

هم‌آوایی اخلاق و سیاست^(۱)

سیدعلی محمودی

دانشجوی دوره‌ی دکتری علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی

مقاله با طرح مسئله شروع می‌شود و این پرسش که اخلاق و سیاست را چگونه می‌توان در حوزه‌ی نظر و عمل ارزیابی کرد. آن‌گاه دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان علوم سیاسی و حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی بیان می‌شود. بحث بعدی، مطلق یا نسبی بودن اخلاق است که مکتب‌ها و مشرب‌های مختلف فکری و فلسفی بر روی آن بحث کرده‌اند و پذیرش هر یک تأثیر مهمی در سیاست و رفتار سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی دارد. بحث حکومت اسلامی از زاویه‌ی سودگرایی یا وظیفه‌گرایی، مبحث دیگر مقاله است؛ بحثی که می‌توان آن را از زاویه‌ی دید مکتب‌ها و نحله‌های سیاسی و فکری غرب تطبیق و ارزیابی کرد و این مهم، بی‌شک با بحث‌های پیشین مقاله - به‌ویژه مطلق یا نسبی بودن اخلاق - ارتباط تام دارد. نظریه‌ی اخلاقی دولت اسلامی و ممیزه‌ها و اصول آن، آخرین مبحث مقاله را تشکیل می‌دهد که در طی آن، یک جمع‌بندی کلی ارائه می‌شود.

۱. طرح مسئله

اگر از ما بپرسند آیا حکومت اسلامی افعال خود را بر مبنای اخلاقی جلب منفعت و دفع ضرر انجام می‌دهد یا حسب «وظیفه» و «تکلیف»، صرف نظر از آثار و نتایج آن، چه پاسخی به این پرسش می‌دهیم؟

هر نظریه‌ی سیاسی در باب دولت، مبتنی بر مکتبی اخلاقی است. دولت، در

تصمیم‌گیری و در عمل، و در «باید»ها و «نباید»ها - یعنی در آنچه انجام می‌دهد یا نمی‌دهد - از نظریه‌ی اخلاقی پیروی می‌کند. البته گاه پیش می‌آید که جامعه‌ی سیاسی دستخوش بحران اخلاقی می‌شود و ممکن است زمامداران با پیروی از مکاتب مختلف اخلاقی، چالشی گسترده و عمیق را برانگیزند. «بحران اخلاقی» پدید آمده، جامعه را به سوی «بحران سیاسی» سوق می‌دهد؛ مگر اینکه دولتیان با اغتنام فرصت، به سراغ فرهیختگان و فیلسوفان سیاسی و اخلاق جامعه بروند و راه‌های رهایی از بحران را به مدد آنان بیابند.

هدف این گفتار، ارائه‌ی پاسخی برای این پرسش بنیادینی است که گفتار با آن شروع شده است. بی‌تردید، این پرسش از اساسی‌ترین و حیاتی‌ترین پرسش‌های روزگار ما در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی اخلاق است. برای دستیابی به نتایجی که تا حد امکان به گونه‌ی کاربردی اهل سیاست را در میدان عمل سیاسی به کار آید، با در نظر گرفتن طبیعت موضوع، برآنیم که ابتدا از مقدمات نظری بیاغازیم و آن‌گاه آهسته‌آهسته به قلمرو آموزه‌های کاربردی نزدیک و نزدیک‌تر شویم.

۲. پرسشی امروزمین: سازگاری نظر و عمل، اخلاق و سیاست

پرسش در باب پایه‌های اخلاقی دولت اسلامی، پرسشی امروزمین است که در جامعه‌ی ایران خیلی دیر مطرح می‌شود. سازگاری میان نظریه‌ی اخلاقی و رفتار سیاسی و اجتماعی، امری بنیادین در نظریه‌ی سیاسی است. غفلت از این امر سترگ، سبب خواهد شد که در جامعه‌ی اسلامی، توسن نظر به راه خود برود و مرکب عمل در مسیر خاص خود طی طریق کند. براین‌کار، انفکاک میان نظر و عمل است. گویی هر یک از این دو، امیری است مطلق‌العنان که در جزیره‌ی شهریاری می‌کند و میان این دو امیر، نه شناختی وجود دارد، نه ارتباطی، نه انس و الفتی. بی‌تردید گذشت زمان، بر دشواری‌ها خواهد افزود؛ به بیان روشن‌تر، این دو امیر را از هم بیگانه‌تر، هم‌زمانی میان آنها را دشوارتر و سازگاری متقابل بین آنها را ناممکن‌تر خواهد ساخت.

دولت اسلامی نیازمند یک نظریه‌ی اخلاقی اندام‌وار و منسجم است تا بر پایه‌ی آن،

وحدت نظر و عمل در قالب نظریه‌ی سیاسی شکل بگیرد. برای اینکه بتوان نظریه‌ی اخلاقی دولت اسلامی را تدوین کرد، نیازمند نوگرایی در ساحت اخلاق و سیاست هستیم. غرض من از نوگرایی، گسستن از سنت و رویکرد منفعلانه به سوی تجدد نیست؛ بلکه نوگرایی در ساحت اخلاق و سیاست، یعنی شناخت و درک عینی و واقع‌بینانه‌ی این دو مقوله، با در نظر گرفتن عناصر زمان، مکان و اوضاع سیاسی و اجتماعی و تدوین نظریه‌ی که سازگاری و وحدت میان اخلاق و سیاست را تعریف و تبیین کند.

کسانی که در ایران امروز به معضل جدایی نظر و عمل در جامعه می‌نگرند، معمولاً چند دسته‌اند:

دسته‌ی اول، سنت‌گرایانی هستند که دغدغه‌ی هماهنگی نظر و عمل ندارند؛ صرفاً بعضی مفاهیم را تکرار می‌کنند و غیر واقع‌بینانه بر این اعتقادند که مشکل نظریه‌پردازی وجود ندارد و «باید اسلام را با کمال قدرت اجرا کرد»!

دسته‌ی دوم، اندیشمندانی هستند نظریه‌شناس و اهل تفکر فلسفی، که در عین حال با نگاهی نو و امروزمین، گام‌های بلندی در فهم و تفسیر بخشی از سنت زنده‌ی گذشته برداشته‌اند؛ اما عادت به «کل‌گرایی» و کلی‌گویی دارند و گزاره‌های فلسفی را گاه با پند و اندرزهای مشفقانه می‌آمیزند.

دسته‌ی سوم، از سنت امتناع میان ما و علوم اجتماعی جدید، ضرورت درک سنت و تفسیر تجددگرایانه‌ی آن سخن می‌گویند؛ اما تاکنون از این حد فراتر نرفته‌اند و در مجلس سوگواری، هنوز به یاد عصر زرین فرهنگ ایران، مرثیه می‌خوانند.

دسته‌ی چهارم، در گفته‌ها و نوشته‌های خود، به گونه‌ی غیر مستقیم و محافظه‌کارانه، حل این معضل را در نفی سنت و رویکرد همه‌جانبه به تجدد (از نوع غربی آن) می‌دانند و می‌پندارند پیروی از آموزه‌های غیر سنتی (به‌ویژه غیر دینی) همراه با خارج کردن دین از حوزه‌ی سیاست و تنزل آن به آداب فردی، به بحران چگونگی رابطه میان نظر و عمل در این سرزمین پایان خواهد بخشید. در میان این افراد، هم نویسندگان غیر دینی می‌توان یافت و هم آنان که با داعیه‌ی احیای دینی، نظرهای خود را در جامعه منتشر می‌کنند. انصاف باید داد که در برخی از این دسته‌ها، دانشمندان و صاحب‌نظرانی می‌توان

یافت که متعهدانه در اندیشه‌ی پرسش‌آمیزین امروزین نسبت میان نظر و عمل هستند و ادبیات نظری معاصر، تاکنون، شاهد تکاپو و تلاش دردمندانه‌ی آنان در این زمینه بوده است. به‌صراحت بگویم که من به توانایی و سهیم شدن دسته‌ی اول در تدوین نظریه‌ی مدون و منسجم برای عمل سیاسی و اجتماعی این سرزمین، امیدی ندارم. حداکثر انتظاری که از این طایفه می‌توان داشت، آن است که در تدوین منابع و مآخذ خام پژوهش نظری، گروه‌های دوم و سوم را یاری کنند. اما گروه چهارم، با اینکه در میان آنها هم نویسندگان غیر دینی و هم مدعیان احیاءگری دینی می‌توان یافت، هر دو به یک راه می‌روند و آن پیروی منفعلانه و مقلدانه از تجدد غربی، همراه با نادیده‌انگاشتن سنت و راندن دین به صندوقخانه‌ی آداب فردی و وظایف عبادی است. این گروه نشان داده‌اند که قادر به حل و رفع معضلات معرفت‌شناسانه‌ی خود نیستند، تا چه رسد به اینکه بتوانند نسبت سنت و تجدد و نظر و عمل را در حوزه‌ی اخلاق و سیاست تدوین کنند. به اعتقاد من، دسته‌های دوم و سوم، در پیوند و کار مشترک با یکدیگر، می‌توانند در ایجاد هماهنگی و سازگاری بین نظر و عمل و تدوین یک نظریه‌ی سیاسی مبتنی بر سازگاری میان اخلاق و سیاست بکوشند. یک نکته‌ی اساسی شایان تأکید این است که تدوین نظریه‌ی اخلاقی کارآمد در میدان عمل سیاسی، نیازمند شناخت سنت و میراث گرانسنگ گذشته، قرائت انتقادی متون و تفسیر امروزین آن است؛ یعنی تفسیری که ما را در تدوین نظریه‌ی اخلاقی و بالمآل نظریه‌ی سیاسی روشمند یاری رساند.

دستیابی به چنین هدفی، دشوار و نیازمند همت، پشتکار، همدلی، دوراندیشی و صمیمیت است. اما با در نظر گرفتن این واقعیت که تدوین جامع و کامل چنین نظریه‌ی به‌صعوبت و دشواری و با صرف زمان طولانی قابل دستیابی است، به نظر نگارنده‌ی این مقاله باید به جای نظریه‌پردازی جامع و نهایی، از اجزای کوچک شروع کرد و ابعادی از نظریه‌ی جامع را به‌تدریج مدون ساخت تا در نهایت، نیل به تدوین نظریه‌ی جامع و نهایی، میسر شود.

زمان به‌سرعت می‌گذرد. بیش از این، نه مجال برای صدور احکام کلی و عبارات خطابی هست، نه فرصتی برای مرثیه‌خوانی بر مرده‌ریگ آن دوران طلایی. آنچه باید

وجهی همت متفکران، فیلسوفان و فرهیختگان این مرز و بوم قرار گیرد، تلاش هماهنگ و مشترک در تدوین نظریه‌ی اخلاقی روشمند و به‌سامانی است که مبنای عمل سیاسی قرار گیرد و میان نظر و عمل، پیوند و هماهنگی پدید آورد. اگر دو امیر نظر و عمل، دست در دست یکدیگر نهند و بر یک مرکب نشینند و به سوی آفاقی مشترک برانند، اخلاق و دولت در این سرزمین می‌توانند بر یک تخت جلوس کنند.

گفتار حاضر، اگر نتواند به مدینه‌ی اندر شود که در آن نظر و عمل و اخلاق و دولت با یکدیگر سازگار و هم‌آغوش شده‌اند، دست کم امید آن دارد که تا حد امکان به آن آفاق مشترک بنگرد و روایت آن را با خواننده بازگوید.

در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، دو مکتب از جایگاه و اهمیتی ویژه برخوردار است: یکی، اخلاق مبتنی بر سودگرایی^۱ و نتیجه‌گرایی^۲؛ دیگری، اخلاق مبتنی بر حسن ذاتی. در کنار این دو مکتب اخلاقی، با مباحثی همچون مطلقیت و نسبییت اخلاق و ثابت و متغیر و نسبت آنها با حسن و قبح اخلاقی روبه‌رو هستیم که پرداختن به هر کدام، از ضروریات این بحث است.

اینک با ارائه‌ی توضیحاتی در باب دو مکتب اخلاقی مبتنی بر سودگرایی و حسن ذاتی، مقدمات نظری این گفتار را می‌آغازیم:

در مکتب اخلاقی سودگرایانه، افعال بر اساس میزان سود و منفعتی که در پی دارند و یا نتایج خاصی که به بار می‌آورند، ارزیابی می‌شوند. افعالی که به جلب منفعت و دفع ضرر منتهی می‌شوند، «خوب» و کارهایی که باعث کاستی و زیان می‌شوند، «بد» اند. جیمز میل، جرمی بنتام و جان استوارت میل، پیشتازان مکتب «سودگرایی» در اروپای قرن نوزدهم بوده‌اند.

در مکتب اخلاقی حسن ذاتی، افعال صرف نظر از نتایج سودمند یا زیانباری که در پی دارند، متحقق می‌شوند. اگر کاری «خوب» است (مانند راستگویی)، باید آن را انجام داد و اگر کاری «بد» است (مانند دروغگویی)، نباید آن را انجام داد؛ هر چند راستگویی به وارد آمدن ضرر و زیان و دروغگویی به دفع شر و کسب منفعت منجر شود. کانت

— فیلسوف بزرگ آلمانی — راهبر نام‌آور این مکتب اخلاقی است. اخلاق مبتنی بر حسن ذاتی، دارای احکام قبلی است که از راه حس و تجربه فراهم نمی‌شود، بلکه از وجدان، سرشت و فطرت بشر سرچشمه می‌گیرد. مثلاً حسن راستگویی، امانتداری و پایبندی به عهد و پیمان و قبح دروغگویی، خیانت در امانت و پیمان‌شکنی، همه اصول یا فرامینی هستند که از ژرفای وجدان انسان برمی‌آیند.

۳. مطلقیت و نسبییت اخلاق

با در نظر گرفتن دو مکتب سودگرایی و حسن ذاتی، ضرورت دارد باب مباحثی اساسی را با عنوان «مطلقیت یا نسبییت اخلاق» در اینجا بگشاییم تا تمهیدی باشد برای فراهم آوردن مقدمات لازم در پرداخت به متن و محور گفتار.

انسان موجودی است ناطق. از صفت ناطق بودن انسان، خردمندی و عاملیت ارادی او فراهم می‌آید. به عبارت دیگر، انسان موجودی است که می‌اندیشد، تصمیم می‌گیرد و تصمیم خود را به اجرا درمی‌آورد. از آنجا که افراد انسان، طبیعتی مدنی دارند، با یافتن یکدیگر به هم می‌پیوندند و جوامع انسانی تشکیل می‌دهند؛ و در اینجا است که «ناطقیت فردی» جای خود را به «ناطقیت گروهی» می‌دهد. یعنی افراد در هیئت جوامع انسانی می‌اندیشند، تصمیم می‌گیرند و بر پایه‌ی آن عمل می‌کنند. بنا بر این، از عقلانیت جمعی، تصمیم‌هایی زاده می‌شود و «عمل جمعی» جامعه را به سوی اهداف معینی به پیش می‌برد. در این مرحله — یعنی در فرایند اندیشه، تصمیم و عمل — است که مفاهیم «سعادت» و «شقاوت»، «خوب» و «بد»، رخ می‌نماید. البته این فرایند هم عقلانیت فردی را شامل می‌شود، هم عقلانیت جمعی را؛ به بیان دیگر، هم فرد انسان را دربر می‌گیرد، هم جوامع انسانی را. من از خود می‌پرسم که آیا این تصمیم معین با در پیش گرفتن این طرح اجرایی، تصمیم و اقدام خوبی است و مرا به سوی کمال و سعادت می‌برد؟ همین پرسش را درباره‌ی جامعه‌ی انسانی نیز می‌توان مطرح کرد.

جامعه در پی استقرار عدالت، نظم، امنیت، رفاه، تندرستی و در صدد برانداختن بنیادهای ظلم، بی‌نظمی، ناامنی، فقر و بیماری است. از دید افراد جامعه مفاهیم دسته‌ی

اول «خوب» و مفاهیم دسته‌ی دوم، «بد» اند. پرسش ما از منظر فلسفه‌ی اخلاق این است که چرا جامعه‌ی انسانی، عدالت، نظم، امنیت و مانند اینها را «خوب» می‌داند و ظلم و بی‌نظمی و ناامنی را «بد»؟

یک واقعیت انکارناپذیر آن است که انسان و جوامع انسانی در طول تاریخ همواره عدالت، نظم، امنیت، رفاه و تندرستی را ارزشمند می‌دانسته و در پی استقرار آن بوده‌اند. در برابر، همیشه با ظلم، بی‌نظمی، ناامنی، فقر و بیماری، با هدف محو کامل آنها، ستیزه و کشمکش داشته‌اند. این واقعیت، بی‌تردید امری تصادفی و بی‌علت نیست. برای راه بردن به گوهر این واقعیت، باید در طبیعت بشر غور و تفحص کرد و حجاب از چهره‌ی سرشت انسانی برگرفت. با مطالعه در افراد و جوامع انسانی، درمی‌یابیم که قضاوت‌های ارزشی بشر، از «طبیعت» او سرچشمه می‌گیرد. طبیعت و سرشت بشر به گونه‌ی است که طالب عدالت، نظم و رفاه و دشمن ظلم، ناامنی و ناداری است. از سوی دیگر، «عقلانیت» بشر، او را به جانبداری از عدالت و مبارزه با ظلم دعوت می‌کند. داوری عقل ما، عدالت و نظم را «خوب» و ظلم و ناامنی را «بد» می‌داند؛ بنا بر این، «طبیعت» و «عقلانیت» ما، در صورت‌های افراد بشری و جوامع انسانی، به حسن عدالت و امنیت گواهی می‌دهد و به قبح ستمگری و ناامنی.

اکنون پرسش اساسی این است که آیا عدالت، امنیت و نظم از یکسو و ستمگری، ناامنی و هرج و مرج از سوی دیگر، مفاهیمی «مطلق» اند یا «نسبی»؟ به بیان دیگر، آیا این دو دسته مفاهیم ارزشی که در دو مقوله‌ی «خوب» و «بد» تقسیم‌بندی می‌شوند، به حسب زمان و مکان و نوع جوامع انسانی دگرگون می‌شوند یا اینکه ثابت می‌مانند؟ آیا عدالت در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها و جوامع، همواره «خوب» است یا ممکن است در دوره‌ای از زمان و در سرزمینی، خوب باشد و در زمان و مکانی دیگر بد؟

در برابر این پرسش بنیادین، دو دسته از علمای اخلاق در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند: دسته‌ی که به مطلقیت حسن و قبح معتقدند و گروهی که اخلاق را نسبی می‌دانند. طرفداران مطلقیت حسن و قبح معتقدند که اصول اخلاقی - شامل «خوب»ها و «بد»ها - همواره ثابت و بدون تغییر باقی می‌مانند و زمان و مکان و جوامع انسانی، هیچ

تغییری در این اصول پدید نمی‌آورد. در برابر این دسته، آنان که به نسبیّت اخلاق عقیده دارند، مفاهیم «خوب» و «بد» را اموری تغییرپذیر و نسبی می‌دانند که با تفاوت زمان و مکان و جوامع، دگرگون می‌شود؛ یعنی گاه «خوب» جای خود را به «بد» می‌دهد و بر عکس. برای مثال، در یک جامعه، اختلاط و معاشرت آزاد زن و مرد کاری «خوب» است و در جامعه‌ای دیگر، رفتاری «بد» و ناشایست. در یک جامعه، تولید، انتشار و استفاده از صور قبیحه (پورنوگرافی) به شکل‌های مکتوب، سمعی و بصری به شرط آنکه موجب آسیب وارد آمدن به افراد نشود، امری «خوب» و قانونی است؛ اما در جامعه‌ی دیگری، عملی قبیح، غیرقانونی و مستوجب مجازات‌های سنگین.

با ارزیابی آرای هواداران نسبیّت اخلاق، درمی‌یابیم که این طایفه در تمییز و تفکیک میان «اصول» اخلاقی و «مصادیق» آن با مشکل روبه‌رو هستند. خلط میان این دو، آنان را به دعوی نسبیّت اخلاق کشانده است که در واقع آموزه‌ی ناصواب است. این طایفه با مشاهده‌ی تفاوت‌هایی که در مصادیق افعال اخلاقی در جوامع انسان مشاهده کرده‌اند، به نسبیّت اخلاق فتوا داده‌اند و پنداشته‌اند که بنیاد اخلاق با دگرگونی نسبیّت گره خورده است.

واقعیت این است که در اخلاق، با دو دسته امور روبه‌رو هستیم: یکی، اصول ثابت؛ و دیگری، مصادیق متغیر. در حیطه‌ی مفاهیم اخلاقی، اصول همواره ثابت و بدون تغییر است: عدالت، نظم، امنیت، رفاه، شجاعت و عفت همیشه «خوب» بوده‌اند، «خوب» هستند و «خوب» خواهند بود؛ در مقابل، ستمگری، بی‌نظمی، ناامنی، ناداری، جبن و بی‌عفتی، در گذشته «بد» بوده‌اند، و در حال و آینده نیز «بد» هستند و خواهند بود. آنچه «متغیر» است، نه اصول اخلاقی، بلکه مصادیق آن است: روابط آزاد زن و مرد، هر چند در جوامعی امری خوب و مستحسن محسوب می‌شود، لیکن این جوامع اصل «عفت» را قبول ندارند. اختلاف نظر در مصادیق «عفت» است. به قول علامه طباطبایی:

مثلاً عفت حاکم و قاضی را در مقام حکومت و قضاوت می‌ستایند و حیا را در برابر مخالفت قوانین در خور ستایش می‌دانند. غیرت را در مورد دفاع از استقلال و تمدن و مقدسات ملی و اجتماعی از صفات شایسته می‌شمرند و بالاخره قناعت به موازینی که قانون مقرر داشته و تواضع و خضوع را در مقابل رهبران خود خوب می‌دانند. (علامه طباطبایی: ج ۱، ص ۵۳۸)

اکنون برای وضوح بیشتر موضوع، مثالی در مورد «سیاست خارجی» می‌آوریم. در سیاست خارجی نیز، اصولی ثابت و بی‌تغییر وجود دارد که در «مطلق» بودن آن نه در گذشته تردید شده است، نه در زمان کنونی. به عنوان مثال، دو اصل در سیاست خارجی، مبنای تنظیم روابط و رفتار دولت‌ها در برابر یکدیگر است: اصل «احترام متقابل» و اصل «عدم مداخله در امور داخلی یکدیگر». مطابق این دو اصل، میان دولت‌ها باید احترام متقابل وجود داشته باشد (اصلی ایجابی، مثبت)؛ و دولت‌ها نباید در امور داخلی یکدیگر مداخله کنند (اصلی سلبی، منفی). در واقع این دو اصل، ثابت و مطلق‌اند، صرف نظر از عناصر «زمان»، «مکان» و «جوامع مختلف انسانی». این دو اصل از «طبیعت» و «عقلانیت» بشر سرچشمه گرفته‌اند و در «خوب» بودن آنها جای هیچ‌گونه تردیدی نیست. اگر اختلافی در مورد این اصول بروز کند، نظر بر مصادیق آنها است، نه خود اصول. مصادیق «احترام متقابل» و «عدم مداخله در امور داخلی یکدیگر» می‌تواند «نسبی» باشد. در یک کشور ممکن است کشیدن تصاویر رهبران کشور دیگر و انتشار آن به صورت «کاریکاتور»، امری عادی و «خوب» تلقی شود؛ اما در کشور دیگر آن را توهین به مقدسات، نكوهیده و نقض اصل «احترام متقابل» بدانند. از دیدگاه یک دولت، انتشار امواج رادیویی، تلویزیونی و ماهواره‌یی به کشور همسایه ممکن است کاری «خوب» به حساب آید؛ لیکن دولت کشور همسایه آن را فعلی «بد» بداند و نقض آشکار اصل عدم مداخله قلمداد کند. بنا بر این، اصول ذکر شده در سیاست خارجی، اصولی مطلق و ثابت‌اند، لیکن مصادیقی نسبی و متغیر دارند و به حسب تفاوت زمان، مکان و جوامع انسانی ممکن است متفاوت باشند.

در تمییز و تفکیک «اصول» ثابت و مطلق از «مصادیق» متفاوت که «نسبیت» در آنها ساری و جاری است، اصل «استقلال» را در نظر می‌گیریم:

«استقلال» در میان افراد و جوامع انسانی، بدون در نظر گرفتن عناصر زمان و مکان، همواره اصلی «خوب» بوده است. «طبیعت» و «عقلانیت» بشر صاحب اراده، تصمیم‌گیری و عمل، اصل «استقلال» را دارای حسن ذاتی می‌دانسته است و می‌داند. اما آنچه در مورد این اصل، ممکن است نسبی و متغیر باشد، به حوزه‌ی مصادیق آن

باز می‌گردد. برای مثال، دو کشور را در نظر بگیریم که هر دو - همانند سایر کشورها - «استقلال» را اصلی مطلقاً «خوب» می‌دانند. در این میان، در یک کشور ممکن است «سیاست درهای بسته» صراط مستقیم دستیابی به استقلال دانسته شود؛ ولی در کشور دیگر، بر این اعتقاد باشند که «سیاست درهای باز» کشور را به منزلگاه «استقلال» خواهد رساند. در واقع، در هر دو کشور، به اصل «استقلال» و «خوب» بودن آن اعتقاد دارند؛ اما در مصادیق به دو راه کاملاً متفاوت می‌روند. پرداختن به این پرسش که در دستیابی به استقلال، راه کدام کشور به سوی «کعبه»ی مقصود است و راه کدام به جانب «ترکستان»، از موضوع بحث این مقاله خارج است.

اکنون از منظر مطلق بودن اصول اخلاقی و نسبیّت مصادیق آن، به دو مکتب اخلاق مبتنی بر سودگرایی و اخلاق مبتنی بر حسن ذاتی بنگریم:

چنان‌که پیش‌تر عنوان شد، اخلاق سودگرایانه، افعال صرفاً بر اساس جلب منفعت و دفع ضرر، تحت عناوین کارهای خوب و بد، ارزشگذاری می‌شوند. در این مکتب اخلاقی، «سودمندی» مترادف «حسن» و «زیانمندی» مترادف «قیح» است. هر فعلی که حداکثر سود و صرفه را در پی داشته باشد، «خوب‌ترین» عمل است و بر عکس. بر این اساس، اگر مثلاً دزدی، فحشا، خیانت و شکنجه، افراد یا جامعه‌یی را به «سودمندی» و دفع ضرر برساند، این افعال همگی «خوب» هستند و افعالی چون امانتداری، پاکدامنی، وفاداری و خشونت نکردن، اگر موجب ضرر و دفع «سودمندی» شوند، کارهایی «بد» و قبیح هستند. آشکار است که مکتب سودگرایی، نسبتی با مطلقیت اصول اخلاقی ندارد. در این مکتب اخلاقی، همه‌ی امور نسبی‌اند و در گرو برآوردن نیاز سیری‌ناپذیر و عطشناک «سودمندی» و نفع‌طلبی بشر؛ و اگر دولت‌ها اخلاقی مبتنی بر سودگرایی را تنها پایه و اساس تصمیم‌ها و افعال خویش قرار دهند، امنیت برآمده از تمسک به اصول جاودانه‌ی اخلاقی درهم شکسته می‌شود و جوامع بشری به ظلمت‌کده‌یی درمی‌غلطند که در آن نشانی از عدالت، امنیت، نظم و پارسایی نخواهد بود.

در مکتب اخلاقی مبتنی بر حسن ذاتی - که کانت راهبر نام‌آور آن است - بر پایه‌ی «وجدان» بشر، به اصول مطلق و ثابتی دست می‌یابند که به کل، در برابر نظریه‌ی نسبیّت

اخلاقی قرار دارد. اشکال اخلاق کانتی این است که در «مصادیق» نیز ثابت و مطلق باقی می‌ماند؛ یعنی هم در اصول مطلق است، هم در مصادیق. از رهگذر این مطلقیت دوگانه است که اخلاق کانتی در میدان عمل با مشکل روبه‌رو می‌شود و گاه ناخواسته در گرداب «افعال بد» و غیر اخلاقی سقوط می‌کند.

در اخلاق کانتی، افعالی را که خوب هستند باید انجام داد و افعالی را که بد هستند، نباید انجام داد. به عبارت دیگر، صرف خوب یا بد بودن عملی، دلیل انجام شدن یا نشدن آن است، بدون در نظر گرفتن آثار و نتایج آن. مثلاً دروغ‌گویی «بد» است، پس نباید دروغ گفت. به نظر کانت، تبعات و نتایج راست‌گویی و دروغ‌گویی، هیچ ارتباطی به ما ندارد. اگر در حکومت ظالمی، عضو یک شبکه‌ی مخفی مبارز انقلابی به خانه‌ی شما پناه بیاورد و مأموران مسلح حکومت در جستجوی او وارد خانه شوند و سراغش را از شما بگیرند، «باید» (یعنی از نظر اخلاقی مکلفید) بلافاصله به مأموران بگویید که او در خانه‌ی شما است و بی‌درنگ نهانگاه او را نشان دهید! شما با این کار، به لحاظ اخلاقی کار خوبی انجام داده‌اید (راست‌گویی) و باید وجدانتان از انجام دادن این تکلیف اخلاقی آسوده باشد.

۴. حکومت اسلامی: «سودگرایی» یا «وظیفه‌گرایی»؟

با نگاهی به رفتار دولت‌ها می‌توان دریافت که آنها مواضع، تصمیم‌ها و اقدام‌های خود را بر اساس آثار و نتایجی که به بار می‌آورند، تنظیم می‌کنند. دولت‌ها در تعیین مواضع و رفتار خود، در عمل، «امنیت ملی» و «منافع ملی» را - با تعاریفی که برای آن دارند - مد نظر قرار می‌دهند؛ که در یک کلام، در جلب منفعت و دفع ضرر خلاصه می‌شود. آنها معمولاً به معیارهایی مانند «حقوقی» و «عدالت‌طلبی» اهمیتی نمی‌دهند و در نهایت ممکن است فقط به آنها تظاهر کنند. اگر همکاری با یک نظام نامشروع مطرح باشد، در صورتی که این همکاری موجب کسب منفعت و برخورداری شود و دفع زیان‌ها و تهدیدهایی را در پی داشته باشد، این‌گونه دولت‌ها معمولاً در این همکاری تردید به خود راه نمی‌دهند. اخلاق در نظر این دولت‌ها، مقوله‌ی «نسبی» است که خوب و بد آن

را فلسفه‌ی «عملگرایی»^۱، تعیین می‌کند. مثلاً همکاری با نظامی نامشروع، از نظر این‌گونه دولت‌ها «خوب» است؛ زیرا منافع و نتایج مورد نظر را در پی دارد. در این میان، «حق» و «عدالت»، محلی از اعراب ندارند و از ظلمی که ممکن است بر انسان‌ها برود، پروایی نیست.

اکنون به پرسش اصلی خود بپردازیم: آیا حکومت اسلامی تصمیم‌ها و افعال خود را بر اساس اخلاق مبتنی بر سودگرایی و نتیجه‌گرایی تنظیم می‌کند یا بر پایه‌ی اخلاق کانتی؟ از اخلاق کانتی شروع کنیم که در برخی مراتب به اخلاق اسلامی نزدیک است و در مواردی در تضاد با آن. مثلاً در نیایش پروردگار، امیرالمؤمنین (ع) خداوند را نه به سبب هراس از دوزخ یا به طمع بهشت، بلکه «به خاطر شایستگی خود او» عبادت می‌کند.^(۲) در تاریخ اسلام، صلح امام حسن (ع) با معاویه و پذیرش ولایت‌عهدی مأمون از سوی امام رضا (ع)، و در کنار این دو واقعه، قیام امام حسین (ع) در برابر یزید را شاهدیم. این وقایع را چگونه باید تفسیر و تبیین کرد؟ مسلماً از دیدگاه اخلاق کانتی نمی‌توان حوادث تاریخ اسلام را به درستی فهمید. در حیطه‌ی اخلاق مطلق‌گرا و بسته‌ی کانتی، مجال برای درک حکیمانه و واقع‌گرایانه‌ی پدیده‌ها نیست. آیا امام حسن (ع) با مصالحه با معاویه و امام رضا (ع) با پذیرش ولایت‌عهدی مأمون، مرتکب افعالی غیراخلاقی شدند (زیرا حکومت‌های معاویه و مأمون، فرسنگ‌ها از «حکومت خوب» فاصله داشتند)؟ آیا آنان باید از پذیرش صلح و ولایت‌عهدی خودداری می‌کردند؛ صرف نظر از آثار و تبعات چنین تصمیماتی؟ بی‌تردید، پاسخ کانت به این پرسش‌ها مثبت است. اما اخلاق اسلامی، داوری کانت را رد می‌کند؛ چرا که اعتقادی به قالب‌های بسته و مطلق‌گرای اخلاق کانتی ندارد. اخلاق اسلامی به شما می‌گوید نهانگاه آن مبارز انقلابی را به مأموران مسلح حکومت ظالم و بی‌رحم نشان نده و به آنان «راست نگو»؛ زیرا با این راست‌نگفتن، از ظلم و تجاوز بر یک مبارز حق‌جو جلوگیری کرده‌ای - که اگر عکس آن عمل می‌کردی، یعنی تحت ستم را به دام ستمگر می‌افکندی، وجدان اخلاقی‌ات تو را به محاکمه می‌کشید.

در واقع، در گستره‌ی اخلاق اسلامی، احکام خوب و بد در خلأ صادر نمی‌شوند و با چشم‌های بسته به اجرا در نمی‌آیند. حسن و قبح افعال در اخلاق اسلامی، بر «غایات» معنادار و مفید استوار است. در مثال مبارز انقلابی و حکومت ظالم، غایتی که تعقیب می‌شود، در حقیقتی است که نباید بر سر آن معامله کرد؛ هر چند آن معامله، «راست گفتن» باشد (یعنی نشان دادن مخفیگاه مبارز انقلابی)؛ فرد اخلاق‌گرا، در این واقعه، به «عدالت» و به طور کلی به «حق» تکیه دارد و «باید» و «نباید» اخلاقی را با نظر به چنین غایاتی دنبال می‌کند. حق‌طلبی و دادگرایی، فرد را از گرایش به سوی برداشت‌های سطحی و سخیف از اخلاق بازمی‌دارد و به هواداری از «حقیقت»، با انجام دادن افعال خیر دعوت می‌کند. در ماجرای صلح امام حسن (ع) و کارگزاری امام رضا (ع)، اگر حسن و قبح اخلاقی فارغ از وظایفی نگریسته شود که در تعقیب غایات به‌عهده‌ی دو امام بوده است، پژوهشگر را به هاویه‌ی بدفهمی و گمراهی می‌افکند و دستمایه‌ی بی‌برای تدوین نظریه‌ی سازگاری اخلاق و سیاست فراهم نمی‌آورد.

غایات و اهداف بنیادین برای امام حسن (ع)، امام حسین (ع) و امام رضا (ع)، یکسان و مطلق بوده است: حفظ تمامیت اسلام، شفافیت حقیقت دین و نگاهبانی از مکتب به‌گونه‌ی بی‌گوش تحریف نشود و به بدعت‌ها آلوده نگردد.

در بخش «مطلقیت و نسبیت اخلاق» بحث شد که «اصول» اخلاقی ثابت هستند، اما «مصادیق» آنها نسبی و متغیر. برای امام حسن (ع)، امام حسین (ع) و امام رضا (ع)، نگاهبانی از مکتب و حقیقت آن، یک اصل مشترک بنیادین و خیر مطلق است. این اصل اخلاقی، ثابت و پایدار است و تغییر و نسبیت در آن راه ندارد. آنچه نسبی و متغیر است، مصادیق و مواردی است که از تفاوت زمان، مکان و شرایط سیاسی و اجتماعی برمی‌خیزد و همواره تفسیرهای تازه‌ی را از تعریف وظایف و تکالیف اخلاقی ارائه می‌کند. «باید» اخلاقی برای امام حسین (ع) مقاومت مسلحانه است؛ زیرا بر پایه‌ی شرایط زمانی و مکانی و اوضاع سیاسی و اجتماعی، تعقیب آن اصل مشترک بنیادین که عین حسن و خیر مطلق است، در گرو نبرد مسلحانه با حکومت ظالم است. برای امام حسن (ع) و امام رضا (ع)، «باید» اخلاقی، صلح و پذیرش کارگزاری است؛ تا از رهگذر

آنها، تحقق اصول مشترک بنیادین و غایت مطلق و اساسی، فعلیت یابد. بنا بر این، آنچه ثابت و مطلق است، «اصول» اخلاقی است و آنچه متغیر و نسبی، مصادیق مبتنی بر اصول است که بر حسب تفاوت زمان و مکان و شرایط سیاسی و اجتماعی، متفاوت خواهد بود. چنان‌که ملاحظه می‌شود، نظام اخلاقی مبتنی بر اسلام، دربرگیرنده‌ی شبکه‌ی پیچیده و درهم‌تنیده‌ی از «اصول ثابت مطلق»، «مصادیق متغیر نسبی»، «غایات» و «اهداف بنیادین» با درک شرایط زمانی، مکانی و اوضاع سیاسی و اجتماعی است. واقعیت این است که اخلاق اسلامی، جمع میان «پیچیدگی» و «سهولت» است. از یکسو، «عقلانیت» و «واقع‌گرایی»، اخلاق اسلامی را به مقتضای طبیعت پیچیده‌ی افعال فردی و به‌ویژه اجتماعی، ساختار و سامانی چندبعدی و بفرنج‌بخشیده است؛ از سوی دیگر، این نظام اخلاقی، اندام‌وار و سازمان‌یافته، قدرت درک و جذب وضعیت‌های متفاوت فردی و اجتماعی را یافته و قادر است در میدان حسن و قبح اخلاقی، به مثابه نظامی کارآمد عمل کند. در واقع، کارآمدی اخلاق اسلامی، از پیچیدگی نظام به سامان آن برمی‌آید.

طبیعی است که اخلاق کانتی، پیچیدگی نظام اخلاق اسلامی و در نتیجه کارآمدی آن را ندارد؛ از این رو در حوزه‌ی عمل رفتار فردی و اجتماعی، فقط بخش‌های خاصی را می‌تواند پوشش دهد. در سایه‌سار درخت اخلاق کانتی، نمی‌توان برای تمامی رفتار فردی و جمعی تعیین تکلیف کرد و در کنار تمامی «باید»ها و «نباید»ها آسوده غنود. طرفه این‌که اخلاق کانتی، مبتنی بر «وجدان» است و از ندای فطرت انسانی پیروی می‌کند، اما این مکتب اخلاقی در موارد بسیاری، قادر به پاسخگویی به ندای وجدان نیست و این ناتوانی - چنان‌که پیش‌تر عنوان شد - از چارچوب بسته و کلیشه‌ی اخلاق کانتی و نیز «بسیط» بودن ارکان آن، ناشی می‌شود.

نتیجه این‌که سازگاری نظر و عمل و وحدت میان اخلاق و سیاست، با اخلاق کانتی محقق نمی‌شود و دولت اسلامی نمی‌تواند در تصمیم‌گیری و رفتار به راه اخلاق بسته و مطلق‌گرای کانتی برود.

به اخلاق مبتنی بر سودگرایی و نتیجه‌گرایی بپردازیم: آیا حکومت اسلامی سودگرا و نتیجه‌گرا است از آن نوع که دولت‌ها در طول تاریخ بوده و هستند؟ آیا تنها معیار برای

سیاست‌گذاری و عملکرد این حکومت، طلب سود و دفع ضرر مادی از جامعه‌ی اسلامی است؟ آیا در جامعه‌ی اسلامی، اخلاق مطلقاً نسبی است و همه‌ی امور باید بر اساس عملگرایی جریان یابد و می‌توان جای «خوب» و «بد» را به‌راحتی عوض کرد، بسته به اینکه در کجا رفاه مادی بیش‌تر باشد و در کجا تهدید و تضییع و تحریم کم‌تر؟

اخلاق مبتنی بر سودگرایی و نتیجه‌گرایی، آن‌چنان‌که جیمز میل، جرمی بنتام و جان استوارت میل به آن پرداخته‌اند و آن‌گونه‌که دولت‌ها بدان عمل می‌کنند، نسبتی با اخلاق اسلامی و در نتیجه با حکومت اسلامی ندارد. در حکومت اسلامی نمی‌توان تصمیم‌ها و افعال را صرفاً بر اساس منافع مادی که به‌بار می‌آورند، تنظیم کرد. در این صورت، حکومت به مسیری کشیده می‌شود که ممکن است اقداماتی را به خاطر نتایج سودآور آن، مثلاً در جنبه‌ی اقتصادی، مباح شمارد. فرض کنید افزایش درآمد توریسم، در گرو چشم‌پوشی در مراعات حدود اسلامی برای زنان و مردان جهانگرد باشد؛ مثلاً تأسیس قمارخانه و باشگاه‌های شبانه برای خوشگذرانی و لذت‌جویی. آیا حکومت اسلامی می‌تواند با هدف افزایش درآمد توریسم - که البته به عنوان منبعی درآمدزا عاید کشور اسلامی می‌شود - قید مراعات حدود اسلامی را بردارد؟ در بعضی از کشورهای شرق آسیا، روسپیگری زنان و دختران، بزرگ‌ترین جاذبه‌ی توریستی محسوب می‌شود و عامل افزایش درآمد سرشار و جلب منافع اقتصادی برای آن کشورها است. چنین سازوکارهای درآمدزا که با فلسفه‌ی سودگرایانه توجیه می‌شوند، جایی در اخلاق اسلامی ندارند؛ و اصولاً اگر حکومت اسلامی به چنین راهی کشیده شود، چه تفاوتی میان این حکومت و نظام‌های سیاسی غیردینی و غیرملتزم به موازین اخلاقی خواهد بود؟ حکومت اسلامی با اخلاق سودگرایانه که در پی جلب منافع مادی، هیچ‌گونه حد و مرزی نمی‌شناسد، مخالف است و حتی با آن سرستیز دارد.

۵. نظریه‌ی اخلاقی دولت اسلامی

حکومت اسلامی با اخلاق مطلق‌گرای کانتی از یک سو و اخلاق مطلق‌گرای مبتنی بر سودگرایی از سوی دیگر، در تخالف و تعارض است. سؤال این است که حکومت

اسلامی بالأخره بر پایه‌ی کدام فلسفه‌ی اخلاقی قرار دارد و در کدام مکتب اخلاقی آیات قرآن کریم و سنت نبوی و ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) برای حکومت اسلامی تجویز شده است؟ آیا در جامعه‌ی اسلامی «عمل به وظیفه» ملاک است، صرف نظر از آثار و نتایج آن، یا ادای وظیفه باید با در نظر گرفتن منافع و امتیازات آن باشد؟

در اسلام و به تبع آن در حکومت اسلامی، هر تصمیم و اقدامی باید با در نظر گرفتن آثار و نتایج آن به انجام برسد؛ و چنین نیست که بدون لحاظ کردن پیامدهای یک اقدام، بتوان بدان مبادرت کرد، به صرف اینکه آن اقدام «فی نفسه» خوب است. اهداف اساسی جامعه در حکومت اسلامی، عبارت‌اند از: پاسداری از مکتب، بسط عدالت، محترم شمردن حقوق مردم و قانون‌گرایی برای رسیدن به «کمال» و در نهایت «سعادت» دنیوی و اخروی. پس جاذبه و دافعه، بشارت و انذار و صلح و جنگ، باید در جهت رسیدن به این اهداف باشد. با این فلسفه‌ی اخلاقی است که می‌توان جهاد امام حسین (ع)، صلح امام حسن (ع) و ولایت عهدی امام رضا (ع) را تبیین کرد.

برای آنکه بتوان طرح مقدماتی نظریه‌ی اخلاقی دولت اسلامی را با در نظر گرفتن سازگاری میان نظر و عمل و اخلاق و سیاست تدوین کرد، ابتدا لازم است ملاک‌های زیر را - با یادکرد آنچه تاکنون در این گفتار آمده است - از نظر گذراند:

۱. اخلاق - یعنی گستره‌ی وظایف و تکالیف اخلاقی (شامل اوامر و نواهی: «باید»ها و «نباید»ها) - اصول مطلق، ثابت و بدون تغییر و مصادیق نسبی و متغیر دارد.
۲. حسن و قبح اخلاقی، از «طبیعت و فطرت» انسان سرچشمه می‌گیرد و «عقلانیت» بشر، بر حقیقت آن صحه می‌گذارد.

۳. مکتب اخلاقی مبتنی بر سودگرایی به دلیل پافشاری بر سود و زیان به مثابه تنها محور و معیار حسن و قبح اخلاقی، و مکتب اخلاقی مبتنی بر حسن ذاتی به جهت طبیعت مطلق، بسته و ناسازگار آن با شرایط زمان و مکان و اوضاع سیاسی و اجتماعی، هیچ‌یک نمی‌توانند معرفت نظری لازم را برای تدوین نظریه‌ی اخلاقی دولت اسلامی فراهم آورند.

۴. در متون و سنت اسلامی، جانبداری و پاسداری از حقیقت، عدالت، حق و قانون،

اصولی جاودانه و ابدی هستند که فرد، جامعه و دولت، در برابر آنها متعهد و ملتزم‌اند. اکنون با در نظر گرفتن این ملاک‌ها، طرح مقدماتی نظریه‌ی اخلاقی دولت اسلامی را تشریح می‌کنیم:

نظریه‌ی اخلاقی دولت اسلامی، در اصول، مطلق و ثابت و در مصادیق، نسبی و متغیر، و تابع شرایط زمان و مکان و وضعیت اجتماعی و سیاسی است. به بیان دیگر، این نظریه در اصول از نصوص پیروی می‌کند؛ اما در مصادیق، جانبدار تفسیر و درک زمانی و مکانی است. طرفداری از عدالت و مبارزه با ظلم و استکبار، از جمله اصول مطلق و ثابت است؛ اما صورت‌ها و شکل‌های عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی در شرایط زمانی و مکانی و اوضاع اجتماعی و سیاسی متفاوت، ممکن است گوناگون باشد.

در شرایط مختلف زمانی و مکانی، وضعیت‌های متفاوتی ممکن است پیش بیاید. وظیفه‌ی متفکران سیاسی و فیلسوفان اخلاق در هر وضعیت این است که با تکیه بر اصول ثابت و مطلق، به شناخت و درک واقع‌گرایانه‌ی آن وضعیت بپردازند و آن‌گاه تفسیرها و دریافت‌های خود را در فرایند «تصمیم‌سازی» به کار گیرند و سرانجام به «تصمیم‌گیری» برسند. به عنوان مثال، وضعیت ممکن است برقراری یا قطع رابطه با یک کشور باشد. در این مورد، بدیهی است که نمی‌توان نفس ایجاد یا قطع رابطه را به نصوص منتسب کرد؛ اما باید نصوص را به عنوان اصول ثابت و مطلق حتماً در نظر داشت. اینکه افرادی در جامعه‌ی سیاسی با استناد به آیه‌ی «الذین یجعلون الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً» (۴/۱۴۱)، به قطع رابطه‌ی سیاسی با یک یا چند کشور حکم بدهند و یا از برقراری رابطه با آنها ممانعت به عمل آورند، ناشی از خلط میان اصول و مصادیق در نظریه‌ی اخلاق است. بر این اساس، بسیار بدیهی است که سازگاری نظر و عمل و اخلاق و سیاست دستخوش آشفستگی شود و دولت اسلامی را با ناکارآمدی و ناکامی روبه‌رو سازد.

دولت اسلامی در تصمیم‌ها و عملکرد خود، پاسداری از مکتب، بسط عدالت، احترام به حقوق مردم و قانونمداری را تعقیب می‌کند. نظریه‌ی اخلاقی دولت اسلامی، ترکیبی از «اصول‌گرایی» و «عمل‌گرایی»، و نظریه‌ی منصف و کارآمد با درک عناصر

زمان، مکان و وضعیت‌های متفاوت اجتماعی و سیاسی است و در آن قطعاً به نتایج و پیامدهای تصمیم‌ها توجه می‌شود.

بنا بر این، نمی‌توان پذیرفت که حکومت اسلامی، صرف نظر از آثار و نتایج تصمیم‌ها و اعمال خود، سیاست‌هایی را دنبال کند که «فی نفسه خوب» باشند، لیکن به نتایجی منجر شوند که مثلاً سقوط نظام اصول‌گرا و مشروع اسلامی را در پی داشته باشند. اگر در سیاست خارجی حکومت اسلامی، موضع‌گیری‌ها و اعمال سیاست‌ها در مورد مقوله‌ی حق طلبانه و عدالت خواهانه، به پدید آمدن تهدیدهای جدی علیه امنیت ملی منتهی شود، آیا مبانی اخلاق اسلامی حکم می‌کند که به بهای درهم‌شکستن ارکان حکومت مشروع اسلامی یا تضعیف جدی آن، چنین موضع‌گیری‌ها و سیاست‌هایی در پیش گرفته شود؟ در اینجا است که قاعده‌ی فقهی «لا ضرر»^(۳) و اصل «الاهم فالاهم»^(۴) به مدد کارگزاران حکومت اسلامی می‌آید تا با توجه به اهداف جامعه‌ی اسلامی و تمیز و تفکیک میان اصول مطلق و مصادیق متغیر، با در نظر گرفتن عناصر زمان، مکان و شرایط اجتماعی و سیاسی، به بازنگری در سیاست‌های قبلی خود بپردازند و حفظ مکتب و نظام مبتنی بر آن را در اولویت سیاست‌هایی قرار دهند که اعمال آنها پس از حفظ این دو، می‌تواند شرعاً و اخلاقاً به عنوان «وظیفه» تلقی شود. در این مقام است که باید میان «منع ذاتی» و «منع سببی» برای مثال در برقراری رابطه با کشورها تفاوت قایل شد؛ از اعلام مواضعی که نوعاً نه مبتنی بر درک نظری توأم با ارزیابی همه‌جانبه بلکه تصدیق‌های مطلق‌گرایانه اما بلا تصور است، پرهیز کرد؛ و رفتار مکتبی، حکیمانه و مبتنی بر شعور را قربانی سر دادن شعارهایی نکرد که مصرفی جز وجیه‌المثله شدن شعاردهنده ندارد. از طرفی، بدیهی است که نظام اسلامی در طول مکتب قرار دارد و مشروعیت آن در گرو التزام قلبی و عملی به مبانی دیانت اسلامی است، همچنین بدیهی است که حفظ مکتب، بر حفظ نظام مقدم است؛ بنا بر این نمی‌توان با پیروی از فلسفه‌ی سودگرایانه، به عنوان و جوب حفظ نظام، خدای ناکرده اصالت و اعتلای مکتب را که همه چیز در خدمت و تحت الشعاع آن قرار دارد، به مخاطره افکند.

مسئله‌ی اساسی در اینجا تفکیک میان اصول مطلق اخلاقی با مصادیق و مواردی

است که تابع شرایط زمان و مکان و اوضاع اجتماعی و سیاسی‌اند. در مورد دوم است که نیازمند تعیین تکلیف با رجوع به اصول و مبانی اخلاقی بر پایه‌ی تفسیر احیاگرانه و نیز نوگرایی در ساحت اخلاق و سیاست هستیم. در غیر این صورت، هم‌نوایی و سازگاری میان نظر و عمل و اخلاق و سیاست، حاصل نخواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. گفتار «هم‌آوایی اخلاق و سیاست» برگرفته از رساله‌ی چاپ‌نشده‌ی است به قلم نگارنده با عنوان «آیا دو امیر اخلاق و سیاست در یک اقلیم می‌گنجند؟».
۲. «الهی ما عبادتک خوفاً من نارک و لا طمعاً فی جنتک بل وجدتک اهلاً للعبادة فعبدتک».
(استاد مطهری، -).

۳. قاعده‌ی فقهی «لاضرر» در این عبارت خلاصه می‌شود: «لاضرر و لااضرار فی الاسلام». مرحوم ملا احمد نراقی در عواید الایام، بحث عالمانه‌ی درباره‌ی این قاعده‌ی فقهی می‌کند و می‌نویسد: خداوند ضرر و ضرار را برای بندگان خود روا و جایز نمی‌داند؛ نه از سوی خود آنان و نه از جانب غیر. او در ادامه می‌نویسد: برخی «ضرار» را به معنی خود ضرر گرفته‌اند، برای تأکید. و می‌افزاید: «ضرر» آن است که به دارایی صاحبش می‌رسد ولی دیگری از آن نفع می‌برد؛ لیکن «ضرار» آن است که به صاحب دارایی می‌رسد، بی‌آنکه دیگری از آن نفع ببرد (احمد نراقی ۱۴۰۸ هـ.ق: ص ص ۲۰-۱۵).

۴. توضیح «الاهم فالاهم» این است که: هر گاه دو یا چند امر مهم برای انسان پیش آید که نتواند در زمان مورد نظر همه را به انجام رساند، باید خصوصیات هر امر و نتایج آن را مطالعه و ارزیابی کند و آن امر را در اولویت برای انجام دادن قرار دهد که اهمیت و نتایج برتر و بیش‌تری دارد.

کتابنامه

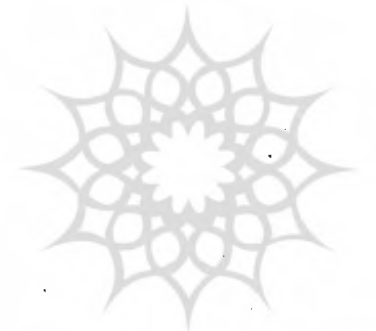
امام علی (ع). ۱۳۷۰. نهج البلاغه. ترجمه‌ی سیدجعفر شهیدی. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
حائری یزدی، مهدی. ۱۳۶۱. کاوش‌های عقل‌عملی؛ فلسفه‌ی اخلاق. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سعدی، مصطفی‌الدین. ۱۳۶۵. کلیات سعدی. به اهتمام محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.
شریف، م.م. ۱۳۶۲. تاریخ فلسفه در اسلام. ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. - - تفسیر المیزان. ترجمه‌ی محمدجواد حجتی کرمانی و محمدعلی گرامی قمی.
ج ۵. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

_____ . - - تفسیر المیزان. ترجمه‌ی ناصر مکارم شیرازی. ج ۱. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

محمودی، سیدعلی. ۱۳۷۶. عدالت و آزادی. تهران: اندیشه‌ی معاصر.

- مصباح، محمد تقی. ۱۳۷۰. دروس فلسفه‌ی اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات.
مطهری، مرتضی. —. آشنایی با علوم اسلامی، کلام - عرفان. قم: انتشارات صدرا.
_____ . ۱۳۶۶. اسلام و مقتضیات زمان. ج ۱. تهران: انتشارات صدرا.
_____ . ۱۳۷۰. اسلام و مقتضیات زمان. ج ۲. تهران: انتشارات صدرا.
_____ . ۱۳۶۷. فلسفه‌ی اخلاق. تهران: انتشارات صدرا.
مولوی، جلال‌الدین محمد. —. مشوی. به تصحیح و مقابله و همت محمد رضانی. تهران: کلاله‌خاور.
النراقی، المولی احمد. ۱۴۰۸ ه. ق. عواید الایام. قم: مکتبه بصیرتی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی