



دانشگاه زنجان

DOR: [20.1001.1.26764180.2023.4.2.4.5](https://doi.org/10.26764/180.2023.4.2.4.5) مقاله پژوهشی

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۹۱-۱۱۵.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۴۸۱۰

## فضایل مجرمانه حاکمان،

## مقایسه دیدگاه ماکیاولی و غزالی در خصوص اخلاقی بودن بی‌رحمی حاکمان

حسین عبادتی<sup>۱</sup>، سیداحمد فاضلی<sup>۲</sup>

### چکیده

در تاریخ فلسفه اخلاق، هرگاه از واژه فضیلت یاد شده، تعابیر تحسین برانگیزی به همراه داشته است، اما ماکیاولی شاید برای نخستین بار از فضایی برای حاکمان پرده برمی‌دارد، که نه تنها تحسین برانگیز نیستند، بلکه برای یک مخاطب بیرونی نفرت‌انگیز خواهد بود. بنا به تفسیر مشهور، ماکیاولی وظیفه حکومت حفظ اقتدار و تامین امنیت و رفاه برای مردم است و نه ترویج اخلاق. پس اگر در مقام تعارض بین این دو قرار گرفتیم، شهریار بی‌هیچ تأملی باید اخلاق را قربانی سازد. این نگاه ماکیاولی به مذاق اندیشمندان خوش نیامده و لذا ماکیاولیسم همواره یک عبارت همراه با تحقیر برای کسانی بوده که حاضر شده‌اند برای حفظ قدرت اخلاق را زیر پا بگذارند؛ اما باید توجه کرد دستورات ماکیاولی را اگر در دستگاه اخلاق فایده‌گرا بسنجیم، به طور لازم غیراخلاقی نیست. در میان فیلسوفان مسلمان نیز غزالی به ویژه در نصیحت الملوک توصیه‌هایی مشابه ماکیاولی دارد. گرچه پیشنهادهایی که غزالی به حاکم می‌کند، گاه از جنس مجرمانه است، لکن تفاوت در مبانی و نوع رویکرد اخلاقی بین ماکیاولی و غزالی سرنوشت متفاوتی را رقم خواهد زد؛ چون غزالی بر خلاف ماکیاولی، فضیلت‌گراست و اتفاقاً فایده‌گرایی را نقد می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** فضایل مجرمانه، ماکیاولی، غزالی، شهریار، نصیحت الملوک.

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران، h.ebadaty@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران، ahmad.fazeli@gmail.com

## مقدمه

واژه «فضایل مجرمانه» در نگاه اول ترکیب متناقضی به نظر می‌آید. فضیلت در طول تاریخ مکتوب فلسفه همواره امری مورد تحسین قلمداد شده و هر تعریفی هم که داشته، در نهایت یک امتیاز محسوب شده است. در نقطه مقابل، جرم معمولاً به یک عمل عمدی که از نظر هنجارهای اجتماعی مضر یا خطرناک باشد، تعبیر شده که یا توسط قانون و یا حداقل از نظر اخلاقی قبیح و مطرود به شمار می‌آید. پس منظور از این ترکیب به ظاهر متناقض چیست؟

استان ون هوفت<sup>۱</sup> در کتاب *هندبوک اخلاقی فضیلت*<sup>۲</sup>، انواع فضایل اخلاقی را در قالب مجموعه مقالاتی از فیلسوفان مختلف آورده که همه آنها از جنس منش‌های تحسین برانگیز هستند (Hooft, 2014, pp. 165-318). همچنین لیندا زاگزبسکی<sup>۳</sup>، فیلسوف فضیلت‌گرای مشهور معاصر، در رویکرد غیرشناختی خود به فضیلت، تحسین آن را به واسطه جذابیت ذاتی خوبی می‌داند؛ لذا در نگاه او نیز خوبی تحسین برانگیز با فضیلت درهم تنیده است (Zagzebski, 1996, pp. 129-130). همین‌طور جولیا آناس<sup>۴</sup> در فصل هفتم کتاب *فضیلت هوشمند* در بازشناسی فضیلت از سایر اموری که مورد تحسین واقع می‌شوند (مثل توانایی جسمی یک ورزشکار)، می‌گوید که ممکن است ورزشکاری دچار رذیلت اخلاقی مثل حسادت شود و در عین حال ما همچنان توانایی جسمی او را تحسین کنیم؛ ولی در خصوص فضیلت چنین نیست. لذا فضیلت در روح خود با خوبی ممزوج است (Annas, 2011, pp. 100-101). در نگاه باستانی به فضیلت هم رویکرد همین است. از نظر ارسطو فضیلت دارای مطلوبیت ذاتی است و خوبی را مبتنی بر همین نکته فعالیت نفس بر وفق فضیلت معرفی کرده است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹۷؛ b22-1098a16).

شاید برای نخستین بار نیکولو ماکیاولی<sup>۵</sup> بود که به صراحت نوعی دیگر از فضیلت را معرفی کرد. او بر این باور بود که نمی‌توان از دروغ‌گویی، تظاهر و حيله‌گری سیاست‌مداران چنین نتیجه گرفت که آنها وجدان ندارند. از دید او سیاستمدار خوب لزوماً صادق و مهربان نیست، بلکه کسی است که اگرچه گاهی ممکن است فریبکار باشد، ولی می‌تواند از کشور دفاع کند، ثروت ملی را افزایش دهد و برای مردم عظمت بیاورد که البته هدف خیلی مهمی است. چیزی که مردم از حاکمان می‌خواهند مواردی است که شاید مقدمه آن از منظر اخلاقی چندان خوش آیند نباشد. وقتی این پیش‌نیاز اساسی را درک کنیم، مسئله روشن‌تر خواهد شد.

- 
1. Stan van Hooft
  2. The Handbook Of Virtu Ethics
  3. Zagzebski. Linda Trinkaus
  4. Julia Annas
  5. Niccolò Machiavelli

از زمان مرگ ماکیاولی تا کنون، تعابیر متفاوتی از اندیشه او شده است. برخی معتقد به دفاع او از روش‌های شیطانی بوده و برخی او را یک واقع‌گرای سیاسی که به دنبال استقلال ملی و دولت پایدار است، معرفی نموده‌اند. از سوی دیگر برخی نظیر روسو<sup>۱</sup> بر این باورند که او به دنبال ارائه مشاوره برای حفظ آزادی‌های مردمی در جمهوری‌ها بوده و از او روایتی بشردوستانه مدنی ارائه نموده‌اند (بنر، ۱۴۰۰، ص ۱۷-۱۹). برخی به او لقب الهام گرفته از شیطان را داده‌اند و به قول اشتراوس<sup>۲</sup>، او با یک انقلاب در مفهوم حق و ناحق، به دنبال اثبات این رویکرد بود که هدف وسیله را توجیه می‌کند (ادواردز، ۱۳۹۸، ص ۵۳). او سال‌ها در ایتالیا پست‌های سیاسی داشت و در طی تجارب خود به این نتیجه رسید که فیلسوفان تنها درباره حکومت‌هایی حرف می‌زنند که روی کاغذ ممکن است. او با بررسی حکومت‌های مختلف از دوران باستان نظیر کورش و اسکندر گرفته تا پادشاهان ایتالیایی زمان خود، دستورالعملی برای شه‌ریار آینده می‌نویسد. حکومتی که مهمترین هدف آن حفظ حکومت است (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶-۱۷۸).

ماکیاولی در اثر مشهور خود، شه‌ریار<sup>۳</sup> می‌نویسد: در تئوری خوب است که حاکم هم محبوب باشد و هم مطیعش باشند، ولی شه‌ریار بهتر است به سمت هراس افکنی بلغزد تا مهربانی؛ چون در نهایت این ترس است که آدم‌ها را مهار می‌کند. او با ذکر نمونه‌هایی از حاکمان مقید به فضایل اخلاقی که سرنگون شده و نکون‌بخت گشتند، می‌گوید شه‌ریار بهتر است مدبرانه از فضایل استفاده کند (ماکیاولی، شه‌ریار، ۱۳۹۹، ص ۱۴۱-۱۴۶).

معاصران مسیحی ماکیاولی می‌گفتند پیشوا باید همیشه عادل و صلح‌جو و بخشنده و اهل مدارا باشد، ولی ماکیاولی از خواننده‌هایش می‌خواهد به ناسازگاری بین اخلاق مسیحی و کشورداری کارآمد فکر کنند و به‌جای پیروی از این الگوی تاسف برانگیز، پیشنهاد می‌کند شه‌ریار از عبارت متناقض «فضایل مجرمانه»<sup>۴</sup> بهره‌گیرد.

او فضایل سیاسی را خردمندی، استراتژی، قدرت، شجاعت و حتی بی‌رحمی (در صورت لزوم) می‌داند. در واقع او می‌خواهد بگوید حاکم برای کشورداری لازم است بتواند خشن و بی‌رحم باشد و این با حاکم خوب بودن منافاتی ندارد. بعد معیارهایی می‌دهد برای این که کجا و چطور باید از فضایل مجرمانه استفاده کرد. مسئله اصلی نیاز کشور به امنیت و اقتدار است، اما شه‌ریار تنها در مواقع ضرورت و تا جای ممکن مخفیانه باید دست به این امور بزند (Alain de Botton, 2018, p.1). شاید به قول موریتس لوین برگر<sup>۵</sup> وقتی اولویت ما سیاست باشد، همواره ناگزیر از پذیرش برخی بدها و دوری از برخی خوب‌ها هستیم (لوین برگر، ۱۳۹۷، ص ۳۶).

مسئله فضایل مجرمانه در میان اندیشمندان مسلمان که نظریه فلسفه سیاسی و تجربه مشارکت در حکمرانی داشتند، نیز

1. Jean-Jacques Rousseau
2. Strauss
3. The Prince
4. criminal virtue
5. Leuenberger Moritz

به صورت تلویحی و نه به صراحت ماکیاولی تبیین شده است. از عامری نیشابوری در کتاب *السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة* گرفته تا خواجه نظام الملک در کتاب *سیاست نامه*، غزالی در کتاب *نصیحه الملوک* و حتی ملاحسین کاشفی در کتاب *اخلاق محسنی* در وصف حاکم فضیلت مند تعابیری دارند که از منظر اخلاق، تلقی مجرمانه دارد. هر چند هیچ کدام به صراحت ماکیاولی از این امر سخن نرانده‌اند. در این میان غزالی قابل اعتنا تر از همه اندیشمندان مسلمان است. آثار متعدد او و تأثیر قابل اعتنایی که به جریان فکری-فلسفی جهان اسلام پس از خود باقی نهاده و هم توجه ویژه اندیشمندان جهان به رویکرد او، این انتخاب را معقول تر می‌سازد.

فیلسوفان اخلاق سیاسی به خاطر اصرار بر این دوگانگی و جمع اضداد معذب کننده که بی‌رحم باشیم یا مهربان، همچنان نگاهی دو سویه به ماکیاولی دارند و این سؤال در فلسفه اخلاق اسلامی سئوالی است که اندیشمندان مسلمان سعی کرده‌اند در پاسخ به آن محافظه کار باشند. شاید نگرانی از تعارض نتیجه‌گیری فلسفی با باورهای دینی، عامل این نگرش محتاطانه بوده است. لکن آنچه مدنظر ماست، تفاوت مبنایی نگاه غزالی به عنوان یک اندیشمند مسلمان در فرااخلاق و رویکرد متفاوت شان در اخلاق هنجاری است. برای این منظور ابتدا نگاه دو اندیشمند به فضیلت سیاسی را بررسی می‌نماییم و سپس با واکاوی مبنای هنجاری آن دو در حوزه اخلاق خواهیم پرداخت. در ادامه فضایل مجرمانه حاکمان را از منظر هر دو معرفی و در نهایت با مقایسه نهایی نشان خواهیم داد شاید به ظاهر میان قضاوت‌های اخلاقی غزالی با ماکیاولی شباهت‌های جدی وجود داشته باشد، اما هم غایت حکومت در این دو نگاه متفاوت است و هم رویکرد ماکیاولی اگر در دستگاه اخلاقی فایده‌گرا تفسیر شود، مستلزم ضد اخلاق بودن نیست.

## ۱. تبیین ماهیت فضیلت سیاسی از نظر ماکیاولی و غزالی

ابتدا لازم است توضیح دهم که چرا از فضیلت سیاسی آغاز کردیم و قبل از آن به تبیین اصل فضیلت از منظر دو اندیشمند پرداختیم. نخست اینکه ماکیاولی در اصل فیلسوف اخلاق نیست و هرگز تلاش نکرده منظومه اختصاصی در خصوص اخلاق ارائه دهد. فضایل اخلاقی نه دغدغه اوست و نه مسئله او، بلکه او از آن جا که به دنبال ارائه یک منظومه سیاسی و دستورالعمل حکمرانی است، به فضایل سیاسی پرداخته است و اگر هم مسئله تعارض اخلاق با سیاست را در جاهایی طرح نموده، به طور تلویحی آنچه را که فیلسوف یونان باستان (افلاطون) در حالت کلی درباره اخلاق گفته است، می‌پذیرد (بئر، ۱۴۰۰، ص. ۳۰-۳۵). یونانیان باستان کمال و قابلیت نهایی هر امری را فضیلت می‌گفتند؛ برای نمونه فضیلت یک جنگجو غلبه بر دشمن و فضیلت یک معمار ساختن بناهای مستحکم و زیباست. فضیلت در یونان فقط در مورد عامل انسانی به کار نمی‌رفت، بلکه آن‌ها برای اشیاء هم قائل به فضیلت بودند؛ برای نمونه بریدن و تیزی برای چاقو فضیلت است و دیدن برای چشم و راه رفتن برای پا فضیلت هستند. ماکیاولی چنین نگاهی به فضیلت دارد و لذا وقتی سخن از فضیلت به میان آید، اولین سؤال او این خواهد بود که فضیلت در خصوص چه چیزی؟ اگر هدف غایی از حکمرانی چیزی متفاوت از روابط

معمول انسانی باشد، به طور طبیعی فضیلت شه‌ریار در امور حکمرانی متفاوت از فضیلت روابط عادی انسانی خواهد بود (گاتری، ۱۳۷۶، ص ۲۶۱-۲۶۹).

از سوی دیگر غزالی نیز در خصوص نظریه مشهور اعتدال در اخلاق اسلامی ابداع ویژه‌ای نداشته و بجز اقامه دلایل نقلی در تایید نظریه اعتدال و معرفی فضایل صوفیانه ابداع خاصی ندارد (اترک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳)؛ لذا از اساس محل توجه ما در هیچ کدام از این دو ماهیت فضیلت صرف نیست، بلکه فضیلت سیاسی که در افعال حاکمان بروز پیدا می‌کند، مطمح نظر است. هرچند در هر دو مورد تا حد نیاز به بررسی ماهیت فضیلت نیز در دل تبیین فضیلت سیاسی خواهیم پرداخت.

## ۱-۱. فضیلت سیاسی از نگاه ماکیاولی

### ۱-۱-۱. هدف اصلی سیاست و حکمرانی از نگاه ماکیاولی

درک محیط سیاسی حاکم در زمانه ماکیاولی ما را برای فهم دقیق‌تر غایت اصلی سیاست از نگاه او کمک خواهد کرد. وضع اجتماعی همواره خواه ناخواه بر کارکرد ذهن انسان تأثیر دارد و در این میان شاید فلسفه سیاسی ماکیاولی بیشترین تأثیرپذیری را از محیط پیرامونش داشته است. او در دوره‌ای می‌زیست که ایتالیا خانه‌ای پنج پاره و آشفته بود، در حالی که کشورهای چون انگلستان و فرانسه و اسپانیا از حکومت مرکزی مقتدر بهره‌مند بودند. به همین لحاظ وحدت کل ایتالیا و تشکیل یک حکومت مقتدر مهم‌ترین هدف فلسفه سیاسی ماکیاولی بود تا روحیه سالم عمومی پدید آید و او این را جز از راه حکومت یک شه‌ریار مقتدر که هیچ چیزی اعم از دین یا نوع دوستی موجب سستی او نشود، مهیا نمی‌دید (عالم، ۱۳۷۷، ص ۱۶۳-۲۰۰). در این خصوص توجه به عین بیان ماکیاولی در کتاب گفتارها قابل توجه است:

قومی نیک‌بخت است که مردی خردمند چنان قوانین پایداری برای آن وضع کند که مردمان بتوانند زمانی دراز در لوای آن زندگی کنند ... بی بهره از نیک‌بختی شهرهایی هستند که از آغاز قانون‌گذاری خردمند نداشتند و مجبور بودند نظم و قانون خویش را خود بوجود بیاوردند و بدبخت‌ترین آنها شهری است که در آن هیچ نظمی برقرار نباشد (ماکیاولی، ۱۳۹۴، ص ۴۱).

در ادامه همین بحث او با صراحت ترجیح خیر عمومی بر خیر شخصی و مراقبت از منافع افراد را ویژگی حکومت مطلوب معرفی کرده و سقوط الیگارش‌ی را به دلیل عدول از این مسیر معرفی می‌کند و در میان همه حکومت‌هایی که از برپایی و زوال آنها یاد کرده، حکومت لوکورگوس در اسپارت را بر می‌گزیند؛ زیرا هم هشتصد سال پایدار مانده و ثبات داشته و هم حقوق همه به فراخور جایگاه‌شان اهدا شده و رفاه عمومی را در بر داشته است (ماکیاولی، ۱۳۹۴، ص ۴۳-۴۴). ماکیاولی همچنین از اصطلاح «ویرتو»<sup>۱</sup> در کتاب خود به نام هنر جنگ استفاده می‌کند تا مهارت استراتژیک ژنرالی را توصیف کند که با شرایط مختلف میدان جنگ مطابق با شرایط تطبیق می‌یابد. او سیاست را نوعی میدان جنگ در مقیاسی

متفاوت می‌داند. از این رو، شاهزاده نیز مانند ژنرال باید دارای فضیلت باشد، یعنی بدانند کدام استراتژی‌ها و تکنیک‌ها برای چه شرایطی مناسب است (Wood, 1967, pp 159-172).

## ۱-۲-۱. معنای ضرورت و نسبت آن با فضیلت سیاسی

حال که هدف اصلی حکومت و سیاست از منظر ماکیاولی مشخص شد، لازم است مفهوم ضرورت را که در تبیین فضیلت سیاسی نقش مهمی ایفا می‌کند، بدانیم. ماکیاولی از مفهوم ضرورت برای نشان دادن محدودیت‌های هدف در انتخاب اخلاقی بهره می‌گیرد. نمی‌توان بی‌توجه به مفهوم ضرورت، رویکرد ماکیاولی به فضیلت را درک کرد؛ زیرا ضرورت به طور دقیق مفهومی است که شهریار با استناد به آن از مرزهای معمول اخلاق فراتر می‌رود. ماکیاولی از کلمه ضرورت برای مشخص کردن محدودیت‌هایی که ریشه‌های مختلفی دارند استفاده می‌کند، از بلایای طبیعی نظیر سیل و زلزله گرفته تا جنگ‌های خارجی؛ اما نکته اینجاست که از نظر او شرط تحقق ضرورت، فهم عمومی و طبیعی از رخ دادن آن است؛ یعنی شرایطی که همه به طور منطقی می‌پذیرند که موقعیت اضطراری است. پس قرار نیست هر محدودیت عادی و معمولی ضرورت تلقی شود. او در فصل نخست کتاب *تاریخ فلورانس* تمایلات بهانه جویانه و دستاویزگونه را برای تولید ضرورت و محدود کردن رفتار اخلاقی، به شدت نکوهش کرده است و در فصل سوم کتاب *گفتارها* اشاره می‌کند که جنگ تنها چیزی است که مفهوم ضرورت در آن معنا پیدا می‌کند. او به دو شیوه اصلی در خصوص مفهوم ضرورت اشاره دارد: تولید توسط خود مردم یا فرمانروایان و تحمیل توسط مهاجم خارجی. لکن ماکیاولی تصریح دارد مفهوم ضرورت زمانی می‌تواند مفید باشد که با تصمیم خود مردم و به صورت آزادانه انتخاب شده باشد و در شرایطی که پیروزی نهایی یا پایان یک جنگ به واسطه ریشه‌دار بودن دشمنی ممکن نباشد و شرایط ضرورت مداوم گردد، بایستی برای حذف ضرورت تصمیمی محتاطانه و توافقی گرفت. این تمایز بین حذف و تحمیل ضرورت به طور دقیق مرز تفکر مسئولانه و غیرمسئولانه است (بنر، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵-۲۴۵).

درواقع از نظر ماکیاولی هر چند پیروزی در جنگ می‌تواند وعده دلپذیری برای توجیه ضرورت‌هایی که به طور لازم اخلاقی نیست باشد، اما اگر قرار باشد این فرآیند چنان طولانی شود که پایان‌ناپذیر بنماید و تحمل این ضرورت منجر به رنج عمومی گردد، بایستی از هدف عالی پیروزی نهایی عدول کرد و به سمت صلح غلطید تا آن ضرورت مرتفع گردد. ماکیاولی به طور طبیعی چنان که در تولید ضرورت سخت‌گیرانه برخورد کرد و مصداق آن را امری نظیر جنگ (که مسئله مرگ و زندگی و یا خسارات مادی بسیار قابل توجه نظیر ویرانی تمدن‌ها را به همراه دارد) خواند، در این جا امر کنترل‌کننده ضرورت وضعیتی مشابه دارد؛ یعنی به صرف سخت شدن شرایط نمی‌توان از ضرورت عدول کرد؛ چرا که ضرورت در شرایط سخت و بحرانی متولد می‌شود. هرگاه ادامه این وضعیت ویژه چنان بنمایاند که انگار پایانی برای آن متصور نیست یا میزان هزینه‌های عمومی تولید شده چنان هنگفت و سهمگین گردد که ادامه وضعیت ضروری را هولناک‌تر از پایان دادن به آن کند، وظیفه حاکم اخذ تصمیم‌های محافظه‌کارانه است. ماکیاولی این مواجهه را مسئولانه می‌داند.

### ۱-۱-۳. بخت و نقش آن در فضیلت سیاسی

پیوند مفهومی بین «ویرتو» و اعمال مؤثر قدرت برای ماکیاولی چیست؟ پاسخ در مفهوم مرکزی دیگر ماکیاولی، «فورتونا» (که معمولاً به عنوان «بخت» ترجمه می‌شود) نهفته است. بخت دشمن نظم سیاسی و تهدید نهایی برای امنیت کشور است. البته بخت مسئول خوشبختی‌ها و بدبختی‌های بشری نیست، بلکه نوع مواجهه انسان با شرایط بخت‌آلود، نتیجه را رقم می‌زند. معروف‌ترین بحث ماکیاولی در مورد بخت در فصل ۲۵ شهریار رخ می‌دهد که در آن دو تشبیه برای درک موقعیت انسان در مواجهه با حوادث پیشنهاد می‌کند. او ثروت را به یک رودخانه خروشان تشبیه می‌کند که هم می‌تواند ویرانگر و خانمان برانداز باشد و هم به شرط کنترل انسان، منجر به آبادانی شود (Nederman, 2005, pp. 1-24).

همین چیزها در مورد بخت نیز اتفاق می‌افتد. بخت قدرت خود را در جایی نشان می‌دهد که فضیلت و خرد آماده مقاومت در برابر او نیستند، و خشم خود را به جایی هدایت می‌کند که می‌داند هیچ خاکریزی برای نگه داشتن او آماده نیست (ماکیاولی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۱-۱۴۲).

اکنون معنای فضیلت از نظر او روشن‌تر می‌شود. فضیلت توانایی انسان (در بستر بحث ما انسان یعنی حاکم) برای واکنش مناسب در قبال محدودیت‌های طبیعی، مافوق طبیعی و البته بشری است. این محدودیت‌ها همان چیزی است که منجر به تولید ضرورت می‌شود. حال سؤال این است که مبنای این تعبیر چیست؟ ماکیاولی از دو واژه در کنار هم استفاده کرده است: ویرتو (فضیلت) و فورتونا (بخت). در واقع فضیلت برای ماکیاولی نحوه کنترل بخت است به گونه‌ای که بداند چگونه از آن بهره‌گیرد و چگونه از تبعات منفی آن در امان بماند. (خشایاردیهیمی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۵-۱۲۶) بختی که فرزند ضرورت‌هاست.

### ۱-۲. فضیلت سیاسی از نگاه غزالی

#### ۱-۲-۱. فضیلت و معنای آن از نگاه غزالی

غزالی در نفس‌شناسی افلاطونی است. او نفس انسان را دارای سه قوه ناطقه، شهویه و غضبیه می‌داند و فضایل اخلاقی را بر این سه قوه بنا می‌سازد (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۳۷-۳۸) و فضایل اصلی چهارگانه راه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت می‌خواند (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۹۰).

چنان که قبلاً گفتیم او نیز بر قاعده اعتدال ارسطویی پایبند است؛ لکن نکته خاص غزالی در فضایل اصلی چهارگانه تفتن او بر خلط بسیاری از فیلسوفان مسلمان در خصوص عدالت است. او به درستی متوجه شده که عدالت دارای دو سوی افراط و تفریط نیست، بلکه تنها یک سوی آن رذیلت است و آن هم «جور» خواهد بود؛ یعنی دو قوه شهوی و غضبی یا از قوه عقل تبعیت می‌کنند که نتیجه آن عدالت است و یا نمی‌کنند که نتیجه آن جور می‌شود (جاهد، ۱۳۹۰، ص ۷۱-۸۱).

نکته مهم دیگر در خصوص غزالی جایگاه اخلاق در منظومه فکری اوست. غزالی در *احیاء علوم الدین* که مهمترین اثر اخلاقی اوست، اخلاق را از خانواده فلسفه بیرون برده و در کنار فقه و تفسیر نشاند و به آن ماهیت شرعی اعطا کرده است. او در مقدمه *کیمیای سعادت* (دیگر اثر مهم اخلاقی اش) چهار عنوان شناخت نفس خویش، شناخت حق تعالی، معرفت دنیا و معرفت آخرت را به عنوان مبادی علم اخلاق معرفی می‌نماید و چهار رکن را ناظر به آن چهار عنوان معرفی می‌کند. او این چهار عنوان را هم مقدمه بر فقه و هم اخلاق می‌داند (نوری، ۱۳۸۵، ص ۷-۴۷). از نظر غزالی در *کیمیای سعادت* کمال اخلاق وقتی است که فرد عنان خود را به دست شرع سپارد و در هیچ شرایطی از شرع روی نگرداند به برای این منظور به آیه ۶۵ سوره نساء استناد می‌کند (اعوانی، ۱۳۸۸، ص ۵-۲۵). او حتی برای این که صراحت خود را در این معنی آشکارتر سازد می‌گوید که سبک تقسیم‌بندی کتاب *احیاء علوم الدین* را به سبک کتب فقهی نگاهشتم تا فقه دوستان به آن راغب‌تر شوند:

و فقه مرتب است بر چهار ربع. و هر چه بر زی و هیئت محبوب باشد، آن چیز هم محبوب بود. پس دور ندانستم که این کتاب را به صورت فقه تصویر کردن و بر حسب ترتیب آن مرتب گردانیدن، تا تَلَطُّفی باشد در استمالت دل‌ها (غزالی، ۱۳۹۰، ص. ۲۲).

خلاصه اینکه فضیلت اخلاقی از نظر غزالی امری شرعی است و او بر این امر تصریح دارد: کمال خُلق آن است که انسان عنان اراده خویش را به دست شرع سپارد و فرمانبرداری از آن را دوست بدارد و بداند که بندگی و متابعت شریعت راه سعادت آدمی است (غزالی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۵-۱۶)؛ چون بعد از مرگ، سروکار آدمی با حق خواهد بود، و الیه المرجع و المصیر. هر کسی را قرارگاه با کسی است، سعادت وی آن باشد که دوستدارش باشد و هر چه دوست‌تر دارد، سعادت او بیشتر می‌شود؛ از آن که لذت و راحت از مشاهدت محبوب زیادت بود (غزالی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۶۳)؛ پس متابعت شریعت و ملازمت حدود احکام به‌ضرورت راه سعادت است و معنای زندگی همین است و هر که از حدود شرع به تصرف خویش درگذرد، به هلاکت نزدیک می‌شود (غزالی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۶۴-۶۵).

غزالی در کتاب *الاربعین نوزده فضیلت* را به عنوان فضایل صوفیانه (غزالی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۳-۲۵۴) و در *میزان‌العمل* چهار فضیلت را به عنوان فضایل توفیقی معرفی می‌کند (غزالی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹-۱۳۰). به هر صورت او قائل به فضائل شرعی و صوفیانه بود و نخستین کسی بود که در تایید نظریه اعتدال در اخلاق به آیات و روایات متوسل شد (اترک، ۱۳۹۶، ص ۳۰۱-۳۰۷).

## ۱-۲-۲. مقاصد الشریعه و نقش آن در فضیلت سیاسی و تفکیک آن از فضیلت اخلاقی

مفهوم سیاست در نگاه غزالی نتیجه برداشت او از نبوت و از طبیعت اجتماعی و تعاونی شرع اسلام است. پیامبر علاوه بر رسالت پیامبری صاحب ملک است و برای نیل به مقصد باید قدرت سیاسی داشته باشد و البته میراث‌داران معنوی پیامبر پس از او باید این راه را ادامه دهند (لائوسته، ۱۳۵۴، ص ۲۹۷-۲۹۸).



وقتی هدف سیاست و قدرت سیاسی برای غزالی کمک به پیاده سازی شریعت و ترویج دین است، هدف سیاست با هدف دیانت از منظر او هم راستا خواهد شد. اینجاست که پای مبحث مقاصد الشریعة به بحث ما باز می شود. یکی از مسائل مهم در دانش فلسفه فقه، مقاصد شریعت و اهداف فقه است. مقصود از مقاصد الشریعة، اهداف خداوند از تشریح احکام اعتباری و عملی در دین اسلام است. تعبیر مقاصد الشریعة اصطلاحی است که در میان اهل سنت رایج است. آنان به دلیل اینکه مقاصد و اهداف شارع را در غالب منابع مورد قبول خود به عنوان منبع حکم شرعی قرار می دهند و نیز از آن در بحث قیاس استفاده می کنند، این اصطلاح را به کار برده اند (گرامی پور، ۱۳۹۱). غزالی مصالح مورد نظر شریعت را به ضروریات، حاجیات و تحسینات تقسیم می کند و در مرتبه ضروریات به پنج هدف از شریعت یعنی حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال مردم اشاره می نماید (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۱۶-۴۱۷) و نتیجه می گیرد:

محال است که آیینی و شریعتی که در پی اصلاح خلق است، از این مقاصد تهی باشد. شرایع در تحریم کفر، قتل، زنا، سرقت و نوشیدن مسکرات، اختلافی ندارند (غزالی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۹-۲۹۰).

پس آن چه برای حاکم واجب است، تحقق این پنج مقصد است و لذا فضیلت حاکم ناظر به میزان تحقق این پنج مقصد تعیین خواهد شد؛ حتی در مقام تعارض یکی از این مقاصد با دستورات عمومی فقه، تحقق مقصد اولویت دارد؛ به عنوان مثال غزالی می نویسد:

مصالح و مقاصدی که در رتبه ضروری است، ممکن است مورد نظر مجتهد قرار گیرد و برای رسیدن به آن [و با تکیه بر آن] به اجتهاد بپردازد، هرچند مصلحتی باشد که دلیل و اصلی معین [از شارع] گواه آن نباشد. مثلاً هرگاه کفار عده ای از مسلمانان را به اسارت گرفته و برای خود سپر امنیتی قرار دهند، می توان به جواز یا وجوب قتل آنها فتوا داد؛ چرا که در غیر این صورت کفار بر همه مسلمانان مسلط گردیده و همه را می کشند و واضح است که حفظ خون همه مسلمانان از کشته شدن این عده از اسرا به دست مسلمانان به مقصود شارع که [حفظ جان همگان و] کم شدن قتل مسلمانان است، اقرب است (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۲۰).

اما این حاکم چگونه فردی است؟ آیا برای غزالی مهم است؟ پاسخ به این سؤال نکته کلیدی بحث ما در بخش بررسی رویکرد هنجاری غزالی خواهد بود. در میان اهل سنت (که غزالی هم در بین آنهاست) ویژگی های حاکم از ویژگی های قاضی اقتباس شده است. حنبلی چهار شرط: قرشی بودن، برتری در علم دین، کفایت سیاسی - نظامی و نیز داشتن صفات مورد رعایت در قاضی را از شرایط اساسی حاکم اسلامی بر می شمارد. ابوالحسن ماوردی شمار این شرایط را به هفت می رساند. به نظر او عدالت، اجتهاد، سلامت حواس، سلامت اعضا، تدبیر سیاسی، شجاعت، شوکت و نسب قریشی را شروط هفتگانه امامت باید شمرد. غزالی در کتاب *فضائح الباطنیة* سه شرط دیگر اضافه می کند و بلوغ، عقل، آزاد بودن و نیز جنسیت و مرد بودن را نیز از شرایط حاکم در جامعه اسلامی می داند که البته با توجه به لزوم شوکت و قدرت حاکم، شرط اجتهاد و علم را در تراجم با آن حذف می کند و به التزام و تقلید حاکم از علما کفایت می کند (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۲۹-۲۹).

(۳۲)؛ البته غزالی در *احیاء علوم الدین* می گوید:

تاکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زورمدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه از بین رفتن مصالح سیاسی، از جمله نظم در جامعه می شود. زیرا، ولایت در شرایط کنونی دایر مدار شوکت و غلبه است و بنابراین، هر کسی که صاحب زور و شوکت با او بیعت کند، امام مشروع خواهد بود. فمّن بایعه الشوکة فهو الامام (غزالی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

پس حاکم فضیلت سیاسی در نگاه غزالی تحقق آن پنج مقصد به دست حاکم صاحب قدرت است و در صورت تعارض بین قواعد معمول فقهی (که غزالی فضیلت اخلاقی را بر آن بنا کرده بود) با مقاصد الشریعة اولویت آن پنج مقصد است، گرچه قواعد معمول به پای آن قربانی گردد.

## ۲. بررسی رویکردهای هنجاری ماکیاولی و غزالی

### ۱-۲. موضع ماکیاولی در اخلاق هنجاری

روایت ماکیاولی در خصوص نتایج پیش‌بینی شده جنگ با اهالی لوکا نشانه خوبی برای کشف رویکرد فایده‌گرایانه اوست. البته بسیاری از استدلال‌های ماکیاولی فایده‌گرایانه است، لکن استناد من به این روایت به این خاطر است که برخی تلاش دارند از این استدلال ماکیاولی رویکردی وظیفه‌گرایانه استخراج کنند؛ مثلاً اریکا بنر<sup>۱</sup> در کتاب *اخلاق*، ناعادلانه خواندن رفتار نماینده اهل لوکا را با افسر جنگی مقابل، غیرنتیجه‌گرایانه و مبتنی بر وظیفه‌شناسی عنوان نموده است؛ لکن در همین جا ماکیاولی تصریح دارد که این کار نام نیک جمهوری را از بین می‌برد و شهرهای دیگر را از پذیرش دوستی فلورانس‌ها، بیمناک می‌سازد. بنر همچنان تلاش دارد عدم نیاز به صبر تا پایان عمل و تجربه عینی نتایج عمل را دلیل دیگری بر وظیفه‌گرا بودن ماکیاولی عنوان کند (بنر، ۱۴۰۰، ص ۵۶۶-۵۷۰) که این هم حداقل به دو دلیل به وضوح خطاست. جان استورات میل<sup>۲</sup> به عنوان یکی از بزرگترین پرچمداران فایده‌گرایی در کتاب *فایده‌گرایی* می‌نویسد در طول تاریخ انسان‌ها از راه تجربه آموخته‌اند که چه کارهایی چه پیامدهایی دارد و لذا نیازی به تجربه مجدد نیست (میل، ۱۴۰۱، ص ۸۴)؛ پس صرف این که ما از قبل می‌دانیم رفتار ناعادلانه منجر به تبعات خلاف هدف حکومت می‌شود و نیازی به رویت نتایج نیست، دلیل بر رویکرد وظیفه‌گرایانه نیست؛ چرا که خود میل که راوی اصیل فایده‌گرایی است، از این ویژگی به عنوان پاسخی در برابر منتقدان بهره جسته است. از سوی دیگر میل می‌گوید عادلانه بودن چیزی ناشی از فایده عمومی آن است و اساساً عنصر متمایز کننده عدالت با بی‌عدالتی همان فایده است (میل، ۱۴۰۱، ص ۱۲۳-۱۶۱). پس تمسک جستن به بیان ماکیاولی در اولویت داشتن عدالت هم حاکی از وظیفه‌گرایی او نخواهد بود.

نتیجه این که در واقع این قبح ذاتی رفتار ظالمانه نیست که ماکیاولی را به متمایل به صدور دستورالعمل ممانعت از رفتار

ناعادلانه می‌کند، بلکه نتایج ناشی از آن است و این به وضوح یک رویکرد فایده‌گرایانه است. البته اگر بخواهیم دقیق‌تر بیان کنیم، ماکیاولی یک فایده‌گرای قاعده‌نگر است. در این نگاه، عمل درست، عملی است که نظام‌نامه ایده‌آل مطالبه کند (ملکان، ۱۳۹۹، ص ۱۹۵).

## ۲-۲. موضع غزالی در اخلاق هنجاری

غزالی در حوزه هنجاری یک فضیلت‌گراست. برای اثبات این مدعا دو راه داریم: یکی این که نشان دهیم او نمی‌تواند وظیفه‌گرا یا فایده‌گرا باشد و لذا به واسطه نوعی حصر عقلی که در خصوص سه الگوی اخلاق هنجاری داریم، او را به ناچار فضیلت‌گرا بدانیم و یا این که رویکردهای اخلاقی او را با ساختار فضیلت‌گرایی تطبیق دهیم. به نظر من راه دوم معقول‌تر و دقیق‌تر است.

غزالی در *احیاء علوم الدین* ربع مهلکات چنین می‌نویسد:

باید دانست که اعتدال در خوی‌ها صحت نفس است و میل از اعتدال، رنجوری و بیماری آن، و علاج نفس به محو رذیلت‌ها و خوی‌های بد و کسب فضیلت‌ها و خوی‌های نیک است. نفس انسان ناقص و قابل کمال آفریده شده است و کمال آن به تزکیه و تهذیب اخلاق و علم است.... کسی که می‌خواهد سخی، عقیف و حلیم و متواضع شود، باید به تکلف و افعال آن جماعت کند تا آن به عادت طبع وی گردد (غزالی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵-۱۲۸).

این توجه بر منش‌ها و نه عمل‌ها کاملاً فضیلت‌گرایانه است. البته مهارت دانستن اخلاق و لزوم تربیت نفس نیز از شئون فضیلت‌گرایی است؛ چنانکه آیریس مرداک در کتاب *سیطره خیر* می‌نگارد (مرداک، ۱۳۸۷، ص ۵۴).

علاوه بر این او به صراحت بر تحقق شخصیت اخلاقی تأکید می‌کند نه بر شناخت احکام اخلاقی. تعبیری مثل پرورش خلق نزد غزالی متضمن همین معناست (دباغ، ۱۳۹۶). همچنین او بسان ارسطو غایت‌گراست. او در کتاب *میزان العمل* می‌گوید: بدان که سعادت حقیقی سعادت اخروی است و در ورای این غایت، غایت و یا هدف دیگری نیست (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۳).

با بررسی‌های فوق مشخص می‌شود غزالی صرفاً نظریه فضیلت ندارد؛ بلکه او را می‌توان یک فضیلت‌گرای خالص دانست.

## ۲-۳. بررسی و مقایسه

شاید این تفاوت مبنایی غزالی با ماکیاولی در این قسمت قابل‌تأمل باشد که نتایج نهایی دو رویکرد را حداقل در مقام ذهن بتوان متفاوت دید. در اخلاق فضیلت توجه به فاعل بر فعل تقدم دارد و لذا مهم ویژگی‌های حاکم است؛ اما تمرکز ماکیاولی بر افعال حاکم و نتایج حاصل از آن است و نه منش حاکم. او حتی منش‌های حاکم را امری درجه دوم می‌داند که چندان مهم نیستند. کافی است حاکم نشان دهد مهربان و سخاوتمند است و در باطن چنین نباشد! پس منش اولویت او نیست، اما مهم افعالی است که منجر به تقویت قدرت حاکم می‌شود. این نگاه او را می‌توان در چهارچوب سودگرایی اخلاقی عمل‌نگر

تعبیر نمود. از نظر سودگرایی اخلاقی عمل نگر، عمل درست عملی که بیشترین سود را برای جامعه داشته باشد، بنابراین ظلم به اقلیت و دروغ و خیانت در برخی شرایط به شرط داشتن سود بیشتر برای مردم امری کاملاً اخلاقی است. چون هدف اخلاق تامین بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد از افراد است. در نقطه مقابل، سودگرایی قاعده نگر نتایج خوب بلند مدت قواعد اخلاقی را مد نظر قرار می‌دهد تا نتایج خاص و جزئی عمل در یک شرایط را.

در چنین مقایسه‌ای حداقل در مقام ذهن، اگر حاکم جامعه فاقد ده شرط غزالی باشد، فعل او حق، عدل و خوب نیست هر چند منجر به تقویت حکومت و رفاه عمومی شود. در نقطه مقابل، از نظر غزالی حاکم اگر آن ده شرط را داشته باشد ولی فعل او به تضعیف قدرت حکومت منجر شود، فعلش خطا و ناپسند خواهد بود و به اتفاق همین جا می‌توان به مسیری که از غزالی فضیلت‌گرایی اخلاقی که راست‌گویی و وفاداری و دیگر فضایل را در *احیاء علوم الدین* تحسین می‌کند، یک ماکیاولیست سیاسی می‌سازد، دست پیدا نمود.

به نظر نویسنده غزالی از همان *احیاء علوم الدین* سنگ بنای این مسیر را گذاشته است، عدول او از شروط تحقق حاکم اسلامی و اکتفا به کسب قدرت توسط فرد مسلمان و باز گذاشتن حوزه اختیارات او به بهانه تحقق پنج مقصد اصلی شریعت. این گونه است که با قدرت کسب شده از شریعت، حاکم می‌تواند علیه احکام همان شریعت عمل کند و چون مبنای مشروعیتش درون همین رابطه بازگشتی تعریف شده، راهی هم برای محدود کردنش نخواهیم یافت. در این میان هر توصیه اخلاقی‌ای به حاکم یک تعارف بی‌محتواست که تنها ظاهر مواجهه را تحمل‌پذیرتر می‌کند؛ و گرنه دستورالعمل هنجاری غزالی برای حاکم عملاً در این تعبیر خلاصه می‌شود که هر فعل حاکم به شرط حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال مردم فعلی اخلاقی است و البته در مقام تعارض بین جان و مال گروهی از مردم با جان و مال قاطبه جامعه اسلامی، حاکم مجاز به عدول از همین موارد در خصوص اقلیت است.

در این مقام حاکم ذهنی ماکیاولی از حاکم ذهنی غزالی کمتر در خطر سقوط در ورطه جنایات بزرگ است؛ چون حاکم ذهنی ماکیاولی وظیفه حفظ ظاهر را دارد، ولی حاکم ذهنی غزالی هرچه کند، به شرط حفظ قدرت، خوب است؛ مثل حجاج ابن یوسف ثقفی که در *نصیحت الملوک* مورد تکریم غزالی واقع می‌شود!

### ۳. فضایل سیاسی غیر اخلاقی یا فضایل مجرمانه نزد ماکیاولی و غزالی

#### ۳-۱. حاکم خوب و فعل فضیلت‌مندانه از نگاه ماکیاولی

حال که با مبنای فکری ماکیاولی به مقدار نیازمان در این مبحث آشنا شدیم، به بررسی ویژگی‌های حاکم خوب از نگاه ماکیاولی خواهیم. شاید مهمترین سند در این خصوص کتاب مشهور *شهریار* باشد. کتاب *شهریار*، اثر ماندگار ماکیاولی در بیست و شش فصل تدوین شده و به نوشته خود او نتیجه یک عمر تجربه‌اش و البته مطالعه سرنوشت گذشتگان است.

از نگاه ماکیاولی زمامدار اگر بخواهد باقی بماند و موفق باشد، نباید از شرارت بترسد؛ زیرا بدون آن، حفظ دولت ممکن



نیست. حکومت برای نیل به قدرت، ازدیاد و حفظ و بقای آن مجاز است به هر عملی از قبیل کشتار، خیانت، ترور، تقلب و ... دست بزند و هرگونه شیوه‌ای حتی منافی اخلاق و شرف و عدالت را برای رسیدن به هدفش روا بدارد. باید توجه داشت که از نظر او رجال سیاسی باید کاملاً واقع‌بین و جدی باشند. آن‌گونه سخت‌گیر که اگر تکالیف دینی، اخلاقی و احساسات سد راه آنان شود، از آنها صرف‌نظر کرده و هدفی جز رسیدن به مقصود نداشته باشند. او می‌گوید اگر شه‌ریار می‌خواهد حکومتش را حفظ کند، باید پاکدامنی را کنار بگذارد یا از آن بر اساس نیاز استفاده کند؛ زیرا برخی از چیزهایی که به‌ظاهر فضیلت به‌شمار می‌روند، اگر به آن‌ها عمل کند، او را ویران خواهند کرد و برخی از چیزهایی که نقطه‌ی مقابل فضیلت به‌نظر می‌رسند، برای او امنیت و رفاه را به ارمغان خواهند آورد (Machiavelli, 2011, pp. 50-51).

چنان‌که قبلاً گفته شد فضیلت سیاسی یعنی هر کاری که باعث حفظ حکومت شود و رذیلت سیاسی یعنی هر کاری که موجب فروپاشی آن گردد. از منظر او چهار حالت برای شه‌ریار (حاکم) متصور است. بهترین حالت این است که فضیلت اخلاقی و سیاسی همزمان باشند؛ اما اگر حاکم نتواند فضیلت اخلاقی را حفظ کند، حداقل باید وانمود کند که انسانی اخلاقی است و اگر نتوانست وانمود کند، باید امیدوار باشد که فضیلت سیاسی او بتواند قدرت او را چنان افزایش دهد که جلوی بدنامی را بگیرد. حالت سوم حالتی است که حاکم فضیلت اخلاقی دارد، ولی اعمال اخلاقی او به تضعیف حکومت منجر می‌شود. در این تناقض حاکم باید امیدوار باشد که محبوبیتش بتواند او را نجات دهد و حالت چهارم وقتی است که نه فضیلت اخلاقی هست و نه فضیلت سیاسی. اینجا تناقضی نیست، ولی حکومت بزودی دچار فروپاشی می‌شود. حاکم برای حفظ قدرت دو راه‌کار دارد: اول ایجاد حس عشق است. حاکم باید با حفظ امنیت و رفاه کاری کند که مردم دوستش داشته باشند، ولی حفظ این حس سخت است؛ چون خواسته‌های مردم پیاپی تغییر کرده و ارتقا می‌یابد. عشق نجات‌دهنده ولی به شدت شکننده است. راه دوم ایجاد حس ترس است. خوبی ترس به این است که مثل عشق شکننده نیست. وقتی حاکم ببیند ترس مردم از بین رفته است، باید با کار ظالمانه جدیدی آنها را بترساند و به حکمرانی ادامه دهد (ماکیاولی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۲-۱۴۶). پس برای شه‌ریار چاره‌ای جز شریر بودن نیست، چون ناتوانی از جاه‌طلبی فعالانه موجب فاجعه و شکست خوردن شما از رقیبان جاه‌طلب‌تان خواهد شد. در نهایت آنچه شه‌ریار را نجات می‌دهد، موفقیت اوست؛ زیرا اگر عمل او قابل نکوهش باشد، نتیجه عملش (در صورت موفقیت) او را از نکوهش مبرا خواهد ساخت (ادواردز، ۱۳۹۸، ص ۴۶).

از زمانی که اولین سیاستمدار پدید آمد، سیاستمداران همواره دروغ گفته‌اند؛ اما ماکیاولی به‌ظاهر نخستین نظریه‌پرداز مطرح سیاسی است که دروغ گفتن را توصیه می‌کند. او می‌نویسد:

شه‌ریارانی که چیزهای بزرگی به‌دست آورده‌اند، آن‌هایی بوده‌اند که به راحتی کلمات خود را ادا کرده‌اند، آن‌هایی که می‌دانند چگونه مردم را با حیله‌گری خود فریب دهند و در نهایت کسانی بودند که بر افرادی چیره شده‌اند که به اصول صداقت احترام می‌گذارند (Machiavelli, 2011, p. 56).

اما این دستورالعمل محدودیت‌هایی هم دارد. چنین نیست که شه‌ریار مجاز باشد هر زمان که اراده کرد، شرور باشد. علت این محدودیت باز هم نیل به هدف اصلی حکومت یعنی بقای قدرت است. شه‌ریار باید از آسیب رساندن به افرادی که قصد کشتنش را ندارند، اجتناب کند، چرا که آن‌ها نیز در صدد آسیب‌رساندن به او برخوانند آمد. به اعتقاد ماکیاوولی یا باید فرد را تکریم کرد و با او در صلح کامل بود یا او را کاملاً در هم شکست، چرا که انسان می‌تواند انتقام جراحتهای کوچک را بگیرد، اما یک موجود در هم شکسته توانایی این کار را ندارد (Machiavelli, 2011, pp.10-11). یک سیاستمدار باید خود را از آسیب جدی رساندن به هر کسی که متحد اوست، بر حذر باشد. البته باز هم نه بخاطر این که آسیب رساندن به متحد، یک رذیلت اخلاقی است، بلکه چون برای بقای قدرت مضر خواهد بود.

افرادی که از طرف ما آسیب دیده‌اند، متحدان خطرناکی‌اند؛ چرا که به‌شدت به دنبال گرفتن انتقام خود هستند.

(Machiavelli, 2011, p. 65)

در نتیجه باید تلاش کنیم تا اتحاد دشمنانمان را مختل سازیم و در صورت امکان، متحدان دشمنانمان را به سوی خود بکشانیم. در همین راستا او دادن قدرت و مسئولیت‌های جدید را به شکست خورده‌ها و آسیب دیده‌ها بی‌فایده می‌داند:

هر کسی که باور دارد منافع جدید باعث می‌شوند شخصیت‌های بزرگ آسیب‌های پیشین را فراموش کنند، فریب خورده است (Machiavelli, 2011, p. 28).

در رویکرد او به حکومت‌داری، موفقیت در سیاست نیازمند نمایشی ظاهری است که با دقت جعل شده باشد. در حالی که سیاستمداران باید ابزارهای کثیفی را برای افزایش قدرت خود به کار گیرند؛ در حالی که با تبلیغات باید کاری کنند که پاک به نظر بیایند تا مردم به آن‌ها اعتماد کنند. کسی که می‌خواهد حکومت کند، باید مردی دلسوز، وفادار به کلام خودش، مهربان، بی‌حیله و تزویر، پارسا، با ایمان، انسان کامل و مذهبی به نظر بیاید. با این حال اگر به دمدمی مزاج بودن، سبک‌رفتاری، سست‌عنصری، بزدلی و مردد بودن شهره باشد، مورد نفرت و تحقیر خواهد بود. خوشبختانه هر کسی که ظاهر شما را می‌بیند، تجربه‌ی چندانی از آنچه واقعاً هستید کسب نخواهد کرد (Machiavelli, 2011, pp.57-59).

گرچه ماکیاوولی اصرار دارد یک حاکم باید به مهربانی شهره باشد، بر این باور است که ایجاد ترس، بیش از مهربانی اهمیت دارد. او می‌نویسد:

بسیار بهتر است که از شما بترسند، تا اینکه شما را دوست داشته باشند؛ اگر که نمی‌توانید هر دو را با هم داشته باشید. می‌توان به صورت کلی در مورد انسان‌ها چنین گفت: آن‌ها ناسپاس، بی‌وفا، دروغگو و حيله‌گردند؛ آن‌ها از خطر دوری می‌کنند و حریصانه به دنبال منفعت خود هستند... انسان‌ها کمتر از کسی که در دل‌ها ایجاد محبت می‌کند حساب می‌برند تا کسی که در دل دیگران نسبت به خود ترس ایجاد می‌کند. به این دلیل که عشق با نوعی پیوند قدردانی محافظت می‌شود که انسان‌ها که موجوداتی بس پست هستند، زمانی که به نفع‌شان باشد، آن پیوند را زیر پا می‌گذارند؛ اما ترس با نگرانی از مجازات که همیشه مؤثر است، تقویت می‌شود (Machiavelli, 2011, p. 54).

ماکیاولی در کتاب *گفتارها* تصریح دارد که برای توده مردم، ترساندنشان از مجازات مفیدتر از مهربانی است (خشایار دیهیمی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۳-۱۴۴). این در واقع همان نگاه فایده‌گرانه ماکیاولی در حوزه اخلاق هنجاری است. جالب‌تر آن که ماکیاولی یادآور می‌شود: «شهریار باید در مردم نسبت به خود ترس بیافکند، اما به شیوه‌ای که اگر محبوب نیست، دست کم منفور نباشد (Machiavelli, 2011, p. 54)؛ یعنی حتی همان ترس هم فضیلت ذاتی ندارد و تا اندازه‌ای که مفید است، مطلوب خواهد بود.

### ۳-۲. فضایل مجرمانه حاکم از نظر غزالی

شبهه‌ترین نگاه به شهریار ماکیاولی کتاب *نصیحت الملوک* است که غزالی آن را برای سلطان محمد بن سنجر سلجوقی نوشته و توسط عموی شرف‌الدین مبارک بن المستوفی الاربلی از فارسی به عربی ترجمه شده است (حلبی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۳). هرچند برخی در اصالت منسوب بودن این کتاب به غزالی تشکیک کرده‌اند (کرون، ۱۳۹۷، ص ۱۱۰؛ پورجوادی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۴-۴۱۸)؛ لکن جلال همایی در مقدمه کتاب *نصیحت الملوک* که با مقدمه و تصحیح خود او منتشر شده، از اصالت آن بر اساس شیوه نثر و سیاق مطالب دفاع جدی کرده است (غزالی، ۱۳۱۵، ص ه) و همچنین در کتاب *غزالی نامه* این اثر را به‌طور قطع متعلق به غزالی دانسته است (جلالی، ۱۳۱۷، ص ۲۶۶).

اولین نکته در خصوص دیدگاه غزالی درباره جایگاه حاکم را باید در نگاه او به نقش وزیر جستجو کرد. نقش وزیر در نظر او بر خلاف نظر افلاطونی فارابی که حاکم فاضل‌ترین و داناترین است، پررنگ‌تر و مهم‌تر است. تا جایی که غزالی معتقد است که حاکم به تنهایی قادر به اداره کشور نیست (لائوست، ۱۳۵۴، ص ۳۹۴-۳۹۵). قبلاً نوشتیم که علی‌رغم درج شروط ده‌گانه برای حاکم، غزالی در دو مرحله از شروط خود عدول نمود که در مرحله نخست شرط اجتهاد را برداشت و صرف تبعیت او از عالم دینی را کافی دانست. به‌طور طبیعی وقتی چنین باشد، می‌توان انتظار داشت که از نظر غزالی حاکم لازم نیست بهترین فرد جامعه خود باشد. حاکم صرفاً کسی است که در رأس هرم قدرت قرار گرفته و دارای قدرت سیاسی است. غزالی به صراحت حتی ضرورت نیاز به امام معصوم را زیر سؤال می‌برد و مدعی است که پس از مرگ پیامبر، دیگر نیازی به معلم معصوم نیست (حلبی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۵). در عین حال غزالی انتظار دارد حاکم تشنه دیدار علمای دین که از سلامت نفس برخوردار بوده و زاهد و صوفی هستند، باشد و در عین حال حاکم را از همنشینی با علمای دنیادوست برحذر می‌دارد. جالب این که علمای سالم از نگاه غزالی به‌طور عمومی عرفاء و صوفیه هستند و فقها علمای دنیادوست (غزالی، ۱۳۱۵، ص ۲۷-۳۰).

شاید برای مخاطب سؤال باشد که چرا در بررسی نگرش غزالی به ویژگی‌های حاکم، سراغ سایر آثار او که بعضی مشهورتر هم هستند، مثل *المستظهری فی الرد علی الباطنیة* یا *احیا علوم الدین* نرفتیم. نکته اول این است که *نصیحت الملوک* در ایام پایانی عمر او نگاشته شده و به نوعی حاصل تجارب دوران و به قلم غزالی پنجاه و دو ساله است. در واقع او در اوج

پختگی این اثر را نگاشته است و لذا بیشتر می‌تواند منعکس کننده دیدگاه او باشد. دوم این که این کتاب با هدف تبیین آداب حکمرانی نوشته شده و رویکرد نویسنده در این کتاب سیاست‌های اعمالی حاکم است و نه صرفاً سیاست‌های اعلامی یک متکلم دینی چنان که در *المستظهری و احیا علوم الدین* آمده است.

غزالی در *نصیحت الملوک* دغدغه نتایج عملی حکومت را دارد و بر خلاف آثار دیگرش که به ساختار حاکمیت و مبانی آن می‌پردازد و از این جهت بسیار مشابه خواجه نظام‌الملک در *سیاست‌نامه* است. از نظر غزالی (در این کتاب)، سلطان سایه خدا روی زمین است و اطاعت از او واجب و بر خلاف کتاب *کیمیای سعادت* این اقتدار حاکم را محدود به رعایت شفقت نمی‌سازد. در *نصیحت الملوک* شریعت جایگاهی ندارد، مگر یک مطابقت عمومی؛ زیرا امر خدا در اینجا در اطاعت از حاکم معنا می‌یابد (لمبتون، ۱۳۹۷، ص ۷۳-۸۴). البته باید توجه داشت این دغدغه نتایج عملی را نبایستی تعبیر به رویکرد فایده‌گرایانه کرد؛ چون غزالی به صراحت آن را مردود خوانده است.

غزالی با اندیشه سیاست عین شریعت، سعی داشت با دمیدن روح سیاست در کالبد بی‌جان اسلام زاهدانه ترکی-عربی آن را احیا کند، لکن تعارض اسلام قشری-زاهدانه با برداشت غزالی از وحدت دیانت با سیاست، این پروژه به اصطلاح مجددانه او را با شکست روبرو ساخت. کناره‌گیری ده ساله و به اصطلاح «فرار از مدرسه» گواه این مدعاست. غزالی بر تفاوت موضوع سیاست و دیانت تفتن پیدا نکرده بود و برخلاف خواجه نظام‌الملک، تجربه حضور در ارکان قدرت را نداشت. او در نوسان میان آرمان‌خواهی و واقع‌گرایی، در توضیح بسیاری از نسبت‌ها و مناسبات به خطا رفت تا جایی که برخی مفسران، او را به عدم صداقت متهم کرده‌اند. این تجربه‌ها او را به سوی نگاشتن *نصیحت الملوک* رهنمون کرد، ولی مفسرانی که غزالی آرمان‌خواه را بیشتر دوست دارند، تلاش کرده‌اند با مخدوش ساختن اصالت آن کتاب، غزالی آرمانی را با غزالی واقعی سودا کنند. این مفسران تصور خیال‌با فانه خود از زهد غزالی را به پذیرش *نصیحت الملوک* ترجیح داده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰-۲۰۷).

پس ما در *نصیحت الملوک* با غزالی‌ای مواجهیم که می‌خواهد در باب واقعیات کشورداری صحبت کند. یک غزالی عمل‌گرا در امتداد عامری نیشابوری و خواجه نظام‌الملک که از آرمان‌گرایی سیاسی فیلسوفان مشا نظیر فارابی فاصله می‌گیرند و می‌توان آرای آنها را با ماکیاولی در کتاب *شهریار* مقایسه نمود.

غزالی دغدغه نخستش در باب حکومت حفظ اقتدار حاکم است و برای آن مجوز خشونت هم صادر می‌کند. از نظر او تا مردم از حاکم نترسند، امیدی به اصلاح نیست پس «چوب بر سر زدن رعیت» ضرورت است (غزالی، ۱۳۱۵، ص ۱۴۷-۱۴۹). او در تبیین تعارض این مشی با مشی پیامبر اسلام می‌گوید: در زمان پیامبر مردم دین را طالب بودند و اکنون دنیا را (غزالی، ۱۳۱۵، ص ۲۶۳). دقت کنید که غزالی حتی هنگامی که می‌خواهد مجوز بی‌رحمی را صادر کند، مراقب است که به شریعت تمسک جوید. با این رویکرد او ظلم حکام را موجه می‌سازد و رذیلت را از آن می‌زداید؛ مثلاً در خصوص

حجاج بن یوسف ثقفی که مردی سفاک و خونخوار بود و ظلم بسیاری روا می‌داشت، می‌نویسد اگر او نبود، فرد دیگری همان کارها را می‌کرد! و با این نوع تعبیر، در واقع حجاج را تبرئه می‌کند؛ یا با دفاع از کشتار بیش از ۱۵۰۰ نفر در یک روز و ۳۰۰ نفر در روز بعد (تنها به خاطر بیرون از خانه بودن در ساعتی از روز) توسط زیاد ابن ابیه، این کار او را موجب حفظ امنیت و جلوگیری از دزدی معرفی می‌کند (غزالی، ۱۳۱۵، ص ۶۸-۷۰). اینجاست که غزالی بسیار به ماکیاولی نزدیک می‌شود و از ردیلت‌هایی صحبت می‌کند که در شرف غلطیدن در فضایل اند؛ البته نوع ورود او به بحث کاملاً متفاوت است. با این تعابیر شاید کسی بگوید که وقتی غزالی می‌خواهد برای حاکم دستورالعملی در مقام اجرا برای بقای حکومت بنویسد، جای برخی از فضایل و رذایل که در *احیا علوم دین* و کتب قبلی معرفی کرده بود، عوض می‌شود، اما چنین نیست. او این افعال به ظاهر مجرمانه را مصداق جرم نمی‌انگارد.

به مبانی فکری غزالی بازگردیم. او در *احیا علوم الدین* در توجیه روا بودن هر کاری برای خدا می‌گوید ظلم تصرف در ملک غیر است و چون ملکی برای جز خدا نیست، هر چه از خدا صادر شود عدل است (غزالی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۷). این نشان می‌دهد غزالی به قبح ظلم به صورت ذاتی باور ندارد، بلکه مرجع صدور آن اهمیت پیدا می‌کند. اراده حاکم اسلامی در نگاه غزالی (حسب رویکرد اشعری‌اش) امتداد اراده خداست و لذا می‌توان چنان حکمی را هم درباره فعل حاکم صادر کرد (هیلنبراند، ۱۳۹۷، ص ۸۷-۸۸). پس فعل حاکم مصداق ظلم نیست، حتی اگر ظالمانه بنماید. علاوه بر این اگر کمی به عقب برگردیم، به یاد خواهیم آورد که غزالی پنج هدف اصلی قدرت سیاسی را مبتنی بر پنج مقصد اصلی شریعت معرفی کرد؛ پس به ظاهر بر اساس دیدگاه او اشکالی ندارد ۱۸۰۰ نفر را در دو روز بکشیم، ولی دزدی را حتی بصورت موقت از جامعه بزدایم. البته بایستی این جا به جبر گرایی حاکم بر اندیشه غزالی هم نیم‌نگاهی داشت. او که یک اشعری مسلک است (که البته در مواردی از اشعری‌گری فاصله گرفته) هر چند مدعی جمع بین جبر و اختیار است، لکن توحید افعالی‌ای که او روایت می‌کند، جای چندانی برای اختیار انسان باقی نمی‌گذارد (فناهی اشکوری، ۱۳۹۸، ص ۲۳۸-۲۳۹)؛ یعنی اگر حاکم اسلامی که اکنون قدرت سیاسی در اختیار اوست، چنانچه فعل به ظاهر مجرمانه‌ای را مرتکب شود، فعل او امتداد اراده الهی است و آن را باید از دریچه فعل خدا نگریست.

## ۴. مقایسه و نتیجه گیری

در بررسی و تحلیل آرای ماکیاولی و غزالی در باب اخلاق سیاسی به مثابه هر فیلسوف دیگری ابتدا باید به مبانی فکری آنها توجه نمود و گزاره‌های صادر شده در دستورالعمل‌های سیاسی‌شان را با آن مبانی تطبیق داد و گرنه صرف یک یا چند گزاره قابلیت استخراج یک رویکرد کلی را نداشته و رهنز خواهد بود.

در مقام اندرزنامه نویسی و تدوین شیوه حکمرانی، غزالی و ماکیاولی در عمل دارای سبک واحدی هستند؛ هر چند مسیر

رسیدن این دو به سبک مشترک متفاوت است. ماکیاولی حاکم پیروز را حاکم بر حق می‌شمارد، غزالی هم. ماکیاولی توصیه می‌کند بهتر است حاکم بتواند شهره به خوشنامی و عدالت و عظوفت باشد و غزالی هم حاکم را توصیه به انصاف و عدل با مردم زبردست می‌کند؛ اما مهم این است که اگر حاکم برای حفظ قدرت ناگزیر از اعمال بی‌رحمی بود، آیا مجاز است؟ در ظاهر هر دو این جواز را صادر می‌کنند. ماکیاولی با صراحت و البته بیان ضرورت و غزالی با تلویح و بیان استدلال. ماکیاولی بی‌رحمی را ناگزیر می‌خواند، ولی غزالی هر فعل حاکم را در مقام قدرت، عین عدل می‌خواند و هر چند تصریح بر بی‌رحمی و شقاوت و رفتارهای غیراخلاقی ندارد، و لکن با ریل‌گذاری مطمئن برای حاکم شقی دست او را برای هر عملی باز می‌گذارد؛ چرا که مدعی است حق با کسی است که قدرت دارد و ما هم با اویم.

چنان که طرح شد، ماکیاولی را باید از منظر اخلاقی یک فایده‌گرای عمل‌گرا دانست. برای چنین نگاهی، افعال حُسن و قُبْح پیشینی نداشته و با توجه به نتایجشان سنجیده می‌شوند. البته تجربه تاریخی دست ما را برای پیش‌بینی نتایج افعال مان باز گذاشته است و به همین منظور ماکیاولی با مرور تبعات تصمیم‌های سیاسی گذشته، برای حفظ قدرت حاکم (که به نظر او هدف اصلی حکومت است) دستورالعمل‌هایی می‌نویسد که گاهی به نظر ظالمانه می‌آیند. در عین حال نمی‌توان آنها را برای حاکم امور غیراخلاقی خواند؛ چون در شرایط تصمیم منجر به فایده حداکثری شده و در نتیجه عین «خوب اخلاقی» خواهند بود.

در نقطه مقابل، غزالی پایبند به نظریه امر الهی است. او هم در مقام وجودشناختی و هم در مقام معرفت‌شناختی اخلاق را به خدا گره زده است. در میان فیلسوفان متأخر غربی شاید دیدگاه او را بتوان با دیدگاه آدامز<sup>۱</sup> مشابه دانست. غزالی در مقام اخلاقی هنجاری یک فضیلت‌گراست که باز هم فضایل اخلاقی را از متون دینی استخراج می‌کند. برای او هدف حکومت تحقق سعادت است و نه تنها حفظ قدرت؛ اما یکی از شئون سعادت ملت ظهور حاکمی است که شرایط تحقق حاکم عادل را دارد (که در ملاحظات بعدی این شروط را هم کنار گذاشت) و لذا در صورت وجود این حاکم، افعال او عادلانه است حتی اگر گاهی بی‌رحمانه باشد. اما تفاوت این دو نگاه کجاست؟ اگر قرار است در هر دو نگاه مجوز صدور بی‌رحمی برای حاکم صادر شود، پس تفاوت در مبانی چه تفاوتی را در نتایج حاصل خواهد نمود؟

در پاسخ باید گفت اول این که غزالی این مجوز را تنها برای حاکم عادل جامعه اسلامی صادر کرده و نه هر حاکمی. در واقع طبق نگاه فضیلت‌گرایان اخلاق یک مهارت است، مهارت تشخیص خوب از بد در شرایط حساس. پس آن چه غزالی به آن مجوز داده از ابتدا بد نیست و غزالی آن را مصداق فعل قبیح نمی‌شمارد؛ زیرا از فاعل فضیلت‌مند که امکان اجتهاد فعل اخلاقی را دارد، صادر شده است و لذا منطبق بر خوبی است، هر چند به ظاهر خلاف آن بنماید. حاکم مورد تأیید غزالی یا خود مجتهد است یا در عمل از یک مجتهد تبعیت می‌کند؛ پس به مهارت کشف عمل درست دسترسی دارد.



اما در نگاه ماکیاولی مجوز به طور عام برای حاکم به منظور حفظ قدرت صادر شده است و تنها حد آن نتایجی است که منجر به تضعیف قدرت شود.

دوم باید توجه داشت که اخلاق در مرزهاست که خودنمایی می‌کند. شاید در حالت عادی تفاوت این دو نگاه محسوس نباشد؛ اما وقتی شرایط بحرانی و مرزی باشد، روشن خواهد شد که خروجی این دو رویکرد می‌تواند حتی ضد هم باشند. برای غزالی حاکم اگر شرایط تحقق حاکم عادل اسلامی را نداشته باشد، حتی افعالی که منجر به خیر عموم شود نیز قابلیت اتصاف به خیر را نخواهد داشت.

از سوی دیگر، واقع‌بینی ماکیاولی با تجربه عملی حکومت و یا مطالعه میدانی سیاست‌های اعمالی حاکمان در شهرها و کشورهای مختلف به این نتیجه می‌رسد که اینجا زمین است و نمی‌توان در آن آسمانی حکومت کرد. هرچند مطلوب‌های ما در مقام ذهنی، اقتضائاتی دارد که جز با انطباق سیاست با اخلاق ممکن نیست؛ اما رخدادهای عینی نشان داده‌اند که حکومت‌هایی که در مقام انتخاب بین اقتدار سیاسی و مراعات اخلاقیات، متواضعانه دومی را برگزیده‌اند، دوام چندانی نداشتند و به سرعت دچار زوال یا فروپاشی شدند. حال این امر به واسطه گرایش‌های مردم است یا اساساً اقتضای ذاتی حکومت بحث دیگری است که ماکیاولی آن را مربوط به ذات بد عمومی انسان‌ها می‌داند.

ماکیاولی را در تاریخ فلسفه سیاسی، سیاه معرفی کرده‌اند، اما به نظر می‌آید رنگ خاکستری منصفانه‌تری باشد. او هم بسان غزالی که در این مقاله به او پرداختیم، تصریح دارد که اگر حاکم اقتدار و اخلاق را توأمان داشته باشد، این بهترین شرایط است؛ اما او می‌داند که در عمل تحقق این آرزو بسیار دشوار است. تاریخ حکومت‌ها حاکی از لغزیدن شهریان به یکی از دو سمت نامطلوب است: یا با مدارا و شفقت به مخالفان فرصت مقابله داده و کشورشان دچار اغتشاش و ناامنی شده است و در نهایت با از دست دادن کامل قدرت، دیگر حکومتی نداشته‌اند که بخواهد اخلاقی یا خلاف آن باشد؛ یا برای در هم شکستن مخالفان و حفظ اقتدار و امنیت و تداوم قدرت در مقام عمل دست به اعمالی غیراخلاقی چون خشونت‌های بدون مرز، تزویر، مکر و ... زده‌اند.

ماکیاولی می‌گوید حال که مجبور به انتخاب یکی از این دو هستیم، من حکومت مقتدر را بر می‌گزینم؛ زیرا هدف اصلی حکومت برقراری نظم و امنیت و یکپارچگی قدرت است. با این نگاه غزالی هم رویکردی مشابه ماکیاولی دارد، ولی شاید به اندازه او صراحت لهجه پیدا نکرده و هر جا که تعبیرش صریح گشته، شارحان و مفسران سعی کرده‌اند در اصالت آن آثار تشکیک کنند. این خود نشان‌گر آن است که وقتی قرن‌ها بعد از نگاشتن آن مطالب هنوز هم تحمل و باور وجود چنین اندیشه‌هایی صعب و دشوار است، به یقین در زمان نگاشتن آنها اوضاع بحرانی‌تر و نگارنده محدودتر بوده است.

به هر صورت آنچه می‌توان دریافت این است که غزالی وقتی در مقام عمل خواسته دستورالعمل سیاسی بنویسد، از تبیین مدلی که آرمان‌های اخلاقی‌شان، به طور کامل تامین شود، عاجز مانده و لذا هر جا در این تعارض در مانده، به سمت

واقع گرایی لغزیده و در تعیین اولویت حفظ قدرت یا مراعات اخلاق، دومی را قربانی کرده است. چنان که غزالی از حجاج خونخوار دفاع می‌کند. اگرچه این قربانی کردن را با مراعات اصول کلی حاکم برای منظومه فکری اش رقم زده که حداقل در مقام نظر تفاوت ماهوی با ماکیاولی دارد.

### تقدیر و تشکر

از نظرات و توضیحات سازنده داور محترم مقاله که موجب ارتقاء کیفی مقاله گردید، کمال تشکر و قدردانی را دارم.





## منابع

- اترک، حسین. (۱۳۹۳). «سیر تطور نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی». *پژوهش‌های فلسفی*. بهار و تابستان. سال ۸، شماره ۱۴، صص ۱۳۲-۱۴۷.
- اترک، حسین. (۱۳۹۶). *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- احمدپور و دیگران. (۱۳۸۵). *کتابشناخت اخلاق اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ادواردز، الستر. (۱۳۹۸). *تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن از ماکیاولی تا مارکس*. تهران: نشر نی، چاپ اول.
- ارسطو. (۱۳۹۰). *اخلاق نیکوماخوسی*. تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- اسلامی، روح‌الله. (۱۳۹۲). «تکنولوژی‌های قدرت در سیاست نامه خواجه نظام الملک». *جستارهای سیاسی معاصر*. فروردین. دوره ۲، شماره ۴، صص ۱-۲۶.
- اعوانی، شهین. (۱۳۸۸). «کیمیای اخلاق در غزالی». *جاویدان خرد*. بهار. شماره ۲، صص ۵-۲۵.
- بنر، اریک. (۱۴۰۰). *اخلاق (فلسفه سیاسی)*. تهران: نشر پبله، چاپ اول.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۱). *دو مجده: پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخر رازی*. تهران: نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- جاهد، محسن. (۱۳۹۰). «تأملی در فضایل اصلی چهار گانه با تأکید بر دیدگاه غزالی». *معرفت اخلاقی*. تابستان. سال دوم، شماره سوم، صص ۷۱-۸۱.
- جلال‌الدین، همایی. (۱۳۱۷). *غزالی نامه*. تهران: مروی، چاپ اول.
- حضرتی، حسن. (۱۳۷۷). «نگاهی اجمالی به: حیات و اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی». *فصلنامه علمی پژوهشی حکومت اسلامی*. شماره ۹، صص ۱۲۵-۱۵۱.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۷۶). «احوال و آثار ابوالحسن عامری نیشابوری». *نامه فلسفه*. شماره ۲، صص ۸۷-۱۰۹.
- حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۸۱). *تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا کنون*. تهران: زوار، چاپ اول.
- دباغ، سروش. (۱۳۹۶). «فضیلت‌گرایی اخلاقی: بررسی تطبیقی آراء آبریس مرداک و ابوحماد غزالی». بازیابی شده در اسفند ۱۴۰۱ از: <https://www.zeitoons.com/32543>
- دیهیمی، خشایار. (۱۳۹۷). *دانشنامه صلح و جنگ*. تهران: صدای معاصر، چاپ اول.
- زهره سادات ناجی، محسن جوادی. (۱۳۸۸). «روانشناسی اخلاقی غزالی». *پژوهش‌های فلسفی کلامی*. آذر. دوره ۱۱، شماره ۴۱، صص ۱۲۹-۱۴۸.
- سرافرازی، عباس. (۱۳۹۲). «تأثیر سیاست نامه خواجه نظام الملک بر ساختار حکومت سلجوقی». *مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*. دوره ۷، شماره ۱۳، صص ۵۷-۷۲.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۷۰). «از ابوالحسن عامری تا ابن سینا». *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*. شماره ۵۱-۵۲، صص ۵-۱۳.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: مینوی خرد، چاپ اول.

عالم، عبدالرحمان. (۱۳۷۷). «نیکولو ماکیاولی: چه نام بزرگی! چه ستایشی». *نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*. فروردین. دوره ۳۹، شماره ۱۰۶۱، صص ۱۶۳-۲۰۰.

عامری، ابوالحسن. (۱۳۳۶). *السعاده و الاسعاد فی سیره الانسانیه*. تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۷). *الاعلام بمناب الاسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.

علیزاده، حسن. (۱۳۸۹). *فرهنگ خاص علوم سیاسی*. تهران: انتشارات روزنه، چاپ چهارم.

غزالی، محمد. (۱۳۱۵). *نصیحت الملوک*. تهران: چاپخانه مجلس، چاپ اول.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). *میزان العمل*. تهران: سروش، چاپ اول.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفه*. تهران: جامی، چاپ اول.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *احیا علوم الدین*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ هفتم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *المستصفی من علم الأصول*. تهران: نشر احسان، چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *احیا علوم الدین ربیع مهلکات*. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *المنقذ من الضلال*. تهران: مولی، چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۹). *الاربعین*. تهران: نشر اطلاعات، چاپ ۱۸.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۰). *کیمیای سعادت*. تهران: نگاه، چاپ ششم.

غنی زاده، ابوالفضل. (۱۳۹۷)، «نگاهی جامعه‌شناختی به داستان سوم دفتر اول مثنوی». *فصلنامه تخصصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی*. پاییز. دوره ۱۰، شماره ۳۷، صص ۱۲۳-۱۳۸.

فراهانی منفرد، مهدی. (۱۳۷۸). «نکته‌هایی چند درباره کمال‌الدین حسین واعظ کاشفی». *مجله علمی پژوهشی مقالات و بررسیها ویژه فلسفه و کلام اسلامی*. زمستان. شماره ۶۶، صص ۱۹۳-۲۰۴.

فریدونی، علی. (۱۳۸۲). *اندیشه سیاسی ابوالحسن عامری*. قم: بوستان کتاب قم، چاپ اول.

فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۹۸). *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*. تهران: سمت، چاپ هفتم.

فیرحی، داوود. (۱۳۷۸). «فقه سیاسی اهل سنت». *علوم سیاسی*. اردی بهشت. دوره اول، شماره چهارم، صص ۷۲-۱۱۷.

کاشفی واعظ بیهقی، حسین. (۹۰۵). *اخلاق محسنی*. تهران: نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره قفسه ۳۰۹۴.

کرچن، سایمون. (۱۳۹۷). *فرااخلاق*. قم: طه، چاپ اول.

کرون، پاتریشیا. (۱۳۹۷). «آیا غزالی سیاست‌نامه‌ای نوشته است؟». در: طادی، محمدرضا مرادی، *نظریه سیاسی غزالی* (صص ۱۱-۳۶). تهران: تمدن علمی، چاپ اول.

گاتری، دلبیو کی سی. (۱۳۷۶). *تاریخ فلسفه یونان (جلد جلد ۱۲)*. تهران: سوره، چاپ اول.

گرامی‌پور، مهدی. (۱۳۹۱). «جایگاه سندی مقاصد الشریعه در فقه مذاهب اسلامی». *حبل المتین*، پاییز. پیش شماره سوم، صص ۵۱-۷۰.

لائوست، هنری. (۱۳۵۴). *سیاست و غزالی*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول.



- لمبتون، آن. (۱۳۹۷). «نظریه حکومت در نصیحت الملوک غزالی». در: طادی، محمدرضا مرادی، *نظریه سیاسی غزالی* (صص ۷۳-۸۴). تهران: تمدن علمی، چاپ اول.
- لوین برگر. (۱۳۹۷). «خیر و شر نسبت به اخلاق در سیاست». در لیدوناو، *چالش‌هایی برای سیاست و علم اخلاق* (صص ۲۳-۳۸). تهران: نشر گستر.
- ماکیاولی، نیکولو. (۱۳۹۴). *گفتارها*. تهران: خوارزمی، چاپ ششم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹). *شهریار*. تهران: موسسه انتشارات نگاه، چاپ نهم.
- محمدی کیا، طیبه. (۱۳۹۸). «شهر مطلوب غزالی: آرمانشهری بر مدار اصلاح». *دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش سیاست نظری*. بهار و تابستان. شماره ۲۵، صص ۲۲۵-۲۴۷.
- مرداک، آیریس. (۱۳۸۷). *سیطره خیر*. تهران: نور، چاپ اول.
- ملگان، تیم. (۱۳۹۹). *درآمدی به فهم فایده‌گرایی*. تهران: طه، چاپ اول.
- میل، جان استورات. (۱۴۰۱). *فایده‌گرایی*. تهران: نشر نی، چاپ یازدهم.
- نوری، محمد. (۱۳۸۵). «نظام اخلاقی در اسلام با توجه به آراء اخلاقی غزالی، ابن مسکویه و خواجه نصیر». *اخلاق*. شماره دو و سه، صص ۷-۴۷.
- هالف آپ، دنیس. (۱۳۹۲). «نسخه خطی ناشناخته فارسی از حسین واعظ کاشفی». *کتاب ماه کلیات*. شهریور. شماره ۱۸۹، صص ۷۴-۷۹.
- هیلنبراند، کارول. (۱۳۹۷). «سیاست نامه غزالی». در: طادی، محمدرضا مرادی. *نظریه سیاسی غزالی* (صص ۸۵-۹۵). تهران: تمدن علمی، چاپ اول.
- De Botton, Alain. (n.d.). "Niccolo Machiavelli". Retrieved from:  
<https://www.theschooloflife.com/thebookoflife/the-great-philosophers-niccolo-machiavelli/>
- Annas, Juli. (2011). *Intelligent Virtue*. New York: Oxford University Press Inc.
- Fisher, Alexander. (2011). *Metaethics*. Durham: Acumen.
- Griffel, Frank. (2020), "al-Ghazali" in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali>.
- Van Hooft, Stan. (2014). *The Handbook Of Virtue Ethics*. Durham: Acumen.
- Machiavelli, Niccolo. (2004), *Discourses on the First Decade of Titus Livius*. Translator: Ninian Hill Thomson. South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- \_\_\_\_\_ (2011). *The Prince*. London: Penguin.

Nederman, Cary. (2005). "Niccolò Machiavelli" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/machiavelli/#PoweVirtFort>.

Wood, Neal. (1967), "Machiavelli's Concept of Virtù Reconsidered", *Political Studies*, pp. 159-172.

Zagzebski, Linda. (1996). "An Agent-Based Approach to the Problem of Evil",

*International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 39, No. 3, pp. 127-139.

