



اخلاق و سیاست

مصطفی ملکیان

در میان مباحث بسیار گوناگونی که در ارتباط میان اخلاق و سیاست قابل طرح است، یکی از مسائل آن است که آیا قلمرو نهاد سیاست، فعالیت سیاسی و قدرت سیاسی، مشمول احکام اخلاق هست یا خیر؟ افرادی، بخصوص از زمان ماکیاولی به این سو و تحت تاثیر خود ماکیاولی، اعتقاد داشته‌اند قلمرو سیاست مشمول احکام اخلاقی نیست، یا به تعبیر دیگری که بعضی از ماکیاولی‌های امروز طرح می‌کنند، قلمرو سیاست احکام خاص خودش را دارد. به گمان من، این دو تعبیر در نهایت یک معنی دارند. بعضی از کسانی که ماکیاولی مشرب هستند با این تعبیر توضیح می‌دهند که اصلاً قلمرو سیاست از شمول احکام اخلاقی، اوامر و نواهی اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی، مستثنی است. بعضی از ماکیاولی‌های امروز هم گرچه نمی‌گویند قلمرو سیاست، خارج از دایره شمول احکام اخلاقی است، اما معتقدند قلمرو سیاست، اخلاق خاص خودش را دارد، اخلاق دیگری که از آن به اخلاق خصوصی یا اخلاق عادی تعبیر می‌کنند. گویی با دو حوزه اخلاقی سروکار داریم، یکی اخلاق شخصی یا اخلاق خصوصی یا اخلاق عادی و متعارف، و دیگری اخلاق عمومی و سیاسی. این مساله جانمایه ماکیاولیسم است. پس از آن که سارتر نمایشنامه معروف دست‌های آلوده را با همین مضمون نوشت، ماکیاولیسم با معنی دومی هم به کار رفت؛ نظریه دست‌های آلوده، یعنی نظریه‌ای که بر اساس آن و از منظری اخلاقی، دستان همه سیاستمداران آلوده است، البته نباید از منظر اخلاقی به این مساله نگاه کرد. در واقع نظریه دست‌های آلوده یک حکم توصیفی دارد و یک حکم هنجاری؛ حکم توصیفی‌اش آن است که از منظر اخلاق، هر کس وارد قلمرو سیاست می‌شود، آلوده است. یک حکم هنجاری آن هم ناظر است بر آن که اصلاً نباید از منظر اخلاق تعبیر دست‌های آلوده البته اولین بار در نمایشنامه ژان پل سارتر دیده بدائیم در کتاب مقدس مسیحیت، از این مفهوم با تعبیر "دست‌های آلوده" یکی در مزامیر داود، مزمور ۱۴۶، آیه ۴. در این آیه داود توصیه روسا توکل مکنید و این نشان می‌دهد کسی که دارای قدرت سیاسی نیست. تنها کسی قابل اعتماد است که هنجارهای اخلاق را پذیرفته باشد. نبی نیز چندین آیه در باب بزرگان سیاسی یک جامعه وجود دارد که بعضی قرارند (از کتاب میکاح نبی، باب هفتم، آیات دو تا پنج): "جمع ایشان برای می‌گذرانند برای این که خون دیگری و رقیب خودشان را بریزند، کمین می‌گذارند را به دام، صید می‌کنند. دست‌های ایشان، برای شرارت بسی چالاک است. رییس شان طلب می‌کند، داورشان رشوه می‌خواهد و مرد بزرگ‌شان به هوای نفس خود تکلم می‌کند، اما ایشان آن تکلم را به هم می‌بافند." در واقع چنین بدبینی‌ای در عهد عتیق هم وجود داشته است.

به سیاست نگر نیست.
شد، ولی جالب است
چالاک در شرارت یاد
می‌کند که هرگز بر
است، قابل اعتماد
در کتاب میکاح
از آن‌ها از این
خون کمین
و یکدیگر

شارحان درباره آن جمله معروف که قدرت فساد می آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق می آورد گفته اند که مراد از قدرت در این جمله معروف اکتان، قدرت سیاسی است

این نیازها برآورده شوند، آن نهاد اجتماعی را ایجاد نمی کردیم. بشر هیچ گاه بدون دلیل نهادهای اجتماعی را تکثیر نمی کند. همیشه وقتی احساس می کنیم یکی از نیازهای ما در زندگی اجتماعی برآورده نمی شود، آن گاه نهادهایی ایجاد می کنیم که بتوانند آن نیازها را برآورده کنند. همان طور که در باب تعداد و ماهیت نیازهای روان شناختی اختلاف نظر وجود دارد، در باب تعداد و ماهیت نهادهای اجتماعی هم اختلاف نظر وجود دارد؛ تعداد نهادهای اجتماعی را از ۶ تا ۱۳ دانسته اند. با این حال، دست کم نهادهایی که برمی شمارم، مورد قبول همه هستند: نهاد خانواده، نهاد اقتصاد، نهاد سیاست، نهاد حقوق، نهاد دین و مذهب، نهاد تعلیم و تربیت، نهاد علم و فن و هنر و صنعت (هر چهار تا را یک نهاد به حساب می آوریم) و نهاد ارتباطات. وجود این نهادها تقریباً محرز است اما عده ای تعداد نهادها را بیش از این هم دانسته اند. کارکرد این نهادها بر آوردن نیازهای روان شناختی است و این به آن معناست که اگر این نهادها در کارکرد خود ناموفق باشند، به تعبیر مارکس، به تدریج پژمرده می شوند، بدون این که قهر و غلبه ای لازم باشد. یکی از نهادهای اجتماعی، نهاد سیاست است. بحث بر سر این است که نهاد سیاست خصوصیاتی پیدا کرده که باعث شده کسانی بگویند نباید این نهاد را مشمول احکام اخلاقی دانست. حال آن که درباره نهاد خانواده و در مورد اقتصاد نیز به ندرت چنین حکمی مطرح شده است. در باب سایر نهادها هم اصلاً چیزی گفته نشده است. اما از زمان ماکیاوولی به این طرف، کسانی به جد به خارج بودن سیاست از قلمرو اخلاق معتقدند. اینان معتقدند سیاست جزو قلمرو اخلاق نیست و در سیاست کسی نباید به اخلاق بپردازد؛ چرا؟ مگر در این نهاد چه گذشته که کسانی فکر کرده اند باید آن را از شمول احکام اخلاقی بیرون دانست؟ در یک کلام می توان گفت دلیل اصلی آن است که هیچ نهاد اجتماعی به اندازه نهاد سیاست فاسد نیست. شارحان درباره آن جمله معروف که قدرت فساد می آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق می آورد گفته اند مراد از قدرت

نیازهای شناختی می نامیم، از قبیل کنجکاوی علمی، حقیقت طلبی و ... دسته دیگر، نیازهای زیبایی شناختی هستند که به زیبایی مربوط می شوند؛ جمال در همه ابعادش، نه فقط جمال بصری، بلکه جمال ذوقی، جمال لمسی و هر جمال دیگری. نیازهای دیگری هم هستند که به آن می گوئیم نیازهای مربوط به خودشکوفایی، تفاوت آنها با شش دسته نیازهایی که تا این جا برشمردیم، از این قرار است که در همه نیازهای سابق، انسان می خواست نیازهایش در وضع کنونی اش برآورده شود، اما در نیاز خودشکوفایی آدمی می خواهد از وضعی که دارد، فراتر رود؛ گویا در خودش نوعی تحول نفسانی می طلبد، نمی خواهد همین انسان کنونی باشد و تنها نیازهای شش گانه اش برآورده شود. رده بندی نیازها متعددند. مزلو در زمینه روان شناسی انسان گریانه فعالیت می کرد. بعضی از کسانی که در روان شناسی فرا شخصی تحقیق می کنند، به رده بندی دیگری قائل هستند، آن ها که در روان شناسی ژرفا کار می کنند، به رده بندی دیگری اعتقاد دارند. ولی به هر حال در این شکی نیست که این نیازها همان چیزهایی بوده اند که بشر را به تکوین نهادهای اجتماعی برانگیختند. این مرحله دوم سخن است. در واقع نهادهای اجتماعی، چاره اندیشی ها و تمهید مقدمات و تدابیری هستند که انسان ها اندیشیده اند تا بتوانند در عین این که به زندگی اجتماعی خود می پردازند، نیازهای روان شناختی یا به تعبیر دقیق تر، نیازهای جسمانی، ذهنی و روانی شان هم برآورده شود. به تعبیر دیگر، اساساً تکوین هر نهاد اجتماعی پس از آن است که انسان ها احساس کنند تا این نهاد در زندگی اجتماعی وجود نداشته باشد، بخشی از نیازهای پیش گفته برآورده نمی شوند. در واقع می توان گفت ما از هر کدام از نهادهای اجتماعی برآورده شدن یکی از نیازهایی را که برشمردم، می طلبیم و می خواهیم. اگر امکان داشت زندگی اجتماعی ای داشته باشیم که در آن، بدون تشکیل و تدوین یک نهاد اجتماعی،

از بدو پیدایش بر روی کره زمین، نیازهایی داشته که از آن ها به نیازهای وجودی یا نیازهای ساختار جسمانی - ذهنی - روانی تعبیر می شود. البته این نیازها در دوران اخیر طبقه بندی شده اند و مورد تحقیقات روان شناختی قرار گرفته اند، ولی به هر حال این واقعیت هم مثل هر واقعیت انسانی دیگر، جدید نیست، تنها به تازگی کشف شده است. این نیازها به صورت ارتکاذی، استثمار می و شهودی، توسط بشر ادراک می شوند. البته امروزه کسانی که در زمینه روان شناسی انسان گریانه یا روان شناسی فرا شخصی یا در روان شناسی ژرفا تحقیق می کنند، این ارتکاذ نخستین آدمیان، این استثنای حتی ناپخته و خام ما آدمیان را که از گذشته تا امروز مورد بررسی قرار داده اند و آن ها را رده بندی کرده اند؛ مثلاً در رده بندی هفت گانه مزلو که رده بندی بسیار معروفی است، ما یک سلسله نیازهای فیزیولوژیک داریم؛ نیازهایی که در قاعده هرم نیازهای آدمیان قرار دارند و وقتی که کاملاً یا تقریباً به کمال، برآورده شوند، نیازهای دیگری سر برمی آورند که به ایمنی و امنیت خاطر ارتباط دارند. بعد از این نیازها، نیازهای دیگری ظهور می کنند که به عشق و تعلق و دلبستگی ارتباط دارند. هر کدام از این نیازها هم در نوع خودشان زیر مجموعه های فراوان دارند. بعد از نیازهای عشق و دلبستگی، نیازهایی قرار دارند که به عزت نفس مربوط می شوند که بعضی از آن به کرامت شخصی و کرامت نوعی تعبیر می کنند. بعد از این ها، نیازهایی هستند که آن ها را

در این جمله معروف اکتن، قدرت سیاسی است. درست است که قدرت همیشه فساد می‌آورد، ولی چیزی که باید محل توجه باشد، قدرت سیاسی است؛ قدرت اقتصادی هم فسادآور است، یا قدرت فرهنگی هم در نهاد تعلیم و تربیت موجب فساد می‌شود، اما قدرت سیاسی، فساد بسیار عظیم ایجاد می‌کند. ممکن است میزان فساد در دوره‌ای نسبت به دوره دیگر یا در یک نظام سیاسی نسبت به نظام سیاسی دیگر متفاوت باشد، اما در هر دوره‌ای و در هر جامعه‌ای، نهاد سیاست از همه نهادهای دیگر همان جامعه فاسدتر است. به تعبیر دیگر، سخن اینان آن است که میزان فساد نهاد سیاست در طول تاریخ بسته به شرایط زمانی و احوال دیگر، مثلا وضعیت فرهنگی، ممکن است دچار نوسان شود، اما در عین حال در هر شبکه اجتماعی، این نهاد نسبت به سایر نهادهای همان شبکه، فاسدتر است. این مساله مورد اجماع است. دلیل دوم آنان این است که اصلا موفقیت نهاد سیاست در همین فساد است. یعنی کارایی این نهاد در آن است که از نظر اخلاقی فاسد باشد. سپس این دو را با هم جمع کرده‌اند و گفته‌اند: پس به طور کلی ورود اخلاق به نهاد سیاست ممنوع. یکی از فیلسوفان اواخر قرن نوزدهم می‌گفت ما به سیاستمداران نیتاز مندیم، همچنان که به زیاله جمع‌کن‌ها نیاز مندیم، ولی همان‌طور که کسی که زیاله جمع‌کند، بدنش و لباسش بو می‌دهد، کسی هم نمی‌تواند وارد سیاست شود و فاسد نشود. این دقیقا نظیر همان سخنی است که مولانا در مثنوی می‌گوید: تا تون سوز حمام عرق نکند و بدن و لباسش آلوده نشود، شما نمی‌توانید به حمام بروید و خود را پاکیزه کنید. به این ترتیب خاستگاه این نظریه دو چیز است: یکی این که فساد اخلاقی در نهاد سیاست بیدار می‌کند و دوم این که کارکرد موفق این نهاد فقط با این فساد اخلاقی امکانپذیر است و حالا که چنین است، اجازه نمی‌دهیم اخلاق به حوزه سیاست وارد شود. حال به تفصیل این مدعا می‌پردازم. ادعای تفصیلی کسانی که طرفدار ماکیاوولی هستند این است که بین نهاد سیاست و سایر نهادها تفاوتی وجود دارد که به دلیل آن معتقدیم نباید نهاد سیاست را مشمول احکام اخلاقی کرد. این تفاوت چیست؟ یکی از کسانی که خود مخالف این رای است که اخلاق نباید در قلمرو سیاست دخالت کند، فیلسوف اخلاق

و سیاست معروفی است به نام کودی. او مقاله ممتازی در این باره نوشته و گفته است کسانی که به این رای معتقدند، چهار فرق فارق میان نهاد سیاست و سایر نهادها دیده‌اند. کسانی فرق‌های سوم و چهارم را با هم جمع کرده‌اند، چون به هم نزدیک‌ترند. اولین فرقی که مطرح شده، این است که در هیچ نهادی به اندازه نهاد سیاست نزاع و تضاد منافع وجود ندارد و امکان دستیابی به سود مشترک به حداقل رسیده است. طبعاً در چنین نهادی، اگر کسی بخواهد اخلاق را رعایت کند، حکم به شکست خود داده است. بنابراین رمز این مطلب آن است که تضاد منافع در نهاد سیاست به حداکثر ممکن رسیده و رعایت کردن اخلاق در آن، مثل دسته‌گل به دست گرفتن در صف جنگ است؛ به تعبیر دیگر، نهاد سیاست به لحاظ اجتماعی، هویتی جنگی دارد نه هویت همکاری. اما در بسیاری از نهادهای دیگر این طور نیست. البته نهاد اقتصاد از این جهت بیشترین شباهت را به سیاست دارد، ولی سایر نهادهای اجتماعی به درجاتی بسیار کمتر، چنین هویت جنگی و تنازعی‌ای دارند. دلیل دوم آن است که هم فعالیت سیاسی و هم پیامدهای فعالیت سیاسی، بیشترین تاثیر را در وضع یک جامعه دارد و به همین دلیل نباید چیزی دست و پا گیرش شود. وسواس اخلاقی برای وقتی است که ما تاثیر را نمی‌بینیم، درست مثل مواقع اضطراری که بهداشت را - که در حالت عادی رعایت می‌کنیم - رعایت نمی‌کنیم. وقتی زلزله می‌آید یا وقتی که محل سکونت شما بمباران شده است، اگر بخواهید با دستمال کاغذی قاشق و چنگالتان را تمیز کنید عمل مضحکی انجام داده‌اید. در اینجا باید خود را از قید و بندهایی که بهداشت بر شما تحمیل می‌کند، برهانید. هرگاه آثار و نتایج اجتماعی یک عملی متعدد شد، اگر بخواهیم در مورد آن وسواس بورزیم و تامل کنیم و قواعد اخلاقی را رعایت کنیم، خود را از سود عظیمی محروم کرده‌ایم. درباره این که آثار و نتایج فعالیت‌هایی که در نهاد سیاست صورت می‌گیرد، بیش از سایر نهادهاست، بعضی بر کمیت و بعضی بر کیفیت تکیه کرده‌اند. بعضی گفته‌اند تعداد کسانی که عهده‌دار تصمیم‌گیری‌های سیاسی هستند، زیاد است و بعضی گفته‌اند فقط بحث مقدار نیست، اهمیت آثار و نتایج و تصمیمات سیاسی نیز بسیار بالاست.

اما رای سومی هم مطرح شده و آن این است که شخص در زندگی اجتماعی، همه جا از جانب خودش تصمیم می‌گیرد، مثلا مایکل وایزر که مقاله بسیار مهمی در این باب نوشته و خودش هم آدم اخلاق‌گرای است، از این دسته است. وایزر معتقد است افراد در نهاد سیاست مجری خواسته‌های خود نیستند، بلکه مجری خواسته‌های دیگرانند. آدم وقتی باید ضوابط اخلاقی را به کار بگیرد که خودش می‌خواهد کاری انجام بدهد. اما اگر نماینده شخص دیگری بود، دیگر دغدغه اخلاقی معنایی ندارد. اگر نماینده شدن مطابق موازین اخلاقی تان نیست، نباید نماینده کسی شوید. اما بعد از آن که این نمایندگی را پذیرفتید، دیگر اخلاق معنا ندارد. گفته‌اند این نماینده بودن در نهاد سیاست که در هیچ نهاد دیگری وجود ندارد، رمز این مدعاست که ما دیگر نمی‌توانیم دغدغه‌های اخلاقی مان را در سیاست حفظ کنیم. موکلان از ما خواسته‌ای داشته‌اند و ما پذیرفته‌ایم آن‌ها را به آن خواسته برسانیم. هر کاری که ما را به آن خواسته برساند، کاری است درست و هر کاری که ما را از آن خواسته دور کند، کاری است نادرست. خیلی وقت‌ها موازین اخلاقی راه ما را برای رسیدن به آن خواسته‌ها سد می‌کنند. دلیل چهارمی که توماس نیگل نیز بر آن تاکید دارد و به دلیل سوم نزدیک است، آن است که در نهاد سیاست یک نوع خنثی شدن یا بی‌طرفی وجود دارد که در سایر نهادها وجود ندارد. در نهاد سیاست آدم باید بی‌طرف باشد. کارهایی که یک آدم بی‌طرف می‌تواند بکند، بسیار بیشتر از کارهای آدمی است که طرفدار چیزی یا کسی است. نیگل استدلال می‌کند که اگر کسی که سالی دو هزار دلار درآمد دارد، به سمت کسی که به جای سالی دو هزار دلار، سالی دویست هزار دلار درآمد دارد، یک اسلحه بگیرد و بگوید کیفیت را بده به من، چه موفق بشود و چه موفق نشود، بعدها به عملش می‌گوییم سرقت، ارباب، ترس و هراس‌افکنی که از لحاظ اخلاقی نادرست است. اما اگر دولت قوانینی وضع کرد که کسانی که در سال دویست هزار دلار درآمد دارند، بخشی از درآمدشان گرفته شود و به کسانی که دو هزار دلار درآمد دارند، داده شود، کسی به این عمل نمی‌گوید سرقت، بلکه آن را مالیات گرفتن می‌نامند. نیگل معتقد است این دو عمل هیچ فرقی با هم ندارند؛ ما عمل اول را به این دلیل

قیح می‌دانیم و دومی را نه، چون عامل عمل دوم در این جا بی طرف بوده و خودش سود و زبانی نداشته است. اگر دقت کنید، وجه سه و چهار بسیار به هم نزدیکند، به آن دلیل که این نوع خنثی بودن نتیجه همان نمایندگی است که در قسمت سوم به آن اشاره کردیم.

به نظر می‌رسد هر چهار وجهی که به آن‌ها اشاره کردم، گرچه نشانه‌هایی از واقعیت دارند، ولی هر چهار مورد قابل رد کردن هستند. یعنی در عین آن که بصیرت‌هایی در هر چهار قول مذکور وجود دارد، ولی به نظر من هیچ کدام از آن‌ها، مدعا را اثبات نمی‌کنند.

اولین ادعا این بود که در هیچ نهادی به اندازه نهاد سیاست تضاد منافع و نزاع وجود ندارد. به نظر می‌رسد دو اشکال به این قول وارد است. تردیدی نیست که نهاد سیاست، نهاد پرنزاعی است؛ ولی این که آن را پر نزاع‌ترین نهاد بدانیم، به ساختار اجتماعی جامعه مربوط می‌شود. مثلاً در بعضی از جوامع عقب‌مانده، نهاد خانواده پرنزاع‌ترین نهاد است. در برخی جوامع افراد برای گذران زندگی خود، بچه‌هایشان را می‌فروشند یا آن‌ها را در معرض سوءاستفاده جنسی قرار می‌دهند، یا بچه‌ها را به انجام کارهای خلاف اخلاق وادار می‌کنند.

شاید حتی به نظر برسد تضاد در درون چنین خانواده‌هایی از تضاد در نهاد سیاست در کشوری مثل سوئیس بیشتر است. مخصوصاً در جوامعی که سنت‌های قدیمی دارند، نهاد خانواده مشکلات جدی دارد. بنابراین به نظر می‌رسد که نمی‌توان گفت در همه جوامع، نهاد سیاست پرتنش‌ترین نهاد است؛ بلکه این نهاد به دلیل یک سلسله عواملی که بعداً به آن‌ها اشاره خواهیم کرد، در برخی جوامع بسیار پرتنش شده است، وگرنه می‌توانست در این جوامع هم کم تنش باشد. اما نقد دومی هم وجود دارد و آن این است که هر جا تنازع بیشتر است، باید به ضوابط اخلاقی پایبندتر باشیم؛ چون هر چه تضاد منافع بیشتر می‌شود، به ضبط و مهار بیشتری نیاز داریم. عدم رعایت اصول اخلاقی در جایی که تضاد منافع بیشتر است، یک نوع آناژشی اخلاقی به وجود می‌آورد. هر کجا تضاد منافع بیشتر است، باید قواعد اخلاقی را بیشتر رعایت کرد. پس از آن که ماکیاوولی کتاب شهریار را نوشت و همه این عقاید را به صورت ملون در آن جا توضیح داد، اراسموس نیز کتابی نوشت به نام تعلیم و تربیت یک شهریار مسیحی که اثر بسیار معروفی است. تعلیم و تربیت

یک شهریار مسیحی کتابی است در رد کتاب ماکیاوولی. در آن جا اراسموس استدلال می‌کند ماکیاوولی توانسته است به خوبی نشان بدهد تضاد منافع در سیاست آن قدر زیاد است که به تعبیر خود او سوءاستفاده، دستکاری در حقایق، دروغ گفتن، خیانت، زدنی، قتل و خشونت، بی‌رحمی و سنگدلی، جزو ضروریات هستند. (ماکیاوولی همه این‌ها را در کتاب شهریار برشمرده بود). اتفاقاً در چنین نهادی است که باید قید و بندهای اخلاقی را بیشتر کرد. بعد اراسموس توضیح می‌دهد که اگر بخواهیم چنین نهادی را به وسیله قیود و شروط اخلاقی تلطیف کنیم، باید چه کارهایی انجام دهیم. بنابراین قابل دفاع نیست که اخلاق را از حیطه سیاست خارج کنیم نه در قسمت اول که توصیف است و نه در قسمت دوم که توصیه است. در توصیف چنین نیست که همه جا نهاد سیاست جنگی‌ترین نهاد باشد و در توصیه هم همان‌طور که عرض کردم، سخن اراسموس صادق است.

اما بحث دوم این بود که پیامد اعمال سیاسی، بسیار وسیع‌تر و پراهمیت‌تر است و بنابراین باید از اخلاقیات کاست تا بتوان در تصمیم‌گیری چست و چالاک‌تر بود. در این جا دو اشکال وارد است: نکته اول این که آثار و نتایج وسیع نهاد سیاست بر جامعه، به گفته کودی، یکی از تبلیغات خود فعالان سیاسی است. به سود فعالان سیاست است که بگویند آثار و نتایج کار ما عمیق است. کودی می‌گوید یکی از کارهایی که اهل سیاست در رسانه‌ها به وفور به آن می‌پردازند، (در روزنامه‌ها و رادیو و تلویزیون) آن است که در اذهان و نفوس شهروندان جا بیندازند که فعالیت‌هایشان آثار وسیع و عمیقی دارد، چرا که به این ترتیب شهروندان خیلی از کارهایی را که سیاستمداران انجام می‌دهند، تحمل می‌کنند. اتفاقاً بسیاری از کسانی که در امور اجتماعی کار می‌کنند، معتقدند در این دو قرن اخیر است که نفوس ما آدمیان برای نهاد سیاست ابهت قائل شده است. در گذشته این طور نبود و آدمیان نهاد سیاست را یکی از کم‌اهمیت‌ترین نهادها می‌دانستند. اما نکته دوم این است که حتی اگر تصمیمات سیاسی مهم باشند، احتمال موفقیت آن‌ها آن قدر کم است که ارزش محتمل، ضرب در درصد این احتمال کم می‌شود. در واقع باید سودی که از انجام این کار یا زبانی که از انجام ندادن آن می‌بریم، یعنی محتمل را در درصد

احتمال توفیق ضرب کنیم. البته این درست است که خیلی وقت‌ها اگر کاری که در نهاد سیاست انجام می‌گیرد، قرین به توفیق باشد، آثار و نتایج وسیعی دارد، ولی احتمال توفیق در نهاد سیاست معمولاً بسیار کم است. کمتر نهادی به اندازه نهاد سیاست، پیش‌بینی‌ناپذیر است. اگر دقت کنید، کمترین پیش‌بینی‌ها در نهاد سیاست صورت می‌گیرند، در نهاد سیاست پیش‌بینی‌ها بسیار ناموفق از آب در می‌آیند، چرا؟ چون میزان موفقیت عمل سیاسی بسیار کم است.

اما بحث سوم این بود که سیاست نوعی نمایندگی است. در این جا چند نکته به نظر می‌آید که قابل توجه هستند. نکته اول این است که اصلاً نمایندگی گروهی از مردم را با چه شرایط اخلاقی می‌توان پذیرفت. خود نفس پذیرش نمایندگی مشمول احکام اخلاقی است. کسی نمی‌تواند نمایندگی شخص دیگری را در کشتن یک انسان بپذیرد. خود پذیرش و عدم پذیرش نمایندگی شامل احکام اخلاقی است و کسی که می‌خواهد نمایندگی دیگری را بپذیرد، باید بدانند این نمایندگی را برای چه کاری و در چه حیطه‌ای می‌پذیرد. این اشکال حداقل نشان می‌دهد ضوابط اخلاقی که پس از پذیرش نمایندگی باید رعایت کرد، به پیش از پذیرش انتقال می‌یابند. با این حال نمی‌توان گفت اخلاق تعطیل شده است. نکته دوم این است که نمایندگی مسئولیت اخلاقی فرد را کاهش نمی‌دهد، بلکه تنها توانایی‌های افراد را افزایش می‌دهد. به تعبیر دیگر، این قول یک پیش‌فرض دارد و آن این است که گویا بین افزایش قدرت و کاهش مسئولیت اخلاقی تناسبی معکوس وجود دارد؛ در حالی که اتفاقاً برعکس، در این شرایط هم قدرت و هم مسئولیت اخلاقی افزایش پیدا می‌کند. نکته سوم این که اتفاقاً نمایندگی گاه بسیاری از قدرت‌های افراد را کاهش می‌دهد. چنین نیست؛ وقتی عامل خودم باشم، هر کاری که بخواهم، انجام دهم، ولی وقتی نماینده‌ام، نمی‌توانم هر کاری که خودم می‌خواهم، انجام دهم. بنابراین نمایندگی قید و بندهای اخلاقی بیشتری برای فرد ایجاد می‌کند. وقتی فرد خودش عامل خواسته‌های خودش است، ضوابط اخلاقی فقط در نحوه رسیدن به خواسته‌ها دخالت دارند اما وقتی کسی نماینده دیگران است ضوابط اخلاقی نه فقط در نحوه رسیدن به خواسته‌ها دخالت دارند، بلکه در باره این که چه چیزهایی

باید خواسته شوند هم دخالت دارند. یعنی فرد باید چیزهایی را بخواهد که موکلانش خواسته‌اند. در واقع آنالیز مفهوم و کالت و مفهوم خدمت نشان می‌دهد که اتفاقاً خدمت و وکالت برای شخص خادم و شخص وکیل، در عین آن که یک سری توانایی‌ها به همراه می‌آورد، توانایی‌هایی را هم از او سلب می‌کند. نکته دیگر آن است که اگر نمایندگان ضوابط اخلاقی را رعایت نکنند، نهاد نمایندگی تعطیل خواهد شد. کانت معتقد بود یکی از شرط‌های صحت ضوابط اخلاقی آن است که قابل تعمیم باشند. اگر یک ضابطه اخلاقی چنین باشد که در صورت تعمیم یافتن بی‌مرد و تعطیل شود، دیگر قابل تعمیم نیست. این امر نشان می‌دهد که این ضابطه اخلاقی نادرست است. مثلاً تلقی کانت از دروغ گفتن، عمل خلاف اخلاق است، چرا؟ چون اگر قرار باشد دروغ گفتن تعمیم پیدا کند، خاصیت دروغ از بین می‌رود. دروغگوها به این دلیل موفق هستند که فرض بر آن است که انسان‌ها به هم راست می‌گویند.

بحث دیگری که در قالب خشونت به آن پرداختیم، قول چهارم بود که می‌گفت ما در عالم سیاست ضوابط اخلاقی را زیر پا می‌گذاریم، اما اشکالی ندارد؛ چون این‌جا سود خود را در نظر نداریم. باز در این‌جا دو اشکال وارد است. اشکال اول این است که اگر چیزی در ساحت فردی جایز نباشد، در ساحت جمعی هم جایز نیست. خشونتی که گفته می‌شود در عالم سیاست

اشکالی ندارد، با همان استدلال، در زندگی خصوصی هم اشکالی ندارد. در زندگی خصوصی هم در برخی موارد خشونت هیچ اشکالی ندارد، بلکه اصلاً وظیفه اخلاقی ماست. خشونتی که ناشی از دفاع شخصی است، نه حق ما، بلکه وظیفه ماست. یکی از وظایف هر کسی دفاع از شخص خودش است، بنابراین اگر لازمه دفاع از خود، خشونت ورزیدن باشد، نه فقط هیچ اشکالی ندارد، بلکه وظیفه اخلاقی فرد است. در احوال شخصی هم اگر حیات شما متوقف باشد بر این که از کسی سرقت کنید، سرقت‌تان عمل خلاف اخلاق نیست، به شرطی که حیات‌تان بالفعل بر این سرقت توقف داشته باشد. مثال‌هایی که در عالم سیاست عنوان می‌شود که پلیس یا قوه قضائیه خشونت می‌کند و این خشونت به دلیل Impartiality مجوز دارد، بی‌محل است؛ پذیرش این اعمال به خاطر آن است که اگر عین این خشونت در عالم اخلاق خصوصی هم باشد، مجوز دارد. به تعبیر دیگر Impartiality بودن یا نبودن، حکم اخلاقی را متفاوت نمی‌کند؛ هر چیزی که در اخلاق خصوصی جایز است، در اخلاق سیاسی هم جایز است و چیزی که در اخلاق خصوصی جایز نیست، در اخلاق سیاسی هم جایز نیست. به تعبیر دیگر پنداشته‌ایم این که می‌توانیم ضوابط اخلاقی را در عالم سیاست زیر پا بگذاریم، به این دلیل است که بی‌طرفیم. نه، دلیل اصلی آن است که ضوابط اخلاقی واقعی را می‌توان در اخلاق خصوصی هم زیر پا گذاشت. چه در اخلاق خصوصی و چه در اخلاق عمومی، دو دسته وظایف داریم: به تعبیر راس، وظایف در مقام نظر و وظایف در مقام عمل. البته این سخن را کسانی قبل از راس هم گفته‌اند، اما تئوریزه

کردنش به دست راس صورت گرفته است. راس اشاره می‌کند: انسان یک سلسله وظایف دارد که در نگاه نخست از آن‌ها به وظایف فی بادی‌النظر تعبیر می‌کنیم، یعنی در نگاه نخست می‌توان گفت فهرستی وجود دارد از کارهایی که باید انجام داد (کارهای درست) و کارهایی که نباید انجام داد (کارهای نادرست)؛ راس معتقد بود تنظیم کردن این فهرست کار دشواری نیست، چون این وظایف و وظایفی هستند که انسان نسبت به خودش و نسبت به انسان‌های دیگر و نسبت به طبیعت دارد. البته راس درباره خدا بحث نمی‌کند و وظایف انسان نسبت به خدا را مسکوت گذاشته است. اما در زندگی عملی ما هیچ‌گاه بین کاری از این فهرست و کاری از آن فهرست گیر نمی‌کنیم. در زندگی عملی به ندرت پیش می‌آید آدم بر سر دو راهی‌ای قرار بگیرد که کاری را از فهرست کارهای درست انجام دهد و یا از فهرست کارهای نادرست. اگر ما در چنین مواقعی گیر می‌کردیم، به راحتی می‌توانستیم تشخیص دهیم که باید کدام را انجام دهیم و کار درست را هم انجام می‌دادیم. راس می‌گفت: در مقام عمل در اکثریت قریب به اتفاق موارد فرد بین آن دو کاری گیر می‌کند که هر دو به یک فهرست تعلق دارند. یعنی دو کار وجود دارد که هر دو را باید انجام دهد و هر دو در یک فهرست هستند، ولی اگر اولی را انجام دهد، دیگر نمی‌تواند دومی را انجام دهد و برعکس. از آن طرف دو کاری هست که نباید هیچ کدام را انجام دهیم.

در بعضی از جوامع،

نهاد اقتصاد

بی‌رحم‌ترین نهاد است و نهاد سیاست
رحم‌دارتر است. در بعضی جوامع
نهاد خانواده از همه پر تنش‌تر و از همه
پر نزاع‌تر است.

کسانی که معتقدند نمی توان اخلاق را در سیاست رعایت کرد، سخنشان درست نیست

اما اگر اولی را انجام ندهیم، دیگر نمی توانیم دومی را هم انجام ندهیم. به تعبیر عامیانه (چون بد و خوب تعبیر درست و اخلاقی نیست) ما در زندگی بین بد و خوب گیر نمی کنیم، ما در زندگی بین خوب و خوب تر، یا بد و بدتر گیر می کنیم. عموماً هم بین بد و بدتر گیر می کنیم. راس به یک وظیفی غیر از وظایف فی بادی النظر قائل است و آن وظایف فی مقام العمل هستند، یا به تعبیر خود او Actual Duty، یعنی وظایفی که بالفعل وظیفه هستند. یعنی من هم وظیفه دارم که راست بگویم و هم وظیفه دارم که به کشته شدن یک بی گناه کمک نکنم. حال شما جای اسلحه مخفی شده‌ای را از من می پرسید تا بی گناهی را کشید. اگر راست بگویم، به کشته شدن یک آدم بی گناه کمک کرده‌ام و اگر نخواهم به کشته شدن یک آدم بی گناه کمک نکنم، باید دروغ بگویم. این جاست که وظایف در مقام عمل مطرح می شوند. وظایف در مقام عمل همان است که قداماً آن را دفع افسد به فاسد نامیده‌اند. اگر بین دو صالح هم گیر کنیم، اصلح را انجام می دهیم. در زندگی خصوصی هم همین طور

است، یکی از وظایف فی بادی النظر انسان آن است که با هیچ کس خشونت نورزد، اما یک وظیفه فی بادی النظر دیگر هم دارد و آن دفاع از شخص خودش است. هر دو جزء وظایف فی بادی النظر هستند، اما اگر با هم تعارض یافتند، باید یکی را بر دیگری ترجیح داد. راس می گوید: این جا باید دفاع شخصی را ترجیح دهیم، گرچه به خشونت بینجامد.

تا این جا می خواستیم بگویم کسانی که معتقدند نمی توان اخلاق را در سیاست رعایت کرد، سخنشان درست نیست. اما چرا کسانی به این قول عجیب و قریب، سوق داده شده‌اند؟ در ابتدای بحث این نکته را مطرح کردم که به نظر فائولان به این قول، در عالم سیاست بیشتر از هر نهاد و هر قلمروی دیگری فساد وجود دارد. با کمک سه یا چهار عامل هم می توان به عنوان رمز این مساله رسید.

رمز اول همان نکته روان شناختی است که قدرت فساد می آورد و طبعاً هر اندازه قدرت بیشتر باشد، فساد بیشتری هم می آورد. اگر در یک جامعه‌ای قدرت سیاسی از قدرت اقتصادی بیشتر باشد، فساد نهاد سیاست هم از فساد نهادهای اقتصادی بیشتر می شود. حال اگر جامعه‌هایی وجود داشته باشند که در آن‌ها قدرت نهاد اقتصاد از قدرت نهاد سیاست هم حتی بیشتر باشد، فساد اقتصادی هم بیشتر خواهد بود.

علت دوم که علت بسیار مهمی است، سنخ روانی کسانی است که وارد عالم سیاست می شوند. چه تیپ آدم‌هایی سرشان درد می کند برای عالم سیاست؟ کسانی که از لحاظ درونگرا بودن و برونگرا بودن، برون گرا هستند و به لحاظ کنشگر بودن و کنش پذیر بودن، کنشگر قلمداد می شوند. هر چه این دو ویژگی در شخصی کمتر باشد، کمتر وارد عالم سیاست می شود.

در واقع عالم سیاست میدان ترک تازی افرادی است که فعال و برونگرا هستند. این افراد ویژگی‌هایی دارند که نمی توان از لحاظ اخلاقی به آن‌ها اعتماد کرد؛ آنان مستعد فساد اخلاقی هستند. حالا چرا افرادی که به لحاظ روان شناختی فعال و برونگرا هستند، کمتر اخلاقی‌اند؟ برای این امر علل مختلفی ذکر شده ولی سه دلیل بیشتر مورد تاکید قرار گرفته‌اند. اولاً درصد سمپاتی و همدلی افرادی که سنخ روانی آن‌ها برون گرا و کنشگر است، کم است، ثانیاً قدرت تخیلشان کم است. کسانی مثل هانا آرنت و آبریس مایرداک تخیل را عامل مهمی دانسته‌اند. قدرت تخیل در اخلاقی بودن نقش مهمی دارد. هر چقدر قدرت تخیل فرد ضعیف تر باشد، کمتر اخلاقی زندگی می کند. آرنت در جریان محاکمه آیشمن به این نکته اشاره کرد که چطور است آیشمن می تواند در کمال خونسردی از کارهایی که کرده، دفاع کند؟ او چطور نمی فهمد که کشتن و به اتاق گاز فرستادن افراد، تجاوز به زن مقابل همسرش، کشتن مادر مقابل فرزندان و کشتن فرزند مقابل مادر، چه درد و رنج‌های جانکاهی بر قربانیان وارد می کند؟ آرنت پس از تحلیل‌های روان شناختی، به این نتیجه رسید که چنین فردی قدرت تخیل ندارد. برای این که افراد اخلاقی تر باشند، باید قدرت تخیلشان بیشتر باشد. شخصی که قدرت تخیلش بالا باشد، می تواند بفهمد آثار و نتایج کارهای او بر مخاطبانش چگونه است و به همین دلیل اخلاقی تر زندگی می کند. اما یک عامل سومی هم هست که از آن به اصل حمل به احسن تعبیر می کنند. افرادی که برون گرا هستند، از لحاظ روان شناسی، کمتر می توانند اعمال دیگران را به بهترین وجه تبیین کنند. این گونه افراد معمولاً



**در عالم
سیاست افراد
همیشه با این
پدیده مواجه
هستند که
اطرافیان نشان
ضوابط اخلاقی
را رعایت
نمی کنند و آن ها
هم اگر که به
ضوابط اخلاقی
عمل کنند، فقط
خود را محکوم به
شکست کرده اند.
به این دلیل و
دلایل دیگر،
برخی منحصر به
فرد است**

عمل دیگران را با وجوه کمتر خوب تبیین می کنند. به این ترتیب عامل اول آن بود که عالم سیاست، عالم قدرت است؛ عامل دوم آن است که در عالم سیاست با افرادی سروکار دارید که با روان شناسی خاصی وارد آن شده اند. اما عامل سوم هم آن بود که گفته اند در عالم سیاست، پدیده هایی وجود دارد که در زندگی خصوصی وجود ندارند. به این جهت در عالم سیاست، فساد بیشتر است. این ها همه پدیده هایی مختص عالم سیاست هستند. در باب تعداد این پدیده ها بحث های فراوانی شده اما درباره سه پدیده اتفاق نظر وجود دارد. اولین پدیده چیزی است که از آن به پدیده سازش تعبیر می کنیم. سازش البته با چانه زنی همپوشانی هایی دارد، ولی در واقع غیر از آن است. سازش یعنی آن که فرد از یک سلسله آرمان ها یا منافع یا خواسته های خود چشم پوشی کند تا به این وسیله یک سلسله منافع یا آرمان ها یا خواسته های دیگری را که به نظرش مهم تر هستند، حفظ کند. البته آرمان غیر از منفعت و منفعت غیر از خواسته است. پدیده سازش در

عالم سیاست تقریباً منحصر به فرد است و در نهادهای دیگر اجتماعی دیده نمی شود یا به این شدت و حدت دیده نمی شود. پدیده دوم در عالم سیاست، پدیده خود را از شر پرونده های خلاص کردن است. گاه در عالم سیاست مرتکب خطایی می شوید یا خطایی را از کسانی که بر جایشان نشسته اید، به ارث می برید. اما برای اصلاح آن بر سر دوراهی می مانید. از سویی اگر بخواهید جلوی آن روند خطا را بگیرید، ممکن است بیشتر ضرر کنید، مثلاً محبوبیت تسان را از دست بدهید. بنابراین در عین حال که می دانید این روند، روند هولناکی است، ولی این را هم می دانید که متوقف کردنش آثار منفی دارد. در این شرایط چه کاری انجام می دهید؟ چاره ای ندارید جز این که به این روند ادامه بدهید. به چه امید؟ به این امید که پرونده طوری مختومه شود که روی هم رفته، شما ضرر نکنید. در عالم سیاست در اکثر مواقع افراد در دالانی حرکت می کنند که به یک دره منتهی می شود، در عین حال راه پس هم وجود ندارد؛ تنها راه این است که روند اوضاع آهسته به سیر خود ادامه دهد تا پرونده طوری مختومه شود که خسارت عمده ای به وجود نیاید. در هر عالمی غیر از عالم سیاست، شما می توانید روند مخرب را متوقف کنید. اما در عالم سیاست دیدی که مردم نسبت به شما دارند، در موفقیت شما موثر است. چیزهایی مثل حفظ محبوبیت این اجازه را به افراد نمی دهند. گاهی شخص نمی خواهد فرزاندگی و حکمت آمیزی اعمال خود را محل شک قرار دهد. چون اغلب مردم تصور می کنند سیاستمداران روی کارهایشان تامل بسیار می کنند. ولی با اعتراف به خطا و توقف روند معلوم می شود که همیشه چنین نیست. علاوه

بر این فرصت هایی هم هست که رقیباً در این اعتراف تصرف می کنند و دیگر نمی توان آن ها را جبران کرد. گاهی هم شخص برای نشان دادن شجاعت خود، روندهای خطا را متوقف نمی کند. چون در عالم سیاست، شجاعت مهم است.

پدیده دیگری هم مختص عالم سیاست است که معمولاً از آن به انزال اخلاقی تعبیر می کنند. شکی نیست که اخلاقی زیستن، در پی تأمین اهدافی است. اما من وقتی با اخلاقی زیستن به اهداف می رسم که دیگران هم اخلاقی زندگی کنند. اگر فقط من اخلاقی زندگی کنم و دیگران اخلاقی زندگی نکنند، من هم به غایت اخلاقی خودم نمی رسم. بعضی اغراض اخلاقی زیستن فقط، وقتی حاصل می شوند که دیگران هم کمابیش اخلاقی زندگی کنند. اما اگر چنین نباشد و فقط من بر مواضع اخلاقی خود پافشاری کنم، از نظر اخلاقی ایزوله و معزل شده ام. چرا؟ چون با این نوع اخلاقی زندگی کردن از دیگران جدا شده ام و به هیچ غرض و غایتی هم نرسیده ام. مثلاً در مورد رشوه دادن، اگر فقط من باشم که رشوه ندهم، یک آدم معزل خواهم بود. در زندگی سیاسی، وقتی می بینید شخص هیچ کدام از اطرافیان اخلاقی زندگی نمی کنند، اخلاقی زندگی کردن او، فقط به انزال اخلاقی اش می انجامد. برای همین می پذیرد که کمابیش هم رنگ جماعت شود. در عالم سیاست افراد همیشه با این پدیده مواجه هستند که اطرافیان نشان ضوابط اخلاقی را رعایت نمی کنند و آن ها هم اگر که به ضوابط اخلاقی عمل کنند، فقط خود را محکوم به شکست کرده اند. به این دلیل و دلایل دیگر، برخی گفته اند عالم سیاست منحصر به فرد است.

تا این جا من سه عامل را بر شمرده ام: یکی عالم سیاست به مثابه عالم قدرت. یکی سنخ روانی افرادی که وارد عالم سیاست می شوند و دیگری، پدیده های اختصاصی عالم سیاست. اگر همه این ها درست باشد، فقط نشان می دهد در عالم سیاست اخلاق رعایت نمی شود، اما ماکیاولیست ها معتقدند نباید هم رعایت بشود. ما هم با "نمی شود" موافقیم، اما بر سر "ناباید" رعایت بشود" اختلاف نظر داریم.

پانوش ها

1. public Ethics
2. political Ethics