

این مقاله را آقای ژولین فروند Julien Freund فرانسوی نوشته است. ایشان استاد دانشگاه استراسبورگ بوده و مقالات و کتابهای متعدد در زمینه فلسفه و سیاست و فلسفه سیاست و فلسفه تربیت و غیر ذلک تألیف کرده، ولی فقط اهل تفکر در باب سیاست نبوده و از مخاطرات مبارزه سیاسی هم هراس نداشته چنانکه در جریان جنگ بین الملل دوم به نهضت مقاومت فرانسه پیوسته و با اشغالگران آلمانی به نبرد پرداخته است. استقلال رأی داشته و در جواب پرسش کننده‌ای که از او خواسته در دو کلمه «وضع» فکری و سیاسیش را بگوید به طنز و به جد گفته است که من یک مرجع دست چپی هستم!

ژولین فروند در ۱۹۹۳ درگذشته است. اصل این نوشته به زبان فرانسه در مجله کریزیس Krisis شماره ۸ مورخ آوریل ۱۹۹۱ در پاریس به طبع رسیده است.

مسئله روابط سیاست و اخلاق یکی از مسائل اساسی فلسفه سیاسی است که مرز نمی‌شناسد و در همه تمدن‌ها مطرح شده است و از آن جمله است در ادبیات قدیم هند در کتاب آرتاساسترا تألیف کائوتیلیا* که مندرجاتش خواننده امروز را قویاً آزرده می‌کند زیرا که نویسنده می‌گوید هر سیاستی که بتواند اقتدار و مرجعیت خود را با موفقیت به کرسی بنشانند و کاری به کار و سایر به کار برده برای تنفیذ اقتدار خود نداشته باشد همان سیاست درست است. برخلاف این نویسنده هندی نویسندگان دیگری هستند که می‌گویند مدینه فاضله آن‌چنان جامعه‌ای است که کار کشورداری‌اش منطبق با قواعد و تجویزات اخلاق باشد و این‌گونه متفکران در قرنهای پیش بسیار زیاد بوده‌اند و جوامع خیالی بسیار در کتابهای خود تصویر کرده‌اند (یوتوپیا یا مدینه فاضله که آرماتشهر هم گفته شده). اما میان این دو دسته نویسندگان افراطی گروه دیگری هستند که ظریف‌اندیش‌تر و گاهی خرد گیرتر و به هر صورت بیشتر توجه می‌کنند به تاریخ و تأمل در رفتار روزمره آدمیان.

بعضی از این نویسندگان مثل آلبر کامو عقیده خود را به صورت یک نوع آرزو بیان می‌کنند و میل دارند که «زبان اخلاق وارد در کار سیاست بشود» و یا این که اساساً سیاست مقید به اخلاق بشود. بعضی دیگر گفته‌اند اخلاق و حقوق باید مقید به قیود دولت بشوند، یعنی مصالح دولت

را در نظر داشته باشند و اسپینوزا در همین زمینه گفته است: «پس می‌بینیم که شهروند قائم به ذات خود نیست، قائم به شهر و دولت آن شهر است و ملزم به اطاعت از احکام آن دولت است و هیچکس حق اخذ تصمیم در باب درستی و نادرستی و اخلاقی بودن و اخلاقی نبودن امور ندارد. بر عکس چون هیئت دولت را باید فکر واحدی هدایت کند و در نتیجه اراده دولت باید مانند اراده عموم تلقی شود، لذا دولت آن چه را که درست و نیکو شمرد شهروندان هم باید در کلیه موارد به دولت اقتدا کنند. بنابراین اگر شهروندی که قاضی هم هست احکام حکومت را ظالمانه بیندارد علی‌رغم نظر منفی خود، ناگزیر از تبعیت از همین احکام مصوب حکومت است.»^۲ اما بسیاری اعتقاد دارند که حقوق یا نهادهای حقوقی خصوصاً در ادوار درماندگی و احوال استثنائی مجاز و مخیر به نقض قواعد اخلاق و تخلف از آن است. با این وصف توکویل در کتاب «خاطرات» خود می‌نویسد که خلیقات جوامع مختلف متفاوت است «اما اخلاقیات دولتمردانی که امور عمومی را اداره می‌کنند در همه جا یکسان است.»^۳ البته ظریف‌اندیشان معتقدند که اصل تفکیک انتزاعی میان نفس خیر و شر را باید کنار گذاشت و به طرزی ملموس‌تر برای همه، قائل شد به امور خیر و امور شر. ولی بعضی متفکران دیگر مثل مستکیو می‌گویند که اساساً قلمرو سیاست و اخلاق دو عرصه متفاوت هستند و همین مستکیو در این باب چنین می‌نویسد: «تمام مفاسد سیاسی، مفاسد اخلاقی نیستند و تمام مفاسد اخلاقی مفاسد سیاسی نیستند و این حقیقت نکته‌ای است که نباید از چشم قانون‌گزارانی که ممکن است با قوانین خود افکار عمومی را منزجر کنند دور بماند.»^۴ و بالاخره آنهایی که در باب این قضایا به نظر نقادانه‌تری نگاه می‌کنند ما را بر حذر می‌دارند از این که در دام مواعظ اخلاقی رجال سیاسی نیفتیم زیرا که این مواعظ، حقه و نیرنگ و در حکم «ظاهرسازی اخلاقی» هستند و دولتمردان با تظاهر به اعتقادات اخلاقی و رجوع به عواطف خیرخواهانه شهروندان، در واقع می‌خواهند اطاعت شهروندان را آسان‌تر جلب کنند.

البته غرض از امثله‌ای که ذکر شد این است که تنوع آرای در خصوص مناسبات میان سیاست و اخلاق روشن شود. اما در میان این همه آرای، من یکی از آنها را که به «نظام اخلاق دوگانه» معروف شده از دیگران متمایز می‌کنم و در باب آن به تفصیل صحبت می‌کنم چرا که این رای اساس این بحث است و لذا به صورت کم‌وبیش واضح، متضمن اغلب آرای قریب‌المضمون دیگر هم هست. صورت این رای یا قضیه را این‌طور می‌توان بیان کرد: آیا یک نظام اخلاقی عالم‌پسند جهان‌گیر برای تنظیم رفتار معمولی قاطبه آدمها وجود دارد و یک اخلاق خاص قابل قبول برای رجال سیاسی؟ به عبارت دیگر آیا اصول و قواعد اخلاقی عمومی قابل به کار بردن در کلیه فعالیت‌های انسان است مگر در یک مورد که آن هم فعالیت سیاسی است؟ البته همین قضیه را می‌توان در چهارچوب یک نظام فلسفی مشخص مثلاً سیستم هگل هم مطرح کرد. هگل می‌نویسد: «یک زمانی در باب تعارض میان اخلاق و سیاست و این که اخلاق باید بر سیاست حاکم باشد خیلی حرف‌ها زده شده. اما آنقدر هست که خیر و صلاح دولت یک نوع مشروعیت دارد و خیر و صلاح



● جولین فرزند
Julian Freund

افراد مملکت یک مشروعیت دیگر و کاملاً متفاوت با مشروعیت اول. دولت تجسم جوهر اخلاق است و ذاتاً حق و حقوقی دارد و دولت (یعنی موجودیت دولت) امری ملموس و مادی است و نه مجرد و انتزاعی. فقط همین وجود ملموس است که می تواند اساس رفتار و مبنای سلوک دولت قرار گیرد و نه یک سلسله افکار کلی که همان اخلاق (أنفسی یا ذهنی) باشد. این که بعضاً اعتقاد دارند به این که سیاست، بی عدالتی را در بطن خود دارد و این خود از مظاهر تعارضی میان اخلاق و سیاست است مبتنی است بر یک مشت تصورات غلط. در باب اخلاق ذهنی (سویژگیو)، در باب ماهیت دولت و وضع دولت نسبت به نظریه اخلاق ذهنی^۵ بنا بر آنچه گفته شد (یعنی به نظر هگل) اخلاق دولتی هگل چیزی غیر از اخلاق فردی است و همین اخلاق دولتی هگل تازه این امتیاز را هم دارد که حالت عینی دارد و ذهنی نیست. به این ترتیب می بینیم که هگل برخلاف رای معتاد و متداول که اولویت را به اخلاق فردی یا شخصی می دهد، رای متفاوتی در این زمینه اظهار می کند که اخلاق مطلوب اوست و در عین حال می تواند عالمگیر و جهان پسند باشد.

☆☆☆

بسیاری گمان کرده اند که ماکیاول طراح اندیشه «اخلاق دوگانه» بوده و مبنای نظری آنرا فراهم کرده است. این نسبتی که به ماکیاول می دهند از دو جهت غلط است. اول آن که فکر «دوگانگی اخلاق» اصلاً قبل از ظهور ماکیاول پیدا شده، دوم آن که ماکیاول اساساً نه تنها به هیچ وجه مخترع فکر «اخلاق مضاعف یا دوگانه» نبوده بلکه حتی اشاره هم به آن نکرده است. برای این که این گونه تفسیرهای غلط

را دور بیندازیم بهتر است تاریخچه مختصری از فکر «اخلاق دوگانه» به دست بدهیم.

اگر نوشته‌های هندی را کنار بگذاریم و به فرهنگ غربی که مبادی آن یونانی و رومی است اکتفا کنیم باید به گفتگوی مهمی که میان اهالی آتن و اهالی ملوس Melos واقع شده و توسیدید مورخ آن را نقل کرده مراجعه کنیم. در این گفتگو سفرای آتن به روسای ملوس می‌گویند که معیار و مقیاس اخلاق و عدالت نسبت قدرت یا زور است: یعنی «ما نباید به معنی طرفین گفتگو... از حدود امور مثبت و ملموس خارج شویم. ما می‌دانیم و شما هم مثل ما می‌دانید که در استدلالات مردم، زمانی عدالت هم منظور می‌شود و به حساب می‌آید که قدرت هر دو طرف، یعنی قدرت طرفین دعوا برابر باشد. در موارد عکس، نیرومندان اقتدارشان را تنفیذ می‌کنند و ناتوانان مجبور به تسلیم می‌شوند.»^۶ با همه این اوصاف و از جهت نظری اولین کسی که پایه‌های اخلاق دوگانه را کار گذاشته ارسطو بوده اما عجیب است که این کار را در خصوص مقام و منزلت شهروند انجام داده و نه در خصوص شأن و منزلت قدرت. و در این خصوص همین ارسطو می‌نویسد: «این که آدم بتواند یک شهروند خوبی باشد بدون این که صفات انسان شریف را داشته باشد امر واضحی به نظر می‌آید.»^۷ ارسطو نظر خود را بر چندین دلیل متکی می‌کند: اول آن که فضیلت اخلاقی انسان این طور معلوم می‌شود که کامل و مطلق است، در صورتی که فضیلت مدنی متناسب با تنوع اشکال و صور حکومت است و حتی در یک جامعه سیاسی کامل، تمام اعضای جامعه الزاماً مردانی نیستند که اخلاقاً خوب باشند، بعد هم اخلاق مدنی آدمیزاد، متناسب با نقش و وظیفه‌ای که در جامعه دارد تغییر می‌کند. ارسطو از این گونه حرفهای خود نتیجه می‌گیرد که نوع تربیت دولتمردان باید متفاوت باشد از تربیت شهروندان معمولی و دلیلی که برای این مطلب می‌آورد کمی عجیب می‌نماید. می‌گوید سیاستمداران باید مظهر برترین اصول اخلاقی باشند زیرا که ایشان باید مجهز به فضیلت انفرادی «احتیاط» باشند و سخن غیرمستقیم ارسطو این است که نزد رجال سیاسی، فضیلت آدم اجتماعی، باید همراه باشد با فضیلت آدم انفرادی. این را هم بگوئیم که در قرون وسطی «شوراهای انجیلی» به تنهایی عمل کردن به اخلاق دوگانه را موعظه می‌کردند بلکه به چندگانگی اخلاق معتقد بودند. به این معنا که می‌گفتند وظایف و اجبارات اخلاقی یک روحانی و شوالیه و سوادگر با همدیگر تفاوت دارد.

اما همان طور که قبلاً گفتیم ما کیاول هیچوقت صراحتاً از قضیه اخلاق مضاعف صحبت نکرده و این، پیروان ما کیاول بوده‌اند که وکیل مدافع نظر مذکور شده‌اند و برخلاف آن چیزی که می‌تواند به ذهن انسان متبادر شود انبوه آدمهائی مثل بوترو Botero و کیارامونتی Chiaramonti و بوکالینی Bocalini یعنی طراحان نظریه مصالح عالیه دولت نیستند که اخلاق دوگانه را به ما کیاول نسبت داده‌اند. نوشته‌های متفکران مذکور کم ارزش است و بیشتر به بحث در اطراف هنر کشورداری که در آن روزگار جانشین فلسفه سیاست بوده پرداخته‌اند و حتی هوشمندترین آدم این جسامت یعنی فرا پائولو سارپی Fra Paolo Sarpi نیز به صورت غیرمستقیم هم اشاره‌ای به قضیه اخلاق دوگانه در آثار خود نمی‌کند. حقیقت این است که در ابتدای قرن هفدهم در فرانسه و آلمان بوده که

مسئله دوگانگی اخلاق مطرح و مقبول شده و متفکران اساس آن را نه تنها به ماکیاول بلکه به تاسیت (مورخ لاتینی اهل رم. ۱۲۸-۵۵ مسیحی) هم نسبت داده‌اند. در این مقاله، من از نویسندگان آلمانی مثل کلایمار Clapmar و کرینگ Conring که از مدافعان نظر مذکور بوده‌اند صحبتی نمی‌کنم و بر مبنای نمونه‌هایی از چند نویسنده فرانسوی نشان خواهم داد که اینان چگونه تحت تأثیر سیاست عملی ریشلیو (سیاستمدار فرانسوی، اسقف و خطیب و نویسنده ۱۶۴۲-۱۵۸۵) تئوری اخلاق دوگانه را پایه‌ریزی کرده‌اند.

بدون این‌که وارد جزئیات قضیه بشویم، پیشاپیش معنی و مدلول این نظریه را بگوئیم چرا که تعدادی از مفاهیم ساخت این دوره یعنی خصوصاً مقارن انقلاب کبیر فرانسه از صراط اصلی خود منحرف شده‌اند. مسئله اساسی‌ای که در این زمان مطرح بود این بود که فعالیت سیاسی امری است مستقل و خودمختار و بنابراین امری است که از اخلاق و خصوصاً از دین جدا و منفک است. ضحماً برای این‌که به سهولت دچار گمراهی ناشی از میراث بازمانده از افکار نویسندگان قبل از انقلاب فرانسه نشویم و مرتکب بعضی سوء تفاهمات نگردیم لازم می‌دانم چند اصل مربوط به نقد تاریخی را تصریح کنم. دیرین هفدهم سبک کشورداری سلطنت مطلقه بود و متفکرین قائل به استقلال و خودبنیادی نفس سیاست بودند. مثلاً سیلون Silhon یکی از مشهورترین نویسندگان این دوره می‌گفت که «سلاطین قبل از این‌که مسیحی باشند بهره‌مند از استقلال مطلق و کامل هستند و هیچ رابطه‌ای اعم از مستقیم یا غیرمستقیم با هیچ قدرت دیگری که برتر از قدرت آنها باشد ندارند»^۸ اصل سلطنت مبتنی بر حق تفویض شده از جانب خدا طریقه دیگری بود برای تأیید خودمختاری پادشاه در قبال مداخلات احتمالی دین و کلیسا. زیرا که قدرت پادشاه به صورت بلاواسطه ناشی از ذات باری می‌شد و نه منبعت از میانجی‌گری یکی از اصحاب قدرت. به طوری که عدم شناخت قوانین سیاست مترادف با عدم شناخت قوانین الهی می‌شد و جدال میان متألهین مسیحی را جنتی لیس Gentilis در عبارت خطابی مشهوری خلاصه کرده است دائر بر این‌که: «ای متکلمین در امری که به شما مربوط نمی‌شود سکوت اختیار کنید»^۹ خود مفهوم مصالح عالی دولت هم فرمول دیگری برای مطالبه خودمختاری و نجات سیاست از یوغ دین و اخلاق بوده و مثلاً پریزاک Priezac می‌گوید که قانون نیرومند و برتری که حاکم بر کلیه قوانین دیگر است و آنها را اعتدال می‌بخشد و تصحیح می‌کند و هر وقت لازم شد برای تأمین خیر عامه آنها را نسخ و لغو می‌کند همین تفکیک سیاست از اخلاق و دین است.^{۱۰} و سرانجام خود ریشلیو هم در کتاب «خاطرات» با نهایت صراحت این طرز فکر را منعکس کرده است. می‌گوید: «رستگاری انسان مآلاً در جهان باقی تحقق می‌پذیرد و این عجیبی ندارد که خدا بخواهد انتقام ستم‌دیدگان از دولت را بگیرد یعنی روز قیامت ظالمان را جزا دهد. اما بعد از این جهان، دولتها پایدار نمی‌مانند و رستگاری آنها یا در این جهان خواهد بود یا نخواهد بود. در نتیجه جزای لازم برای بقای آنها را نمی‌توان به تأخیر انداخت. جزا و مکافات دولت‌ها باید در همین دنیا صورت بگیرد»^{۱۱} رای اساسی ریشلیو این است که سیاست عبارت نیست از یک

مسئله مربوط به وجدان شخصی، چه دینی و چه اخلاقی. زیرا که سیاست در خدمت جماعتی است که به عنوان جماعت الزامات و اجبارات خاص خود را دارد. به این ترتیب برخلاف تعلیمات ارسطو مکتب اخلاق دوگانه اصلاً مربوط به شهروند نمی‌شود و فایده آن این است که فعالیت سیاسی فرمانروایان را توجیه کند.

و این قضیه چیزی است که نویسندگان گوناگون این دوره مدام از آن صحبت می‌کنند. مثلاً نویسنده ناشناس کتاب «دولت کاتولیک» (۱۶۲۵) که به احتمال قوی به تشویق ریشلیو آن‌را نوشته می‌گوید «قانون عدالت یک مملکت متفاوت است با قانون عدالت میان افراد.»^{۱۲} علاوه بر این همین نویسنده که با سیاستمدارانی که هانری چهارم* را کمک کردند همگام بود تا جنگ مذهبی داخلی را تمام کنند قائل به این است که باید میان امور دولت و امور دین تفکیک کرد.^{۱۳} و اضافه می‌کند که «جنگهای سلاطین بزرگ قانون متألّهین را نمی‌پذیرند.»^{۱۴} علاوه بر این فرمانروایان مقید به احکام اخلاقی متعارف نیستند زیرا که حاکمان به علت مقام و منصبی که دارند مجاز به تخطی از «قواعد اخلاق»^{۱۵} هستند. در خصوص همین نوع مسائل می‌توان نویسندگان دیگری را هم یاد کرد. که از آن جمله است مقدمه رساله فاره Faret موسوم به «فضایل ضروری برای فرمانروائی که می‌خواهد امور رعایایش را خوب اداره کند» (۱۶۲۳)، رساله «وزیر مشاور» تألیف سیلون Silhon و نیز نوشته‌های سیاسی گ. دو بالزاک Guez de Balzac. یکی از اساقفه مسیحی به نام کاردینال لوبره Le Bret می‌گوید: بسیاری از امورها هستند که هر چند از لحاظ افراد، ظالمانه و مستبدانه به نظر می‌آیند اما اگر از زاویه منافع عامه به آنها نگریسته شود قیافه دیگری پیدا می‌کنند.^{۱۶} نویسنده دیگری به نام ماشون Machon رساله سودمندی نوشته با عنوان «در ستایش ماکیاول» و کوشش کرده تعالیم حکیم فلورانس را بر اساس مندرجات کتب مقدس (تورات و انجیل) توجیه کند. همین‌طور است مورد آملوت^{۱۷} هوسه Amelot de la Houssaye مترجم مشهور تاسیت که در کتابی موسوم به تبیر نوشته است: «فرمانروایان هیچ شباهتی با فرمانبرداران یا رعایا ندارند.» رعایا از راه رعایت فضایل اخلاقی مورد احترام همگنان قرار می‌گیرند. در حالیکه قضاوت در شایستگی راستین فرمانروایان منوط به فضایل مدنی و سیاسی آنهاست که هنر کشورداری، به آنها متوقف است. ریشلیو هم از دیگران عقب نمانده و مثلاً در نصیحت‌نامه‌ای که برای شومبرگ نوشته می‌گوید «مصلح عالیه دولت که سلاطین حافظ آن هستند یک مسئله است و مسئله نجات اخروی ارواح انسانها یک قضیه دیگر.»^{۱۸} و عاقبت آن‌که یکی از تیزبین‌ترین نظریه‌پردازان این دوره متفکری به نام نوده G. Naudé است که بعداً به تشریح نظریات او می‌پردازیم.

ذکر اقوال سایر نویسندگان ضروری به نظر نمی‌رسد. آنقدر هست که از آنچه مذکور افتاد به درجه نفوذ مکتب اخلاقی دوگانه و واکنش‌های تندلی که همین مکتب در محافل متألّهین

برانگیخته می توان پی برد به طوری که به مکتب اخلاق مضاعف صفاتی مثل عقل دوزخی و عقل اهریمنی و مکتب کفر و سیاست ذهری نام دادند. چیزی که به تأکیدش می ارزد این است که اساساً فکر اخلاق دوگانه در نیمه اول قرن هفدهم مسیحی سر و صورت پیدا کرد و آن موقعی بود که سیاست ریشلیو سر و صدای زیادی میان متفکرین ایجاد کرده بود. مکتب فکری اخلاق دوگانه با تحولات مستمر و ورجه و فروجه های مستمر خود تا به امروز در عرصه فلسفه سیاست باقی مانده و در ارکان آن نفوذی به سزا کرده است.

☆☆☆

اگر بخواهیم نظرات گوناگون مخالفان اخلاق دوگانه مثل کانت و یا طرفداران آن مثل هگل و مارکس و نیچه را تشریح کنیم کار به درازا می کشد. آن چه شایسته تأکید است این است که مفهوم اخلاق دوگانه هیچوقت مکتب خاص عده ای از متفکران معین، مثلاً آنهانی که به اصحاب ماکیاول معروف شده اند نبوده است. چرا که این اخلاق دوگانه در تمام جریانات فکری چه چپ و چه راست، چه محافظه کار و چه انقلابی وجود دارد. در این مقاله من می خواهم همین قضیه را روشن کنم و به عنوان مثال دو نویسنده روزگار خودمان را در نظر می گیرم که یکی ماکس وبر است که لیبرال است و دومی انقلابی است و تروتسکی نام دارد.

ماکس وبر متفکری است که چنان با موشکافی و زیردستی یکی از انواع مکاتب اخلاق دوگانه را پایه ریزی کرده که بعضی متفکران، تفکیک و تمایز میان این دو نوع اخلاق را در حکم یکی از انواع «مقولات فلسفی» تلقی کرده اند. به هر حال ماکس وبر به دو نوع اخلاق، اخلاق یقینی و اخلاق مسئولیتی اعتقاد دارد. (Gesinnungsethik-Verantwortungsethik)

اما ببینیم خطوط کلی نظام اخلاقی مبتنی بر یقین باطنی کدام است؟ کسی که به اخلاق یقینی اعتقاد دارد خیال دیگری ندارد جز این که عقاید خود را در حالت خلوص نگه دارد به طوری که به آرای دیگران آلوده نشود و به همین عقاید تمام و کمال صورت عمل ببخشد چرا که این عقاید را مطلقاً نیکو می پندارد و چون اعتقاد دارد که غایت مطلوب وی نجات بخش آدمیان است نه به وسایل نیل به اهداف خود التفات می کند و نه به عواقب احتمالی این عقاید. این طرز تلقی می تواند یک منبع صرفاً دینی داشته باشد و هیچ کاری به سیاست نداشته باشد و مثال آن مورد کسی است که احکام مندرج در موعظه جیل (انجیل) را می خواهد تمام و کمال به اجرا بگذارد. همین رویه می تواند یک منبع سیاسی یا دینی و سیاسی داشته باشد شبیه یک آدم انقلابی که هیچ گونه سازشکاری را نمی پذیرد و هیچ توجهی به عقاید دیگران نمی کند و درستی موضع گیری وی صرفاً ناشی از این است که با ایمان کامل به اعتقادات انقلابی خود معتقد است. بنابراین در این چهارچوب فکری آنقدر که نیت انسان بزرگوارانه باشد هر عملی جواز شرعی پیدا می کند. این نوع اخلاق، اخلاق مبتنی بر اصل «همه یا هیچ»^{۱۹} است و اگر نتایج و عواقب آن نامطلوب باشد مسئولیت آن ها را به عامل قضیه نسبت نمی دهند به حساب فلک خدار و حماقت آدمیزاد و یا مشیت الهی که بشر را این طور خلق کرده می گذارند.^{۲۰} اما کسی که هوادار اخلاق مبتنی بر مسئولیت است بر عکس طرفداران اخلاق

یقینی، ماهیت و سبیل لازم برای نیل به هدف و عواقب قابل پیش‌بینی را در نظر می‌گیرد و اگر برایش مجرب شد که عواقب بسیار شومی خواهد داشت منصرف خواهد شد. ولی آدم طرفدار اخلاق مبتنی بر مسئولیت، نارسائی‌های اجتناب‌ناپذیر طبیعت انسانی را هم در نظر می‌آورد و از این‌که اشتباهاتی در حین انجام عمل صورت ببندد کاسه و کوزه آن‌را سر دیگران نمی‌شکند. به عبارت دیگر آدم طرفدار اخلاق یقینی اساساً مسئله دشوار رابطه میان وسیله و غایت را مطرح نمی‌کند در حالی که طرفدار اخلاق مسئولیتی قضیه رابطه و وسیله و هدف را محور رفتار خود می‌سازد. آدم معتقد به اخلاق یقینی عملش از روی عدم تعقل است و آدم هوادار اخلاق مسئولیتی قائل به حداقل تعقل است.

بداعت و اصالت فکر و بر در این است که توانسته نشان بدهد آدم می‌تواند یک عمل سیاسی منطبق با هر دو نظام اخلاقی انجام بدهد زیرا حقیقت این است که اخلاق یقینی به معنی اخلاق فاقد مسئولیت نیست و اخلاق مسئولیتی هم به معنی اخلاق فاقد یقین نیست. به نظر و بر رجال سیاسی اصیل باید حس یقین و حس مسئولیت را با هم بیامیزند و گرنه تبدیل به مردانی می‌شوند متعصب یا فرصت‌طلب. و اما حقیقت این است که بر نظام توالی اخلاق دوگانه را در هم شکسته است. تا زمان و بر، متفکرین، اخلاق ویژه سیاست را معارض اخلاق معمولی آدمها تلقی می‌کردند و می‌گفتند در بعضی موارد، سیاست، ملزم به اطاعت از ضوابط خاصی است که این ضوابط با اصول اخلاق عمومی تفاوت دارند. تمام قدرت استدلال و بر در این است که به نظر او معیار تشخیص میان اخلاق عمومی و اخلاق سیاسی، نفس خشونت است. و در همین باب و بر می‌نویسد: «پس مسئله روابط حقیقی میان اخلاق و سیاست چگونه مطرح می‌شود؟ آیا همان‌طور که گاهی کسانی گفته‌اند، این دو زمینه اصلاً و ابداً دخیلی به هم ندارند. یا بر عکس درست‌تر این است که بگوئیم یک نظام اخلاقی ~~بسیار~~ هم در عرصه عمل سیاسی اعتبار دارد و هم در عرصه هر گونه عمل از نوع دیگر. گاهی این تصور پیش آمده است که تضاد مطلق میان این دو قضیه وجود دارد، یعنی یا قضیه اول درست است یا قضیه دوم. اما این سؤال هم پیش می‌آید که آیا در جهان یک نظام اخلاقی وجود دارد که به اعتبار قواعد خود اجبارات مشابهی را در کل زمینه‌ها یعنی در امور جنسی و تجاری و خصوصی و عمومی و روابط زناشویی و رابطه با سبزی فروش محله و رابطه با فرزند و رقیب و دوست و دشمن و غیر ذلک تحمیل کند. آیا حقیقتاً می‌توان باور کرد که یک نظام اخلاقی بی‌اعتنا بماند به این‌که سیاست، از زور و قوه قهریه یعنی از اعمال خشونت به عنوان ابزار ویژه خود استفاده کند؟^{۲۱} اگر ما بخواهیم صرفاً بر مبنای اصول ناب اخلاق یقینی که مخالف هر گونه خشونت است عمل کنیم آن وقت باید مثل عیسی مسیح و قدیس فرانسوا داسیز و سایر قدیسان از هر گونه عمل سیاسی پرهیز کنیم. اتخاذ چنین رویه‌ای این امتیاز را دارد که منطقی و منسجم است. در حالی که رویه ایدئولوگ‌ها عکس رویه مزبور است یعنی اگر آدم بخواهد در عین حال هم خلوص یقینی داشته باشد و هم تعهد سیاسی، دچار تناقض می‌شود چرا که کار سیاست الزاماً به قهر و خشونت می‌کشد. در همین خصوص ماکس و بر می‌نویسد: «به‌طور کلی کسی که

می‌خواهد کار سیاسی بکند و خصوصاً کسی که می‌خواهد سیاست را رسالت خود بسازد باید به این تناقضات اخلاقی و مسئولیت خود در قبال این که خود وی تحت فشار این تناقضات چه خواهد شد آگاه باشد. و تکرار می‌کنم که چنین آدمی خود را معروض سازشکاری با قوای اهریمن قرار می‌دهد که برای هر نوع اعمال خشونت‌گوش به‌زنگ نشسته‌اند.^{۲۲}

مناسبات سیاست و اخلاق یک مسئله اساسی را مطرح می‌کنند و آن مسئله عبارت است از روابط میان وسیله و هدف (یعنی غایت). «اما هیچ نظام اخلاقی در عالم نیست که این نکته را فرویگذارد که برای نیل به غایات «خیر» ما اغلب مجبوریم به وسایلی متوسل بشویم که از یک طرف اخلاقاً نادرست و یا حداقل خطرناک هستند و از سوی دیگر متضمن امکان یا احتمال ایجاد عواقب وخیمی هستند. هیچ نظام اخلاقی هم در جهان وجود ندارد که بتواند به ما بگوید در چه زمانی و تا چه حدی نیل به یک هدف اخلاقاً پسندیده نیل به وسایل و عواقب اخلاقاً خطرناک را توجیه می‌کند. در سیاست، وسیله اساسی و قطعی همانا توسل به خشونت است.»^{۲۳}

این مسئله روابط میان وسیله و هدف در مرکز بحثی قرار دارد که در فلسفه به آن علم عدالت الهی (Theodicee) می‌گویند. یعنی قضیه این طور مطرح می‌شود که آدم با نیت خیر چگونه قادر به ارتکاب اعمال شر است و با نیاتی که اخلاقاً مضمون است چگونه به نتایج نیکو می‌رسد؟ بنابراین، این طور نیست که از بطون خیر نیکوئی درآید و از شر زشتی زاید. البته این هست که در بعضی موارد توسل به خشونت می‌تواند وسیله‌ای باشد برای این که ما را از یک نظام اختناق رهائی بخشد. کسی که طرفدار نظام اخلاقی مبتنی بر مسئولیت است اگر لازم شد به خشونت هم دست می‌زند و مسئولیت آنرا هم به عهده می‌گیرد بدون این که به آن بیالسد و بنازد. اما قضیه آدم ایدئولوگ یعنی آدمی که از جهت سیاسی طرفدار نظام اخلاقی یقین‌گراست قضیه‌ای کاملاً متفاوت است. چنین آدمی معمولاً مخالف اختناق و بهره‌کشی است و خاتم غایات از لحاظ او اراده معطوف به این است که بشریت الی‌الابد از هر گونه خشونت‌ورزی نجات یابد. اما برای نیل به این غایت به خشونت متوسل می‌شود و یک حکومت خودکامه سنگدل برپا می‌کند و سرانجام، خود مهار آنرا به دست می‌گیرد. و از وقتی که سوار بر توسن قدرت شد توسل به کلیه وسایل برای حفظ قدرت مشروع می‌شود زیرا که به نظر او چنین قدرتی نمی‌تواند برای همه رعایا و شهروندان سودمند نباشد. بنابراین، آدم ایدئولوگ به این بهانه که جهان را از هر گونه خشونت نجات دهد نه تنها در واقع همان خشونت را مداومت می‌بخشد بلکه توسل به آنرا موجه هم جلوه می‌دهد. و سرانجام، کار آدم ایدئولوگ که قائل به اخلاق یقینی است به این جا می‌کشد که دستگاهی برپا می‌کند جان‌نثار رهبر کل که این خود یقین اولیه را نابود می‌کند.

البته وبر ابتدا قائل به توجیه سیاسی خشونت تحت عنوان اخلاق مبتنی بر یقین یعنی در جهت عقاید و آرانی که مثلاً آدمهائی مثل لنین و تروتسکی ارائه کرده‌اند نیست. اما عنوان کتاب تروتسکی «اخلاق آنها و اخلاق ما» نشان می‌دهد که غرض نویسنده بحث در باب دو نوع اخلاق است متهمی از یک زاویه دید انقلابی. تروتسکی اخلاق خرده‌نگران و نیرنگ‌بازان یعنی بورژواها

یا خرده‌بورژواها و به‌طور کلی‌تر اعتقادات اخلاقی کسانی را که قائل به ایدئولوژی انقلابی او نیستند قبول ندارد و مبنای یقین تروتسکی این است که نه یک نظام اخلاقی جهان‌گیر و جهان‌پذیر (اونیورسل) وجود دارد و نه این‌که در عرصه اخلاق اصول مطلق‌های می‌تواند وجود داشته باشد. چرا که مبنای اخلاق مبارزه طبقاتی است. تروتسکی می‌نویسد: «اخلاق محصول توسعه اجتماعی است... اخلاق، تغییرناپذیر نیست... و اخلاق بیش از صورت دیگر ایدئولوژی یک خصلت طبقاتی دارد.»^{۲۶} در چنین شرایطی آن تله‌ای را که نباید در آن افتاد این است که نباید گمان کرد اخلاق بورژوازی و اخلاق «به‌طور کلی» امر واحدی هستند و باید دانست که فقط انقلاب جویگویی توقعات و درخواستهای آینده بشریت است و در نتیجه هر عاملی که انقلاب را تسهیل کند یا آن‌را به‌پیش براند اخلاقاً پسندیده است. مثلاً دروغ و خشونت را انتزاعاً (یعنی در هوا) نمی‌شود محکوم کرد، بلکه با توجه به سهم دروغ و خشونت در مبارزه طبقاتی و برخلاف روش اول باید «جامعه منقسم به طبقات که این‌ها را می‌آفریند محکوم کرد.»^{۲۵} اگر دروغ و خشونت در خدمت انقلاب باشد دور انداختن آنها جایز نیست. البته واضح است که از لحاظ اخلاق مبتنی بر اصول ابدی، انقلاب امری غیر اخلاقی است ولی انقلابی که بهره‌کشی و اختناق را ریشه کن می‌کند غیر اخلاقی نیست. به این ترتیب می‌بینیم که بی‌اعتنایی نکوهیده لنین به مسائل اخلاق «در واقع چیزی جز مترادف یک اخلاق انسانی رفیع‌تر نیست.»^{۲۶} اما خود تروتسکی نتایج ناشی از اصول اعتقادی خود را استخراج کرده است. به این ترتیب که اولاً به هیچ وجه نباید معیارهای معمولی اخلاق را یا رفتار آدم‌های انقلابی تطبیق کرد چرا که نظام اخلاقی مورد نظر چیزی جز یک نظام اخلاقی بهره‌کش نیست. در همین حال، بر حسب این‌که آدم انقلابی باشد یا نباشد، رابطه وسیله و هدف مفهوم دیگری پیدا می‌کند. یعنی تمام وسایل مجاز و مشروع نیستند و خصوصاً وسایلی را که فایده‌ای به انقلاب نمی‌رسانند باید رد کرد و نپذیرفت. تروتسکی می‌نویسد: «فقط وسایلی پذیرفتنی و اجباری هستند که انسجام و همبستگی کارگران (پرولتاریا) را افزایش دهند و نفرت شدید از اختناق را در روح آنان بدمند، به آنها یاد بدهند که چگونه اخلاق رسمی و سستی و دنباله‌روهای دموکرات‌منش آن‌را تحقیر کنند، آگاهی به رسالت تاریخی آنها را در ذهنشان به وجود بیاورند و شهامت و فداکاری و ایثار را در آنها افزایش دهند.»^{۲۷} به این ترتیب بود که تروتسکی سرکوب خونین شورش ملوانان در پایگاه دریائی کرنشتات Cronstadt و صدور فرمان ۱۹۱۹ را که متضمن صدور اجازه گروگان‌گیری بود توجیه نمود. تروتسکی در یکی از حواشی کتابش می‌گوید که به هر صورت این گروگان‌ها متعلق به اردوگاه دشمن ما هستند به طوری که با انجام گروگان‌گیری از ناحیه ما می‌توان انتخاب آگاهانه میان گروگان‌ها کرد.^{۲۸} یعنی بر عکس تیری که از دهانه توپ خارج می‌شود و قادر است دوست یا دشمن را چشم‌پسته و بدون تشخیص نابود کند. نتیجه دومی که به دست می‌آید این است که اخلاق انقلابی با موجودیت یک حزب ارتباط دارد. «از لحاظ یک آدم انقلابی مارکسیست میان اعتقادات اخلاق شخصی و مصالح حزب تعارضی وجود ندارد زیرا که در ذهن یک مارکسیست خود حزب تمام اقدامات و مساعی و نیز رفیع‌ترین اهداف بشردوستانه را تکفل

می‌کند.^{۲۹} خلاصه مفهوم این حرفها این می‌شود که «مسائل مربوط به اخلاق انقلابی با مسائل مربوط به استراتژی و تاکتیک انقلابی تداخل می‌کنند و یکی می‌شوند.»^{۳۰} و نتیجه آخر این که اخلاق انقلابی هیچ ربطی با نحوه اجرای عدالت متعارف که متکی بر محاکمه عمومی و علنی است ندارد.^{۳۱} واقع این است که خود اخلاق موضوع یک مبارزه است به حدی که «جنگ داخلی که نقطه اوج مبارزه طبقاتی است تمام پیوندهای اخلاقی میان طبقات متخاصم را به طرزی خشن ریشه کن می‌کند.»^{۳۲} به این ترتیب رقیبی که انقلابی نباشد تبدیل می‌شود به یک مجرم جانی. موقعی که نوبت ظفر برسد «حکم اخلاقی و حکم سیاسی مقید و مشروط به ضروریات باطنی مبارزه می‌شوند.»^{۳۳} و به این ترتیب در عرصه اقدام و عمل آدم‌های انقلابی، اخلاق و سیاست با هم می‌آمیزند.

این تعالیم تروتسکی یک مطلب غیر مترقب عجیب به همه نظریات قبلی مربوط به اخلاق دوگانه اضافه می‌کند به این معنا که تئوری‌های اخلاق دوگانه قبل از تروتسکی، اخلاق متعارف و اصول آنرا طرد نمی‌کردند و فقط تأکید می‌کردند که عمل و اقدام سیاسی امر خاصی است زیرا که گاهی مقید به رعایت اجباراتی می‌شود که رعایت این اجبارت، اخلاق متعارف را جریحه دار می‌کند. تروتسکی خلاف این نظر را اظهار می‌کند. یعنی «اخلاق معقول» را دور می‌ریزد و اخلاق و سیاست را امر واحدی تلقی می‌کند اما نه به معنای عمومی سیاست. زیرا که به امر سیاست منحصرأ از زاویه انقلابی نگاه می‌کند و به عبارت دیگر، هم اخلاق و هم سیاستی را که انقلابی نباشد نمی‌پذیرد و رد می‌کند. و بنابراین از لحاظ تروتسکی یک اخلاق داریم که نیکوست و حقیقت دارد و یک اخلاق دیگر داریم که کذب است و نکوهیده. البته تروتسکی یک شرط الحاقی هم می‌آورد و می‌گوید اخلاق انقلابی پسندیده نیست مگر به شرط پذیرفتن اصول مکتب خودزوی و انتقادی هم که همین تروتسکی به آرای ویکتور سرژ و آنارشییست‌های انقلابی وارد می‌داند ناشی از همین نکته اخیر است. تروتسکی معتقد است که آنارشییست‌ها قلباً و ذهناً هوادار و دل‌سوز مظلومین هستند. اما «از جهت عینی» همین آنارشییست‌ها زندانی نظام اخلاقی طبقه حاکمه هستند و سعی می‌کنند قواعد این نظام اخلاقی را بر محرومان تحمیل کنند به جای این که به اینان کمک کنند تا یک نظام اخلاقی شورش‌برانگیز و انقلابی تدوین کنند. ماحصل کلام آن که دو نظام اخلاقی اصلاً وجود خارجی ندارد چرا که نظام اخلاقی انقلابی را فقط می‌توان اخلاق نامید و بقیه چیزی جز افکار مردود و نکوهیده نیست.

☆☆☆

می‌ماند تأمل در آرای ماکیاول که به این شهرت یافته است که مبتکر و بدعت‌گزار نظریه اخلاق دوگانه است. اما چنانکه قبلاً دیدیم تدوین این نظریه را نه می‌توان به ماکیاول و نه به اندیشمندان ایتالیائی که نظریه «مصلح عالیه دولت» *Ragione dello stato* را پی‌ریزی کردند نسبت داد. نظریه اخلاق دوگانه عملاً در نیمه اول قرن هفدهم در بحبوحه مناقشه‌ای که هواداران و مخالفان ریشلیو راه انداخته بودند بوجود آمد. هرچند که ماکیاول هیچوقت تصریحاً به قضیه اخلاق دوگانه نپرداخته است اما از این مطلب نباید چنین نتیجه گرفت که همین ماکیاول در باب

مناسبات میان اخلاق و سیاست چیزی نداشته است که بگوید. بر عکس، به نظر من، ماکیاول قضیه رابطه اخلاق و سیاست را به ترتیبی بیان کرده است که امروز هم بزد سیاسی قابل توجهی دارد زیرا که هیچکس نتوانسته از او پیشی بگیرد. به عبارت دیگر برای طرح همین مسئله در جهت مخالف نظریه پردازان اخلاق دوگانه، باید دوباره به ماکیاول مراجعه کرد. ماکیاول نظامات رم باستان را سخت می ستود و در کتابهای خود اساس حکومت به سبک رُم را در مفهوم لیاقت فرمانروایان متبلور می دانسته است. (مفهوم لیاقت Virtù در آثار ماکیاول متشکل است از ترکیب مفاهیم مهارت و زرنگی و انرژی و روحیه مصمم به اضافه نیروی تحرک). البته در چشم ماکیاول مفهوم لیاقت دخلی به فضیلت اخلاقی ندارد. ولی مفهوم لیاقت به نظر من همان خلیقات سیاستمدار است که باید راهبر و راهنمای عمل سیاسی او باشد. به هر تقدیر حرف مهم و اساسی ماکیاول را می توان در این جمله خلاصه کرد که سیاست اخلاقی وجود ندارد، اخلاق متعلق به سیاست وجود دارد.^{۲۲} با این وصف هیچوقت نباید فراموش کرد که ماکیاول در نهضت تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) و حرکت انسان دوستی ناشی از آن مشارکت داشته و به همین جهت هم صفت بی اعتقادی و بی شرمی که به تعالیم او نسبت می دهند مقرون به حقیقت نیست. حرفی که ماکیاول خواسته بزند این است که موضوع سیاست تحقق یک هدف اخلاقی نیست. غایت یا هدف سیاست تأمین صلح و آشتی در داخل مملکت و امنیت مرزهای یک دولت است و برای نیل به این اهداف اگر لازم باشد می توان الزامات اخلاقی شخصی را هم زیر پا گذاشت. خود ماکیاول برای تصریح مقصود خود تعبیر زیبایی به کار می برد و می گوید پادشاه «اگر ضرورت ایجاب کرد باید بداند چگونه وارد حوزه بدیها و شر بشود»^{۲۵} ماکیاول هیچوقت ارزشهای اخلاقی را نفی نکرده است اما مخالف این است که در باب سیاستمداران بشود صرفاً بر مبنای اصول اخلاقی قضاوت کرد. ارزش یک رجل سیاسی این طور معلوم می شود که با چه مقدار کارآمدی و کارسازئی حکومت در امر اعتلای مقتدرانه عظمت کشوری که راه بردن امور آنرا تکفل کرده توفیق پیدا می کند. اخلاق خاص سیاست همین است. یعنی سیاستمدار کسی است که به بهترین وجهی و ظایف ناشی از حرفه کشورداری را انجام بدهد. درست مثل درودگری که انتظار داریم کارش را خوب بلد باشد و آموزگاری که امر تدریس را به نحو احسن انجام بدهد. یک سیاستمدار اگر به هدف سیاسی مطلوب خود آن هم به طرز شایسته نایل نشود در واقع به اخلاق خاص حرفه خود پشت پا زده است. آدمی می تواند بر اساس شرافت اخلاقی، کشورداری و سیاستمداری بکند اما در عین حال مردم را در فلاکت و تیره بختی غوطه ور بسازد و این جاست که این سؤال پیش می آید که آیا کار یک سیاستمدار، ناقص و معیوب وضعف به قلم نخواهد رفت اگر برای حفظ تمامیت اخلاقی شخصی خود اجازه بدهد که در مملکت بی نظمی و نفاق پیش بیاید و مسئولان قادر به محافظت مردم از گزند دشمنان خارجی نباشند؟ در صورت وقوع چنین مواردی، می توان سیاستمداران را به بی وفائی نسبت به اخلاق سیاست و نقض اصول آن متهم کرد. ماکیاول آدمی بود که برای مراقبت از سرنوشت کشور خود تا به آن جا رفت که راه حل های تازه ای (نسبت به زمان خودش) مثل تشکیل گارد ملی و پی ریزی وحدت سیاسی ایتالیا را ابداع کرد.

ماکیاول خوب می دانست که آدمها نه کاملاً خوبند و نه کاملاً بد و شریر و قادرند اعمال شخصی خود را به طرز بی غیر اخلاقی انجام بدهند. اما چرا باید فقط از سیاست خواست که از قواعد ناب اخلاق پیروی بی چون و چرا بکند. البته بسیار خوب است که متخصصان بهترین قوانین را تدوین بکنند اما صرف بهترین بودن این قوانین باعث اجرای آنها از طرف انسانها خواهد شد؟ شایستگی ماکیاول در این است که توانسته یک فلسفه سیاسی ابداع کند که از جهت انسانی روشن بین باشد و بکوشد تا کلیه احوالات و جزئیات امور را به درستی بفهمد و تصور می کنم که در همین چهارچوب کلی است که باید اصول تعالیم ماکیاول در کتاب پرنس (پادشاه) را تفسیر کرد. من باب مثال در چند مورد تأمل کنیم. ماکیاول می گوید: «با این وصف شهریار نه باید سرسری فکر کند و نه باید سرسری عمل بکند و نه باید ترس به خود راه بدهد. پادشاه باید با میانروی و فرزنگی و انسانیت رفتار کند. به طوری که اعتماد زیاده از حد او را بی احتیاط نکند و بدگمانی زیاده از حد هم او را غیر قابل تحمل نسازد.»^{۲۶} یک مورد دیگر را ببینیم: ماکیاول می نویسد: «بنابراین باید بدانیم که به دو روش می توان مبارزه کرد. روش اول توسل به قوانین است و روش دوم تشبث به قدرت. روش اول مخصوص انسانهاست و طریقه دوم ویژه حیوانات. اما چون اغلب روش اول کفایت نمی کند به روش دوم باید روی آورد. و به همین جهت است که پادشاه باید طرز رفتار با انسان و حیوان رایه خوبی بداند.»^{۲۷} این جملات منقول را من عمداً از کتاب شهریار ماکیاول گرفتم که بیش از کتابهای دیگر وی محل اعتراض و مناقشه واقع شده است. اما کتاب گفتارهای ماکیاول و خصوصاً نامه های او تفسیر مذکور را محکم تر تأیید می کند. مطلبی را که ماکیاول می خواهد بگوید این است که سیاستمدار به عنوان آدمیزاد از آدمیانی که تحت حکومت او هستند متفاوت نیست، اما سیاستمدار وظیفه دیگری هم بر عهده دارد و این وظیفه متضمن مخاطرات متعدد است. از این لحاظ شریف ترین سیاستمداران از جهت اخلاقی ضرورتاً کاردان ترین آنان از جهت سیاسی نیست بنابراین داشتن نیات اخلاقی پسندیده کافی نیست. باید از سوء انتخاب و تصمیم گیری های ناگوار بدعاقبت پرهیز نمود. یک سیاستمدار فقط با عمل خود می تواند اثبات کند که آیا اخلاقاً شایستگی تصدی وظیفه ای را که به او ارجاع کرده اند دارد یا ندارد.

اما در پرتو چنین تفسیری از کتاب ماکیاول میل دارم این مقاله را از طریق یک تأمل فلسفی کلی در باب روابط اخلاق و سیاست و در جهت خلاف نظریه پردازان نظام اخلاق دوگانه به پایان برسانم. البته حقیقت این است که توسل به مفهوم اخلاق دوگانه فقط زمانی معنا پیدا می کند که زمینه کار مناقشه و جدل باشد یعنی فلان کس سعی می کند موضع گیری سیاسی خود را توجیه کند یا موضع گیری حریف خود را منکوب کند یعنی خلاصه در چنین حال و هوایی تجزیه و تحلیل منطقی اخلاق و سیاست منظور نظر نیست و نتیجه این می شود که حریفان از طریق پیچیده گونی های ایدئولوژیکی، هم اخلاق را از ریخت می اندازند و هم به سیاست صدمه می زنند. اگر چیزی به اسم اخلاق یا ماهیت و ذات اخلاقی وجود داشته باشد دو اخلاق متفاوت یا دو اخلاقی که در اصول متناقض با یکدیگر باشند نمی تواند وجود داشته باشد و در نتیجه در

قضیه مورد نظر تقصیر بیشتر متوجه فلسفه اخلاق است تا متوجه فلسفه سیاست. به این معنا که اگر مجموعه نوشته‌های علمی و ادبی را در نظر بگیریم می‌بینیم حکم قطعی در خصوص فن کشورداری این است که سیاست یک نوع فعالیتی است که می‌تواند به سهولت بلغزد و در ورطه فساد و خشونت و شرارت بیفتد. اما آنچه را که معمولاً از گفتنش پرهیز می‌کنند این است که ریشه قباح و رسوائی‌های ادعائی سیاست اغلب در خود سیاست قرار ندارند. ریشه فصایح سیاست در اموری است که به اصالت و شرافت شهرت دارند مثل دین و علم و اخلاق. به ندرت می‌توان به جهات سیاسی شر به پا کرد، اما اغلب اوقات شرفائی که به پا شده به علل دینی و ایدئولوژیکی بوده است. به این ترتیب سیاست سپر بلا می‌شود و بدی‌هائی را که ناشی از سایر فعالیت‌های انسانی هستند می‌پوشاند و خلاصه سیاست تبدیل به ابزاری می‌شود که فعالیت‌های انسانی مذکور به کار می‌گیرند تا به هدف‌های خود برسند. و در این مقام، آوردن مثال از جنگ‌های مذهبی و آشوبهائی که لنین و مائوتسه تونگ و ساونارل* باعث و بانی آن شدند بیهوده است. در چنین وضع و حالی، قول به این که فن سیاست و کشورداری یک روزی از میان خواهد رفت (اشاره به اعتقاد لنین در خصوص زوال دولت) نامعقول می‌نماید چرا که سایر فعالیت‌های انسانی، دوباره و فوراً آنرا به راه می‌اندازند تا به وسیله آن نیت دینی و اقتصادی و غیر ذلک را تحمیل کنند.

البته در این که سیاست متضمن آلودگی‌های متعدد و فسق و فساد است حرفی نیست. اما این سؤال را هم می‌توان مطرح کرد که آیا دین و علم و فنون و اخلاق آنقدرها هم که شهرت دارند زلال و نیالوده هستند؟ مثلاً به یک دلیل بسیار ساده، اخلاق در مقابل افراط کاری و زیاده‌روی مجهز نیست. زیرا که نظام اخلاقی فقط راهبر به‌خیر و نیکوئی نیست به‌سوی شر و بدی هم می‌تواند انسان را هدایت کند. اخلاق، معصومیت‌ناظره نیست و برخلاف تعلیمات فلسفه ایدئالیستی از کانت به بعد، اخلاق پناهگاه معصومیت هم نیست، زیرا که اخلاق، کانون خطاها و جنایتها و بی‌لیاقتی‌هاست. اخلاق مفهوم خیر را توصیف می‌کند اما مفهوم شر را هم تعریف می‌کند و اگر نکند خدعه و فریبی بیش نیست. بنابراین می‌بینیم که بدی و نیکی با شئونانی برابر در قلب نظام اخلاقی جای دارند. حتی هستند کسانی که به نام استمداد از اخلاق مرتکب اعمال ناپاک می‌شوند چرا که با یاری گرفتن از اصول اخلاقی، پوششی برای پنهان کردن اعمال شرم‌آور خود به دست می‌آورند. آنقدر که در ساله عملیه یک انقلابی، تألیف نجایف** یا بیانیه‌های تروریست‌های این دوره و زمانه را بخوانیم می‌بینیم که اینان کلیه اعمال خود را به نام یک سیاست متکی بر اخلاق انجام می‌دهند.

و دقیقاً در همین جاست که نقطه ضعفی در برهان گرامشی Gramsci که خواننده باریک‌بین

* Savonarole. روحانی مسیحی ایتالیائی (۱۴۹۸-۱۵۲۰) در فلورانس می‌خواست حکومت مردم را با حکومت خدا تلفیق کند اما کارش نگرفت و به جرم زندق طعمه آتش شد.
 ** Netchaiev (۱۸۸۲-۱۸۴۷) انقلابی او آژیتاتور سیاسی هل روسیه. از زندان به جهان دیگر شتافت.

آثار ماکیاوول و مارکس بود پیدا می‌کنیم. مارکس به‌نام اخلاق میان آدمیان تبعیض قائل می‌شود زیرا آنان را به دو دسته تقسیم می‌کند. دسته بورژواها که بهره‌کش و سلطه‌گر و سرچشمه بدیها هستند و طبقه کارگران که تجسم معصومیت هستند زیرا همان‌طور که مارکس در کتاب «انتقاد فلسفه حقوق هگل» آورده، کارگران قربانی بدیهائی هستند که خود مسئول آن نیستند، زیرا این بدیها از خارج روی سر آنها ریخته است مثل آوار. به عبارت دیگر طبقه بورژوازی نماینده دنائت اخلاقی است به این جهت که یک نوع بدسرشتی طبیعی مردم این طبقه را نسبت به خود بیگانه می‌کند در حالیکه طبقه کارگر (پرولتاریا) نماینده خیر و خوبی است و محرک انسان‌هاست در امر آشتی کردن با خود خویشتن.

حقیقت این است که مارکس هم طرفدار اخلاق دوگانه است مستثنی به طرزی پیچ و خم‌دار. زیرا که به نظر مارکس یک اخلاق کاذب وجود دارد که همان اخلاق سستی است. این اخلاق دروغین به کار توجیه سلطه بهره‌کشان می‌خورد. اما رسالت تاریخی کارگران این است که بعد از تغییر دادن جهان اخلاق جدیدی را تدوین کنند. آن وقت این اخلاق، اخلاق راستین خواهد بود. ماکیاوول برخلاف مارکس این‌گونه تبعیض و بدوگنانه‌گی اخلاقی را رد می‌کند. یعنی ماکیاوول می‌گوید این که یک طبقه آدم خوب باشد و یک طبقه آدم بد، درست نیست. هر انسانی، هر جور که باشد می‌تواند خوب باشد یا بد.^{۲۸} سرشت آدمیزاد طوری خلق شده که تشخیص میان نیکی و بدی بستگی به شرایط و اوضاع ندارد. حال چه روند تولید مطرح باشد و چه اعتقادات دینی. بنابراین ملاحظات هر گونه فعالیت انسانی، چه سیاسی چه اقتصادی و چه علمی و تربیتی می‌تواند در منجلاب بدیها غوطه‌ور شود و یا باعث اعتدالی خیر و خوبی بگردد.

طی سالهای درازی که در آثار ماکیاوول تأمل کرده‌ام به این نتیجه رسیده‌ام که نمی‌توان برای نظام اخلاقی اعتبار یک فعالیت مستقل را قائل شد که در کنار فعالیتهای دیگر انسان (مثل فعالیتهای علمی، دینی، زیبا‌آفرینی، اقتصادی...) بتواند جای بگیرد. یعنی هر عمل ماهیتش هر چه باشد می‌تواند اخلاقاً قابل سرزنش و یا بر عکس، اخلاقاً قابل ستایش و شایان تقدیر باشد. به این جهت نظام اخلاقی مرجعی نیست که فاقد هر گونه تنش و کشش و تناقض و تضاد و تعارض باشد و تا حدی که اخلاق در هر گونه اقدام انسانی مدخلیت پیدا کند تعارضات ناشی از همین فعالیتهای دیگر انسان را در سطح خود تولید و تکثیر می‌کند. بنابراین اخلاق مظهر عقل عملی کانت نیست که امانت‌دار خون سرد و آرام «امر مطلق»^{*} به‌شمار می‌رود، زیرا که اخلاق هم مدام در معرض دودلی‌ها و پرسش‌ها و تعارض‌هاست. اشتباه مفهوم اخلاق دوگانه این است که از یک طرف می‌بینیم یک اخلاق شخصی مبتنی بر وجدان، مصون از هر گونه افراط و ابهام و مَبْرَی از هر گونه سازشکاری به علت رعایت قواعد روشن قابل تعریف وجود دارد و در مقابل این اخلاق، اخلاق دیگری هست که اهل سازشکاری و مصالحه و کم‌وبیش معیوب و فاسد است چرا که مجبور است از

* اساس اخلاق کانت مفهوم تکلیف است و تکلیف به‌ما می‌گوید که قانون اخلاقی را به صورت «امر مطلق» و نه «امر مشروط» اجرا کنیم.

ضروریات و تغییرات اوضاع و احوال پیروی نکنند. ماحصل کلام این می‌شود که چیزی به‌اسم یک نظام اخلاقی بسیجیده و کامل و بی‌عیب و لایتغیر از جهت اصولی وجود ندارد که بتوان قواعد آنرا در هر فرصتی و در فعالیتهای متنوع انسان به‌کار برد و خلاصه چیزی به‌نام اصول ثابت تغییرناپذیر اخلاق وجود ندارد. اما این نکته هست که اگر چیز ثابت لایتغیری به‌اسم ماهیت یا ذات اخلاق وجود داشته باشد آن چیز فقط مفروضات یا مبانی ثابت دارد.^{۳۹}

اما چنانکه دیدیم گرامشی قبول کرده که اخلاق فاقد تنش و تعارض نیست ولی او هم مثل همه مارکسیست‌ها معتقد بود که در پایان یک دوره صیوروت اجتناب‌ناپذیر تاریخی ممکن است که نظر و عمل (تنوری و پراتیک) الی‌الابد آشتی کنند و تناقضات حادث و تجربی میان قاعده اخلاقی و مشی و سلوک قاطبه افراد از میان برداشته شود. ولی همین اعتقاد است که به‌نظر من محل ایراد و تردید است. اخلاق، ذاتاً در معرض تناقضات و تعارضات است چراکه هیچ‌یک از فعالیتهای آدمیزاد از این‌گونه فراز و نشیب‌ها گریز ندارد و اخلاق با کلیه امور انسانی که گردش و چرخش و بی‌ثباتی دارند پیوستگی دارد. اگر مشکل و مسئله و مانع و تعارضی وجود نداشت ما اساساً حرکت و عمل را کنار می‌گذاشتیم و تبدیل می‌شدیم به‌مردمی که دیگر شور و شوقی در سر ندارند و دچار تردیدها و دودلی‌ها نمی‌شدیم و سرانجام به‌هر گونه‌امیدی بی‌اعتنا می‌شدیم. اما واقع این است که هر عملی که از انسان سر می‌زند متضمن رابطه‌ای است میان وسایل و غایت. و لازمه انجام این عمل وجود نیروئی است که از امید ارتزاق می‌کند و همین امید است که محرک مادر بذل مساعی برای نیل به آن هدف است. در واقع درسی که ما کیاول می‌دهد این است که هر عملی نه‌تنها متضمن گزینش‌هایی از طرف صاحب عمل است بلکه هر عملی متضمن خطراتی هم هست. به‌این ترتیب، گذشته تضمین‌کننده آینده است و معنی این مطلب این است که بحث در باب روابط میان اخلاق و سیاست هیچ‌وقت یک پرونده مختومه نخواهد شد زیرا با توجه به‌این‌که ما موجوداتی تاریخی هستیم - یعنی مدام در معرض تحولات و دگرگونی‌ها - قرار داریم، همیشه شاهد مناظره‌ای میان گذشته و حال خواهیم بود و تمام خیالات ما کیاول (با آینده‌نگری‌های سیاسی او) کماز شناخت احوال گذشته مملکت تحت حکومت خود ارتزاق می‌کند و واقع این است که هر کس که گذشته را احترام کند نمی‌تواند مرتکب رفتار غیر اخلاقی بشود. سیاست درست مثل اقتصاد و علم و هنر ملزم به‌انتخاب کردن (به‌گزینی) و پذیرفتن خطرات مترتب بر آن است تا بتواند با آینده (آینده‌ای که هنوز نیامده) مواجهه نماید و در این میان اخلاق در حکم یک مرجع قضائی است و کارش این است که مدام موقوف و ماسبق انسان، یعنی تجارب انسانی آدمیزاد و وقوف وی به‌کرامت و حیثیت خود و نیز امکانات و ناتوانی‌های وی را از زمان گذشته به‌زمان حال منتقل بکند و آنرا «کنونی» و «حاضر بالفعل» بسازد.

1. Albert Camus— Actuelles I. p. 51.
 2. Spinoza— Traité Politique. ch. III. & 5, و هم چنین Chap. V, & 3
 3. Tocqueville— Souvenirs. 1942. p. 90.
 4. Montesquieu— Esprit des lois— 3ème Partie, liv. XIX. ch. XI.
 5. Hegel— Principes de la Philosophie du droit. 1940— p. 245.
 6. Thucydide— Histoire de la guerre du pelo ponnese. livre V— LXXXIX— Garnier. 1950—t. II. p. 61.
 7. Aristote— La Politique. III. 4. 1276 b Vrin. 1976. t. 1. p. 180.
 8. J. de Silhon— Obeissance des Sujets. p. 238.
 9. A. Gentilis— De Jure belli. liv. I. chap. XII.
 10. D. de Priezac— Discours Politiques. 1966. p. 209.
 11. Richelieu— Mémoires. 1907. t. IX. p. 34.
 12. Hay du Chastelet— Recueil de diverses pièces pour servir à l'histoire. 1643. p. 88.
- متن مورد نظر در این مجموعه چاپ شده است.
۱۳. کتاب نامبرده. صفحه ۱۲۹.
 ۱۴. همان. صفحه ۱۲۳.
 ۱۵. همان. صفحه ۱۱۶.
16. Cardin le Bret— De la souveraineté du roi, de son domaine et de sa couronne. 1632.
 17. Amelot de la Houssaye: Tibère: Discours Politiques sur Tacite. 1684.
 18. E. Thuau. صفحه ۲۰۵— در کتاب مذکور در فوق.
 19. Max Weber— Le Savant et le Politique. Plon. 1959. p. 185.
۲۰. همان. صفحه ۱۸۷.
 ۲۱. همان. صفحات ۱۸۴—۱۸۳. و نیز صفحه ۱۹۴ مشعر بر این که: «در عرصه سیاست بداعت مسائل اخلاقی در این است که جوامع انسانی دارای 'اسباب کار' یا ابزار ویژه‌ای هستند که به آن خشونت شرعی یا حقانی می‌گویند.»
 ۲۲. همان. صفحه ۱۹۶.
 ۲۳. همان. صفحه ۱۸۸.
24. Trotsky— Leur morale et la nôtre. Pauvert. 1966. p. 35.
۲۵. همان. صفحه ۶۹.
 ۲۶. همان. صفحه ۸۹.
 ۲۷. همان. صفحه ۹۵ و ۹۶.
 ۲۸. همان. صفحه ۱۱۳.
 ۲۹. همان. صفحه ۸۷.
 ۳۰. همان. صفحه ۹۷.
 ۳۱. همان. صفحه ۱۱۴.

۳۲. همان. صفحه ۲۵.

۳۳. همان. صفحه ۱۰۰.

۳۴. در این خصوص مراجعه کنید به مقاله من تحت عنوان «دیپلماسی و استراتژی در نوشته‌های ماکیاوِل». در نشریه France-Forum شماره ۱۳۹-۱۳۸. مه-ژوئن ۱۹۷۵.

35. Le Prince. ch. XVIII. ed. Pleiade. 1952. p. 342.

۳۶. همان. فصل هفدهم. صفحه ۳۳۹.

۳۷. همان. فصل هجدهم. صفحه ۳۴۱.

۳۸. خصوصاً Discours sur la Première décade. I, ch. XXVII. ed. Pleiade. p. 442.

۳۹. در خصوص مفروضات سیاست رجوع کنید به کتاب من: ماهیت سیاست.

Julien Freund: L'essence du Politique. Sirey. 1965. pp. 83-90.

به نظر ژولین فروند کلیه جلوه‌ها و مظاهر فعالیت ذهنی انسان، در واقع مشتقات بسیار متنوع شش نوع فعالیت ذاتی قوه تفکر آدمیزاد است. یعنی هر فکر و عمل اندیشیده و ارادی که از انسان سر می‌زند ناشی از یکی از مشتقات یکی از این شش ویژگی خلاقه و بنیادی اندیشه اعجاب‌انگیز بشر است.

شش فعالیت اساسی ذهن عبارت است از سیاست و اقتصاد و اخلاق و علم و زیبایی و دین و هیچ مخلوق فکری نیست که از دایره شمول این شش مقوله کاملاً مستقل و گاهی متعارض با یکدیگر بیرون باشد. امکان انجام این شش فعالیت، ذاتی ذهن انسان است به‌همان معنا که انسان حیوان ناطق است و زبان ممیز اصلی انسان از جانوران است. به‌قدیم‌ترین بقایای جوامع انسانی هم که نگاه کنیم این مقولات یا ذوات یا ماهیات شش‌گانه را می‌بینیم. نقاشی‌های انسان بدوی در غارها حاکی از احساس تند و نیرومند زیبایی‌آفرینی و جمال‌دوستی است، کشاورزی و دامداری اقتصاد است. جنگ و صلح حاصل سیاست است. اعتقاد به ارباب انواع و ایزدان گوناگون نمایشگر مبتدیان حس دینی است و کنتجکاری و پرسش‌گری انسان آغاز علم است و قول به تفکیک راست از دروغ و ضرورت فضیلت در همه جوامع از قدیم‌ترین ایام دیده می‌شود.

در این یادداشت مختصر ما فقط با سیاست و ماهیت آن سروکار داریم. قبل از هر چیز باید بدانیم که فعل و عمل و اقدام سیاسی یک چیز است و ماهیت یا ذات سیاست، قضیه دیگری است و همین قضیه است که در فلسفه سیاست محل بحث واقع می‌شود.

همان‌طور که ماهیت علم و مبانی و یا پیش‌فرض‌های آن را با وسایل معمولی روش علمی یعنی تجزیه و ترکیب نمی‌توان روشن کرد. و همین‌طور ماهیت ریاضیات را از طریق برهان ریاضی نمی‌توان کشف کرد و ذات یا ماهیت دین را نمی‌توان از راه تأمل در مناسک عبادی مثل نماز و روزه و نذر و نیاز مشخص کرد، ماهیت یا ذات پدیده سیاسی را هم نمی‌توان از طریق فعالیت سیاسی یا تحلیل حوادث سیاسی تعیین نمود و ماحصل کلام آن‌که ماهیت و ذات و

طبیعت دین و سیاست و علم و ریاضی و زیبایی و اخلاق و غیر ذلک را نمی‌توان از طریق خود این معارف شناخت. تنها ابزاری که می‌تواند به تحلیل مبادی و تقویم ماهیت این معارف بپردازد فلسفه است و یکی از متعلقات فلسفه عبارت است از تأمل در مبادی و مبانی و مفروضات و به قول هر روزیها پیش فرضهای معارف بشری.

اما خود مفهوم «مفروض» و «مبنا» چیست؟ و به چه نشانه‌ای می‌توان آن را باز شناخت؟ مفروض یا پیش فرض را می‌توان این طور تعریف کرد: پیش فرض عبارت است از شرط ویژه، مقوم و کلی ماهیت یا ذات. هر ماهیتی مفروضات خاص خودش را دارد که ملاک و مجوز تشخیص آن از ماهیات دیگر است. به عبارت دیگر هر ماهیتی از مفروضات ویژه خودش تبعیت می‌کند. هر چند که بیان ذوات اخلاق و اقتصاد و دین و سیاست و علم و زیبایی روابط دائم دیالکتیکی وجود دارد. اما هر یک از این معارف گوناگون مفروضات ویژه‌ای دارند که استقلال ذاتی آنها وابسته به این مفروضات است. پیش فرض‌ها یا مبانی سه گانه پدیده سیاست به قرار ذیلند:

۱. رابطه میان فرمان‌روائی و فرمان‌برداری (آمر و مأمور)

۲. رابطه امور خصوصی و امور عمومی

۳. رابطه دوستی و دشمنی

اساس سیاست یا پیش فرض اساسی سیاست همین رابطه آمر و مأمور یا فرماندهی و فرمان‌برداری است. رابطه میان قلمرو خصوصی و قلمرو عمومی مربوط به سیاست داخلی یک مملکت می‌شود و رابطه دوست و دشمن در عرصه سیاست خارجی یک کشور مصداق پیدا می‌کند. اولین فروند نزدیک ۱۰۰ صفحه از کتاب مهم «ماهیت سیاست» خود را به تحلیل ذاتیات پدیده سیاست اختصاص داده که یکی از منابع دست اول در این زمینه است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی