



Research Article
**The Major Challenges and Paradoxes of
Secularism; A Theoretical Approach**

Emad Afrough¹

Received: 15/01/2022

Accepted: 13/04/2022

Abstract

Secularism or the separation of religion and morality from the public arena, politics, and government power in general, is influenced by the prevailing post-Descartes dichotomies, regardless of connections and relationships. In the realm of politics, which is the main topic of this paper, secularists emphasize the freedom of faith, the legal equality of religions, and the moral choices and neutrality of governments. It is claimed that this neutrality is due to the avoidance of religious and moral commitments and attachments to an area that can be detrimental to individual rights and civil liberties and equality. Secular governments are not against loyalty, but only loyalty to the government and its rules and regulations is promoted and allowed. How, and fundamentally, the alleged neutrality can be summed up in primary and secondary loyalty to the government is itself a serious question and paradox. The paradox of dualism hidden in secularism; That is, the duality of individual and social life, the paradox of transnational diversity and state unity, and the disregard for the conceptual relationship between God and man and his rights and capabilities as the basis for the justifiability of human rights, are major paradoxes of secularism.

Keywords

Secularism, laïcité, government neutrality, legal equality, civil liberty, civil rights.

1. University professor. Tehran, Iran. emad_afrough@yahoo.com.

* Afrough, E. (1401 AP). The major challenges and paradoxes of secularism; A Theoretical approach. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(36), pp. 8-32. DOI: 10.22081/jiss.2022.62887.1887.

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

چالش‌ها و پارادوکس‌های عمده سکولاریسم؛

رویکردی نظریه پردازانه

عماد افروغ^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

چکیده

سکولاریسم یا به صورت کلی، جدایی دین و اخلاق از عرصه عمومی، سیاست و قدرت دولتی، متأثر از دوگانه‌نگری‌های غالب و جاری پس از دکارت و بی‌توجه به ربط‌ها و اتصال‌هاست. در قلمرو سیاست که بحث اصلی این مقاله است، تأکید سکولارها بر آزادی ایمان، برابری حقوقی ادیان و انتخاب‌های اخلاقی و بی‌طرفی دولت‌هاست. این گونه ادعا می‌شود که این بی‌طرفی به دلیل اجتناب از ورود تعهدات و دلبستگی‌های دینی و اخلاقی به عرصه‌ای است که می‌تواند محل حقوق فردی و آزادی‌های مدنی و برابری افراد باشد. دولت‌های سکولار مخالف وفاداری نیستند، اما تنها وفاداری نسبت به دولت و قوانین و قواعد آن تبلیغ می‌شود و مجاز است. اینکه چگونه و به لحاظ مبنایی، بی‌طرفی مورد ادعا با وفاداری اولیه و ثانویه به دولت قابل جمع است، خود از پرسش‌ها و پارادوکس‌های جدی است؛ پارادوکس دوگانه‌نگری مستتر در سکولاریسم؛ یعنی دوگانه حیات فردی و اجتماعی، پارادوکس تنوع فرداوتی و وحدت دولتی و بی‌توجهی به رابطه مفهومی خدا و انسان و حق و قابلیت‌های او به مثابه مبنای توجیه‌پذیری حقوق انسانی، از پارادوکس‌های عمده سکولاریسم است.

کلیدواژه‌ها

سکولاریسم، لائیسیته، بی‌طرفی دولت، برابری حقوقی، آزادی مدنی، حقوق شهروندی.

emad_afrough@yahoo.com

۱. استاد دانشگاه. تهران، ایران.

* افروغ، عماد. (۱۴۰۱). چالش‌ها و پارادوکس‌های عمده سکولاریسم؛ رویکردی نظریه‌پردازانه. فصلنامه علمی-پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۶)، صص ۸-۳۲. DOI: 10.22081/jiss.2022.62887.1887

مقدمه

سکولاریسم یا به صورت کلی، جدایی دین و اخلاق از عرصه عمومی، سیاست و قدرت دولتی، متأثر از دوگانه‌نگری‌های غالب و جاری پس از دکارت و بی توجه به ربطها و اتصالهاست. در کل، بشر معاصر غرق در دوگانه‌هایی است که هرچند در برخی از آنها میراث‌دار سنت است، اما با اتخاذ تفسیر جدید از انسان و هستی و تفوق نوعی انسان‌نگاری همراه با تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی، زمینه و شرایط آماده‌تری برای بسط بیشتر این دوگانه‌ها و جوانه‌زدن انواع جدید و نوظهوری از آنها فراهم شد و به تدریج تفاوت‌گرایی محض جایگزین نوعی وحدت‌گرایی شد. غفلت از هم‌وقوعی اتصال در عین تمایز اشیا و درواقع، دورشدن از نگاه منظومه‌ای به عالم یا به عبارت دقیق‌تر وحدت در عین کثرت از مشخصات بارز تفکر پسامدرن است که ریشه‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه خود را در مدرنیسم دارد که البته با واکنش‌ها و چالش‌های دیالکتیکی نیز همواره روبه‌رو بوده است. یکی از این دوگانه‌ها، دوگانه دین و سیاست یا اخلاق و سیاست است که به ترتیب به آنها می‌پردازیم.

۱. بُعد دینی سکولاریسم

دوگانه دین و سیاست کماکان طرفدارانی در عرصه‌های سیاسی و توسعه‌ای دارد. در نظریه نوسازی، از رویکردهای توسعه و در ذیل الگوی سکولار، اصرار بر اداره نظام سیاسی توسط غیر مذهبی‌ها، اشاعه ارزش‌های سیاسی غیر مذهبی و در کل، کاهش نفوذ مذهب است (افروغ، ۱۳۸۰، ص ۸۴). در قلمرو سیاست که بحث اصلی ما در این مقاله است، تأکید سکولارها بر آزادی ایمان، برابری حقوقی ادیان و انتخاب‌های اخلاقی و بی‌طرفی دولت‌هاست (Trigg, 2007, p. 118). این گونه ادعا می‌شود که این بی‌طرفی به دلیل اجتناب از ورود تعهدات و دلبستگی‌های دینی و اخلاقی به عرصه‌ای است که می‌تواند محل حقوق فردی و آزادی‌های مدنی و برابری افراد باشد. ادعا این است که کنار گذاشتن ادیان از سیاست و دستگاه‌های دولتی نه به دلیل ضدیت و مخالفت با دین و باورهای اخلاقی است، بلکه به دلیل ممانعت از ورود سلیقه‌های گروهی و دینی مختلف به

عرصه‌ای است که لازمه‌اش بی‌طرفی است (Trigg, 2007, p. 116). لذا و حسب قاعده و اصل آزادی ایمان و عقیده، ظاهراً ادیان و مذاهب مختلف مجاز به فعالیت در محدوده دینی خود هستند، اما از ورود معتقدان به مذهب در دولت‌های به اصطلاح بی‌طرف به منظور تضمین حقوق شهروندی جلوگیری به عمل می‌آید.

در همین جا اولین پارادوکس نمایان می‌شود. یکی اینکه پیروان مذاهب آزادند، اما تنها در حیات خصوصی خود و حق توجه به تجلیات عمومی و سیاسی باورهای دینی خود را ندارند. در این حالت، دوگانه حیات فردی و اجتماعی نیز آشکار می‌شود که معرف نگاهی غیر منظومه‌ای است. به هر حال، لائسیته یا همان سکولاریسم ابزار همزیستی افرادی است که در عقاید یکسان شریک نیستند و این نکته دلالت بر رد چندفرهنگ‌گرایی در سیاست، به دلیل اتکای دولت به وفاداری شهروندان، قطع نظر از باورهای دینی آن‌ها دارد. چیزی باید باشد تا نیروهای تمایزبخش را به مثابه نیروی وحدت‌بخش ارتقا دهد. لائسیته اکراه دارد که این نقش را به دین واگذار کند و البته ارزش‌های خود را از طریق نهادهای عمومی و به‌طور خاص از طریق تعلیم و تربیت و مدارس سکولار به مثابه موتور انسجام‌بخش تحمیل می‌کند (Trigg, 2007, p. 119). ملاحظه می‌شود که دولت‌های سکولار مخالف وفاداری نیستند، اما تنها وفاداری نسبت به دولت و قوانین و قواعد آن تبلیغ می‌شود و مجاز است. اینکه چگونه و به لحاظ مبنایی، بی‌طرفی مورد ادعا با وفاداری اولیه و ثانویه به دولت قابل جمع است، خود از پرسش‌ها و پارادوکس‌های جدی است که به آن خواهیم پرداخت. گیریم که عرصه عمومی را از وفاداری‌های دینی پاک کردیم، آیا اصولاً می‌توان این عرصه را از سایر وفاداری‌ها و تعلقات فرهنگی و گروهی اعم از افقی و عمودی، اجتماعی و انجمنی پاک کرد؟ نگرش به‌ظاهر فردگرایانه لائسیته که البته به آن هم پایبند نیست، قادر به درک واقعیات اجتماعی حیات انسانی نخواهد بود. به دلیل کنترل‌های دولتی بر دین و تفوق اقتدارهای سکولار، تریگ پارادوکس تنوع و وحدت اولیه را طرح می‌کند. برای اینکه آزادی مذهب وجود داشته باشد، باید حس وفاداری به دولتی وجود داشته باشد که مستقل از دین است. لازمه انتخاب فردی [دینی]، همبستگی اجتماعی است که

به واسطه نظام دولتی تعلیم و تربیت تقویت می‌شود. چه موافق باشیم چه نباشیم، ارزش‌های دولت در ستیز با تعهدات دینی است و در یک چنین حالتی، دولت برنده است (Trigg, 2007, p. 121).

همان‌گونه که ملاحظه شد، علاوه بر چالش دوگانه‌نگری مستتر در سکولاریسم، چالش دیگر مربوط به پارادوکس تنوع فرادولتی و وحدت دولتی است. پارادوکس نفی ورود وفاداری دینی به عرصه عمومی و دستگاه‌های دولتی از یک سو و قبول پیش‌فرض وفاداری اولیه به دولت به مثابه مهم‌ترین نهاد جامعه از سوی دیگر است. به تعبیری، پارادوکس بی‌طرفی اولیه و لازمه وفاداری همراه با این بی‌طرفی، نوعی بی‌طرفی وفادارانه. بی‌طرفی، خصلتی هنجاری و ارزشی است، اما ارزشی بی‌طرفانه است. در حالی که وفاداری، ارزشی جانبدارانه است. به عبارتی، تقابل ارزش بی‌طرفانه با ارزش طرفدارانه. مشاهده می‌شود که خلأ وفاداری‌های متنوع مذهبی در عرصه عمومی با وفاداری دولتی پر می‌شود. ظاهراً تنها یک وفاداری در دولت سکولار مورد قبول است، آن هم وفاداری به دولت بی‌طرف است. وفاداری به بی‌طرفی. از سوی دیگر بی‌طرفی دولتی، بی‌جهت نیست. این بی‌طرفی ظاهراً به منظور ارزش‌های برابری حقوقی و آزادی‌های فردی صورت می‌گیرد. پنداری، این ارزش‌ها در ادیان نقشی ندارند و تنها دولت‌های سکولار پاسدار آن‌ها هستند.

اما، اولاً چگونه می‌توان بی‌طرفی را فریاد زد و طرفدارانه از ارزش‌های انسانی یاد کرد و حراست نمود؟ ثانیاً واقعیت تاریخی و اجتماعی و سیاسی نشان می‌دهد که دولت‌ها عملاً بی‌طرف نیستند و علاوه بر منافع الیگارشیک خود در قالب دموکراسی نمایندگی، مدافع جدی منافع حزبی و جناحی خود هستند.

راجر تریگ در کتاب دین در حیات عمومی به واکاوی نقش و جایگاه مسیحیت و در جاهایی نهاد کلیسا در مواجهه مثبت با تحولات جدید بشری و اقبال فزاینده به دین، برخلاف ادعای طرفداران سکولاریسم پرداخته است. او مدعی است که به‌عنوان یک واقعیت تاریخی، معیارهای جامعه غربی برخاسته از یک زمینه مسیحی است. لذا این ایده که یک چنین باور دینی‌ای موضوع حیات خصوصی است و کاری به معیارهای

عمومی یک جامعه ندارد، با این پرسش روبه‌رو می‌شود که اگر احترام به باورهای مختلف و آزادی فردی نیاز به تربیت عمومی دارد و با این فرض که دیدگاه‌های مذهبی در شکل‌گیری آن نقش داشته‌اند، چگونه بدون حمایت آشکار آن‌ها می‌توانند دوام بیاورند؟ برای مثال، اگر دین به نام برابری و احترام به دیگران از عرصه عمومی کنار زده شود، ما همگی با این پرسش روبه‌رو خواهیم شد که چرا مردم باید برابر باشند؟ (Trigg, 2007, pp. 47-48).

تریگ در پاسخ به این سؤال که آیا باور به آزادی، الزاماً مستلزم طرد دین در حیات عمومی است و آیا منزلت یکسان همگان ذیل قانون، به این معناست که سنت‌های دیرینه باید دگرگون شوند، اظهار می‌دارد که در واقع، قانون انگلیس محصول آن سنت بوده است؛ لذا اگر ریشه‌های احترام به آزادی و ارزشمندی مدارا به واسطه سنت مسیحی تغذیه شده است، طبعاً طرد آن سنت از نفوذ عمومی می‌تواند این گیاه را نابود کند. او در مواجهه با طرفداران قلمرو عمومی سکولار و بی‌طرفی دینی قانون به بهانه جلوگیری از تحمیل به سایر شهروندان اظهار می‌دارد، اگر قانون باید نسبت به دین بی‌تفاوت باشد، نمی‌تواند درباره اهمیت این اهداف [آزاد و برابری انسان‌ها] و امکان توجیه آن‌ها بی‌تفاوت باشد. این ایده‌ها از کجا نشئت گرفته‌اند؟ چه چیزی در مورد انسان‌ها وجود دارد که آزاد و برابر بودن آن‌ها را موجه می‌سازد؟ مسیحیت، نیروی قدرت‌مندی برای این اصول است. باور به اراده آزاد به مثابه بنیان آرمانی اختیار سیاسی، با باور به یکسان بودن همه در نگاه خدا، به روشنی سازگار بوده است.

او در پاسخ به این پرسش اساسی که چرا باید آزادی، مورد احترام و برابری انسانی، ارزشمند باشد؟ مدعی است که این پرسش‌ها پاسخی آماده در زمینه دینی دارند؛ «چون خدا ما را برابر خلق کرده است، به یکسان مراقب ماست و به ما اراده آزاد برای انتخاب‌های معقول اعطا کرده است» (Trigg, 2007, pp. 48-51).

باور به برابری انسانی، به تعابیر مختلف در اسلام نیز تصریح شده است؛ اینکه «گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست» (حجرات، ۱۳)؛ اینکه «میان کلان و نازک‌اندام و گران و سبک و نیرومند و ناتوان، در آفرینش جز همانندی نیست»

(نهج البلاغه، خ ۱۸۵)؛ اینکه «انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند، برادران دینی و همانندی در آفرینش» (نهج البلاغه، ن ۵۳).

در نقد کسانی که مبنای حقوق انسانی را قرارداد می‌دانند، این پرسش به‌جا طرح می‌شود که اگر قراردادها آن‌ها را ایجاد می‌کنند، چرا باید در مورد کسانی نیز کاربرد داشته باشند که سهمی در قرارداد نداشته‌اند؟ چه چیزی یک چنین قراردادی را توجیه می‌کند؟ عمومیت، که به نظر می‌آید جدا از ایده حقوق بشر نیست، دیدگاهی متافیزیکی پیشنهاد می‌کند که تمام انسان‌ها را دربرگیرد. این ایده که تمام ما از نگاه خدا که ما را خلق کرده است، برابر هستیم. از منظر خدا، تمام تفاوت‌های رتبه‌ای، موقعیت اجتماعی و غیره نامربوط‌اند. تمام ما فرزندان خدا هستیم (افروغ، ۱۳۹۸، ص ۵۲).

این عبارت یادآور این آموزه اسلامی است که «الناس عيال الله و أحبهم إليه أنفعهم إليهم» (نهج الفصاحه، ح ۳۱۵)؛ همه بشر عضو خانواده خدا هستند و خداوند متعال، سرپرست این خانواده است. به‌علاوه، بسیاری از جنبش‌های ناظر به حقوق مدنی و شهروندی متأثر و ملهم از باورهای دینی و عشق خدا به همگان بوده است.

به‌رحال، پافشاری بر این نکته که در پرتو اصل برابری که ناشی از دین بوده است، دولت باید از دین جدا باشد، در تضاد است. حتی می‌تواند بنیانی که بر آن استوار شده است را نابود کند. حقوق، نمی‌توانند در خلأ، مورد حمایت و توجیه قرار گیرند. بی‌طرفی مطلق دولت، مستلزم بی‌تفاوتی در برابر احترام به حقوق است. دولتی که هیچ باوری را برنمی‌تابد و به آن گرایش ندارد، نمی‌تواند مدافع آزادی و تحمل دیگران هم باشد. به تعبیر تریگ، طرد عمدی دین از عرصه عمومی و سیاست به همان میزان تحمیل یک دین دولتی، اقتدارگرایانه خواهد بود (Trigg, 2007, pp. 52-53).

علاوه بر چالش ثنویت‌گرایی مستتر در سکولاریسم و پارادوکس وفاداری و بی‌طرفی و برخورد دوگانه با آزادی‌مذهب و دلالت‌های آن در سکولاریسم و فقدان مبانی توجیهی و تاریخی توجه به ارزش‌های آزادی و برابری در آن، می‌توان به چالش بی‌توجهی به رابطه مفهومی خدا و انسان و حق و قابلیت‌های او به‌مثابه مبنای توجیه‌پذیری حقوق انسانی اشاره کرد. اینکه ارزش‌های آزادی و برابری و درکل،

حقوق انسانی بدون ذات و قابلیت انسانی توجیه پذیر نمی شود و قابلیت و ذات انسانی نیز بدون خدای قابلیت ساز قابل توجیه نخواهد بود.

در ادامه، ذیل ادعای عام سکولاریسم مبنی بر جدایی سیاست از اخلاق و با فرض مشتمل بودن اخلاق بر وجوه مثبت و منفی و توجه به مراتب مختلف اخلاق، سیاست و سیاست اخلاقی مدعی می شویم که هیچ نظامی در عالم سکولار نبوده و نیست و لکن مراتب غیر سکولار بودن آن متفاوت است.

۲. بُعد اخلاقی سکولاریسم

همان گونه که در وجه دینی سکولاریسم مشاهده شد، دولت های سکولار عملاً تعهد و وفاداری اخلاقی مثبت و دینی غیر دولتی را مانع وفاداری دولتی می دانند. نزد آنان تنها وفاداری به دولت و سیاست های آن می تواند بستر ساز آزادی، برابری و حقوق شهروندی باشد و این وفاداری نیز باید با ممانعت از ورود و نفوذ سایر وفاداری ها به عرصه عمومی و سیاسی، همراه با اهرم های تحمیلی تعریف شده و تعریف نشده باشد. یکی از این وفاداری های مانع برای سیاست های دولتی و یا وفاداری های دولتی، وفاداری ها، تعهدات و تکالیف اخلاقی است. با همان توجیحات و زمینه سازی هایی که جدایی دین از سیاست القا می شود، جدایی اخلاق از سیاست نیز القا می شود. تعهدات اخلاقی همان قدر مانع نفوذ سیاست ها و وفاداری های دولتی است که تعهدات دینی؛ و اگر جدایی دین از سیاست بیانگر نوعی رویکرد دو گانه نگری است، جدایی اخلاق از سیاست نیز معرف نوعی دو گانه نگری است. نیز به یاد داشته باشیم که نسبت دین و اخلاق، یک نسبت عموم و خصوص مطلق است. به این معنا که دین، به ویژه دین اسلام، شامل مجموعه ای از عقاید، اخلاقیات و احکام و فرهنگ دینی در قالب باورها و ارزش ها، هنجارها و نمادها، آیین ها و مناسک است. بنابراین، نگاه سکولارها به امتزاج دین و سیاست، در بخش اخلاقیات شامل احکام اخلاقی به معنای عام آن نیز می باشد. اگر عملاً و مفهوماً و به لحاظ تاریخی جدایی دین از سیاست امکان ناپذیر است، جدایی اخلاق از سیاست نیز امکان ناپذیر است.

با فرض بر اینکه اخلاق شامل وجوه مثبت و منفی و خوب و بد و درکل، صفات پسندیده و ناپسندیده، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، مطلوب‌ها و نامطلوب‌ها، زیبایی‌ها، زشتی‌ها، بایسته‌ها و نبایسته‌ها باشد، ادعای جدایی اخلاق از سیاست، ادعایی ناموجه و بی‌مورد است. اگر به‌منظور حفظ ارزش‌های مثبت و به‌اصطلاح کانتی احکام اخلاقی مطلق، از ورود اخلاق به سیاست اقتضایی، مشروط، نسبی و متغیر که بعضاً پای مصلحت، دروغ، نیرنگ، نفاق و دورویی، تملق، عوام‌فریبی و شکاف بین ظاهر و باطن را به میان می‌کشد، جلوگیری به عمل می‌آید، باید توجه داشت که دروغ، نیرنگ و نفاق همان‌قدر اخلاقی است که صداقت، اقناع و همخوانی قول و عمل. هر دو احکامی هنجاری با جهات مختلف‌اند. همان‌قدر وظیفه‌گرایی و توجه به اصول انسانی، اخلاقی است که بی‌توجهی به این اصول و به‌اصطلاح اباحه‌گرایی. اباحه‌گرایی نیز فعلی اخلاقی است، اما در معنای مذموم و منفی آن.

لذا با فرض یکپارچگی حیات انسانی، اعم از فردی و اجتماعی و سیاسی، فرض زیستن اخلاقی مثبت و متعالی در عرصه فردی و فاصله‌گیری آن از حیات سیاسی و اجتماعی به نام مراقبت از حیات فردی و خصوصی، اگرچه ممکن اما ناپایدار و ناموجه است. آدمی همواره به دنبال تحقق دلالت‌های متنوع اندیشه‌ها و حالات و ملکات درونی خویش است و اگر در این میان شکافی مشاهده می‌شود، یا به دلیل ناتوانی افراد در تحقق عینی دلالت‌های اخلاقی خود است یا به سبب بی‌توجهی آنان به استلزامات رفتاری اندیشه‌ای و ارزشی یا ناامیدی و یا مقولاتی از قبیل مصلحت، منفعت و ترس است. اما اگر سیاست و رفتار حکمرانان، ناشایسته باشد و آدمی نیز نه به دلیل ناآگاهی، ناتوانی، ناامیدی، مصلحت، ترس و امثال آن، بلکه به دلیل پذیرش قلبی تمکین کرده باشد، در اینجا نیز می‌توان مدعی نوعی یکپارچگی بود، اما یکپارچگی‌ای در جهت اخلاقیات منفی، نه مثبت. در اینجا نیز نوعی هم‌نوایی و رابطه نظام‌مند میان وجه فردی و وجه سیاسی و اجتماعی وجود دارد، اما اینکه این یکپارچگی تا چه حد دوام داشته باشد، مقوله‌ای دیگر است.

قبل از ورود به مناقشات رابطه اخلاق و سیاست، نگاهی کوتاه به مفهوم‌شناسی اخلاق یا فعل اخلاقی و سیاست یا فعل سیاسی معطوف به قدرت، ضروری می‌نماید. قطع نظر از رویکردهای مختلف و مطرح در فلسفه اخلاق، دو رویکرد جاری و تا حدودی رقیب وظیفه‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه و یا حق‌گرایانه و خیر‌گرایانه می‌تواند برای بحث ما دلالت‌آمیز باشد که به آن خواهیم پرداخت. هرچند برای هدف ما در این گفتار، اشاره به وجه هنجاری و اختیاری فعل اخلاقی ناظر به افعال زیبا و پسندیده و زشت و ناپسند از نظر عقل و شرع که می‌تواند درنهایت، به درستی و نادرستی و حقایق وجودی برگردد، کفایت می‌کند.

۲-۱. رویکرد وظیفه‌گرا به اخلاق

بر پایه رویکرد وظیفه‌گرایانه که می‌توان کانت را از پیشتازان اصلی آن دانست که البته ریشه‌هایی نیز در سقراط و سایر اندیشمندان دینی و غیره دارد، شاخص اخلاقی بودن یک فعل، مستقل از غایات آن تعریف می‌شود. سقراط در محاوره معروف خود با کرایتون، بر ارجحیت عقیده و داوری خردمندان در اموری مانند عدل و ظلم، زشت و زیبا و خوب و بد، برتری خوب و شرافتمندانه زندگی کردن نسبت به زندگی کردن (زنده‌بودن)، انجام کارها از سر آگاهی، مطلق‌بودن خطا و مقید‌نکردنش به شرایط، دوری‌ورزیدن انسان از کار ناصواب در هر شرایطی، پرهیز از مقابله با ظالم از راه‌های ظالمانه، وفای به عهد و خودداری از نقض پیمان و لزوم احترام به قانون پای می‌فشد (Plato, 1969, pp. 84-96). کانت نیز معتقد بود که هیچ تصویری از خیر، سعادت و خوبی نباید هدف فعل اخلاقی باشد و آنچه وظیفه، درست و اخلاقی است با خرد فرد اخلاقی که نیتی جز انجام وظیفه ندارد، قابل تشخیص است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۷۳). او می‌کوشید نظریه اخلاقی خود را با تکیه بر مفاهیمی چون «امر مطلق»، «اراده نیک» و «خودآیینی» و «عقل بشری» سامان بخشد.

در نظر او، امر مطلق یا قضیه ترکیبی پیشینی عقل عملی، عملی ارادی است که مشروط و وابسته به فعل و جهت دیگر نباشد و به‌خودی‌خود مطلوب باشد، هرچند به

ضرر فاعل و عامل آن تمام شود. نظریه وی ذیل اصل گرایی یا قانون‌باوری اخلاقی تعریف می‌شود. بر پایه قانون‌باوری اخلاقی، حسن و قبح اعمال، تنها با قواعد، اصول یا فرمان‌ها تعیین می‌شود. فعل ارادی تابع ضابطه و دستور است، اما تنها دستورهایی که تحت ضابطه امر مطلق قرار گیرند، به اخلاقی بودن متصف می‌شوند. ویژگی اصل قانون عملی مورد نظر کانت نیز، ضروری و عمومی بودن است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱). او به سه صورت امر مطلق در اخلاق اشاره می‌کند:

۱. به گونه‌ای عمل کن که بخواهی آن عمل قانون طبیعت شود؛ یعنی بخواهی همه چنین عمل کنند.

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

۳. همیشه چنان عمل کن که گویی تو از طریق قوانین خرد، عضوی از اعضای قانونگذار در قلمرو غایات هستی (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳).

منظور کانت از اراده نیک نیز انجام فعل اخلاقی از سر نیت یا تکلیف است. اراده آدمی و تصمیم او به انجام یک کار، زمانی به اخلاقی بودن متصف می‌شود که تنها با نیت انجام وظیفه صورت گیرد و هیچ غایت، سود و میل دیگری آن را همراهی نکند. از نظر او، تنها یک خیر ذاتی وجود دارد و آن اراده نیک است. یگانه چیزی که بی هیچ قید و شرطی خیر است، اراده خیر است. خدا نیز به سبب داشتن اراده نیک، خیر است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲).

منظور کانت از مفهوم خودآیینی نیز، عمل بر پایه موجودی عقلانی، متعقل و خودبنیاد است. از نظر او، اخلاقی بودن ایجاب می‌کند که به گونه‌ای عمل کنیم که از موجوداتی متعقل انتظار می‌رود. به یک معنا، کردار اخلاقی، کردار عقلانی است.

نزد کانت، تنها تکیه گاه مطلق در امر اخلاقی، قواعد عقلانی بی‌نیاز از وحی و اراده خداوندی است. وی به دلیل نگرش خودآیینی‌اش، قواعد و افعال اخلاقی را بی‌نیاز از هر گونه وجود و خیری، ولو خیر اعلی می‌داند. از نظر او، حتی خداوند به منزله وجودی بیرون از دنیای انسانی ما دارای خیر ذاتی و مطلق نیست.

۲-۲. رویکرد غایت‌گرا به اخلاق

رویکرد غایت‌گرایانه در مجموع می‌کوشد تا اخلاق را ذیل بنیاد و غایتی، توجیه و تفسیر کند. قطع نظر از غایت‌گرایی‌های سودگرایانه و کاسب‌کارانه و البته بدون مبنای هستی‌شناختی موجه، که ارسطو نیز با انتساب «شهر سالم» او به «شهر خوک‌ها» از سوی گلاکون از آن مبرا نیست، بسیاری از حکیمان یونانی و مسلمان، اخلاق را ذیل مبنا و وجودی مطلق و غایی تعریف می‌کنند و بدین وسیله، به سؤال هستی‌شناختی و غایت‌شناختی آن پاسخ می‌دهند. برخی از اندیشمندان اسلامی، مفاهیم اخلاقی را جزء مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی می‌دانند که هرچند برابر عینی و خارجی ندارند، منشأ انتزاع آن‌ها در خارج موجود است. به عبارت دیگر، مفاهیم اخلاقی، عروضی ذاتی و اتصافی خارجی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۶۱).

غایت‌گرایی چون افلاطون و ارسطو کوشیده‌اند تا فعل اخلاقی را ذیل یک اصل هستی‌شناختی و یک اصل غایت‌شناختی توجیه و تفسیر کنند. افلاطون خوبی یا خیر را به مثابه غایت افعال، موضوعی انتزاعی، فرازمانی و فرامکانی و با اهمیت می‌داند. وی میان امر خوب و خوبی تفاوت قائل است و فیلسوفان را قادر به تمییز خوبی از خوب‌ها می‌داند و جستجوی صورت‌های خوب را وظیفه فیلسوفان به شمار می‌آورد. به تعبیری، تقریباً تمام آثار عمده افلاطون، وابسته به این تمایز و مدیون آن است (Graham, 2005). او مصرانه از ما می‌خواهد تا ارزش‌های خود را با عنایت به حقیقت بزرگ‌تر صور و ناقص بودن جهان جسمانی دگرگون کنیم.

از نظر افلاطون، بهترین خوبی آن است که هم به خودی خود خوب باشد و هم به خاطر نتایجش مطلوب باشد. افلاطون استدلال می‌کند که عدالت را باید در این مقوله جای داد. عدالت را در قاموس افلاطون می‌توان «اصول و معتقدات اخلاقی» ترجمه کرد. از نظر او، عدالت جزئی از فضایل انسانی است. فضیلت نیز صفتی است که دارنده‌اش را مستحق خوب بودن می‌کند. وی چهار صفت حکمت، شجاعت، اعتدال (عفت) و عدالت را در مجموع، سازنده فضیلت انسانی و انسان واجد آن‌ها را، به تمام معنا خوب می‌داند (فاستر، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۴). او تحقق فضایل اجتماعی، به‌ویژه فضیلت عدالت و کمال

روح آدمی را بدون رهنمود مثال خیر، ناممکن می‌داند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴).

از نظر او شهر خوب، شهر عادل است. او با رویکردی مجموعه‌نگر که بیانگر ارتباط حیات فردی و اجتماعی است، جامعه آرمانی خود را جامعه‌ای واجد ویژگی‌های حکمت، شجاعت، عفت و عدالت می‌داند. تعریف عدالت به مثابه فضیلت شهر، بستر ساز تعریف عدالت به مثابه فضیلت انسانی است. از نظر او، شهر عادل و انسان عادل، هر دو خوب و امکان‌پذیر است. در نهایت، می‌توان رویکرد افلاطون به عدالت را جمع وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی دانست؛ چون عدالت هم به خودی خود مطلوب است و هم اینکه انسان عادل، شادتر و سعادتمندتر است.

غایت‌نگر وظیفه‌اندیشی دیگر، ارسطو است. وی برخلاف افلاطون، قائل به ارتباط میان یک «خیر کلی» هستی‌شناختی و خیر عملی نیست و به تمایز این دو اصرار دارد، اما همانند افلاطون فعل اخلاقی را ذیل اصل هستی‌شناختی و غایت‌شناختی خاص معنادار و استوار می‌سازد. در فلسفه ارسطو، چنین نیست که میان عالم ارزش‌ها و خوبی‌ها و عالم واقعیت‌ها و هست‌ها فاصله‌ای پرنشدنی وجود داشته باشد. از نظر وی، خداوند که فعلیت صرف، محرک اول، محرک بدون تغییر و علت نخستین است، خیر اعلی و خوبی مطلق و محض نیز محسوب می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰). از نظر او، اخلاق برای ارتقای زندگی است و دایره مدار «عمل خوب» است. به تعبیر ارسطو و تا حدودی بر خلاف افلاطون، حکمت عملی، تنها با یادگیری قواعد عمومی به دست نمی‌آید، بلکه باید آن را با عمل و کسب مهارت‌های لازم ارادی، عاطفی و اجتماعی به دست آورد. او در جستجوی بالاترین خیر به سه ویژگی اشاره می‌کند: به خودی خود خوب باشد، به خاطر خوبی‌های دیگر مطلوب نباشد و تمام خوبی‌های دیگر به خاطر آن مطلوب باشند. از نظر ارسطو، نیک‌بختی و سعادت به مثابه خیر کامل و اعلی، غایت است و خود فی‌نفسه، خیر و خوبی است. از نظر او، نیک‌بختی یا زندگی خوب، واجد هر سه ویژگی است. زندگی خوب مربوط به انجام چیزی است و عدالت، رأس فضایی است که تحقق‌بخش نیک‌بختی است.

از نظر ارسطو، عمده‌ترین بیان فضیلت اخلاقی، متضمن قدرت سیاسی است؛ چون

رهبر سیاسی در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند بالاترین میزان خوبی را برای اجتماع انجام دهد. به باور ارسطو، در حکمت عملی، خیر اعلی و بهترین خوبی بر دانش سیاست مترتب می‌شود؛ زیرا این دانش تعیین می‌کند که کدام دانش‌ها باید در جامعه موجود باشد و هر طبقه از شهروندان، کدام دانش‌ها را تا چه حد باید بیاموزد. از نظر او، اگر هدف جامعه سیاسی، سعادت و بهزیستی افراد باشد، همه سازمان‌های اجتماعی، وسایلی در راه رسیدن به این هدف خواهند بود. غایت همه دانش‌ها و هنرها، نیکی و خیر است و دانش سیاسی که از همه دانش‌های دیگر ارجمندتر می‌باشد، بالاترین خیرات است. در سیاست، نیکی جز دادگری نیست که صلاح عامه بدان وابسته است (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲).

۲-۲-۱. فعل سیاسی یا قدرت

اما فعل سیاسی چیست و چه تفاوت و اشتراکی با فعل اخلاقی دارد و با کدام رویکرد می‌توان بر افتراق یا اشتراک مطلق این دو پای فشرده؟ قدر مسلم، با رویکرد افلاطونی-ارسطویی و قراردادان هر دو ذیل حکمت عملی و نگرش مجموعه‌ای آنان، قطع نظر از جهت این مجموعه‌نگری و میزان اختیار و اراده انسانی، نمی‌توان افتراق‌گرایی را دنبال کرد. اما آیا با رویکرد کانتی مبنی بر مطلق و فی‌نفسه بودن فعل اخلاقی، می‌توان فعل سیاسی را نیز تأویل نمود؟ قطع نظر از جهت فعل سیاسی، چگونه می‌توان اراده نیک و عمل از روی وظیفه را بر فعل ربطی سیاسی منطبق نمود؟ در عالم اخلاق، فرد اخلاقی موظف است در هر شرایطی و با هر هزینه‌ای، فعلی اخلاقی مرتکب شود، اما آیا در عالم سیاست، کنشگر سیاسی ما که می‌کوشد تا اراده خود را بر دیگری تحمیل کند، می‌تواند این کار را منهای پیامدها، نتایج و مسئولیت‌هایش انجام دهد؟ امر مطلق و وظیفه‌گرایی با منطق کانت، چه فواید عملی و ایجابی برای فعل سیاسی دارد؟ به‌ظاهر، کانت تنها می‌تواند به کنشگران سیاسی توصیه کند تا آن‌ها نیز عمل به تکلیف کنند و به فرمان عقل خود گوش دهند، در هر شرایطی صادق باشند، دروغ نگویند و به لوازم و نتایج آن گردن نهند. این‌ها درست، اما نظر کانت در مورد فعل

ربطی قدرت چیست؟ حکم وی در مورد اعمال قدرت چیست؟ اگر گفته شود که فعل سیاسی ناظر به پذیرش مختار و آزادانه اعمال قدرت از سوی اعمال کننده است، این سؤال پیش می آید که طبق قاعده، همواره باید اعمال قدرت‌هایی را پذیرفت که مطابق با قاعده اخلاقی از نظر اعمال شونده باشد. اصولاً جایگاه اعمال قدرت، قطع نظر از آزادانه و غیر آزادانه‌اش، در اندیشه کانت چگونه توجیه می‌شود؟ به عبارت دیگر، نفس اعمال اراده چه جایگاهی در نظریه اخلاقی کانت دارد؟ در نظام خردگرایانه اخلاقی کانت، چه تکلیفی متوجه اعمال کننده و اعمال شونده است؟ امکان درک عقلانی یکسان انسان‌ها و فردی بودن فلسفه سیاسی کانت و غفلت از بُعد نتیجه‌ای افعال، کانت را از ارائه یک پاسخ متقن و مستدل ناتوان می‌سازد. از نگاه فردگرایانه و احکام اخلاقی او این گونه استنباط می‌شود که نظم اجتماعی و سیاسی نیز همانند نظم اخلاقی در گرو توجه به این احکام از سوی افراد است. بر این اساس، جامعه همان جمع جبری افراد و قابل فروکاستن به آن است.

با توجه به هدفمند و جهت‌دار بودن فعل سیاسی، نمی‌توان تفسیر فعل اخلاقی کانت برای پیوند اخلاق و سیاست را پذیرفت، مگر آنکه تفسیر وظیفه‌گرایانه کانت را با نوعی پیامدگرایی پیوند بزنیم. بر این اساس، به نظر می‌رسد در اندیشه کانت، گونه‌ای جدایی میان فعل اخلاقی و فعل سیاسی قابل استنباط باشد؛ چون در غیر این صورت، نگاه تکلیف‌گرایانه و فی‌نفسه هدف‌بودن قدرت و حکومت می‌تواند عواقب مخربی که یادآور نگرش ماکیاولیستی است داشته باشد. اما در صورت جدایی این دو، مشروط به ابزاری دیدن فعل سیاسی و مشمول نظارت دانستن آن، تا حدودی واقعیت‌مزبور تلطیف می‌شود، اما کماکان ثنویت و جدایی عرصه‌های حیات انسانی و افعال مختلف را تداعی می‌کند.

به هر حال، حسب تعریف، اعمال قدرت، چه در نگرش یک بُعدی و دو بُعدی و چه در نگرش سه بُعدی (لوکس، ۱۳۹۳، صص ۴۶-۲۱)، برای دستیابی به هدفی صورت می‌گیرد. حتی پذیرش اعمال رأی دیگری نیز متوجه هدف و منظوری است. اگر هدف‌گرایی و نتیجه‌گرایی را همانند کانت نادیده بگیریم، این پرسش مطرح می‌شود که این اعمال

قدرت‌ها و پذیرش‌ها، هر چند آزادانه، به چه منظوری صورت می‌گیرد؟ توضیح آنکه در نگرش یک بعدی و دو بعدی، یک تعریف اساسی از قدرت به مثابه مقوله‌ای ربطی وجود دارد و آن اینکه «الف» بتواند به‌رغم مقاومت «ب» باعث تغییر جریان کنش «ب» بشود که اگر «الف» اعمال قدرت نمی‌کرد، «ب» کاری دیگر می‌کرد. این کار دیگر با عنوان «واقعیت بدیل مربوط» شناخته شده است. تفاوت این دو نگرش، در توجه نگرش دو بعدی قدرت به فقدان تصمیم‌گیری به مثابه شیوه‌ای از اعمال قدرت یا اعتبار قدرت، مسائل بالقوه و ستیز قابل مشاهده غیر آشکار است. در نگرش سه بعدی، تعریف قدرت تغییر می‌کند و بر پایه منافع واقعی مردم، شرط عدم رضایت نیز از اعمال قدرت حذف می‌شود. «الف» برخلاف منافع واقعی «ب» و با وجود رضایت او نیز می‌تواند اعمال قدرت کند. یعنی می‌توان با وجود رضایت اعمال‌شونده و ستیز پنهان رد پای اعمال قدرت را دنبال کرد. در مجموع و حسب گونه‌شناسی قدرت، می‌توان قدرت را شامل زور و اجبار، تهدید، نفوذ، اقتدار، اقناع و اغوا یا قدرت نامریی دانست.

به نظر نگارنده که در ادامه روشن‌تر خواهد شد، بهترین پاسخ به سؤال رابطه اخلاق و سیاست، مشابه دانستن این دو در یک سطح (اختیاری بودن) و دفاع از حیات یکپارچه انسانی و متفاوت دیدن آن‌ها در سطحی دیگر، هدف فی‌نفسه اخلاق و ارزش‌های متعالی به‌رغم توجه به ضرورت هستی و غایت‌شناختی آن (تقدم ارزشی) و مشروط و وسیله‌بودن افعال سیاسی یا قدرت (تقدم رتبه‌ای) است.

۲-۲-۲. رابطه اخلاق و سیاست

به نظر می‌رسد نقطه عزیمت تمام کسانی که دغدغه رابطه اخلاق و سیاست با رویکرد یکپارچه‌گرایی مثبت در مواجهه با یکپارچه‌گرایی منفی و یا گسست و تعارض بین حیات فردی و حیات سیاسی-اجتماعی را دارند، مواجهه با رویکرد ماکیاولی مبتنی بر توجیه وسیله به‌واسطه هدف باشد. از نظر ماکیاولی، واقعیت سیاست در سطح قدرت دولتی نشان داده است که همه چیز برای حکمرانان و حفظ جبروت و شکوه و جلال حکومت مباح بوده است، پس چرا از این واقعیت، قاعده‌ای توصیه‌ای و تجویزی برای

حکومت استخراج نشود؟ چرا باید با اخلاق به مثابه امری متافیزیکال، متعالی و فراجمعه‌ای برخورد کرد؟ بیاید واقع‌بینانه با عالم برخورد کنیم و اخلاق را در همین رذیلت‌ها و تمایلات اجباری حیات دنیوی جستجو کنیم. آنچه در عمل برای حفظ قدرت یا دستیابی به قدرت بیشتر رایج بوده است، باید به قاعده‌ای برای سایر حکومت‌ها بدل شود. به تعبیر ماکیاولی:

هیچ لزومی ندارد پادشاه، تمام صفات پسندیده را دارا باشد، ولی لازم است چنین جلوه دهد که دارای این صفات است.... سلطانی که توانست سرزمینی را اشغال کرده و به ملک خود ضمیمه کند، باید تمام وابستگان سلاطین آن سرزمین را از کودک و بزرگ قتل عام کند.... شه‌ریار باید از خست و امساک پرهیزد، اما نباید سخاوتمند باشد. سخاوت، تنها باید برای ظاهر‌نمایی باشد و گر نه خزانه تهی می‌شود. سلطان، برای تظاهر به سخاوت می‌تواند با نیرنگ، اموال ثروتمندان را تصاحب کرده و بذل و بخشش کند.... پادشاه باید پیمان خود را نگه دارد، ولی اگر ضروری دید، آن را زیر پا بگذارد. بر این اساس، سلطان باید برای جلوگیری از اثر بدی که ممکن است بدعهدی‌اش به جا بگذارد، بیشتر بر فریب تکیه کند.... پادشاه باید در عین نمایان‌ساختن صفات انسانی، صفات حیوانی را به کار اندازد، نه شیر باشد و نه روباه. هم شیر باشد، هم روباه. چون شیر با شوکت و مقتدر باشد و چون روباه دام‌ها را بسنجد و راه‌گریز بجوید (ماکیاولی، ۱۳۸۰).

قصد ارزیابی کامل عبارات ماکیاولی را ندارم که به تعبیر لئو اشتراوس، استاد چیره‌دست کفر‌گویی و توهین به مقدسات است (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۴۹)، تنها به یکی دو عبارت از حضرت امیر علیه السلام در باب وفای به عهد و مذمت نیرنگ اشاره می‌کنم. ایشان در نامه معروف به مالک اشتر می‌نویسند:

و اگر با دشمن پیمانی نهادی و در نامه خود او را امان دادی، به عهد خویش وفا کن و آنچه را بر ذمه داری، ادا و خود را چون سپری برابر پیمانت برپا، چه مردم بر هیچ چیز از واجب‌های خدا چون بزرگ‌شمردن وفای به عهد سخت

هم‌داستان نباشند؛ با همه‌ی هواهای گوناگون که دارند و رأی‌های مخالف یکدیگر که در میان آرند. پس در آنچه به عهده گرفته‌ای خیانت مکن و پیمانی را که بسته‌ای مشکن (نهج‌البلاغه، ن ۵۳).

و در خطبه دویست نهج‌البلاغه می‌فرماید:

سوگند به خدا ... اگر نیرنگ، ناپسند و ناشایسته نبود، من سیاست‌مدارترین مردم بودم. ولی هر نیرنگی گناه است و هر گناهی یک نوع کیفر است. در قیامت، هر غدار و مکاری پرچم خاصی دارد که با آن شناخته می‌شود (نهج‌البلاغه، خ ۲۰۰).

به هر حال، درست است که در بادی امر به نظر می‌رسد ماکیاولی به دلیل اباحه‌گرایی سیاسی‌اش بر جدایی اخلاق از سیاست اصرار می‌ورزد، اما به‌طور قطع، به دلیل نوع نگاهش به اخلاق و بناکردن آن بر بی‌اخلاقی و بی‌عدالتی و وابسته‌دانستن آن به خیر عموم و به‌طور خاص شکوه‌گرایی حکومتی، می‌توان او را یکی از پیشروان پیوند اخلاق منفی با سیاست دانست. پیوندی که در آن قدرت سیاسی، اصل و هدف است و فعل اخلاقی مثبت، به‌مثابه‌ی امری تبعی، فرع است و ابزار. در این نگاه، جای هدف یا فعل مطلق اخلاق و وسیله یا فعل مشروط و ابزار سیاست جابه‌جا شده است. به نظر نمی‌رسد شواهدی در اختیار باشد که بتوان او را جزء دسته‌ی سوم پیوند اخلاق و سیاست، یعنی تجزیه‌گرایی قرار داد. شاید اگر ماکیاولی، ساحت اخلاق را مبرا می‌دانست و از آن به‌مثابه‌ی لعبی برای توجیه و تطهیر سیاست‌های حکومتی استفاده نمی‌کرد، می‌توانستیم او را جزء این دسته قرار دهیم. به هر حال، در اندیشه‌ی ماکیاولی، ظاهراً عالم سیاست و حکومت اقتضائاتی دارد که تنها باید به شعار اخلاق اکتفا کرد و از آن به‌عنوان ابزار فریب استفاده کرد و در عمل، هر کاری را مباح دانست و همان‌گونه که اشاره شد، این اباحه‌گرایی نیز ترجمانی از فعل اخلاقی، البته در حالت مذموم و منفی آن است (افروغ، ۱۳۹۰، ص ۴۱).

حال باید دید چگونه و بر اساس کدام تعریف از فعل اخلاقی و فعل سیاسی و در چارچوب کدام نظریه می‌توان بین اخلاق و سیاست پیوند برقرار کرد تا هم اسیر

اباح‌گرایی ماکیاولیستی نشویم و رذیلت‌های اخلاقی را با سیاست پیوند نزنیم و هم با پیوند اخلاق مثبت با سیاست، گرفتار قیدوبندهای منقبض تکلیف‌گرایانه اخلاقی و نیز سیاست‌های جمع‌گرایانه، تمامیت‌خواهانه و سخت‌گیرانه نشویم. قطع نظر از امکان ناپذیری نظری جدایی اخلاق از سیاست، باید به تعبیری از پیوند چنگ زد که هم حقوق انسانی برخاسته از نیازهای واقعی (فردی و اجتماعی) حفظ شود و هم از جایگاه مشروط و ابزاری و لغیره یا «برای چیزی» قدرت - اصلاح امور، جلوگیری از ظلم و تعدی و برقراری امنیت، مقابله با دشمن، استقرار نظامی عادلانه، حل مسالمت‌آمیز و قانونی اختلافات و تعارض‌ها، برقراری عدالت کیفری و تحقق اصول قانونی و غیره - مراقبت شود و هدف مطلوب تلقی نشود و هر کاری از سوی آن مباح نباشد و در کل، جهت آن به سوی اهداف متعالی و اخلاقی مثبت باشد. اگر بخواهیم پیوند منطقی اخلاق و سیاست برقرار باشد، تنها نباید به نگرش مجموعه‌ای و یکپارچه به حیات اخلاقی و سیاسی اکتفا کرد، بلکه ارزش‌گذاری‌ها و اولویت‌بخشی‌ها و تقدم و تأخرها باید به گونه‌ای باشد که در عمل و به نام پیوند اخلاق و سیاست، اخلاقیات و حقوق انسانی، قربانی سیاست و حفظ حکومت با هر وسیله‌ای و مقتضیات ناموجه آن نگردد و گرگی را که از در بیرون انداخته‌ایم، از پنجره وارد نشود.

در مجموع، تکلیف‌گرایی کانت در اخلاق، با اغماض از بی‌توجهی او به خیر‌گرایی و فضیلت‌خواهی در اخلاق، با توجه به بستر هستی‌شناختی و غایت‌شناختی افلاطونی-ارسطویی و نگاه مجموعه‌نگر و معطوف به حکمت عملی افعال اخلاقی و سیاسی این دو متفکر، با عنایت به وجه وجودی اخلاق، می‌تواند مشروط به جایگاه ویژه قائل‌شدن برای اختیار و آزادی انسانی و ابزاری بودن قدرت و هدف‌بودن اخلاق و البته وجود ساز و کارهای نهادینه و تعریف‌شده و موجه نقادی و نظارت، شرایط مطلوبی برای پیوند اخلاق مثبت و سیاست رقم زند. باید به این نکته نیز در تحلیل نهایی توجه داشت که فعل اخلاقی نیز نیاز به تکیه‌گاه دارد، امر مطلق هم ضرورتاً به خدا باز می‌گردد. اگر خدا خیر اعلی و حقیقت مطلق نبود، عمل تکلیف‌گرایانه هم بی‌معنا می‌شد و توجیه فلسفی و برهانی نمی‌یافت.

بر اساس نگاه مجموعه‌ای، تقسیم‌بندی حکمت به نظری و عملی و قراردادن افعال اخلاقی و سیاسی ذیل حکمت عملی، حداقل زمینه را برای توجیه پیوند اخلاق و سیاست با جهت متعالی آن فراهم می‌کند. حسب این تقسیم‌بندی، اخلاق یا تهذیب نفس، قسیم تدبیر منزل و تدبیر مُدُن است و هر سه از جنس عمل، اختیار و اراده و تدبیر و تمشیت امور است. در حقیقت، اگر بخواهیم پیوندی موجه بین اخلاق و سیاست برقرار کنیم باید به لحاظ نظری، ارتباط آن‌ها موجه باشد. این ارتباط است که جنس مشترک فعل اخلاقی و سیاسی را معقول و مستدل می‌سازد، اشتراکی که توجیه وسیله به واسطه هدف را امکان‌ناپذیر می‌کند. تنها در صورتی می‌توان جلوی اباحه‌گرایی و مانور نگرش ماکیاویستی را گرفت که وسیله از جنس هدف باشد. اگر هدف متعالی است، ابزار هم متعالی است. به عبارت دیگر، تنها در این صورت است که با هر وسیله‌ای نمی‌توان به هدفی مشروع دست یافت. اصولاً هدفی که وسیله نامشروعش را توجیه کند، هدف مشروعی نیست. اما این شرط لازم است نه کافی. برای ضمانت‌بخشی به وجه مطلوب و متعالی پیوند و رابطه اخلاق و سیاست، باید تکلیف تقدم رتبه‌ای و ارزشی این پیوند را نیز معلوم کرد. از میان اخلاق و سیاست، کدام هدف است و کدام وسیله؟ کدام تقدم ارزشی دارد و کدام تقدم رتبه‌ای با برخورداربودن از صبغه ارزشی؟ اگر سیاست و قدرت هدف شود و تقدم ارزشی پیدا کند، خواه‌ناخواه به ماکیاولیسم می‌انجامد، اما اگر برعکس شود، امکان بسترسازی برای وجه مطلوب این پیوند فراهم می‌شود. اگر از بین تیپولوژی قدرت، یعنی اجبار، تهدید، نفوذ، اقناع، اقتدار، زور و قدرت نامریی یا اغوا، با توجه به جایگاه اختیار و آزادی انسانی که به آن اشاره شد، فعل مشروط سیاسی دایرمدار اقناع و نفوذ باشد، گرایش آن به اخلاق در مقایسه با زمانی که بر مدار زور، تهدید و اغوا دایر باشد بیشتر است. اطمینان از جهات اخلاقی سیاست نیز در گرو نقد فعال و نظارت مستمر نهادهای مدنی، به‌ویژه اخلاقی و دینی در جامعه است.

نتیجه‌گیری

سکولاریسم یا به‌صورت کلی جدایی دین و اخلاق از عرصه عمومی، سیاست و قدرت

دولتی، متأثر از دوگانه‌نگری‌های غالب و جاری و بی‌توجه به ربطها و اتصال‌هاست. در قلمرو سیاست، تأکید سکولارها بر آزادی ایمان، برابری حقوقی ادیان و انتخاب‌های اخلاقی و بی‌طرفی دولت‌هاست. این بی‌طرفی به دلیل اجتناب از ورود تعهدات و دلبستگی‌های دینی و اخلاقی به عرصه‌ای است که می‌تواند محل حقوق فردی و آزادی‌های مدنی و برابری افراد باشد. در همین جا اولین پارادوکس نمایان می‌شود؛ اینکه پیروان مذاهب آزادند، اما تنها در حیات خصوصی خود و حق توجه به تجلیات عمومی و سیاسی باورهای دینی خود را ندارند. در این حالت، دوگانه‌حیات فردی و اجتماعی نیز آشکار می‌شود که معرف‌نگاهی غیر منظومه‌ای است. به هر حال، لائیسیته یا همان سکولاریسم، ابزار همزیستی افرادی است که در عقاید یکسان شریک نیستند و این نکته دلالت بر ردّ چند فرهنگ‌گرایی در سیاست به دلیل اتکای دولت به وفاداری شهروندان، قطع نظر از باورهای دینی آن‌ها را دارد. ملاحظه می‌شود که دولت‌های سکولار، مخالف وفاداری نیستند، اما تنها وفاداری نسبت به دولت و قوانین و قواعد آن تبلیغ می‌شود و مجاز است.

علاوه بر چالش ثنویت‌گرایی مستتر در سکولاریسم و پارادوکس وفاداری و بی‌طرفی و برخورد دوگانه با آزادی مذهب و دلالت‌های آن در سکولاریسم و فقدان مبانی توجیهی و تاریخی توجه به ارزش‌های آزادی و برابری در آن، می‌توان به چالش بی‌توجهی به رابطه مفهومی خدا و انسان و حق و قابلیت‌های او به مثابه مبناى توجیه‌پذیری حقوق انسانی اشاره کرد. اینکه ارزش‌های آزادی و برابری و در کل، حقوق انسانی بدون ذات و قابلیت انسانی توجیه‌پذیر نمی‌شود و قابلیت و ذات انسانی نیز بدون خدای قابلیت‌ساز قابل توجیه نخواهد بود.

با همان توجیهاات و زمینه‌سازی‌هایی که جدایی دین از سیاست القا می‌شود، جدایی اخلاق از سیاست نیز القا می‌شود. تعهدات اخلاقی همان‌قدر مانع نفوذ سیاست‌ها و وفاداری‌های دولتی است که تعهدات دینی؛ و اگر جدایی دین از سیاست بیانگر نوعی رویکرد دوگانه‌نگری است، جدایی اخلاق از سیاست نیز معرف نوعی دوگانه‌نگری است. با فرض بر اینکه اخلاق شامل وجوه مثبت و منفی و خوب و بد و در کل، صفات

پسندیده و ناپسندیده، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، مطلوب‌ها و نامطلوب‌ها، زیبایی‌ها، زشتی‌ها، بایسته‌ها و نبایسته‌ها باشد، ادعای جدایی اخلاق از سیاست، ادعایی گزاف و بی‌مورد است.

تنها در صورتی می‌توان جلوی اباحه‌گرایی و مانور نگرش ماکیاولیستی را گرفت که وسیله از جنس هدف باشد. اگر هدف متعالی است، ابزار هم متعالی است. به عبارت دیگر، تنها در این صورت است که با هر وسیله‌ای نمی‌توان به هدفی مشروع دست یافت. اگر از بین تیپولوژی قدرت، یعنی اجبار، تهدید، نفوذ، اقناع، اقتدار، زور و قدرت نامریی یا اغوا، با توجه به جایگاه اختیار و آزادی انسانی که به آن اشاره شد، فعل مشروط سیاسی دایرمدار اقناع و نفوذ باشد، گرایش آن به اخلاق در مقایسه با زمانی که بر مدار زور، تهدید و اغوا دایر باشد بیشتر است. اطمینان از جهات اخلاقی سیاست نیز در گرو نقد فعال و نظارت مستمر نهادهای مدنی، به‌ویژه اخلاقی و دینی در جامعه است.



فهرست منابع

- * قرآن کریم
- * نهج البلاغه
- * نهج الفصاحه
۱. ال هولمز، رابرت. (۱۳۸۲). مبانی فلسفه اخلاق (مترجم: مسعود علیا). تهران: انتشارات ققنوس.
 ۲. ارسطو. (۱۳۸۶). سیاست (مترجم: حمید عنایت). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۳. اشتراوس، لئو. (۱۳۷۳). فلسفه سیاسی چیست؟ (مترجم: فرهنگ رجایی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۴. افروغ، عماد. (۱۳۸۰). چشم‌اندازی نظری به تحلیل طبقاتی و توسعه (چاپ دوم). تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.
 ۵. افروغ، عماد. (۱۳۹۰). درآمدی بر رابطه اخلاق و سیاست، نقدی بر ماکیاولیسم. تهران: انتشارات سوره مهر.
 ۶. افروغ، عماد. (۱۳۹۸). عام‌گرایی توحیدی و حق انسان. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
 ۷. فاستر، مایکل ب. (۱۳۷۶). خداوندان اندیشه سیاسی (مترجم: جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱) تهران: انتشارات امیرکبیر.
 ۸. لوکس، استیون. (۱۳۹۳). قدرت، نگرشی رادیکال (مترجم: عماد افروغ، چاپ دوم). تهران: نشر علم.
 ۹. ماکیاولی، نیکلا. (۱۳۸۰). شهریار (مترجم: محمود محمود، چاپ اول). تهران: نشر عطار.
 ۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
 ۱۱. واعظی، احمد. (۱۳۸۸). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی رحمته الله

12. Graham, G. (2005). *Behaviorism*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2007 ed.). Retrieved from: <http://plato.stanford.edu/entries/behaviorism/>
13. Plato. (1969). *The Last Days of Socrates* (Trans: Huge Tredennik). Harmondsworth: Penguin Books.
14. Trigg, Roger. (2007). *Religion in Public life*. New York: Oxford.



References

- * The Holy Qur'an
 - * Nahj al-Balaghah
 - * Nahj al-Fasahah
1. Afrough, E. (1380 AP). *Theoretical Perspectives on Class Analysis and Development*. (2nd ed.). Tehran: Institute of Culture and Knowledge. [In Persian]
 2. Afrough, E. (1390 AP). *An introduction to the relationship between ethics and politics, a critique of Machiavellianism*. Tehran: Surah Mehr Publications. [In Persian]
 3. Afrough, E. (1398 AP). *Monotheistic populism and human rights*. Qom: University of Religions and Denominations Publications. [In Persian]
 4. Aristotle. (1386 AP). *Politics*. (Enayat, H, Trans.). Tehran: Scientific and cultural publications. [In Persian]
 5. El Holmes, R. (1382 AP). *Fundamentals of Philosophy of Ethics*. (Olya, M, Trans.). Tehran: Qoqnous Publications. [In Persian]
 6. Foster, M. B. (1376 AP). *Gods of Political Thought*. (Sheikha al-Islami, J, Trans. vol. 1) Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
 7. Graham, G. (2005). *Behaviorism*. (E. N. Zalta, Ed.), The Stanford encyclopedia of philosophy (Fall 2007 ed.). Retrieved from: <http://plato.stanford.edu/entries/behaviorism/>.
 8. Lux, S. (1393 AP). *Power, a radical attitude*. (Afrough, E, Trans., 2nd ed.). Tehran: Ilm Publications. [In Persian]
 9. Machiavelli, N. (1380 AP). *Shahriar*. (Mahmoud, M, Trans., 1st ed.). Tehran: Attar Publications. [In Persian]
 10. Mesbah Yazdi, M. T. (1380 AP). *Philosophy of ethics*. Tehran: International Publishing Company. [In Persian]

11. Plato. (1969). *The Last Days of Socrates*. (Tredennik, H, Trans.). Harmondsworth: Penguin Books.
12. Strauss, L. (1373 AP). *What is political philosophy?* (Rajaei, F, Trans.). Tehran: Scientific and cultural publications. [In Persian]
13. Trigg, R. (2007). *Religion in Public life*. New York: Oxford.
14. Waezi, A. (1388 AP). *Critique of theories of justice*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

