

# نقد و معرفی کتاب

## اخلاق و سیاست (اندیشه سیاسی در عرصه عمل)\*

مقصود رنجبر\*\*

### ۱. معرفی کتاب

رابطه اخلاق و سیاست از موضوعات مهمی است که ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود معطوف کرده است و بخش مهمی از آثار این اندیشمندان مربوط به تبیین رابطه این دو مقوله حساس و تعیین کننده در حیات بشری می‌باشد. کتاب «اخلاق و سیاست» به دنبال بررسی رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه اندیشمندان است. البته مؤلف صرفاً در حد تحلیل به بررسی موضوع نمی‌پردازد، بلکه به دنبال ارائه نظریه‌ای در این زمینه است که اساس آن، وحدت و یگانگی اخلاق و سیاست می‌باشد. این کتاب از یک مقدمه، یازده فصل و فهرست منابع تشکیل یافته و در مجموع ۲۷۲ صفحه است. در مقدمه کتاب، مؤلف ضمن تأکید بر اهمیت اخلاق، به معرفی خاستگاه‌های آن اعم از دین، فرهنگ، عرف و تاریخ می‌پردازد و به وجود نظریه‌های بسیار درباره اخلاق و سیاست اشاره می‌کند و پس از معرفی فصول ده‌گانه کتاب، هدف خود را طرح نظریه اخلاقی سیاست معرفی می‌نماید.

فصل اول درباره مباحث مقدماتی و کلیات مربوط به اخلاق و سیاست است. از لحاظ تاریخی معمولاً حاکمان میل به سوء استفاده از قدرت سیاسی داشته‌اند و اینک هم بسیاری از اندیشمندان غربی نسبت به زوال اخلاقیات در سطح جامعه هشدار می‌دهند. با این حال، اندیشمندان همواره سیاست را بر پایه اخلاق مورد تبیین قرار داده و بر اهمیت آن تأکید کرده‌اند، ولی واقعیت سیاست و حکومت با رأی آنان چندان مطابق نبوده است و در واقع، تاریخ سیاست و حکومت به نوعی تاریخ دور شدن سیاست از اصول اخلاقی است که این امر در بین اندیشمندان هم تأثیرگذار بوده و به تبع آن، برخی اخلاق را تابع سیاست دانسته‌اند. از این نظر، تاریخ پیدایش دولت مدرن تاریخ تطور اخلاق

\* سیدعلی اصغر کاظمی، اخلاق و سیاست، اندیشه سیاسی در عرصه عمل (تهران: انتشارات قومس، ۱۳۷۶)، چاپ اول.

\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.

می‌باشد و تاریخ تحول اندیشه سیاسی منعکس کننده سیر تحول و تطور اخلاق در زندگی اجتماعی انسان است.<sup>۱</sup> منظور از اصول اخلاقی چیست؟ و رویکرد فلسفه اخلاق به این مقوله چگونه است؟ شیوه عمل دولت‌ها در این راستا چگونه می‌باشد؟ زیر پا گذاشتن قواعد اخلاقی در سیاست را چگونه می‌توان کنترل کرد؟ آیا اخلاق نسبی است یا مطلق؟ آیا کشورها می‌توانند اصول اخلاقی خود را جهانی معرفی کنند و درباره دیگر کشورها بر اساس آن قضاوت کنند؟ اینها سؤال‌هایی است که این کتاب به دنبال طرح و بررسی آن می‌باشد.

بحث اساسی این است که آیا برای دستیابی به هدف مشروع، استفاده از روش‌های نامشروع موجه و پذیرفتنی است؟ مؤلف ضمن اشاره به برخی دیدگاه‌ها در این زمینه، طرح نظریه اخلاقی سیاست را مطرح می‌کند که اساس آن، یگانگی و وحدت اخلاق و سیاست است که البته به معنای یگانگی دین و سیاست نیست، و هدف آن، اخلاقی کردن سیاست می‌باشد. مؤلف بیشتر به امور داخلی جوامع توجه دارد و در نظام بین‌الملل، مفهوم اخلاق سیاسی مورد نظر واقع‌گرایان را اولویت می‌دهد.

مؤلف زوال اخلاقی جوامع مختلف را انگیزه اصلی نگارش کتاب می‌داند، زیرا انحطاط اخلاقی را از عوامل زوال قدرت به شمار می‌آورد.<sup>۲</sup>

در فصل دوم، اخلاق و سیاست از منظر روش شناختی مورد بحث قرار می‌گیرد و طی آن، اخلاق از دیدگاه فلسفی، علمی و علوم رفتاری، حقوقی، اعتقادی و فرهنگی بررسی می‌شود. از لحاظ فلسفی، در تقسیم‌بندی‌های رایج از حکمت، اخلاق و سیاست در مقوله حکمت علمی جای می‌گیرند. از لحاظ علمی، سیطره یافتن بینش علمی در عصر جدید موجب شده که این مسئله در بینش اخلاقی جوامع هم تأثیرگذار باشد و حتی برخی، علم را مذهب جدید انسان‌ها معرفی کنند. سؤالی که در این جا مطرح می‌شود، این است که آیا می‌توان از مسیر علم و هست‌ها به اخلاق و باید‌ها و ارزش‌ها دست یافت؟ از این نظر، تفکیک منبع علم و اخلاق ضروری می‌نماید. البته راسل معتقد است که قضاوت در درستی یا نادرستی اخلاقیات، از توان و ظرفیت علوم خارج است.<sup>۳</sup> از لحاظ حقوقی باید گفت که اصولاً اندیشه‌های اخلاقی و نظریه‌های حقوقی و نهادهای مربوط به آن به موازات هم توسعه پیدا کرده‌اند. از دیدگاه فرهنگی - اعتقادی هم اصولاً منبع بسیار مهم اخلاقیات، اعتقادات دینی و مذهبی از انواع مختلف آن بوده است.

در فصل سوم، اخلاق، سیاست و حکومت مورد بررسی قرار می‌گیرد. مؤلف ابتدا اخلاق را جزء جدایی‌ناپذیر فلسفه سیاسی تلقی می‌کند که برای ارزیابی عملکرد دولت در عرصه سیاست و جامعه ضروری است. سپس به بررسی ملاک فعل اخلاقی می‌پردازد و نظریه‌های مختلف احساسی،

وجدانی، زیباشناختی و سودمندی در زمینه معیار فعل اخلاقی را مورد بحث قرار می‌دهد. ایشان معتقد است که عرصه اخلاق، عرصه تقابل خیر و شر است و با وجود دیدگاه‌های مختلف درباره خیر، باید گفت که خیر هر انسانی در اکمال و اتمام انسانیت است.<sup>۴</sup>

بحث مهم دیگر، مطلق یا نسبی بودن اخلاق است که مؤلف پس از نقل دیدگاه‌های مختلف به این نتیجه می‌رسد که در هر جامعه اخلاق عبارت از همان فضیلت‌های مورد پذیرش عام است. که از شرع، عرف، تاریخ و عقل سلیم ناشی می‌شود. بحث بعدی، رابطه الزام اخلاقی و تکلیف حقوقی است، چرا که هر دوی این‌ها کارکرد مشترکی دارند و آن، ایجاد محدودیت و بازدارندگی در رفتار انسان است. حقوق اخلاقی ملهم از قواعد اخلاقی جامعه است و از قوانین نشأت می‌گیرد، ولی حقوق قانونی دارای ضمانت اجرایی بوده و بیشتر هنجارهای درونی جامعه می‌باشد. ایشان واقعیت سیاسی و اخلاقی اجتماعی را هم مورد بررسی قرار داده، دیدگاه واقع‌گرایان و آرمان‌گرایان را در این زمینه مطرح می‌کند.

مؤلف در فصل چهارم، به اخلاق و سیاست در اندیشه دوران باستان می‌پردازد. به طور کلی، طرح اندیشه اخلاقی در مقابله با بحران و انحطاط اخلاقی است، از این رو از دیرباز فیلسوفان و اندیشمندان مختلف در این زمینه اندیشه‌ورزی کرده‌اند. در شرق باستان شاهد دو تفکر اخلاقی نیرومند کنفوسیوس و بودا هستیم. تعالیم اخلاقی کنفوسیوس به منظور ساماندهی به نظام اجتماعی و برقراری عدالت و اصول انسانیت مطرح شده است. از این نظر، کنفوسیوس اساس اخلاق را عدالت و نیکی می‌داند و بر ضرورت حاکمیت شایستگان در عرصه سیاست تأکید می‌کند. مکتب کنفوسیوس هنوز هم در چین پیروان زیادی دارد. مکتب اخلاقی دیگر شرق دور، تعالیم بودا می‌باشد.<sup>۵</sup> اساس تعالیم اخلاقی بودا، سعادت روحی و نیک فرجامی است، به همین دلیل وی آزادی را در وارستگی فردی جست‌وجو می‌کند.

در ایران باستان شاهد تعالیم اخلاقی زردشت هستیم که محور آن، نبرد خیر و شر است و انسان‌ها از لحاظ اخلاقی وظیفه دارند که برای دستیابی به خیر مبارزه کنند. از آن‌جا که در ایران قدیم دین و سیاست همزاد بودند، این وظیفه اخلاقی در عرصه سیاست هم حاکم بود.

در یونان باستان نیز شاهد تفسیرهای مختلفی از اخلاق هستیم: از سویی، افلاطون هدف حکومت را تأمین سلامت اخلاقی جامعه می‌داند و اصولاً انگیزه وی در طرح مدینه فاضله، مسئله اخلاق در جامعه سیاسی و جلوگیری از انحطاط آن بوده است. سقراط بر ندای وجدان انسان تأکید می‌کند. ارسطو هم تنها راه بقای هر نوع حکومتی را توجه به موازین اخلاقی می‌داند. از نظر وی، رعایت اعتدال و توجه به مصالح و منافع عمومی بجا، منافع شخصی حکمران است.<sup>۶</sup> از سوی دیگر،

ارسطو اخلاق را در خوشبختی و سعادت انسان جست‌وجو می‌کند که به دیدگاه سودمندی جرمی بتنام نزدیک است. سوفسطائیان در دوران یونان باستان تفسیر دیگری از اخلاق داشتند و نوعی دوگانگی را در عدالت و اخلاق مطرح می‌کردند.

اما رواقیون اخلاق را بر حکمت نظری اولویت می‌دهند و دو واژه بردباری و خویشتن داری، عصاره نگرش اخلاقی آنان است و خیر حقیقی، در اطاعت از احکام عقل است که البته بر اخلاق و اندیشه سیاسی دوران روم باستان هم تأثیر گذاشت. سیسرون هم پیروی از عقل را همان پیروی از اخلاق می‌داند.

فصل پنجم به اخلاق سیاست از حاکمیت دین تا رنسانس اختصاص دارد که ویژگی عمده این دوران، حاکمیت کلیسا و تقدس یافتن قدرت سیاسی است که موجب در هم تنیده شدن دو پدیده اخلاق و سیاست شد.<sup>۷</sup> در عین حال، با وجود این که اساس مسیحیت بر اصل محبت و حاکمیت اخلاق استوار است<sup>۸</sup>، اما در عمل فرقه‌های عمده آن با این ایده فاصله اساسی داشتند. اندیشه‌های آگوستین در این دوران، انقطاعی اساسی از اندیشه یونانی محسوب می‌شود. وی در کتاب «شهر خدا»، مشروعیت حکومت را منوط به توفیق آن در تأمین اهداف اخلاقی افراد می‌داند.<sup>۹</sup> توماس اکویناس هم به تبع آگوستین با محوریت مسیحیت تفسیری دین‌مدارانه از رابطه دین و سیاست ارائه می‌دهد. دوره رنسانس هم گسستی اساسی از قرون وسطی است که با انتقاد از اصول حاکم در آن آغاز می‌شود و در این دوره، اوضاع فکری و اخلاقی به طور اساسی متحول می‌گردد. اوج این تحول، کتاب «شهریار» ماکیاول است که حد فاصل اندیشه سیاسی جدید از اندیشه سیاسی کهن می‌باشد. ماکیاول عامدانه اعمال غیر اخلاقی را در سیاست توصیف می‌کند و اصولاً آن را ناشی از فضیلت و سلامت دولت می‌داند.<sup>۱۰</sup> البته آیزنباورلین معتقد است که ماکیاول اخلاق مسیحی را با سیاست سازگار نمی‌داند. در مقابل، در همین دوره است که توماس پین در کتاب «اوتوبی» خود به طرح ویژگی‌های دولت اخلاقی در قالب آرمانی می‌پردازد. منتسکیو و روسو از دیگر اندیشمندان این دوره به شمار می‌آیند که در این باره به طرح نظریه‌هایی پرداخته‌اند.

در فصل ششم، اخلاق و سیاست در عصر روشنگری مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این جا چند چهره کاملاً متفاوت جلوه می‌نماید: از سوئی، افرادی چون هابس، جان لاک و روسو به طرح قرارداد اجتماعی و حقوق ناشی از آن برای افراد جامعه می‌پردازند؛ از سوی دیگر، کسانی چون لایب نیتس تفکیک حقوق از اخلاق و خداشناسی را کاری عبث می‌دانند و در سوی سوم، افرادی چون هولباخ با ترویج مادگرایی، به نفی مفهوم رایج از اخلاق پرداخته، آن را صرفاً به جست‌وجوی لذت تقلیل می‌دهند.<sup>۱۱</sup>

در حالی که کانت با ردّ همه مکتب‌های اخلاقی مبتنی بر نفع‌پرستی، نظریه وجدانی اخلاق را که مبتنی بر تکلیف و مطلق‌گرایی اخلاقی است مطرح می‌کند<sup>۱۲</sup>، هگل هم به طرح نظریه اخلاقی دولت می‌پردازد که اساس آن، بر تقدیس دولت استوار است و با هنجارهای اخلاقی واقعی کمتر همخوانی دارد. از نظر هگل، دولت عالی‌ترین نهادی است که به طور کامل عقلی و اخلاقی می‌باشد. البته این دیدگاه مبتنی بر دستگاه فلسفی خاص وی می‌باشد<sup>۱۳</sup> از نظر وی، انسان در صورت تابعیت از دولت است که خصلت اخلاقی پیدا می‌کند. اما دیدگاه نیچه، رد کامل اخلاق مسیحیت و تبیین‌کننده اخلاق اقتدارگرا می‌باشد. وی با طرح اراده معطوف به قدرت، تنها این اراده را ملاک فضیلت و اخلاق در انسان می‌داند.<sup>۱۴</sup> اگوست کنت با طرح فلسفه اثباتی، علم را در برابر اخلاق و ما بعدالطبیعه مطرح کرد و در عین حال به تبع سن سیمون، به رهبری اخلاقی اجتماع از سوی متفکران و دانشمندان تأکید نمود. ایشان اصول اخلاقی را نه در متافیزیک بلکه در جامعه و در بین دانشمندان جست‌وجو می‌کند. هیوم هم با نقد اخلاق مبتنی بر عقل کانت، اخلاق تجربی را مطرح کرد. به اعتقاد وی؛ اخلاق متعلق به حوزه عقل عملی و اعتباری است و عقل نظری که به دنبال کشف حقایق است، نمی‌تواند خوبی و بدی را تشخیص دهد.<sup>۱۵</sup>

در فصل هفتم، اخلاق در اندیشه سیاسی معاصر بررسی شده است. مؤلف ابتدا سه مکتب اخلاقی شهودگرایی، احساس‌گرایی و تجویزگرایی را معرفی می‌کند. شهودگرایان منبع اخلاق را فراتجربی می‌دانند. در احساس‌گرایی، عقلانیت چندان جایگاهی ندارد و اصول اخلاقی ناشی از احساس است و برای خوبی یک فعل نمی‌توان دلیلی اقامه کرد، بلکه معیار اصلی مطلوبیت آن می‌باشد. تجویزگرایی هم به دنبال هدایت عمل به سوی اخلاق است. از این نظر، گفتار اخلاقی راهنمای عمل است که در قالب جمله‌های ساده‌ای چون «دروغ نگو» متجلی می‌شود.<sup>۱۶</sup>

«امیل دورکیم» از معدود اندیشمندان معاصر است که به روابط اجتماعی از منظر اخلاقی نگریسته است. او اخلاق را پدیده‌ای متحول می‌داند که با تحول نوع و مشکل روابط اجتماعی، متحول می‌شود. و برای حفظ انسجام اجتماعی ضرورت اساسی دارد که البته به طور منطقی به نسبی‌گرایی اخلاقی - هم از لحاظ زمانی و هم از لحاظ مکانی - منجر می‌شود. برخی معتقدند که دورکیم در اواخر، دین و باورهای مذهبی را منبع اساسی اخلاقیات تلقی می‌کرد.<sup>۱۷</sup>

رابطه اخلاق و سیاست با «ماکس وبر» وارد مرحله جدیدی می‌شود. وی با تفکیک اخلاق مسئولیت از اخلاق اعتقاد، در حوزه سیاست اخلاق مسئولیت را تجویز می‌کند که در آن، سیاست‌مدار فضیلت جمع را بر فضیلت فردی خود ترجیح می‌دهد. بنابر این، در عرصه سیاست کار آمدی هدف اساسی است. ماکس وبر عمل عقلانی معطوف به هدف را کنشی اخلاقی می‌داند. از این نظر، اخلاق

اعتقاد چندان سازگاری با عمل سیاسی ندارد و البته ایشان در نهایت، بر ترکیبی از این دو نوع اخلاق تأکید می‌کند. اما «جان دیویی» در مکتب پراگماتیسم بر نسبی بودن اخلاق و تعدیل دایمی بر حسب زمان و مکان تأکید می‌کند. در نظر وی، اخلاق مبتنی بر معرفت ما قبل علم نمی‌تواند در دوران حاکمیت علم کارایی مثبتی داشته باشد، بنابراین با تجدید بنیاد فلسفه و علم، اخلاق هم باید متحول شود.<sup>۱۸</sup> اصولاً ایشان رسالت فلسفه معاصر را پایان دادن به بحران اخلاقی جوامع مدرن می‌دانست که تشکیلات دیگر قادر به این امر نبود.

اما اخلاق تکاملی و طبقاتی، محصول تحولات علمی و فکری عصر جدید بود. بحران اخلاق مسیحی نیز در این زمینه تأثیر داشت. افرادی چون هگل، مارکس و انگلس و سوسیالیست‌های علمی و تخیلی چون سن سیمون و پرودون در این مکتب قرار دارند که به طور کلی، به هیچ‌گونه اخلاق دایمی قائل نبودند و اخلاق را صرفاً در فرایند تکامل انسان در جامعه طبقاتی جست‌وجو می‌کردند.

فصل هشتم کتاب به بررسی اخلاق در اندیشه سیاسی اسلام می‌پردازد. منابع اخلاق در اسلام قرآن، منابع دینی و کتاب‌های دیگری چون نهج البلاغه است. در اسلام، پشتوانه اصلی اخلاق ایمان به خدا، و معیار فضیلت اخلاقی هم تقرب به خداوند است، بنابراین خداوند هم مبنای اخلاق و هم غایت اخلاق می‌باشد، قدرت نیز متعلق به خداوند است و اندیشه سیاسی فرع بر اصل کلی می‌باشد. نهج البلاغه، منبع عمده اخلاق و سیاست در اسلام است و حضرت علی علیه السلام در آن، موازین اخلاقی خاصی را در عرصه سیاست مطرح می‌کند.<sup>۱۹</sup>

مؤلف در قسمت بعدی به اخلاق و سیاست از دیدگاه متفکران اسلامی پرداخته، غزالی را پیشگام این متفکران می‌داند. تفکر غزالی انعکاسی از زمانه او و تحت تأثیر اندیشه اسلامی و سنت فکری ایرانی و یونانی است. مؤلف پس از بررسی اندیشه سیاسی غزالی به تقسیم‌بندی وی از علوم اشاره می‌کند که چندان هم به بحث اخلاق و سیاست مربوط نمی‌شود.

اما از میان اندیشمندان اسلامی، فارابی تأمل عمیقی در این باب کرده و به نوعی دیدگاه اشراف اخلاق بر سیاست را مطرح کرده است. ایشان در تقسیم‌بندی علوم، علم اخلاق و علم سیاست را جزء علوم عملی قرار داده که از این زاویه، علم اخلاق مطیع علم سیاست است و البته این، به معنای پیوند دو سویه اخلاق و سیاست در اندیشه وی می‌باشد. مؤلف سپس به طرح دیدگاه‌های مسکویه رازی، ابوالحسن عامری، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی می‌پردازد که باز هم بیشتر بیان اندیشه‌های سیاسی آنان است و مرز اخلاق و سیاست را روشن نمی‌کند. ایشان تنها در مورد خواجه نصیرالدین طوسی به تعارض عمل و اندیشه وی در باب اخلاق اشاره می‌کند که ناشی از ذات دولتمردی وی بوده

است.

فصل نهم به دنبال تبیین اخلاق در سیاست و روابط بین الملل است. در روابط بین الملل، دولت‌ها در پی منافع خود هستند و هیچ حاکمیت فراملی و بین‌المللی وجود ندارد و این امر، جایگاه اخلاق در این حوزه را پیچیده‌تر می‌کند. در کنار دیدگاه‌های نظری واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی، عمل و نظر دولتمردان نیز این مسئله را پیچیده‌تر می‌سازد. اما به هر حال از دید اندیشمندانی چون مورگنتا و راینهالدنیور، تمام این مفاهیم و معیارهایی که در سطح اخلاق فردی فضیلت محسوب می‌شوند، قابلیت کاربرد در رفتار سیاسی بین‌المللی را ندارند.<sup>۲۰</sup>

مؤلف سپس دیدگاه افرادی چون آیزایابریلین، پل ریکور و برتراند راسل را درباره ارتباط اخلاق و سیاست مطرح می‌کند که به طور کلی، جمع‌بندی دیدگاه آنها حاکی از نوعی نسبی‌گرایی در ارزش‌های اخلاقی و به ویژه تفکیک اخلاق در سطح فردی وجدان از اخلاق اجتماعی و سیاسی است.<sup>۲۱</sup> با این حال، بحث‌ها ارتباطی به عنوان اصلی فصل ندارند، هم‌چنین در ارتباط با همدیگر نیستند. موضوع قابل تأمل دیگر در این کتاب، میزان حاکمیت ارزش‌های اخلاقی در دیپلماسی است. مؤلف در این باره، به دو طیف ایده‌آلیست‌ها و رئالیست‌ها اشاره می‌کند. البته دوگانگی میان سیاست‌مدار ایده‌آلیست و دولتمرد رئالیست، مطلق نیست. با این حال به عقیده مورگنتا، تاریخ نشان می‌دهد که سیاست‌مداران آرمان‌گرا کمتر از سیاست‌مداران ایده‌آلیست در ایجاد جامعه اخلاقی توفیق یافته‌اند.<sup>۲۲</sup>

فصل دهم اخلاق و سیاست در جامعه مدرن را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این فصل، ابتدا تفاوت اخلاق قراردادی با اخلاق انتقادی با اشاره به دیدگاه‌های کانت بررسی می‌شود که نسبت آن با جامعه فرامدرن معلوم نیست. انتقاد مک اینتایر از اخلاق حاکم در جوامع مدرن مبحث بعدی است. از نظر وی، کشورها در دوران تجدد دچار فاجعه اخلاقی شده‌اند و در عین حال، عمده‌ترین ویژگی دوران معاصر اختلاف نظر و تعارض‌های بی‌پایان اخلاقی است و منشأ عمده این بحران، اخلاقی بوده و ظاهراً پایانی هم بر آن متصور نیست.<sup>۲۳</sup>

اما تفکر فرامدرن با وارد کردن تردید در توانایی عقل انسان برای دستیابی به حقایق امور، در واقع اساس تفکر مدرن را به چالش می‌کشد. مؤلف «هابرماس» را پیشگام اندیشه انتقادی در دوران فرامدرن می‌داند، هم‌چنین به دیدگاه‌های میشل فوکو، فرانسوا لئوتارد، آدام شاف و راینهالدنیور اشاره می‌کند و در نهایت، به نگاه انتقادی موجود به وضعیت اخلاقی حاکم در عرصه سیاست در جوامع غربی اشاره می‌کند و دیدگاه فوکویاما را در خصوص بی‌اعتمادی مردم نسبت به درستی و فضیلت رهبران مورد بررسی قرار می‌دهد که بر اساس آن، بشریت به اصول اخلاقی مسخ شده در قلمرو

سیاست حساس و بدبین می‌شود که ریشه اصلی آن، اعمال ضد اخلاقی حاکم در عرصه سیاست می‌باشد. از این نظر است که برخی به وجود بحران عمیق مشروعیت و اعتماد سیاسی در جوامع غربی تأکید می‌کنند و در صددند تا ارزش‌های مسخ شده اخلاقی در جوامع غربی را مورد تأمل قرار دهند که فوکویاما از جمله آنهاست. از نظر وی، در آمریکا فضایل اخلاقی که مهم‌ترین سرمایه یک ملت است، به سرعت کم رنگ شده و مردم اعتماد خود را نسبت به فضیلت، لیاقت و درستکاری رهبران از دست داده‌اند.<sup>۲۴</sup>

مؤلف در پایان کتاب هم به بحث بحران اخلاقی، انقلاب‌های سیاسی فرانسه و روسیه و خشونت‌های موجود در آن و نیز ناکامی دموکراسی در حل معضل خشونت و بی‌اخلاقی در سیاست می‌پردازد که ارتباط آن با جوامع فرامدرن کاملاً مشخص نیست.

**فصل یازدهم به اخلاق و سیاست در آستانه قرن ۲۱ می‌پردازد.** مؤلف معتقد است که اکنون ثابت شده بینش علمی به دلیل پایان‌ناپذیر بودن حقایق علمی نمی‌تواند به انسان در عرصه اخلاق یاری رساند و این ایمان و اخلاق مذهبی است که پناهگاه انسان در این زمینه می‌باشد و اصولاً علم و شناخت علمی نمی‌تواند ملاک داور اخلاقی را در اختیار ما قرار دهد. در این راستا، یک انقلاب اخلاقی به منظور تکامل انقلاب علمی و صنعتی گذشته ضروری می‌نماید، چرا که بحران‌های مختلف حیات بشری را در معرض تهدید جدی قرار داده است. این بحران در جوامع گوناگون جلوه‌های مختلفی دارد. از این نظر است که توسل به مذهب و معرفت‌شهودی می‌تواند انسان را بار دیگر از این انحطاط اخلاقی که به نوعی محصول علم‌گرایی صرف است، نجات دهد. این امر همچنین مستلزم یک انقلاب اخلاقی است؛ انقلابی که تحولی درونی را موجب شده، تمام انسانیت را فرا خواهد گرفت.

مؤلف در پایان، مشکل اساسی طرح نظریه اخلاقی سیاست را تبیین معیارها و ملاک‌هایی می‌داند که معیار تشخیص خوبی از بدی است. آیا معیار، وجدان بشری و عقل عملی است یا مفید بودن به اجتماع؟ آیا نظریه‌ای که اخلاق فردی را از اخلاق اجتماعی تفکیک می‌کند، کارآیی بیشتر دارد یا دیدگاه رئالیستی اخلاق دوگانه که اخلاق فردی را از اخلاق سیاسی جدا می‌کند؟ مؤلف خود نظریه وحدت اخلاق و سیاست را مطرح می‌کند و تحقق آن را موقوف به تحول بنیادی در درون و ذهنیت انسان‌ها می‌داند.

## ۲. نقد و بررسی کتاب

معمولاً در کتاب‌ها و آثار علمی، ابتدا مفاهیم اصلی کتاب تبیین می‌شود، بنابراین در فصل اول این



کتاب هم انتظار می‌رود که مفهوم مورد نظر از اخلاق و سیاست تبیین گردد، اما مؤلف تقریباً در تمامی فصول به بررسی دیدگاه‌های مختلف، متضاد و ضد و نقیض درباره اخلاق و سیاست می‌پردازد و این مسئله را بارها و بارها تکرار می‌کند و این تکرار، موجب شده که کتاب به هیچ عنوان انسجام لازم را نداشته باشد و مطالب مشابه در جاهای مختلف تکرار گردد.

مؤلف در فصل اول، هدف خود را طرح نظریه وحدت اخلاق و سیاست معرفی می‌کند ولی این امر را به معنای وحدت دین و سیاست نمی‌داند، چرا که به زعم ایشان اگر قرار باشد دین رسمی و سیاسی تکلیف اخلاق فردی و جمعی را روشن کند، آن‌گاه ما دوباره درگیر همان مناقشه‌ها و کشمکش‌هایی می‌شویم که در تاریخ، نمونه‌های آن را تجربه کرده‌ایم<sup>۲۵</sup> مؤلف در حالی که خود بارها اشاره کرده که در برخی جوامع اساساً دین تنها منبع اخلاق به شمار می‌آید، ولی معلوم نیست که در اینجا ایشان بر چه اساسی دین و سیاست را از اخلاق و سیاست تفکیک می‌کند. در متن کتاب بخش عمده مباحثی که مطرح می‌شود، در مقوله رابطه دین و سیاست است. بحث‌های مربوط به اگوستین، اکویناس، زردشت، کنفوسیوس، بودا و اندیشه اسلامی در این قالب می‌گنجد. در عین حال مؤلف بلافاصله پس از طرح نظریه وحدت، در عرصه بین‌المللی این امر را غیر ممکن می‌داند و در آن‌جا نظریه اخلاق سیاسی واقع‌گرایان را اولویت می‌دهد. حال این تفکیک چگونه قابل توجیه است، به هیچ عنوان معلوم نیست. مؤلف ذات سیاست را - اعم از داخلی و بین‌المللی - یگانه می‌داند و هدف آن را جست‌وجوی قدرت تلقی می‌کند، ولی در عرصه داخلی نظریه وحدت اخلاق و سیاست، و در عرصه بین‌المللی نظریه جدایی اخلاق و سیاست را مطرح می‌کند، هر چند که در کل متن هم مفهوم مورد نظر خود را از اخلاقی کردن سیاست توضیح نمی‌دهد.

بخش عمده بحث‌هایی که از ارسطو، افلاطون و به طور کلی دوران باستان مطرح شد، به رابطه اخلاق و سیاست ارتباطی ندارد و بیشتر به اندیشه‌های سیاسی و حتی غیر سیاسی آنها می‌پردازد، در حالی که آثار آنها در زمینه اخلاق سیاسی به هیچ وجه مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. مؤلف چون محدوده اخلاق و سیاست را در هیچ جا روشن نکرده، در اغلب موارد بحث از اخلاق و سیاست، به طرح اندیشه‌های سیاسی اندیشمندان محدود شده است و این مطلب، در تمام مباحث کتاب به وضوح مشاهده می‌شود.

فصل دوم ظاهراً قرار است اخلاق و سیاست را از دیدگاه روش شناختی مورد بررسی قرار دهد، ولی در واقع بیشتر به بررسی معرفت‌های مختلف فلسفی، علمی و حقوقی می‌پردازد که حتی ارتباط چندان با مقوله اخلاق ندارد، چه برسد به این که در زمینه رابطه اخلاق و سیاست باشد. در عین حال در این فصل، اخلاق از بُعد فلسفی بررسی می‌شود.

در فصل سوم در جایی که بحث با عنوان اخلاق و فلسفه سیاسی آغاز می‌شود، انتظار این است که مؤلف بعد از تبیین نظری فصول قبل، با توجه به عنوان فصل به تحلیل عینی و تاریخی رابطه اخلاق و سیاست بپردازد، در حالی که ملاک فعل اخلاقی از غیر اخلاقی را مورد بررسی قرار می‌دهد. در عین حال وی در این فصل هم برخی از مطالب را تکرار می‌کند و این، به دلیل عدم انسجام کتاب است. مؤلف در فصل پنجم، در بررسی رابطه اخلاق و سیاست در عصر نوزایش ابتدا بخشی از دیدگاه‌های ماکیاول را مطرح می‌کند و سپس به بررسی دیدگاه آیزایابرلین درباره ماکیاولی می‌پردازد و بعد از آن، دوباره به ماکیاول باز می‌گردد و بلافاصله به بحث درباره واترگیت، وضعیت اخلاقی حاکم بر سیاست در جوامع غربی، محمد رضا شاه و... می‌پردازد که هیچ ارتباطی با موضوع مورد بحث ندارد. قاعده این است که نخست دیدگاه‌های یک اندیشمند به طور کامل بررسی می‌شود و آن‌گاه دیدگاه‌های موافق و مخالف با آن مورد بررسی قرار گیرد، در حالی که مؤلف از آنجا که روسو و منتسکیو را در عصر پیش روشنگری قرار می‌دهد، در این فصل خیلی کم از آنها بحث می‌کند، اما در فصل بعدی که به اندیشمندان عصر روشنگری اختصاص دارد، به کرات از روسو سخن به میان می‌آورد<sup>۲۶</sup>

مؤلف در فصل ششم کتاب که به اندیشمندان روشنگری اختصاص دارد، نیچه - فیلسوف آلمانی - را هم در زمره آنها قرار می‌دهد که چندان قابل قبول نیست. در عین حال ایشان در بحث مربوط به اخلاق و سیاست در عصر روشنگری<sup>۲۷</sup>، به طرح دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه ادراکات اعتباری و حقیقی می‌پردازد که کاملاً به این موضوع ارتباط ندارد، همچنین بخش عمده بحث‌هایی که از کانت، هگل، هیوم، اگوست کنت و... ارایه داده، ارتباطی به بحث اخلاق و سیاست ندارد.

مؤلف در ابتدای فصل هفتم، به تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای از بینش‌های مربوط به اخلاق و سیاست می‌پردازد، ولی ادامه بحث هیچ ارتباطی به این تقسیم‌بندی چهارگانه ندارد. همچنین بررسی دیدگاه دورکیم درباره دموکراسی، کاملاً با موضوع اصلی کتاب فاصله دارد. بحث‌های مربوط به اندیشه‌های اخلاقی پراگماتیسم از جان دیویی و ویلیام جیمز هم به کلی از حوزه ارتباط اخلاق و سیاست خارج است و بیشتر به رابطه علم و اخلاق مربوط می‌شود.<sup>۲۸</sup> در عین حال مؤلف دیدگاه جان دیویی و ویلیام جیمز را در مورد اخلاق قابل تطبیق بر دیدگاه اسلامی تلقی می‌کند، حال آن که اساس این مکتب فایده‌گرایی است و خود مؤلف نیز در قسمت بعدی، پشتوانه اخلاق اسلامی را ایمان به خداوند می‌داند.

مؤلف در فصل هشتم که به اندیشه اسلامی می‌پردازد، بحث خود را از ولایت تکوینی و تشریحی آغاز می‌کند، ولی بلافاصله به حوزه فلسفی وارد می‌شود و بحث کلامی را بی‌هیچ مقدمه‌ای رها می‌سازد. و بحث‌هایی هم که به دنبال آن می‌آید، اصولاً به بحث مشروعیت حکومت مربوط می‌شود.

هم‌چنین ایشان در اندیشه اسلامی سنت، عقل و اجماع را که منابع استنباط احکام هستند، منابع اخلاق معرفی می‌کند. در عین حال وی در میان طرفداران ولایت فقیه به وجود دو دیدگاه - که در واقع یک دیدگاه محسوب می‌شود<sup>۳۹</sup> - اشاره می‌کند، در حالی که دیدگاه‌های بسیاری در این زمینه وجود دارد.<sup>۳۰</sup>

مؤلف از سویی می‌گوید که فقط ابن خلدون است که در باب سیاست و رابطه آن با قدرت بحث کرد، ولی ایشان را به طور مستقل مورد بحث قرار نمی‌دهد. به اعتقاد مؤلف، غزالی در تفکر و نوشته‌های خود از آثار فیلسوفان یونانی بهره برده است، حال آن که وی مخالف فلسفه یونان و به طور کلی فلسفه بوده و کتاب «تهافت الفلاسفه» را در همین راستا نوشته است.

فصل نهم کتاب به اخلاق در سیاست و روابط بین‌الملل اختصاص دارد، در حالی که مؤلف به بررسی دیدگاه آیزنباورلین و پل ریکور درباره اخلاق پرداخته، به ناگاه این سؤال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان اخلاق و سیاست را آشتی داد؟! مؤلف با وجود این که در طرح نظریه وحدت اخلاق و سیاست، روابط بین‌الملل را از آن استثنا کرده، در این جا مدعی است که قدرت و اخلاق دو عنصر غیر قابل تجزیه در روابط بین‌الملل و دیپلماسی به شمار می‌آیند<sup>۳۱</sup> و این مطلب با بحث مقدماتی ایشان سازگار نیست.

مؤلف در فصل دهم دوباره تعریفی را از اخلاق ارائه می‌دهد. تقریباً در هر فصلی چندین تعریف از اخلاق بیان شده و معلوم نیست که منظور ایشان از اخلاق چیست. فصل دهم به بررسی اخلاق در جامعه فرامدرن اختصاص دارد. ولی مؤلف توضیح نمی‌دهد که منظور از جامعه فرامدرن چیست و این جامعه چه شاخص‌هایی دارد. مباحث این فصل بیشتر در سطح نظری می‌شود و چندان به سطوح عینی و وضعیت اجتماعی نمی‌پردازد، بنابراین عنوان جامعه «فرامدرن» به جا نیست. هم‌چنین ایشان در این فصل گاه از تفکر فرامدرن بحث می‌کند و گاه از دوران فرامدرن، ولی معلوم نمی‌شود که این فرامدرنیسم یک نظریه است یا یک وضعیت عینی تحقق یافته می‌باشد.

در این فصل، انواع دیدگاه‌های انتقادی در قالب جوامع فرامدرن بررسی می‌شود، ولی نسبت روش شناختی آنها کاملاً نامعلوم است. در واقع، سؤال این است که بر چه اساسی مارکوزه، هابرماس، نیپهور، آدام شاف، میشل فوکو و فوکویاما در قالب فرامدرنیسم و در کنار هم مورد بحث قرار می‌گیرند، در حالی که بحث‌های نیپهور به موضوع روابط بین‌الملل مربوط می‌شود و او یک واقع‌گرای سیاسی است و اخلاق را هم از این منظر مورد بحث قرار می‌دهد<sup>۳۲</sup> یا فوکویاما که نه تنها یک اندیشمند فرامدرن محسوب نمی‌شود، بلکه مدافع سرسخت مدرنیسم و لیبرالیسم است و انتقادهای وی از وضعیت اخلاقی جوامع غربی از همین منظر صورت می‌گیرد؟

مؤلف در فصل پایانی، برای تحقق نظریه وحدت اخلاق و سیاست مسایلی را مطرح می‌کند که صعوبت تحقق آنها کمتر از مشکلات تحقق مدینه فاضله افلاطون نیست و به جای تحلیل علمی و فلسفی، تا حد پند و اندرزهای اخلاقی تنزل پیدا می‌کند.

آخرین نکته هم غلط‌های تایپی این کتاب است که برای نمونه، چند مورد را ذکر می‌کنیم:

- گاه کنید به جای نگاه کنید (ص ۵۲، پاورقی)

- تفصیلین به جای تفصیلی (ص ۵۲)

- گفته می‌شود به جای گرفته می‌شود (ص ۶۹)

- هجارهای به جای هنجارهای (ص ۷۷)

- بیش حد به جای بیش از حد (ص ۱۰۵)

- هین به جای همین (ص ۱۰۷)

- عققلائی به جای عقلایی (ص ۱۵۰)

- المنقذ من الفلال به جای المنقذ من الضلال

- دور نمانه به جای درون مایه (ص ۱۸۷)

- برقرا به جای برقرار (ص ۲۰۰)

- طبیعتی به جای طبیعی (ص ۲۰۱)

- شهود باروی به جای شهود باوری

- به واقهع به جای به واقع (ص ۲۳۴)

- هزم به جای حزم (احتیاط)

- رفته به جای رخنه (ص ۳۳)

- پرویاگانده به جای پرویاگانده (ص ۳۳)

### پی‌نوشت‌ها

۱. سید علی اصغر کاظمی، اخلاق و سیاست (اندیشه سیاسی در عرصه عمل)، چاپ اول (تهران: انتشارات قومس، ۱۳۷۶)، ص ۲۷.
۲. همان، ص ۲۶.
۳. همان، ص ۵۷.
۴. همان، ص ۶۷.
۵. همان، ص ۹۰.
۶. همان، ص ۱۰۶.
۷. برتراند راسل، اخلاق و سیاست.
۸. سید علی اصغر کاظمی، پیشین، ص ۱۰۸.
۹. همان، ص ۱۱۳.
۱۰. همان، ص ۱۲۷.
۱۱. همان، ص ۱۲۸.
۱۲. همان، ص ۱۲۹.
۱۳. همان، ص ۱۳۲.
۱۴. همان، ص ۱۳۶.
۱۵. همان، ص ۱۴۴.
۱۶. همان، ص ۱۴۵.
۱۷. همان، ص ۱۵۲.
۱۸. همان، ص ۱۶۶.

- 
۱۹. همان، ص ۱۹۰.  
۲۰. همان، ص ۱۹۴.  
۲۱. همان، ص ۱۹۸.  
۲۲. همان، ص ۲۰۹.  
۲۳. همان، ص ۲۱۹.  
۲۴. همان، ص ۳۵.  
۲۵. همان، ص ۱۲۶.  
۲۶. همان، ص ۱۳۸.  
۲۷. همان، ص ۱۴۱.  
۲۸. همان، ص ۱۵۳.  
۲۹. همان، ص ۱۶۵.  
۳۰. همان، ص ۱۶۵.  
۳۱. همان، ص ۱۹۹.  
۳۲. همان، ص ۲۱۶.