تیلیخ، راینهولد نیبور، ماکس وبر و هانس مورگنتا را از طرفداران این دیدگاه دانسته‌اند.^{۳۴}

ماکس وبر، جامعه‌شناس و متفکر قرن بیستم، طی خطابه‌ای معروف به نام «سیاست به مثابه حرفه»^{۳۵}، نظرگاه خود را در باب نسبت اخلاق و سیاست بیان می‌کند. او بر ضرورت اخلاق و سیاست اخلاقی تأکید می‌نماید، اما بر آن است که اخلاق سیاسی از اخلاق فردی جداست. وی می‌گوید:

«اخلاقیات، کالسه‌ای نیست که بتوان آن را بنا به میل و بسته به موقعیت برای سوار یا پیاده شدن متوقف ساخت.^{۳۶} با این حال، بر این نکته اصرار می‌کند که ما دارای دو نوع اخلاق عقیدتی و اخلاق مسئولیتی هستیم. در سیاست تنها می‌توان اخلاق مسئولیتی را به کار بست، زیرا در آن، «سازش میان اخلاق عقیدتی و اخلاق مسئولیتی امکان‌پذیر نیست».^{۳۷} علت این ناسازگاری، آن است که اخلاق عقیدتی مطلق و آرمانی است. حال آن‌که اخلاق مسئولیتی مشروط، واقع‌گرایانه و عینی می‌باشد. بدین ترتیب، ماکس وبر معتقد است که در سیاست نیز باید تابع اخلاق بود؛ اخلاقی خاص، عینی، مشروط و نتیجه‌گرا. با وجود این، گاه اساساً «سیاست‌گذاری معامله‌ای اخلاقی نیست و هرگز هم نخواهد بود».^{۳۸} و این مسئله‌گویی تعارضی است که وی به‌رغم پایبندی به اخلاق نتوانست آن را برطرف سازد. از این رو، مسئله اخلاق دو سطحی با تقریر وبر نیز راه به جایی نمی‌برد.

بررسی این نظریه

در واقع، توضیحات ارائه شده برای دفاع از نظریه اخلاق دو سطحی چندان قانع‌کننده نیست و چنین تفکیکی را پذیرفتنی نمی‌نماید. این که در حیطه اخلاق فردی، شخص می‌تواند ایثار کند و دارایی خود را ببخشد، اما دولت نمی‌تواند، درست نیست. اگر فرض کنیم که نمایندگان مردم پس از توجیه شهروندان تصمیم بگیرند درصدی از درآمد ناخالص ملی را به فلان کشور قحطی‌زده اختصاص دهند، قطعاً عملی اخلاقی خواهد بود و برخلاف منافع ملی به‌شمار نخواهد آمد؛ پس، ایثار هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی و سیاسی، اخلاقی است. این تفاوت که رفتار مبتنی بر اخلاق فردی مهرورزانه و نوع‌دوستانه است؛ حال آن‌که رفتار سیاسی تابع مصالح ملی می‌باشد نیز تردیدپذیر است و آشکارا هر دو ویژگی را می‌توان به هر دو سطح اخلاقی نسبت داد. چه‌بسا رفتار فردی که براساس اخلاق مصلحت‌گرایانه و منفعت‌طلبانه است و چه‌بسا عملکرد سیاسی که متأثر از انگیزه نوع‌دوستی می‌باشد.

سخن آخر این که از هیچ شهروندی نمی‌توان خواست که تابع دوگونه سیستم اخلاقی متفاوت باشد و از او انتظار داشت که صداقت پیشه کند، اما بی‌صداقتی حاکمیت را بپذیرد و دم نزند و به گفته افلاطون، دولت را به نیرنگ زدن مجاز بداند. گذشته از این اشکال‌ها، همان‌طور که جولیانو پونتارا می‌گوید، این آموزه مبهم است و حدود و ثغور آن مشخص نمی‌باشد^{۳۹} و به نظر می‌رسد که در نهایت، باید به یکی از دو آموزه مذکور تحویل شود.^{۴۰}

این سه دیدگاه با همه تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در یک اصل مشترک هستند؛ یعنی این که

چنین دوگانگی، موجب آن می‌شود که شهروندان نیز از حاکمان خود تقلید کنند و در امور سیاسی، متقابلاً در برابر حاکمیت رفتاری غیر اخلاقی در پیش گیرند. تکلیف حاکمیتی نیز که از سوی شهروندان خود فریفته می‌شود و مورد اعتماد آنان نمی‌باشد روشن است، از این رو به سادگی نمی‌توان میان اخلاق و سیاست حد و مرزی را قائل شد و قلمرو هر یک را تعیین کرد.

(د) نظریه یگانگی اخلاق و سیاست

طبق این نظریه اخلاق سیاست فردی و سیاست اخلاق جمعی است. اخلاق و سیاست هر دو از شاخه‌های حکمت عملی و در پی تأمین سعادت انسان هستند. تا آن‌جا که طبق نظر خواجه نصیرالدین طوسی، سیاست فنی معرفی می‌شود که «برای تحقق زندگی اخلاقی پرداخته شده است.^{۴۱}» بنابراین، نمی‌توان مرز قاطعی میان اخلاق و سیاست قائل شد و هر یک را به حوزه‌ای خاص منحصر ساخت، هم‌چنین این دو نمی‌توانند ناقض یکدیگر باشند. از جمله وظایف سیاست پرورش معنوی شهروندان، اجتماعی ساختن آنان، تعلیم دیگر خواهی و رعایت حقوق دیگران است و این، چیزی جز قواعد اخلاقی نمی‌باشد. فرد در حیطه زندگی شخصی، همان فرد در عرصه زندگی اجتماعی است. گرچه می‌توان از اصولی که حاکم بر جمع و قواعد زندگی جمعی است نام برد، چنان نیست که این اصول بر خلاف اصول حاکم بر زندگی فردی باشد؛ برای مثال، همیشه فرد آزاد مسئول رفتار خویش است. این مسئولیت در حالت جمعی - گرچه ممکن است کمی ضعیف‌تر باشد - نیز وجود دارد و کسی نمی‌تواند مدعی بی‌مسئولیتی در جمع شود و نتایج رفتارش را به عهده نگیرد.

این دیدگاه، نظام اخلاقی را در دو عرصه زندگی فردی و اجتماعی معتبر می‌شمارد و معتقد است که هر آن‌چه در سطح فردی اخلاقی می‌باشد، در سطح اجتماعی نیز چنین است و هر آن‌چه در سطح فردی و برای افراد غیر اخلاقی باشد، در سطح اجتماعی و سیاسی و برای دولت‌مردان نیز غیر اخلاقی است؛ برای نمونه، اگر فریبکاری در سطح افراد اعمال بدی است، برای حاکمیت نیز بد به شمار می‌رود و نمی‌توان آن را مجاز به نیرنگ‌بازی دانست. اگر شهروندان باید صادق باشند، حکومت نیز باید صداقت‌پیشه کند، از این رو هیچ حکومتی نمی‌تواند در عرصه سیاست، خود را به ارتکاب اعمال غیر اخلاقی مجاز بداند و مدعی شود که این کار لازمه سیاست بوده است. کانت می‌کوشد این نظریه را بر اساس قاعده اخلاقی مطلق یا بایسته تأکیدی^{۴۲} خود تبیین کند. از این منظر، تنها آن فعلی اخلاقی خواهد بود که عمومیت یافتن آن مشکلی ایجاد نکند و به اصطلاح خود شکن نباشد. طبق این اصل، برای نمونه، خشونت یا فریبکاری هنگامی اخلاقی است که به صورت قاعده‌ای عام درآید و در عین حال مشکلی پیش نیارد. وی با اعتقاد به «سازگاری سیاست با اخلاق مطابق با مفهوم

استعلایی حقوق عمومی» این اصل را چنین به کار می‌گیرد: «هر ادعایی در خصوص برخورداری از یک حق، می‌باید واجد صفت عمومیت باشد»،^{۴۳} لذا هنگامی می‌توان سیاستمداران را مجاز به عملی دانست که پیشاپیش این حق، برای همگان پذیرفته شده باشد.^{۴۴}

بررسی این نظریه

دفاع از این آموزه در عرصه نظر بسیار آسان است و خود، خویش را توجیه می‌کند و برخلاف دیدگاه‌های پیش‌گفته نمی‌توان آن را نقد کرد، زیرا هیچ‌گونه تعارض درونی در این نظریه به چشم نمی‌خورد و از بحران عدم مشروعیت ناشی از دیدگاه‌های پیش نیز در امان است. تنها انتقادی که می‌توان بر این دیدگاه وارد کرد، آن است که در عمل آیا سیاست مبتنی بر اخلاق توفیق خواهد یافت یا این که واقع‌گرایی سیاسی آن را به فرو گذاشتن پاره‌ای آرمان‌ها و نادیده گرفتن برخی اصول اخلاقی ناگزیر خواهد کرد. نامدارترین و بزرگ‌ترین مروج این آموزه در عرصه نظر و عمل و در گفتار و کردار، حضرت امیرمؤمنان علی علیه السلام بود که حتی لحظه‌ای از تبیین آن فروگذار نکرد و در این راه نیز به شهادت رسید. امام علی علیه السلام با اعتقاد راسخ به این که سیاست باید اخلاقی باشد و مشروعیت خود را از اصول اخلاقی کسب کند، هرگز از دایره اخلاق تخطی نکرد و به شکست ظاهری تن داد، اما اجازه نداد که از نظر اصول اخلاقی مغلوب شود. زندگانی سراسر شکوه و رادمردی این بزرگ‌مرد، گویاتر از آن است که بخواهیم موارد عینیت اخلاق و سیاست را در آن نشان بدهیم. در این جا به اختصار چند مورد را ذکر می‌کنیم که تنها براساس نظریه وحدانی اخلاق و سیاست قابل فهم و دفاع است و از منظر دوگانگی اخلاق و سیاست می‌توان بر آن خرده‌ها گرفت:

۱ - امام علی علیه السلام پس از رحلت رسول خدا، برخلاف انتظار بسیاری، از خلافت کنار گذاشته شد و طی ماجرای که زبان زد خاص و عام است، دیگری زمامدار مسلمانان شد. ابوسفیان که سیاست را از اخلاق جدا می‌دانست، به امام پیشنهاد داد که با این خلافت نو پدید به ستیز برخیزد و خود تعهد کرد که سپاهیان در اختیارش قرار دهد، اما آن حضرت کسی نبود که بخواهد قدرت را از راه‌های غیراخلاقی و بی‌رضایت عامه کسب کند، از این رو پیشنهاد او را رد کرد و مردم را به آرامش و مسالمت‌جویی دعوت نمود.^{۴۵}

۲ - پس از کشته شدن عمر بن خطاب، شورای شش نفره برای تعیین خلیفه به امام پیشنهاد پذیرش خلافت را دادند مشروط بر آن که به سنت شیخین (ابوبکر و عمر) رفتار کند، اما ایشان نپذیرفت و حاضر نشد دروغی مصلحت‌آمیز بگوید و قدرت را به شکلی غیراخلاقی به دست آورد. در این مورد نوشته‌اند که عبدالرحمان بن عوف سه بار به امام پیشنهاد خلافت را داد مشروط بر آن که

ایشان طبق کتاب خدا، سنت پیامبر و سیره شیخین عمل کند، اما ایشان بی هیچ مجامله‌ای پاسخ دادند که طبق کتاب خدا و سنت پیامبرش در حد توان خود عمل خواهد نمود.^{۴۶}

۳- در جریان شورش برضد عثمان و محاصره خانه‌اش، انتظار می‌رفت که امام از این فرصت نهایت استفاده را ببرد و خلافت را به چنگ آورد، اما ایشان از وضع پیش آمده استقبال نکرد و کوشید وساطت کند و مردم را به آرامش، و عثمان را به اتخاذ سیاست صحیح دعوت کند و در این راه چندان پیش رفت و از عثمان دفاع کرد که خود به ابن عباس فرمود: «به خدا، کوشیدم آزار مردم را از او باز دارم؛ چندان که ترسیدم در این کار گناهکارم».^{۴۷}

۴- چون همه مردم با آن حضرت بیعت کردند و وی را به خلافت برگزیدند، ایشان لحظه‌ای در برکناری کارگزاران خلیفه پیشین - که آن‌ها را ناصالح و حق‌کُش می‌دانست - درنگ نکرد و توصیه‌های ابن عباس و مغیره بن شعبه را در خصوص حفظ موقت و حذف تدریجی آنان پس از تثبیت موقعیت خود، نپذیرفت.^{۴۸}

۵- وقتی به آن حضرت پیشنهاد شد که طلحه و زبیر را در قدرت شریک سازد و با سپردن کوفه و بصره به آنان، هواخواهی‌شان را جلب کند، کاری که آن را هر واقع‌گرای سیاسی تجویز می‌کرد و لازم می‌شمرد، از پذیرش این خواسته نابجا تن زد.^{۴۹}

۶- چون طلحه و زبیر که از متقدمان در اسلام بودند، بر حضرت خرده گرفتند که چرا دریافتی آنان از بیت‌المال هم‌چون دیگر کسان است و به صراحت امتیازاتی برای خود خواستار شدند، امام فرمود که برابری، سنت رسول خداست و آنان با دیگران در این زمینه تفاوتی ندارند.^{۵۰}

۷- چون طلحه و زبیر به قصد ستیز با امام، به بهانه عمره از ایشان برای خروج از مدینه اجازه خواستند، حضرت که از نیت آنان باخبر بود، از خروج آنان ممانعت نکرد، بلکه اجازه خروج داد و به آنان فرمود: «وَاللَّهِ مَا تُرِيدَانِ الْعُمْرَةَ وَلَكِنَّمَا تُرِيدَانِ الْعُدْرَةَ وَإِنَّمَا تُرِيدَانِ الْبَصْرَةَ؛ به خدا قسم، در پی عمره نیستید، بلکه در پی نیرنگ‌اید و در پی بصره هستید».^{۵۱}

۸- چون امام بر شورشیان در جنگ جمل پیروز شد، همگان را حتی مروان بن حکم که ریشه همه فتنه‌ها و عامل قتل عثمان و یکی از زمینه‌سازان جنگ بود، مورد عفو قرار داد و چون به ایشان گفتند که مروان آماده بیعت مجدد است، حضرت بیعت او را نپذیرفت و رهایش کرد،^{۵۲} حال آن که می‌توانست اقدامی کند و مانع فعالیت‌های بعدی او شود.

۹- امام به خاطر فشار خوارج، به حکمیت تن داد و چون آنان به نیرنگ عمرو بن عاص پی بردند، از حضرت خواستند تا پیمان خود را با معاویه بشکنند و با او بجنگد، اما ایشان به پیمان شکنی - گرچه منافعی داشت - تن نداد و خوارج را به قبول پیمان فراخواند.

۱۰- امام علی علیه السلام در برابر حرکات ایدایی و جوسازی خوارج در کوفه به هیچ‌گونه خشونت دست نزد و در مقابل هتاک‌ها و فحاشی‌های آنان نیز کریمانه می‌گذشت.^{۵۳} سرانجام، چون آن حضرت قربانی اخلاقی‌زیستن خود شد، در بستر شهادت از خاندان خود خواست تا قتل او را زمینه تصفیه حساب‌های خونین قرار ندهند: «پسران عبدالمطلب، نینم در خون مسلمانان فرو رفته‌اید و دست‌ها را بدان آلوده کنید و بگویید: «امیرمؤمنان را کشته‌اند!» بدانید جز کشنده من نباید کسی به خون من کشته شود».^{۵۴}

هر واقع‌گرا یا اقتدارگرای سیاسی و معتقد به آموزه جدایی اخلاق از سیاست، در صحت تصمیمات یادشده به دیده انتقاد خواهد نگریست و آن‌ها را خلاف روح سیاست و منفعت طلبی خواهد دانست. این داوری در زمان خود امام علی علیه السلام نیز صورت می‌گرفت و کسانی با تأکید بر دل‌آوری آن حضرت، ایشان را از دانش جنگ تهی می‌دانستند و معاویه را از وی زیرک‌تر، و به اصول سیاست دانانتر می‌شناختند. حضرت ناگزیر بود که هم اصول خود را حفظ کند و هم این‌گونه توهّمات را بزدايد. ایشان خود در سخنانی دردآلود و خرده‌گیرانه فرمود: «تا آن‌جا که قریش می‌گوید: «پسر ابوطالب دلیر است، اما علم جنگ نمی‌داند».^{۵۵} آن حضرت هم‌چنین در برابر این تصور که معاویه از ایشان زیرک‌تر است، فرمود: «به خدا سوگند، معاویه زیرک‌تر از من نیست، لیکن شیوه او پیمان‌شکنی و گنهکاری است. اگر پیمان‌شکنی ناخوش آیند نمی‌نمود زیرک‌تر از من نبود، اما هر پیمان‌شکنی به گناه برانگیزاند و هر چه به گناه برانگیزاند، دل را تاریک گرداند».^{۵۶}

بدین ترتیب، حکومت امام علی علیه السلام که در صورت پاره‌ای مصلحت‌اندیشی‌ها و آسان‌گیری در اصول اخلاقی می‌توانست سال‌ها ادامه یابد، بیش از پنج سال تداوم نیافت و نظر واقع‌گرایان سیاسی را ثابت کرد. اما این حکومت بذر نظریه اخلاقی دولت را در سرزمین اندیشه‌ها پاشید و در طول تاریخ صدها نهضت براساس آن شکل گرفت و هم‌چنان تا امروز مقیاسی برای ارزیابی و سنجش اصول اخلاقی دولت‌ها به‌شمار می‌رود، و این است پیروزی حقیقی این دیدگاه که هر چه زمان می‌گذرد، حقانیت آن آشکارتر می‌شود.^{۵۷}

ممکن است امروزه کسانی چنین برداشت اخلاقی از سیاست را آرمانی و غیرواقعی بدانند و در عین اعتقاد به اصول اخلاقی، بر این باور باشند که پیچیدگی سیاسی و دشواری حکومت امروزی، راه را بر اخلاق بسته است و در سیاست نمی‌توان اخلاق را به‌کار گرفت، اما متفکرانی هستند که برای تحقق همین آرمان پیش می‌روند و در این راه سختی‌ها می‌کشند و در نتیجه، موفق می‌شوند.

در قرن بیستم واسلاوهاول، مهاتما گاندی، نلسون ماندلا و امام خمینی معتقد بودند که سیاست در اخلاق ریشه دارد و کوشیدند براساس دیدگاه خود عمل کنند و موفق هم شدند. واسلاوهاول، متفکر و

مبارز چکسلواکی که پس از فروپاشی نظام کمونیستی به ریاست جمهوری کشورش رسید، مهم‌ترین وظیفه جهان امروز را اخلاقی کردن سیاست دانسته، می‌نویسد:

تجربه و مشاهدات من تأیید می‌کند که در سیاست، اعمال اخلاق امکان‌پذیر است، با این وصف انکار نمی‌کنم که پیمودن این راه همواره آسان نیست و هرگز ادعا نکرده‌ام که آسان بوده است.^{۵۸}

وی پس از کسب قدرت می‌گوید:

یک چیز به نظر من قطعی می‌رسد و آن عبارت است از: مسئولیت من برای تأکید هر چه بیش‌تر بر منشأ اخلاقی همه سیاست‌های راستین و تکیه کردن بر اهمیت ارزش‌ها و معیارهای اخلاقی در تمامی زمینه‌های حیات اجتماعی.^{۵۹}
و اسلاوهاول با اعتقاد به این که بار کج به منزل نمی‌رسد^{۶۰}، می‌گوید:

اخلاق در واقع در بطن هر چیز نهفته است و این موضوع حقیقت دارد، زیرا هر زمان با مشکلی روبه‌رو می‌شوم و تلاش می‌کنم که به ژرفای آن برسم، همواره نوعی جنبه اخلاقی را در عمق آن کشف می‌کنم.^{۶۱}

وی در جای دیگر تصریح می‌کند:

این نکته به هیچ صورت حقیقت ندارد که سیاست‌مدار باید دروغ بگوید... لزوم دروغ‌گویی و دسیسه‌چینی برای سیاست‌مدار، سخنی است کاملاً بی‌اساس که از سوی کسانی که می‌خواهند - به هر دلیل - موجب دل‌سردی دیگران از علاقه‌مندی به امور اجتماعی بشوند، عنوان می‌شود و اشاعه می‌یابد.^{۶۲}

وی نه تنها پابندی به اخلاق را لازمه سیاست می‌داند، که آن را اساس توفیق در این راه می‌شمارد و بر آن تأکید می‌کند.

دومین کسی که با این دیدگاه به عرصه سیاست پای نهاد و در این راه نیز کشته شد، اما اصول خود را زیر پا نگذاشت، مهاتما گاندی بود که استقلال و اقتدار امروزین کشور هندوستان، محصول مجاهدات اوست. وی در فعالیت‌های سیاسی خود تنها بر صداقت و اصل عدم خشونت تکیه کرد و با همین سلاح نیز به کسب استقلال هند موفق شد و حتی حاضر نشد در برابر دشمنان انگلیسی از اصول اخلاقی خود دست بشوید و قواعد اخلاقی را با قواعد رایج در سیاست عوض کند. او بر این باور بود که در سیاست، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند و هر وسیله‌ای باید خود، توجیه‌گر خویش باشد: «در فلسفه زندگی من، وسایل و هدف‌ها چیزهایی قابل تبدیل به یکدیگر هستند^{۶۳}» ایشان در برابر کسانی که وسیله را وسیله می‌دانستند، می‌گفت:

من می‌گویم وسایل بالاخره همه چیز هستند و وسایل شما هرگونه باشد، هدف شما هم به همان‌گونه خواهد بود؛ دیواری نیست که وسایل را از هدف‌ها جدا سازد. بدیهی است که خالق، به ما توان آن را داده است که وسایل را زیر نظارت خود بگیریم - آن هم البته تا میزانی محدود - اما برای نظارت بر هدف‌ها امکانی نیست. تحقق هدف‌ها با وسایلی که برای وصول به آن‌ها به کار می‌رود، متناسب خواهد بود. این، قضیه‌ای است که هیچ استثنا نمی‌پذیرد.^{۶۴}

نلسون ماندلا نیز بر نظریه یگانگی اخلاق و سیاست پای می‌فشرد. وی چون با نژادپرستی حاکم بر آفریقای جنوبی به مبارزه برخاست، از حقوق اجتماعی خود محروم شد و در نهایت، حدود سی سال را در زندان گذراند، اما پایداری او و همفکرانش ثمر داد و در نهایت، نژادپرستی از آن خطه برافتاد. ایشان هنگامی که به مقام ریاست جمهوری کشور رسید، اعلام کرد جنایاتی را که در حق سیاه‌پوستان صورت گرفته نمی‌تواند فراموش کند، اما می‌تواند آن‌ها را ببخشد. ماندلا در طول حاکمیت خود، پایبند اصول اخلاقی خود بود و پس از پایان دوران ریاست جمهوری‌اش، به شکلی مسالمت‌آمیز از سیاست کناره گرفت و با خوش‌نامی به فعالیت‌های اجتماعی ادامه می‌دهد. امام خمینی نیز از کسانی است که تلاش کرد نظریه یگانگی اخلاق و سیاست را بر اساس اصول اسلامی استوار سازد. به اعتقاد وی، سیاست و اخلاق دوجنبه مکمل از یک پیکره هستند.^{۶۵}

جمع‌بندی

از میان نظریه‌های چهارگانه مذکور که می‌کوشند نسبت اخلاق و سیاست را بازنمایند، تنها نظریه چهارم قابل دفاع است. نظریه‌های سه‌گانه نخست در نهایت حاکمیت را مجاز می‌دارد تا به بهانه الزامات خاص سیاسی، اصول اخلاقی و حقوق شهروندان را زیر پا گذارد و عملاً راه را برای هرگونه سرکوبی فراهم سازد و آن را به دلیل ضرورت‌های ویژه سیاسی موجه جلوه دهد. تنها نظریه‌ای که می‌تواند مانع زیاده‌خواهی حاکمیت‌ها شود، تأکید بر اصل ضرورت سیاست اخلاقی است. سیاست یکی از عرصه‌های اجتماعی است و نمی‌توان آن را از دیگر اجزای جامعه جدا دانست و برای آن قواعدی تجویز کرد که در تضاد با دیگر بخش‌های جامعه باشد. فارغ دانستن سیاست از اخلاق به معنای آن است که دولت مجاز باشد همه تعهدات حقوقی و سیاسی خود را زیر پا گذارد و شهروندان آزاد را به بردگانی در خدمت خود تبدیل کند. تکیه بر نظریه یگانگی اخلاق و سیاست به معنای نادیده گرفتن دشواری‌های خاص عرصه سیاست نیست، اما این دشواری نمی‌تواند به معنای حذف اخلاق از عرصه سیاست باشد. اگر اخلاق را از سیاست جدا دانستیم، در آن صورت هرگونه تقلب

انتخاباتی، زیر پانهادن تعهدات و وعده‌های انتخاباتی مجاز خواهد بود و دیگر نمی‌توان دولتی را به دلیل چنین خطاهایی محاکمه کرد و یا حتی مقصر دانست و این، بازی‌ای است که ورود به آن بسیار خطرناک است.

دشواری دیگر این باور آن است که هیچ معیار بیرونی وجود ندارد تا نشان دهد چه الزاماتی در سیاست وجود دارد که بر اساس آن‌ها، در مواردی خاص از اصول اخلاقی تخطی کرد و این جاست که خود سیاستمداران هر جا خواستند می‌توانند به بهانه ضرورت‌های سیاسی، شهروندان خود را فریب دهند و به سود خود و بر خلاف منافع و خواسته‌های شهروندان خویش عمل کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ژولین فروند، «اخلاق و سیاست»، ترجمه بزرگ نادرزاد، ماهنامه کُنگ، ش ۷۶-۷۹، تیر و مهر ۱۳۷۵، ص ۶۵.
2. Politics and the problem of dirty hands, C.A.J. Coady, In A Companion To Ethics, Edited by peter singer USA, Basil Blackwell, 1991, p.382.
3. Encyclopedia of Ethics, ed. by Lawrence C. Becker & Charlotte B. Becker, London, Routledge, 2001, v. 1, p. 407.
۴. نوکودیدس (توسیدید)، تاریخ جنگ پلوپونزی (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷) ص ۳۳۹.
۵. همان، ص ۱۷۴-۱۷۵.
۶. مایکل پولانی، «فراسوی نیهیلیسم»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص ۲۱۵.
۷. نیکولو ماکیاولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری (تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۴) ص ۱۱۷-۱۱۸.
۸. همان، ص ۱۲۹.
۹. همان، ص ۱۳۰.
۱۰. ارنست کاسیرر، پیشین، ص ۱۵۶-۱۵۷.
۱۱. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱، ص ۲۳۹.
۱۲. همان.
۱۳. نیکولو ماکیاولی، گفتارها، ترجمه محمد حسن لطفی (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷) ص ۲۰.
۱۴. همان، ص ۹۲.
15. Trust.
۱۶. مجتبی امیری، «پایان تاریخ و بحران اعتماد: بازشناسی اندیشه‌های تازه فوکویاما»، ماهنامه اطلاعات سیاسی، اقتصادی، سال دهم، ش ۹۷-۹۸، مهر و آبان ۱۳۷۴، ص ۱۳.

۱۷. همان .
۱۸. همان، ص ۱۵.
۱۹. محمد لگنهاوزن، «راست‌گویی و دروغ‌گویی در فلسفه اخلاق»، فصلنامه معرفت، ش ۱۵، زمستان ۱۳۷۴، ص ۳۸.
۲۰. مایکل پولانی، «فراسوی نیهیلیسم»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص ۲۲۳-۲۲۴.
۲۱. جولیانو پونتارا، «اخلاق، سیاست، انقلاب» فصلنامه فرهنگ، سال دوم، ش ۱ و ۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، ص ۱۰۰.
۲۲. ژان پل، سارتر، دست‌های آلوده، ترجمه جلال آل احمد (تهران: انتشارات آسیا، ۱۳۴۷) ص ۱۵۳-۱۵۴.
۲۳. همان، ص ۱۵۴.
۲۴. همان.
۲۵. مایکل پولانی، پیشین، ص ۲۲۴.
۲۶. همان، ص ۲۲۹.
۲۷. دانیل شیرو، «در اروپای شرقی چه گذشت»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص ۵۱۵.
۲۸. همان، ص ۵۱۸.
۲۹. مایکل پولانی، «فراسوی نیهیلیسم»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص ۲۲۷.
۳۰. ر.ک: کتابون مصری، «سوء ظن، بدبینی، بی‌اعتمادی: جامعه ما با این ویروس گلاویز شده است». (گفت و گو)، روزنامه انتخاب، ص ۱۲، شنبه ۸۰/۱۰/۱.
۳۱. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴) ص ۱۵۲-۱۵۳.
32. Iyng: Moral Choice in Puclic and Private Life, By Sissela Bok, New York, Vintage Books, 1978, p. 175 & 327
۳۳. برتراند راسل، «اخلاق فردی و اجتماعی»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص ۳۰۸.
۳۴. جولیانو پونتارا، «اخلاق، سیاست، انقلاب»، ماهنامه فرهنگ، سال دوم، ش ۱ و ۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، ص ۱۰۱-۱۰۰.
35. Politid als Beruf.
۳۶. ماکس وبر، دانشمند و سیاست‌مدار، ترجمه احمد نقیب‌زاده (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶) ص ۱۳۶.
۳۷. همان، ص ۱۴۰.
۳۸. ماکس وبر، دین، قدرت جامعه، ترجمه احمد تدین (تهران: هرمس، ۱۳۸۲) ص ۴۶.
۳۹. همان، ص ۱۰۱.
۴۰. همان، ص ۱۰۴.

۴۱. شارل هانری، دوفوشه کور، اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری، ترجمه محمد علی امیر معزی و عبدالمحمد روجبخشان (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷) ص ۶۱۳.

42. categorical imperative

۴۳. ایمانوئل کانت، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری (تهران: به باوران، ۱۳۸۰) ص ۱۲۰.

۴۴. برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه‌ها و نقد آن‌ها، ر.ک: سیدحسن اسلامی، دروغ مصلحت‌آمیز: بحثی در مفهوم و گستره، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲) ص ۳۶۵-۴۱۲.

۴۵. نهج البلاغه، خطبه ۵.

۴۶. محمّدباقر محمودی، نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه (بیروت: دارالتعارف) ج ۱، ص ۱۴۳.

۴۷. نهج البلاغه، خطبه ۲۴۰.

۴۸. حسن الزین، الامام علی بن ابی طالب و تجربه الحكم (بیروت: دارالحدیث، ۱۹۹۴) ص ۶۶.

۴۹. همان.

۵۰. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۵.

۵۱. شیخ مفید، الجمل، تحقیق سید علی میر شریفی (مرکز الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۴) ص ۱۶۶.

۵۲. نهج البلاغه، خطبه ۷۳.

۵۳. همان، حکمت ۴۲۰.

۵۴. همان، نامه ۴۷.

۵۵. همان، خطبه ۲۷.

۵۶. همان، خطبه ۲۰۰.

۵۷. برای آشنایی بیشتر با نگرش اخلاقی امام علی در سیاست، ر.ک: سیدحسن اسلامی، «امام علی و مسئله اخلاقی زیستن»، فصلنامه دانشگاه انقلاب، ش ۱۱۳، بهار ۱۳۸۰، ص ۱۸۵-۱۹۶ و سعیدایوب، از ژرفای فتنه‌ها، ترجمه سید حسن اسلامی (قم: مرکز بررسی‌های اسلامی الغدیر، ۱۳۷۸) ج ۲، ص ۵۸۸-۵۹۳.

۵۸. واسلاوهاول، یادداشت‌هایی در باب اخلاق، سیاست، تمدن در دوران تحول، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴) ص ۲۸.

۵۹. همان، ص ۱۳.

۶۰. همان، ص ۲۲.

۶۱. همان، ص ۲۳.

۶۲. همان، ص ۲۶.

۶۳. مهاتما گاندی، همه مردم برادرند، ترجمه محمود تفضلی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱) ص ۱۳۹.

۶۴. همان .

۶۵. برای آشنایی تفصیلی با آرای ایشان در باره نسبت اخلاق و سیاست، رک: سیدحسن اسلامی، امام، اخلاق، سیاست (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱).