نسبت اخلاق و سیاست؛ بررسی چهار نظریه

تاریخ انتشار : 1388/6/19

بازدید : 7405

منبع : فصلنامه علوم سیاسی، شماره 26 , اسلامی، سید حسن (1)

تاریخ دریافت: 23/ 3/ 83 تاریخ تأیید: 28/ 4/ 83
یکی از کهن ترین و در عین حال جدی ترین مسایل فلسفه سیاسی، بیان نسبت اخلاق با سیاست است. این مقاله می کوشد چهار دیدگاه عمده درباب این نسبت را بررسی، و دلایل آن ها را نقد و تحلیل کند.
این چهار دیدگاه عبارت اند: الف) نظریه جدایی اخلاق از سیاست؛ ب) نظریه تبعیت اخلاق از سیاست؛ ج) نظریه اخلاق دو سطحی و د) نظریه یگانگی اخلاق و سیاست.
واژه های کلیدی: اخلاق، سیاست، حکومت اخلاقی و حاکمیت.

درآمد

آیا سیاست می تواند اخلاقی باشد؟ و آیا باید چنین باشد؟ یا آن که این دو، به دو حوزه متمایز تعلق دارند؟ این پرسش از آن جا اهمیت می یابد که اخلاق در پی حقیقت باشد، حال آن که هدف سیاست تأمین مصلحت است و در موارد متعدد حقیقت جویی با مصلحت خواهی ناسازگار است. مسئله نسبت اخلاق با سیاست، به دوره خاص یا تمدن معینی منحصر نبوده و در همه تمدن ها کسانی به این مسئله پرداخته و کوشیده اند درباره امکان سازگاری یا ناسازگاری آن دو موضعی را اتخاذ کنند. این مسئله «از مسایل اساسی فلسفه سیاسی است که مرز نمی شناسد و در همه تمدن ها مطرح شده است».1
نسبت اخلاق و سیاست، صرفا مسئله ای نظری و آکادمیک نیست که منحصر به حلقه های درسی باشد، بلکه نتایج عملی گسترده ای دارد که ماحصل آن پایبندی یا عدم پایبندی دولت به اصول اخلاقی است. اگر ادعا شود که اخلاق و سیاست از یکدیگر جدا هستند، لازمه اش 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، آن گاه باید در مواردی که میان اصول اخلاقی و منافع دولتی تعارضی پیش می آید، تکلیف خودمان را روشن کنیم. «کدی» یکی از محققان معاصر این وضع را تصویر، و جدایی اخلاق از سیاست را اعلام می کند. وی در مقاله ای با نام «سیاست و مسئله دست های آلوده» می کوشد تا این واقعیت تلخ را اثبات نماید که سیاست با پاکدامنی سازگار نیست و هر که می خواهد به عرصه سیاست وارد شود، باید هر گونه بدنامی، رذالت، تباهی و آلودگی را بپذیرد، چرا که اقتضای سیاست و وضعیت بشر چنین است و نمی توان از آن گریخت: «اگر این به معنای دست های آلوده باشد، در آن صورت صرفاً ناشی از وضعیت بشری است ».2
تعبیر «دست های آلوده» را مایکل والزر در دهه هفتاد میلادی وارد ادبیات سیاسی کرد. مقصود از این اصطلاح، آن است که دولت ها گاه به دلایل متعددی به خصوص در شرایط جنگی ناگزیر از اتخاذ رویه ای می شوند که با عمیق ترین اصول اخلاقی ناسازگار است و عملاً به زیر پا نهادن آن اصول می انجامد.3
در این جا صورت های مختلف نسبت میان اخلاق و سیاست را بررسی کرده، موضعی را که از دلایل نیرومندتری برخوردار است، بر می گزینیم.

الف) نظریه جدایی اخلاق از سیاست

گوهر اصلیِ این نظریه آن است که باید میان قواعد اخلاق و الزاماتِ 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 واقع گرایی سیاسی نیز نامیده می شود، توجه به اخلاق در سیاست، به شکست در عرصه سیاست می انجامد، زیرا مدار اخلاق حق و حقیقت است، حال آن که غرضِ سیاست، منفعت و مصلحت می باشد. اخلاق از ما می خواهد تا حقیقت را گرچه بر ضد خودمان باشد بگوییم، حق کشی نکنیم، با انسان ها همانند ابزار رفتار نکنیم، همواره پایبند عدالت باشیم، دروغ نگوییم، از فریب کاری بپرهیزیم، حقایق را پنهان نکنیم و... . حال آن که لازمه سیاست دست شستن از پاره ای اصول اخلاقی است و اساساً هرگونه اقدامِ سیاسی، با اخلاق ستیزی و زیر پا نهادنِ فضایل اخلاقی آغاز می شود و بدونِ «دست های آلوده» هیچ فعالیتِ سیاسی ممکن نیست. از این منظر، سیاست چیزی جز عرصه ای برای کسب، توسعه و حفظ قدرت نیست و اینها تنها با فدا کردنِ اصول اخلاقی حاصل می شود. در پس هر اقدام سیاسی، انبوهی از فضایلِ له شده اخلاقی به چشم می خورد.
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 به صراحت از جدایی اخلاق از سیاست دفاع می کند:
آتنیان چون شهر مِلوس را محاصره می کنند، نمایندگانی جهت مذاکره با مردم آن شهر می فرستند و در آن جا گفت وگوی بلندی میان دو طرف در می گیرد که گوهر این نظریه را به نیکی نشان می دهد. آتنیان که در موضع قدرت قرار دارند، قرارداد هم پیمانی خود را با اهالی ملوس شکسته، از آنان می خواهند تا تسلیم قوای آتن شوند، اما چون اعتراض ایشان را می شنوند و سخن از اخلاق به میان می آید، آن ها گفت و گو از اخلاق و تمسک به آرمان های اخلاقی را در عرصه سیاست نادرست دانسته، به قدرت طلبی که گوهر سیاست است استناد می کنند. آنان در دفاع از این نظر می گویند:
به حکم قانون کلی و ضروری طبیعت، همیشه قوی بر ضعیف حکومت می کند. ما نه این قانون را خود وضع کرده ایم و نه نخستین کسانی هستیم که از آن پیروی می کنیم. این قانون پیش از ما وجود داشت و پس از ما نیز تا ابد به اعتبار خود باقی خواهد ماند.4
هم چنین به نقل از او، کلئون که از با نفوذان آتن و هواخواه خشونت در سیاست بود، طی سخنانی می گوید:
منافع دولت ما اجازه نمی دهد که به حال دیگران دل بسوزانیم یا تسلیم استدلال های دل انگیز شویم یا به سخن کسانی که ما را به رفتار نیک فرا می خوانند، گوش دهیم. این سه عیب بزرگ با منافع دولتی بزرگ سازگاری ندارند.5
آموزه جدایی اخلاق از سیاست، نزد ماکیاولی گونه صریح تری به خود می گیرد. این متفکر در نوشته معروف خود «شهریار» بر نظریه جدایی اخلاق از سیاست تأثیر گذاشته است. او نه تنها بر این دوگانگی پای می فشارد، بلکه به حاکم یا شهریار توصیه می کند که «برای تحکیم قدرتِ خویش هر محذور اخلاقی را زیر پا بگذارد6 .
ماکیاولی گرچه اخلاق را لازمه زندگی افراد می داند، پایبندی به آن را برای شهریار خطرناک می شمارد و از خطر تقوا برحذر می دارد و می گوید:
هر که بخواهد در همه حال پرهیزگار باشد، در میان این همه ناپرهیزگاری سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت، از این رو شهریاری که بخواهد شهریاری را از کف ندهد، می باید شیوه های ناپرهیزگاری را بیاموزد و هرجا که نیاز باشد به کار بندد.7
وفاداری و درستْ پیمانیِ شهریار مطلوب است، اما دریغ که روزگار با درستْ پیمانیِ همیشگی سازگاری ندارد:
آزمون های دوران زندگی، ما را چنین آموخته است که شهریارانی که کارهایِ گران از دست شان برآمده است، آنانی بوده اند که راست کرداری را به چیزی نشمرده اند و با نیرنگْ، آدمیان را به بازی گرفته اند و سرانجام بر آنان که راستی پیشه کرده اند، چیره گشته اند».8
برای دست یابی به پیروزی دو راه وجود دارد: قانون و زور. قانون مخصوص انسان، و زور از آنِ جانوران است و چون راه نخست همواره پاسخ گو نیست، شهریار باید راه دوم را نیز بیاموزد:
شهریار می باید بداند چگونه هر دو سرشت را داشته باشد، زیرا که با یکی از این دو پایدار نمی تواند بود؛ پس اگر بنا است که شهریار شیوه ددان را بیاموزد و به کار بندد، می باید هم شیوه روباه را بیاموزد و هم شیوه شیر را، زیرا شیر از دام ها نمی تواند گریخت و روباه از چنگال گرگان... بنابراین، فرمان روای زیرک نمی باید پایبندِ پیمانِ خویش باشد هنگامی که به زیان او است و دیگر دلیلی برای پایبندی به آن در میان نیست... از همین روزگار نمونه های بی شمار می توان آورد و نشان داد که چه بسیار پیمان ها و عهدها که از بدعهدیِ شهریاران شکسته و بی پایه گشته است و آنان که روباهی پیشه کرده اند، از همه کام یاب تر برآمده اند. اما می باید دانست که چگونه ظاهرآرایی کرد و با زیرکی دست به نیرنگ و فریب زد و مردم چنان ساده دل اند و بنده دم که هر فریفتاری همواره کسانی را تواند یافت که آماده فریب خوردن اند.9
این توصیه های صریح و بی پرده ماکیاولی، بسیاری را برآشفت و عده ای به نقد آرای او پرداختند، از جمله می توان از فردریک دوم، ولی عهد کشور پروس، نام برد که رساله ای 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 ».10 هرچند خود او پس از آن که به قدرت رسید، همه توصیه های ماکیاولی را مو به مو به کار بست. خلاصه، چنین رویکردی به سیاست، موجب رویگردانی بسیاری از افرادِ متدین و اخلاقی از آن شده، زیرا این باور که سیاست ماهیتاً نیازمندِ جدایی از اخلاق است، ریشه دار شده است، به گفته امام خمینی، کار به جایی رسیده بود که بیشتر اهلِ علم و مقدسان این باور را پذیرفته بودند که: «دین علیحده است و سیاست علیحده است».11 حتی اگر می خواستند از کسی غیبت کنند، او را «سیاسی»12 می خواندند.

بررسی این نظریه

شواهد بسیاری بر وجود این دیدگاه در تاریخ سیاست وجود دارد و هر کس، خود می تواند نمونه ای برای اثبات آن بیاورد، اما نقد آن چندان دشوار نیست. ناگفته نماند حتی غیراخلاقی ترین دولت ها نیز انتظار دارند که شهروندان آن ها اخلاقی عمل کنند و پایبند قواعد و مقررات باشند. هیچ حکومتی حتی غیراخلاقی بی اخلاقی شهروندان را تحمل نمی کند، از این رو ماکیاولی اخلاقی رفتار کردن را به صلاح دولت نمی داند، اما تظاهر به پایبندی به اخلاق را ضرورت حکومت کردن بر مردم تلقی می کند. باید دانست که فریفتن مردم برای همیشه، شدنی نیست. داستان ترویج دهندگان این دیدگاه، داستان همان کسی است که بر سرِ شاخ، بن می برید؛ غافل از آن که به دست خویش، خود را به کامِ مرگ می کشاند. مسئله این است که اگر مردم متوجه شوند که رهبران آنان اخلاقی رفتار نمی کنند، خود نیز دست از اخلاق خواهند شست، چنان که سعدی می فرماید:

|  |  |
| --- | --- |
| اگر ز باغ رعیّت ملِک خورد سیبی | برآورند غلامان او درخت از بیخ |

حاکمیتی که خود را به دروغ گفتن و فریفتن مردم مجاز کند، نمی تواند از آنان انتظار راست گویی داشته باشد. شهروندی که دریابد حکومتِ متبوعِ او دروغ می گوید، ترجیح می دهد برای مثال اظهارنامه مالیاتی خود را به دروغ پُرکند. چنین شهروندی از باب «الناس علی دین ملوکِهم» خود را به انجام انواعِ تقلبات مجاز می داند و رفتارهای غیر اخلاقی را با رفتارهایی از همان دست پاسخ می دهد. ماکیاولی نیز بر ضرورت اخلاقی رفتار کردنِ حاکمیت تأکید می کند و کاربست آن چه را خود به تفصیل در شهریار نقل می کند، ستم گرانه می داند و می گوید: «البته همه این وسایل ستم گرانه اند و ویران گر زندگیِ مدنی».13 وی هم چنین می گوید: «همان گونه که برای نگاه داریِ اخلاقِ نیک، قانون خوب لازم است، برای رعایت قوانین نیز اخلاقِ نیک ضروری است ».14
بنابراین، در نهایت هیچ حکومتی هر چند مقتدر و منسجم نمی تواند شهروندانش را تنها به کمک شیوه های پلیسی و با تقویت سیستم امنیتیِ خود، به اطاعت وادارد، بلکه ناگزیر است از اخلاق و ترویج آن بهره جوید و به جای ارعاب، آنان را اقناع کند و حتی خود را اخلاقی بنماید.
ساده اندیشانه 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 اعتماد15 بر موضوع بحران مشروعیتِ نظام آمریکایی انگشت می گذارد و آن را ناشی از بی توجهیِ رهبران جامعه به اصولِ اخلاقی و رفتارِ تقلب آمیز آنان در امور سیاسی می داند. رفتارهای خدعه آمیز و رسوایی های اخلاقی زمینه بی اعتمادی مردم به رفتارِ اخلاقیِ رهبران را فراهم کرده است و اینک جامعه آمریکایی دچار بحرانِ مشروعیت ناشی از کاهش اعتماد است.
توانایی سازماندهی تشکیلات اقتصادی نه تنها بر نهادهایی چون حقوقِ تجاری، قرارداد و... متکی است، بلکه مستلزم مجموعه قوانین و اصولِ اخلاقی نانوشته ای است که اساس اعتمادِ اجتماعی را تشکیل می دهد.16
به اعتقاد وی، دولت علاوه بر تقویت سرمایه اقتصادی، باید همواره در پیِ تقویت و افزایش سرمایه اجتماعی نیز باشد.17 «اعتماد و پیوندهای اخلاقی، موتورِ محرکِ جامعه است ».18 از آن جا که رفتارهای غیر اخلاقی همواره پنهان نمی ماند، پس کافی است که رهبران سیاسی مدتی دست به این گونه کارها بزنند و سپس بر اثر حادثه ای عملکردشان افشا شود، آن وقت است که پیامدهای این رفتارها به سادگی قابل ارزیابی نخواهد بود:
به دنبال افشای فریب های اعمال شده توسط نیکسون، رئیس جمهور آمریکا، طبق نظر سنجی ها، 69 در صد مردم آمریکا معتقد بودند که رهبران سیاسی همواره به آن ها دروغ گفته اند. عمدتا بی علاقگی مردم آمریکا نسبت به مسائل سیاسی معلول عدم اعتماد آن ها به مقامات دولتی است.19

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 می شوند و پس از مدتی در دل خود، ضدِ خویش را می پرورند و سپس نابود می شوند و جای خود را به طبقه بالنده ای می دهند که ضدِ خود را می پرورد. بدین ترتیب، طبقه ای که هم ساز با تاریخ حرکت کند انقلابی، و طبقه ای که در برابر رشد نیروهای تولید می ایستد، ضد انقلابی است. هر طبقه مناسبات خاصِ خود را تولید می کند که رو بنایِ جامعه و بازتابِ وضعیتِ تولیدِ اقتصادی است. از این منظر هیچ چیز مطلق نمی باشد و همه چیز، از جمله مفاهیم اخلاقی، هنر و حتی علم طبقاتی است.
آخرین مرحله تاریخ، مرحله سرمایه داری است که در آن، شیوه تولید، جمعی و مالکیت ابزار تولید، خصوصی می باشد. این تعارض موجب پیدایش طبقه جدیدی به نام «پرولتاریا» می شود که عامل تولید است، ولی مالک ابزار تولید نیست و به تدریج از سرمایه داری دست خواهد کشید و جامعه را به سوی سوسیالیسم که مرحله ای گذرا می باشد و در نهایت، به کمونیسم هدایت خواهد کرد. در این جا مبارزه طبقاتی به پایان می رسد، چون جامعه به دو طبقه تقسیم نمی شود و شیوه تولید و مالکیت ابزارِ تولید، هر دو، جمعی است.
مارکسیسم لنینیسم، مبارزه برای پیروزیِ پرولتاریا را اجتناب ناپذیر، و انقلاب را حتمی می دانست و هرگونه حرکتِ اصلاحی در جهت بهبود وضع معیشتیِ کارگران را نادرست می شمرد. این دیدگاه، جامعه شناسی خاصی را پدید آورد که صفت علمی بدان افزود و مدعی شد که سه اصل را ثابت کرده است:
1 نابودی مطلقِ جامعه موجود، یگانه راه انجام هر اصلاحِ اجتماعی اساسی است؛ 2 هیچ چیزی بیش از این عمل خشن نه مورد نیاز است و نه باید در نظر گرفته شود، زیرا هرگونه برنامه ریزی برای جامعه نو، کاری غیرعلمی است و 3 برای به دست گرفتن زمامِ قدرت به شیوه انقلابی، رعایت هیچ قید و بند و محدودیتی جایز نیست، زیرا: الف) این جریان به لحاظ تاریخی، حتمی و اجتناب ناپذیر است و بنابراین، بیرون از کنترل انسانی می باشد و ب) اخلاق و حقیقت و امثال آن صرفاً پدیده هایِ متفرع از منافعِ طبقاتی است و لذا، تنها معنایِ علمیِ اخلاق، حقیقت و عدالت و غیره پیشبردِ آن دسته از منافعِ طبقاتی است که علم ثابت کرده رو به صعود و چیرگی است. عملِ خشن انقلابی هرگونه اخلاق، صداقت، صحت و عدالت را به یگانه معنایِ علمیِ پذیرفته شده دربرمی گیرد.20
براساس این آموزه، اخلاق و دیگر مظاهرِ اجتماعی تابعِ بی قید و شرطِ سیاست و عملِ انقلابی هستند و ارزش خود را از آن می گیرند و به وسیله آن توجیه می شوند، حال آن که خودِ عمل انقلابی و سیاست به توجیه اخلاقی نیاز ندارد. لنین خود به هنگام بحث از اخلاق می گوید: «اخلاقِ ما از منافع مبارزه طبقاتی پرولتاریا به دست می آید.»، «برای ما اخلاقی که از خارجِ جامعه برآمده باشد، وجود ندارد و یک چنین اخلاقی جز شیّادی چیزی دیگر نیست.» و «هنگامی که مردم از ما درباره اخلاق سؤال می کنند، می گوییم که برایِ یک کمونیست، کلِ اخلاق در رابطه با آن نظم و دیسیپلین آهنین و در مبارزه آگاهانه علیه استثمار معنا می یابد.21 » سارتر این نگرش را به خوبی در نمایشنامه «دستهای آلوده» خود به تصویر کشیده است. هوده رر که یک کمونیست کهنه کار و فعال سیاسی است، در برابر دیدگاه آرمان گرایانه هوگو که وسایل نامشروع را برای کسب قدرت نادرست می داند، هر وسیله ای را برای به قدرت رسیدن مجاز دانسته، نظرگاه خود را درباره نسبت اخلاق و سیاست چنین بیان می کند: «من هر وقت لازم باشد دروغ هم می گویم و هیچ کس را هم تحقیر نمی کنم. دروغ را من اختراع نکرده ام. دروغ در یک جامعه طبقاتی متولد شده و هر کدام از ما از وقتی به دنیا آمده ایم، آن را به ارث برده ایم. برای از بین بردن طبقات باید از تمام وسایل استفاده کرد.»22 و چون هوگو اعتراض می کند که: «هر وسیله ای مشروع نیست»23 ، پاسخ می دهد: «هر وسیله ای مشروع است، به شرط این که قاطع و مفید باشد.»24
تفاوت این آموزه با آموزه جداییِ اخلاق از سیاست، آن است که این آموزه اساساً هیچ اصالتی را برای اخلاق قائل نیست. ماکیاولی اگر گاه شهریار را ناگزیر از ارتکاب اعمالِ مغایر اخلاق می دانست، با این حال اخلاق را اصیل تلقی می کرد و این گریز از اخلاق را تنها از روی اضطرار مجاز می شمرد. اما این آموزه هیچ عمل انقلابی را مغایرِ اخلاق نمی داند، بلکه بر آن است که هرچه حزبِ کمونیست که نماینده پرولتاریا است انجام دهد، عینِ اخلاق و فضیلت می باشد و این، به معنای اخلاق ستیزی و سلاّخیِ اخلاق است. لنین خودْ نحوه حاکمیتِ حزب کمونیست را این گونه اعلام می کند:
دیکتاتوریِ پرولتاریا اصطلاحی علمی است، دالِ بر طبقه مورد بحث و شکلِ خاصی از اقتدارِ دولت که دیکتاتوری خوانده می شود؛ به معنای اقتداری که نه بر قانون، نه بر انتخابات، بلکه مستقیماً بر نیرویِ مسلح بخشی از خلق بنیاد می شود.25

بررسی این نظریه

با این رهیافت، حکومت دیکتاتوریِ پرولتاریا جایگزینِ حکومت تزاریِ روسیه شد و به نام انقلاب و مصالحِ خلق، جنایاتی را مرتکب شد که رویِ مغول ها و تزار را سفید کرد. اوجِ این جنایات در دوره تصفیه های خونین صورت گرفت. استالین برای حذفِ رقیبانِ خود و هر کس که از اندک اندیشه ای بهره مند بود، در سال های 1936 تا 1938 میلادی دست به تصفیه وسیعی زد و دادگاه هایِ فرمایشی متعددی تشکیل داد و از مخالفانِ خود به دروغ اعتراف گرفت که آنان عاملِ امپریالیسم، جاسوس بیگانه، مرتجع و ضد خلق هستند و اندیشه ای جز براندازی نظامِ سوسیالیستی ندارند. همه این بی اخلاقی ها، اخلاقی به شمار می رفت، زیرا منافعِ حزب چنین اقتضا می کرد، و این دروغ ها از نظر سیاسی، راست محسوب می شد. از این منظر، تفاوتِ جنایاتی که استالین مرتکب می شد و آن چه هیتلر انجام می داد، آن بود که رفتارِ استالین چون در جهتِ تأمینِ منافع طبقه رو به صعود پرولتاریا بود، خوب و اخلاقی است، اما آن چه هیتلر می کرد چون در جهت منافع بورژوازی بود، بد و ضدِ اخلاقی می باشد. میکلوش گیمش، از روشن فکران مجارستان که جریان این قلبِ حقیقت را دریافته بود و در این راه سر باخت، می گوید:
آهسته آهسته، ما لااقل در بخشِ بزرگ تر و چیره گرِ شعور خود به این عقیده رسیدیم که دو نوع حقیقت وجود دارد و حقیقتِ حزب می تواند با حقیقتِ مردم تفاوت کند و می تواند از حقیقتِ عینی مهم تر باشد و حقیقت در واقع، همان مصلحتِ سیاسی است. این فکری وحشتناک است، ولی با معنای آن باید بی پرده پوشی روبه رو شد. اگر حقیقتی متعلق به مرتبه ای بالاتر از حقیقتِ عینی وجود داشته باشد، اگر مصلحتِ سیاسی ملاکِ سنجش حقیقت باشد، پس حتی دروغ می تواند راست باشد، زیرا حتی دروغ ممکن است موقتاً به مصلحت باشد، حتی یک محاکمه قلابیِ سیاسی می تواند به این معنا «حقیقت» داشته باشد، زیرا حتی از چنین محاکمه ای می توان امتیازهایِ سیاسیِ مهم به دست آورد. بدین ترتیب، می رسیم به نظرگاهی که نه تنها کسانی را آلوده کرد که محاکمات سیاسیِ قلابی را طراحی کنند، بلکه غالباً حتی در خودِ قربانیان کارگر افتاد؛ نظرگاهی که سراسرِ تفکر ما را مسموم، و دیدمان را تار، و قوایِ نقادمان را فلج کرد و عاقبت، شمّ تشخیصِ حقیقت و توان درک آن را از ما گرفت. ماجرا از این قرار بود؛ انکارِ آن بی فایده است.26
چنین آموزه ای فرصتِ تاریخیِ بی نظیری به دست آورد تا خود را برای مدت طولانی (دو نسل) در گستره وسیع جغرافیایی (اروپای شرقی) محک بزند و عدم حقانیت خود را اثبات کند، اما به کار بستن چنین آموزه ای موجبِ رخنه در پایه هایش شد و بیماریِ بی اخلاقی، ریشه هایِ آن را پوساند و در مدتی کوتاه نظام های سوسیالیستیِ شرق، یکی پس از دیگری، فرو پاشیدند و مردم شیفته وار به سویِ غرب روی آوردند. دیگر نمی شد این فروپاشی را به بیگانگان و امپریالیست ها نسبت داد. رکود اقتصادی نیز ریشه مشکلات نبود. پس، باید پاسخ درستی یافت. این نظام ها برای حکومت کردن، از همه چیز برخوردار بودند: ایدئولوژی؛ حزب حاکم؛ هم پیمانان مقتدر؛ دیوان سالاری؛ سیستم دفاعی نیرومند؛ دستگاه پیچیده امنیتی و اطلاعاتی و...، اما مشروعیت نداشتند.
دانیل شیرو از فروپاشی نظام های سوسیالیستی گزارش مفصلی می دهد که خواندنی و تکان دهنده است. او ریشه فروپاشی نظام های سوسیالیستی را در «پوسیدگی کامل اخلاقی و معنوی27 » می داند و نتیجه می گیرد که آن چه امروزه می تواند عللِ انقلاب ها و بی ثباتی ها باشد، عامل اخلاقی و معنوی است و باید آن را جدی گرفت.28 مایکل پولانینی نیز به این نتیجه می رسد و می گوید: «نظامی که بر واژگونگیِ مطلق اخلاق بنا شده باشد، ذاتاً ناپایدار است».29 براساس تحقیقی که در مؤسسه تکنولوژی ماساچوست (M.I.T) صورت گرفته است، در جوامع خودکامه دروغ گویی و تزویر، سی بار بیش از جوامع مردم سالار هست؛30 یعنی در این جوامع مردم عملاً بی اخلاقی را از رهبران خود می آموزند.

ج) نظریه اخلاق دو سطحی

این دیدگاه که اخلاق دو آلیستی یا دوگروانه نیز نامیده می شود، کوششی برای حفظ ارزش های اخلاقی و پذیرش پاره ای 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 سطحِ فردی اخلاقی است، نمی توان در سطح اجتماعی نیز اخلاقی دانست؛ برای مثال، فداکاری از فرد، حرکتی مطلوب و اخلاقی قلمداد می شود، حال آن که فداکاریِ از دولت به سود دولت دیگر چون برخلاف مصالحِ ملی است، چندان اخلاقی نیست. فرد می تواند دارایی خود را به دیگری هدیه کند، اما دولت نمی تواند درآمد ملیِ خود را به دولتی دیگر ببخشد. از این منظر، اخلاق فردی براساس معیارهای مطلقِ اخلاقیِ سنجیده می شود، در صورتی که اخلاق اجتماعی تابعِ مصالح و منافعِ ملی است. در تأیید این دیدگاه گفته اند که: حیطه اخلاق فردی، اخلاق مهرورزانه است، اما حیطه اخلاقِ اجتماعی، اخلاق هدف دار و نتیجه گرا می باشد.
نتیجه چنین نظریه ای، پذیرش دو نظام اخلاقیِ مجزا می باشد. انسان به عنوان فردْ تابع یک نظام اخلاقی است، حال آن که اجتماع، نظام اخلاقی دیگری دارد. اصولِ این دو اخلاق نیز می توانند با یکدیگر متعارض باشند؛ برای مثال، افلاطون دروغ گفتن را برای فرد مجاز نمی داند و دروغ گویی فردی را قابل مجازات می شمارد، حال آن که معتقد است حاکمان حقِّ دروغ گفتن را دارند و می گوید:
اگر دروغ گفتن برای کسی مجاز باشد، فقط برای زمام دارانِ شهر است که هر وقت صلاحِ شهر ایجاب کند، خواه دشمن خواه اهل شهر را فریب دهند، اما این رفتار برای هیچ کس مجاز نیست و اگر فردی از اهالیِ شهر به حکّام دروغ بگوید، جرم او نظیر یا حتی اشدِّ از جرم شخصِ بیماری است که پزشکِ خود را فریب دهد.31
طبق این دیدگاه، نه تنها برخی رذایل اخلاقی حاکمان مجاز است، بلکه ممکن است به گفته افلاطون، «شریف»32 به شمار آید. برتراند راسل نیز به چنین دوگانگی در اخلاق معتقد است و خاستگاه اخلاقِ فردی را باورهای دینی، و اخلاق مدنی را سیاسی می داند و می گوید:
بدون اخلاقِ مدنی، جامعه قادر به ادامه زندگی نیست؛ بدون اخلاقِ شخصی، بقای آن ارزشی ندارد، بنابراین برای این که جهان، خوب و خواستنی باشد، وجود اخلاقِ مدنی و شخصی، هر دو، ضروری است.33
البته آن چه راسل تحت عنوان «اخلاق اجتماعی» مطرح می کند و وجودش را برایِ بقای جامعه ضروری می شمارد، بیشتر همان قواعدی است که اغلب برای حُسن اداره جامعه وضع می شود، نه اخلاق به معنای مجموعه قواعد رفتاری مبتنی بر ارزش ها. مارتین لوتر بنیان گذارِ آیینِ پروتستانیسم ، پل تیلیخ، راینهولد نیبور، ماکس وبر و هانس مورگنتا را از طرفدارانِ این دیدگاه دانسته اند.34
ماکس وبر، جامعه شناس و متفکر قرن بیستم، طی خطابه ای معروف به نام «سیاست به مثابه حرفه»35 ، نظرگاه خود را در باب نسبت اخلاق و سیاست بیان می کند. او بر ضرورت اخلاق و سیاست اخلاقی تأکید می نماید، اما بر آن است که اخلاق سیاسی از اخلاق فردی جداست. وی می گوید: «اخلاقیات، کالسکه ای نیست که بتوان آن را بنا به میل و بسته به موقعیت برای سوار یا پیاده شدن متوقف ساخت.36 با این حال، بر این نکته اصرار می کند که ما دارای دو نوع اخلاق عقیدتی و اخلاق مسئولیتی هستیم. در سیاست تنها می توان اخلاق مسئولیتی را به کار بست، زیرا در آن، «سازش میان اخلاق عقیدتی و اخلاق مسئولیتی امکان پذیر نیست».37 علت این ناسازگاری، آن است که اخلاق عقیدتی مطلق و آرمانی است. حال آن که اخلاق مسئولیتی مشروط، واقع گرایانه و عینی می باشد. بدین ترتیب، ماکس وبر معتقد است که در سیاست نیز باید تابع اخلاق بود؛ اخلاقی خاص، عینی، مشروط و نتیجه گرا. با وجود این، گاه اساسا «سیاست گذاری معامله ای اخلاقی نیست و هرگز هم نخواهد بود».38 و این مسئله گویای تعارضی است که وی به رغم پایبندی به اخلاق نتوانست آن را برطرف سازد. از این رو، مسئله اخلاق دو سطحی با تقریر وبر نیز راه به جایی نمی برد.

بررسی این نظریه

در واقع، توضیحات ارایه شده برای دفاعِ از نظریه اخلاق دو سطحی چندان قانع کننده نیست و چنین تفکیکی را پذیرفتنی نمی نماید. این که در حیطه اخلاقِ فردی، شخص می تواند ایثار کند و دارایی خود را ببخشد، اما دولت نمی تواند، درست نیست. اگر فرض کنیم که نمایندگان مردم پس از توجیه شهروندان تصمیم بگیرند درصدی از درآمدِ ناخالص ملی را به فلان کشور قحطی زده اختصاص دهند، قطعاً عملی اخلاقی خواهد بود و برخلافِ منافعِ ملی به شمار نخواهد آمد؛ پس، ایثار هم در سطحِ فردی و هم در سطح اجتماعی و سیاسی، اخلاقی است. این تفاوت که رفتارِ مبتنی بر اخلاقِ فردی مهرورزانه و نوع دوستانه است؛ حال آن که رفتارِ سیاسی تابع مصالحِ ملی می باشد نیز تردیدپذیر است و آشکارا هر دو ویژگی را می توان به هر دو سطحِ اخلاقی نسبت داد. چه بسا رفتارِ فردی که براساسِ اخلاقِ مصلحت گرایانه و منفعت طلبانه است و چه بسا عملکرد سیاسی که متأثر از انگیزه نوع دوستی می باشد.
سخن آخر این که از هیچ شهروندی نمی توان خواست که تابع دوگونه سیستم اخلاقیِ متفاوت باشد و از او انتظار داشت که صداقت پیشه کند، اما بی صداقتی حاکمیت را بپذیرد و دم نزند و به گفته افلاطون، دولت را به نیرنگ زدن مجاز بداند. گذشته از این اِشکال ها، همان طور که جولیانو پونتارا می گوید، این آموزه مبهم است و حدود و ثغور آن مشخص نمی باشد39 و به نظر می رسد که در نهایت، باید به یکی از دو آموزه مذکور تحویل شود.40
این سه دیدگاه با همه تفاوت هایی که با یکدیگر دارند، در یک اصل مشترک هستند؛ یعنی این که سیاست غیراخلاقی است و باید هم چنین باشد. یک اشکال نیز بر همه آن ها وارد است و آن این که چنین دوگانگی، موجب آن می شود 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 می شود و مورد اعتماد آنان نمی باشد روشن است، از این رو به سادگی نمی توان 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 اخلاقْ سیاست فردی و سیاستْ اخلاق جمعی است. اخلاق و سیاست هر دو از شاخه های حکمت عملی و در پی تأمین سعادت انسان هستند. تا آن جا که طبق نظر خواجه نصیرالدین طوسی، سیاست فنی معرفی می شود که «برای تحقق زندگی اخلاقی پرداخته شده است.41 » بنابراین، نمی توان مرز قاطعی میان اخلاق و سیاست قائل شد و هر یک را به حوزه ای خاص منحصر ساخت، هم چنین این دو نمی توانند ناقض یکدیگر باشند. از جمله وظایف سیاست پرورش معنویِ شهروندان، اجتماعی ساختن آنان، تعلیم دیگر خواهی و رعایت حقوق دیگران است و این، چیزی جز قواعد اخلاقی نمی باشد. فرد در حیطه زندگیِ شخصی، همان فردِ در عرصه زندگیِ اجتماعی است. گرچه می توان از اصولی که حاکم بر جمع و قواعد زندگی جمعی است نام برد، چنان نیست که این اصول بر خلافِ اصولِ حاکم بر زندگی فردی باشد؛ برای مثال، همیشه فردِ آزاد مسئول رفتار خویش است. این مسئولیت در حالت جمعی گرچه ممکن است کمی ضعیف تر باشد نیز وجود دارد و کسی نمی تواند مدعی بی مسئولیتی در جمع شود و نتایج رفتارش را به عهده نگیرد.
این دیدگاه، نظام اخلاقی را در دو عرصه زندگی فردی و اجتماعی معتبر می شمارد و معتقد است که هر آن چه در سطحِ فردی اخلاقی می باشد، در سطح اجتماعی نیز چنین است و هر آن چه در سطحِ فردی و برای افراد غیراخلاقی باشد، در سطح اجتماعی و سیاسی و برای دولت مردان نیز غیراخلاقی است؛ برای نمونه، اگر فریبکاری در سطح افراد اعمال بدی است، برای حاکمیت نیز بد به شمار می رود و نمی توان آن را مجاز به نیرنگ بازی دانست. اگر شهروندان باید صادق باشند، حکومت نیز باید صداقت پیشه کند، از این رو هیچ حکومتی نمی تواند در عرصه سیاست، خود را به ارتکاب اعمال غیر اخلاقی مجاز بداند و مدعی شود که این کار لازمه سیاست بوده است. کانت می کوشد این نظریه را بر اساس قاعده اخلاقی مطلق یا بایسته تأکیدی42 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 قاعده ای عام درآید و در عین حال مشکلی پیش نیاورد. وی با اعتقاد به «سازگاری سیاست با اخلاق مطابق با مفهوم استعلایی حقوق عمومی» این اصل را چنین به کار می گیرد: «هر ادعایی در خصوص برخورداری از یک حق، می باید واجد صفت عمومیت باشد»،43 لذا هنگامی می توان سیاست مداران را مجاز به عملی دانست که پیشاپیش این حق، برای همگان پذیرفته شده باشد.44

بررسی این نظریه

دفاع از این آموزه در عرصه نظر بسیار آسان است و خود، خویش را توجیه می کند و برخلاف دیدگاه های پیش گفته نمی توان آن را نقد کرد، زیرا هیچ گونه تعارض درونی در این نظریه به چشم نمی خورد و از بحران عدم مشروعیت ناشی از دیدگاه های پیش نیز در امان است. تنها انتقادی که می توان بر این دیدگاه وارد کرد، آن است که در عمل آیا سیاستِ مبتنی بر اخلاق توفیق خواهد یافت یا این که واقع گرایی سیاسی آن را به فروگذاشتن پاره ای آرمان ها و نادیده گرفتن برخی اصولِ اخلاقی ناگزیر خواهد کرد. نامدارترین و بزرگ ترین مروّجِ این آموزه در عرصه نظر و عمل و در گفتار و کردار، حضرت امیرمؤمنان علی علیه السلام بود که حتی لحظه ای 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 مشروعیتِ خود را از اصولِ اخلاقی کسب کند، هرگز از دایره اخلاق تخطی نکرد و به شکست ظاهری تن داد، اما اجازه نداد که از نظر اصولِ اخلاقی مغلوب شود. زندگانی سراسر شکوه و رادمردی این بزرگ مرد، 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 می کنیم که تنها براساس نظریه وحدانیِ اخلاق و سیاست قابل فهم و دفاع است و از منظر دوگانگیِ اخلاق و سیاست می توان بر آن خرده ها گرفت:
1 امام علی علیه السلام پس از رحلت رسول خدا، برخلاف انتظارِ بسیاری، از خلافت کنار گذاشته شد و طیِ ماجرایی که زبان زد خاص و عام است، دیگری زمام دار مسلمانان شد. ابوسفیان که سیاست را از اخلاق جدا می دانست، به امام پیشنهاد داد که با این خلافت نو پدید به ستیز برخیزد و خود تعهّد کرد که سپاهیانی در اختیارش قرار دهد، اما آن حضرت کسی نبود که بخواهد قدرت را از راه های غیراخلاقی و بی رضایت عامه کسب کند، از این رو پیشنهاد او را رد کرد و مردم را به آرامش و مسالمت جویی دعوت نمود.45
2 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 مصلحت آمیز بگوید و قدرت را به شکلی غیراخلاقی به دست آورد. در این مورد نوشته اند 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 مجامله ای پاسخ دادند که طبق کتاب خدا و سنت پیامبرش در حد توان خود عمل خواهد نمود.46
3 در جریان شورش برضد عثمان و محاصره خانه اش، انتظار می رفت که امام از این فرصتِ نهایت استفاده را ببرد و خلافت را به چنگ آورد، اما ایشان از وضعِ 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 خودْ به ابن عباس فرمود: «به خدا، کوشیدم آزار مردم را از او باز دارم؛ چندان که ترسیدم در این کار گناهکارم».47
4 چون همه مردم با آن حضرت بیعت کردند و وی را به خلافت بر گزیدند، ایشان لحظه ای در برکناری کارگزارانِ خلیفه پیشین که آن ها را ناصالح و حق کُش می دانست درنگ نکرد و توصیه هایِ ابن عباس و مغیرة بن شعبه را در خصوص حفظ موقّت و حذف تدریجی آنان پس از تثبیت موقعیت خود، نپذیرفت.48
5 وقتی به آن حضرت پیشنهاد شد که طلحه و زبیر را در قدرت شریک سازد و با سپردنِ کوفه و بصره به آنان، هواخواهی شان را جلب کند، کاری که آن را هر واقع گرای سیاسی تجویز می کرد و لازم می شمرد، از پذیرش این خواسته نابجا تن زد.49
6 چون طلحه و زبیر که از متقدّمان در اسلام بودند، بر حضرت خرده گرفتند که چرا دریافتی آنان از بیت المال هم چون دیگر کسان است و به صراحت امتیازاتی برای خود خواستار شدند، امام فرمود که برابری، سنتِ رسول خداست و آنان با دیگران در این زمینه تفاوتی ندارند.50
7 چون طلحه و زبیر به قصد ستیز با امام، به بهانه عُمره از ایشان برای خروج از مدینه اجازه خواستند، حضرت که از نیّت آنان باخبر بود، از خروج آنان ممانعت نکرد، بلکه اجازه خروج داد و به آنان فرمود: «واللّه ِ ما تُریدانِ الْعُمْرَةِ ولکِنَّکُما تُریدانِ الْغَدْرَةِ وَإِنَّما تُریدانِ الْبَصْرَةَ؛ به خدا قسم، در پی عُمره نیستید، بلکه در پی نیرنگ اید و در پی بصره هستید».51
8 چون امام بر شورشیان در جنگ جمل پیروز شد، همگان را حتی مروان بن حکم که ریشه همه فتنه ها و عاملِ قتل عثمان و یکی از زمینه سازان جنگ بود، مورد عفو قرار داد و چون به ایشان گفتند که مروان آماده بیعتِ مجدد است، حضرت بیعت او را نپذیرفت و رهایش کرد،52 حال آن که می توانست اقدامی کند و مانعِ فعالیت های بعدی او شود.
9 امام به خاطر فشار خوارج، به حکمیّت تن داد و چون آنان به نیرنگ عمرو بن عاص پی بردند، از حضرت خواستند تا پیمانِ خود را با معاویه بشکند و با او بجنگد، اما ایشان به پیمان شکنی گرچه منافعی داشت تن نداد و خوارج را به قبول پیمان فراخواند.
10 امام علی علیه السلام در برابر حرکاتِ ایذایی و جوسازیِ خوارج در کوفه به هیچ گونه خشونتی دست نزد و در مقابل هتاکی ها و فحاشی هایِ آنان نیز کریمانه می گذشت.53 سرانجام، چون آن حضرت قربانی اخلاقی زیستنِ خود شد، در بستر شهادت از خاندانِ خود خواست تا قتل او را زمینه تصفیه حساب هایِ خونین قرار ندهند: «پسران عبدالمطلب، نبینم در خونِ مسلمانان فرو رفته اید و دست ها را بدان آلوده کنید و بگویید: «امیرمؤمنان را کشته اند»! بدانید جز کشنده من نباید کسی به خونِ من کشته شود».54
هر واقع گرا یا اقتدارگرای سیاسی و معتقد به آموزه جدایی اخلاق از سیاست، در صحت تصمیمات یادشده به دیده انتقاد خواهد نگریست و آن ها را خلافِ روحِ سیاست و منفعت طلبی خواهد دانست. این داوری در زمان خود امام علی علیه السلام نیز صورت می گرفت و کسانی با تأکید بر دلاوریِ آن حضرت، ایشان را از دانشِ جنگ تهی می دانستند و معاویه را از وی زیرک تر، و به اصول سیاست داناتر می شناختند. حضرت ناگزیر بود که هم اصولِ خود را حفظ کند و هم این گونه توهّمات را بزداید. ایشان خود در سخنانی دردآلود و خرده گیرانه فرمود: «تا آن جا که قریش می گوید: «پسر ابوطالب دلیر است، اما علم جنگ نمی داند».55 آن حضرت هم چنین در برابر این تصور که معاویه از ایشان زیرک تر است، فرمود: «به خدا سوگند، معاویه زیرک تر از من نیست، لیکن شیوه او پیمان شکنی و گنهکاری است. اگر پیمان شکنی ناخوش آیند نمی نمود زیرک تر از من نبود، اما هر پیمان شکنی به گناه برانگیزاند و هر چه به گناه برانگیزاند، دل را تاریک گرداند».56
بدین ترتیب، حکومتِ امام علی علیه السلام که در صورتِ پاره ای مصلحت اندیشی ها و آسان گیری در اصول اخلاقی می توانست سال ها ادامه یابد، بیش از پنج سال تداوم نیافت و نظر واقع گرایانِ سیاسی را ثابت کرد. اما این حکومت بذرِ نظریه اخلاقی دولت را در سرزمین اندیشه ها پاشید و در طول تاریخ صدها نهضت براساس آن شکل گرفت و هم چنان تا امروز مقیاسی برای ارزیابی و سنجش اصولِ اخلاقیِ دولت ها به شمار می رود، و این است پیروزی حقیقی این دیدگاه که هر چه زمان می گذرد، حقانیت آن آشکارتر می شود.57
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 نمی توان اخلاق را به کار گرفت، اما متفکرانی هستند که برای تحقق همین آرمان پیش می روند و در این راه سختی ها می کشند و در نتیجه، موفق می شوند.
در قرن بیستم واسلاوهاول، مهاتماگاندی، 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 نظامِ کمونیستی به ریاست جمهوری کشورش رسید، مهم ترین وظیفه جهان امروز را اخلاقی کردنِ سیاست دانسته، می نویسد:
تجربه و مشاهدات من تأیید می کند که در سیاست، اِعمالِ اخلاق امکان پذیر است، با این وصف انکار نمی کنم که پیمودنِ این راه همواره آسان نیست و هرگز ادّعا نکرده ام که آسان بوده است58 .
وی پس از کسب قدرت می گوید:
یک چیز به نظر من قطعی می رسد و آن عبارت است از: مسئولیت من برای تأکید هر چه بیش تر بر منشأ اخلاقی همه سیاست های راستین و تکیه کردن بر اهمیت ارزش ها و معیارهای اخلاقی در تمامی زمینه های حیات اجتماعی.59
و اسلاوهاول با اعتقاد به این که بار کج به منزل نمی رسد60 ، می گوید:
اخلاق در واقع در بطن هر چیز نهفته است و این موضوع حقیقت دارد، زیرا هر زمان با مشکلی روبه رو می شوم و تلاش می کنم که به ژرفای آن برسم، همواره نوعی جنبه اخلاقی را در عمق آن کشف می کنم.61
وی در جای دیگر تصریح می کند:
این نکته به هیچ صورت حقیقت ندارد که سیاست مدار باید دروغ بگوید... لزوم دروغ گویی و دسیسه چینی برای سیاست مدار، سخنی است کاملاً بی اساس که از سوی کسانی که می خواهند به هر دلیل موجب دل سردی دیگران از علاقه مندی به امور اجتماعی بشوند، عنوان می شود و اشاعه می یابد.62
وی نه تنها پایبندی به اخلاق را لازمه سیاست می داند، که آن را اساس توفیق در این راه می شمارد و بر آن تأکید می کند.
دومین کسی که با این دیدگاه به عرصه سیاست پای نهاد و در این راه نیز کشته شد، اما اصول خود را زیرپا نگذاشت، مهاتما گاندی بود که استقلال و اقتدار امروزین کشور هندوستان، محصول مجاهدات اوست. وی در فعالیت های 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 اصولِ اخلاقی خود دست بشوید و قواعِد اخلاقی را با قواعد رایج در سیاست عوض کند. او بر این باور بود که در سیاست، هدف وسیله را توجیه نمی کند و هر وسیله ای باید خود، توجیه گر خویش باشد: «در فلسفه زندگی من، وسایل و هدف ها چیزهایی قابل تبدیل به یکدیگر هستند63 » ایشان در برابرِ کسانی که وسیله را وسیله می دانستند، می گفت:
من می گویم وسایل بالاخره همه چیز هستند و وسایل شما هرگونه باشد، هدف شما هم به همان گونه خواهد بود؛ دیواری نیست که وسایل را از هدف ها جدا سازد. بدیهی است که خالق، به ما توانِ آن را داده است که وسایل را زیر نظارت خود بگیریم آن هم البته تا میزانی محدود اما برای نظارت بر هدف ها امکانی نیست. تحققِ هدف ها با وسایلی که برای وصول به آن ها به کار می رود، متناسب خواهد بود. این، قضیه ای است که هیچ استثنا نمی پذیرد64 .
نلسون ماندلا نیز بر نظریه یگانگی اخلاق و سیاست پای می فشرد. 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 خِطه برافتاد. ایشان هنگامی که به مقام ریاست جمهوری کشورش رسید، اعلام کرد جنایاتی را که در حق سیاه پوستان صورت گرفته نمی تواند فراموش کند، اما می تواند آن ها را ببخشد. ماندلا در طول حاکمیت خود، پایبند اصول اخلاقی خود بود و پس از پایان دوران ریاست جمهوری اش، به شکلی مسالمت آمیز از سیاست کناره گرفت و با خوش نامی به فعالیت های اجتماعی ادامه می دهد.
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.65

جمع بندی

از میان نظریه های چهارگانه مذکور که می کوشند نسبت اخلاق و سیاست را بازنمایند، تنها نظریه چهارم قابل دفاع است. نظریه های سه گانه نخست در نهایت حاکمیت را مجاز می دارد 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 ضرورت های ویژه سیاسی موجه جلوه دهد. تنها نظریه ای که می تواند مانع زیاده خواهی حاکمیت ها شود، تأکید بر اصل ضرورت سیاست اخلاقی است.
سیاست یکی از عرصه های اجتماعی است و نمی توان آن را از دیگر اجزای جامعه جدا دانست و برای آن قواعدی تجویز کرد که در تضاد با دیگر بخش های 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 دشواری های خاص عرصه سیاست نیست، اما این دشواری نمی تواند 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 وعده های انتخاباتی مجاز خواهد بود و دیگر نمی توان دولتی را به دلیل چنین خطاهایی محاکمه کرد و یا حتی مقصر دانست و این، بازی ای 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 آن ها، در مواردی خاص از اصول اخلاقی تخطی کرد و این جاست که خود سیاست مداران هر جا خواستند می توانند به بهانه ضرورت های سیاسی، شهروندان خود را فریب دهند و به سود خود و بر خلاف منافع و خواسته های شهروندان خویش عمل کنند.

پی نوشت ها

1. ژولین فروند، «اخلاق و سیاست»، ترجمه بزرگ نادرزاد، ماهنامه کِلْک، ش 7679، تیر و مهر 1375، ص65.
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.
4. توکودیدس (توسیدید)، تاریخ جنگ پلوپونزی (تهران: خوارزمی، 1377) ص339.
5. همان، ص174175.
6. مایکل پولانینی، «فراسوی نیهیلیسم»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص215 .
7. نیکولو ماکیاولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری (تهران: کتاب پرواز، 1374) ص117 118 .
8. همان، ص129 .
9. همان، ص130 .
10. ارنست کاسیرر، پیشین، ص 156 157.
11. امام خمینی، صحیفه نور، ج1، ص239 .
12. همان .
13. نیکولو ماکیاولی، گفتارها، ترجمه محمد حسن لطفی (تهران: خوارزمی، 1377) ص20 .
14. همان، ص92 .
15. Trust.
16. مجتبی امیری، «پایان تاریخ و بحران اعتماد: بازشناسی اندیشه های تازه فوکویاما»، ماهنامه اطلاعات سیاسی، اقتصادی، سال دهم، ش 97 98، مهر و آبان 1374، ص13 .
17. همان .
18. همان، ص15 .
19. محمّد لگنهاوزن، «راست گویی و دروغ گویی درفلسفه اخلاق»، فصلنامه معرفت، ش 15، زمستان 1374، ص38. 20. مایکل پولانینی، «فراسوی نیهیلیسم،»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص 223 224.
21. جولیانو پونتارا، «اخلاق، سیاست، انقلاب» فصلنامه فرهنگ، سال دوم، ش 1 و 2، پاییز و زمستان 1370، ص 100.
22. ژان پل، سارتر، دست های آلوده، ترجمه جلال آل احمد (تهران: انتشارات آسیا، 1347) ص 153 154.
23. همان، ص154.
24. همان.
25. مایکل پولانینی، پیشین، ص224 .
26. همان، ص229 .
27. دانیل شیرو، «در اروپای شرقی چه گذشت»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص 515.
28. همان، ص518 .
29. مایکل پولانیتی، «فراسوی نیهیلیسم»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص227 .
30. ر.ک: کتایون مصری، «سوء ظن، بدبینی، بی اعتمادی: جامعه ما با این ویروس گلاویز شده است». (گفت و گو)، روزنامه انتخاب، ص12، شنبه 1/10/80.
31. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، 1374) ص152 153 .
32. lying: Moral Choice in Puclic and Private Life, By Sissela Bok, New York, Vintage Books, 1978, p. 175 & 327
33. برتراند راسل، «اخلاق فردی و اجتماعی»، مجموعه مقالات خرد و سیاست، ص 308
34. جولیانو پونتارا، «اخلاق، سیاست، انقلاب»، ماهنامه فرهنگ، سال دوم، ش 1 و 2، پاییز و زمستان 1370، ص100101 .
35. Politid als Beruf.
36. ماکس وبر، دانشمند و سیاست مدار، ترجمه احمد نقیب زاده (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1376) ص136.
37. همان، ص140.
38. ماکس وبر، دین، قدرت جامعه، ترجمه احمد تدین (تهران: هرمس، 1382) ص46.
39. همان، ص101 .
40. همان، ص104 .
41. شارل هانری، دوفوشه کور، اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری، ترجمه محمد علی امیر معزی و عبدالمحمد روحبخشان (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1377) ص613 .
42. catigorical imprative
43. ایمانوئل کانت، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری (تهران: به باوران، 1380) ص120.
44. برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه ها و نقد آن ها، ر.ک: سیدحسن اسلامی، دروغ مصلحت آمیز: بحثی در مفهوم و گستره، (قم: بوستان کتاب، 1382) ص 365 412.
45. نهج البلاغه، خطبه 5 .
46. محمّدباقر محمودی، نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه (بیروت: دارالتعارف) ج1، ص143.
47. نهج البلاغه، خطبه 240.
48. حسن الزین، الامام علی بن ابی طالب و تجربة الحکم (بیروت: دارالحدیث، 1994) ص66 .
49. همان .
50. نهج البلاغه، خطبه 205 .
51. شیخ مفید، الجمل، تحقیق سید علی میر شریفی (مرکز الاعلام الاسلامی، 1374) ص166 .
52. نهج البلاغه، خطبه 73 .
53. همان، حکمت 420 .
54. همان، نامه 47 .
55. همان، خطبه 27 .
56. همان، خطبه 200.
57. برای آشنایی بیشتر با نگرش اخلاقی امام علی در سیاست، ر.ک: سیدحسن اسلامی، «امام علی و مسئله اخلاقی زیستن»، فصلنامه دانشگاه انقلاب، ش 113، بهار 1380، ص 185 196 و سعید ایوب، از ژرفای فتنه ها، ترجمه سید حسن اسلامی (قم: مرکز بررسی های اسلامی الغدیر، 1378) ج2، ص588593.
58. واسلاوهاول، یادداشت هایی در باب اخلاق، سیاست، تمدن در دوران تحول، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، 1374) ص28 .
59. همان، ص13 .
60. همان، ص22 .
61. همان، ص23 .
62. همان، ص26 .
63. مهاتما گاندی، همه مردم برادرند، ترجمه محمود تفضلی (تهران: امیر کبیر، 1361) ص139 .
64. همان .
65. برای آشنایی تفصیلی با آرای ایشان در باره نسبت اخلاق و سیاست، ر،ک: سیدحسن اسلامی، امام، اخلاق، سیاست (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1381).

[https://hawzah.net/fa/Article/View/80654/نسبت-اخلاق-و-سیاست-بررسی-چهار-نظریه](https://hawzah.net/fa/Article/View/80654/%D9%86%D8%B3%D8%A8%D8%AA-%D8%A7%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82-%D9%88-%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%D8%AA-%D8%A8%D8%B1%D8%B1%D8%B3%DB%8C-%DA%86%D9%87%D8%A7%D8%B1-%D9%86%D8%B8%D8%B1%DB%8C%D9%87)