

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 25, Issue 98, Spring 2023

**Relationship between Ethics and Politics in
Contemporary Iranian Discourses of Thought¹**

Mansour Ansari²

Abstract

Research Paper

The history of political thought in Iran has been so far put on paper chiefly in view of the relationship between tradition and modernity. Without exaggeration, it can be claimed that the method of recording political thought has itself turned into a dominant and hegemonic discourse, making it hard for other discourses to emerge. Adopting an analytical-descriptive methodology, this paper tries to shed a new light on Iran's discourses of thought through investigating the relationship between ethics and politics: political Islam or Islamist discourse, liberalist discourse and Marxist discourse.

Theoretically speaking, there are three forms of relationships between ethics and politics: maximum metaphysics, minimum metaphysics, and no relationship between ethics and politics. Findings of the paper indicate that in view of the relationship between ethics and politics, the Islamist discourse is of maximum metaphysics, hence seeking maximum ethical interference in politics. To that end, Iranian liberalist discourse is of minimum metaphysics favoring least ethical intervention in any aspect of human life. Given certain theoretical foundations constituting its pillars, the Iranian Marxist discourse believes in separation of ethics from politics.

Keywords: ethics, postmodernism, politics, liberalism, Marxism, minimum metaphysics, maximum metaphysics, modernity.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.378011.2125

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.4.6

2. Assistant Professor, Department of Political Thought, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

E-mail: Ansari@ri-khomeini.ac.ir

Received: 2021-2-21 Revised : 2021-03-17 Approved: 2021-3-23

نسبت اخلاق و سیاست در گفتمان‌های اندیشه‌ای معاصر ایران

DOI: 10.22034/MATIN.2023.378011.2125

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.4.6

منصور انصاری^۱

مقاله پژوهشی

چکیده: تاریخ اندیشه سیاسی نویسی در ایران تاکنون عمدتاً از منظر رابطه سنت و مدرنیته نگاشته شده است و بدون اغراق می‌توان گفت که خود این شیوه نگارش اندیشه سیاسی به گفتمان مسلط و هژمونیک تبدیل شده است که امکان بروز گفتمان‌های دیگر را بر همین اساس سخت و دشوار کرده است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در تلاش است تا از طریق بررسی نسبت اخلاق و سیاست پرتو تازه‌ای به گفتمان‌های اندیشه‌ای ایران معاصر بیفکند: گفتمان اسلام سیاسی، لیبرالیسم و مارکسیسم.

از لحاظ نظری، سه نسبت میان اخلاق و سیاست وجود دارد: متافیزیک حداکثری، متافیزیک حداقلی و عدم رابطه بین اخلاق و سیاست. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که گفتمان اسلام‌گرا از حیث نسبت اخلاق و سیاست، متافیزیک حداکثری است و از این رو خواهان دخالت حداکثری اخلاق‌گرایانه در حوزه سیاست است؛ گفتمان لیبرالیسم ایرانی، از این حیث، متافیزیک حداقلی است و خواهان کمترین دخالت اخلاق‌گرایانه در ساحت‌هایی از زندگی بشری است. گفتمان مارکسیسم ایرانی با توجه به بنیادهای نظری خاصی که بر آنها استوار شده است، معتقد به جدایی حوزه اخلاق از سیاست است.

۱. استادیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: Ansari@ri-khomeini.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۳ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۳

پژوهشنامه ماتین / سال بیست و پنجم / شماره نود و هشت / بهار ۱۴۰۲ / صص ۲۵-۱

کلیدواژه‌ها: اخلاق، پست مدرنیته، سیاست، لیبرالیسم، مارکسیسم، متافیزیک حداقلی، متافیزیک حداکثری، مدرنیته.

مقدمه

تاریخ تحولات سیاسی و حتی اندیشه‌ای ایران در دوره بعد از قاجاریه از چند زاویه مانند ساختار طبقاتی و اجتماعی (آبراهامیان، ۱۳۷۷؛ اشرف، ۱۳۵۹؛ فوران، ۱۳۷۸)، شیوه تولید اقتصادی (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷)، مسئله هویت‌یابی (رجایی، ۱۳۸۵)، روشنفکران (رحیمی بروجردی، ۱۳۷۷؛ قیصری، ۱۳۸۹)، گذار به دموکراسی (بشیریه، ۱۳۸۷؛ غلامرضا کاشی، ۱۳۸۷)، توسعه و عقب‌ماندگی (رفیع پور، ۱۳۷۸) منازعات سیاسی دینی و غیردینی (آجودانی در کتاب مشروطه ایرانی و پیش‌نظریه ولایت‌فقیه با دیدگاه نقادانه به چنین بررسی‌ای می‌پردازد) مورد بررسی قرار گرفته است که همگی به نحوی از انحاء متأثر از همان بحث بسیار کلان و پردامنه سنت و مدرنیته معروف بوده است (ر.ک. به: آشوری، ۱۳۷۶؛ وحدت، ۱۳۸۳) که به گفتمان تحلیلی هژمونیک در علوم انسانی چند دهه اخیر تبدیل شده است و شاید اغراق نباشد اگر گفته شود که تفاوت‌ها را صرفاً باید در تأکید بر وجوه خاصی از سنت و مدرنیته در بین آن‌ها یافت و یا این‌که به لحاظ ارزش‌داوری، برخی از نگاه سنت به رابطه با مدرنیته و عده‌ای هم از نگاه مدرنیته به رابطه با سنت پرداخته‌اند و طیف گسترده‌ای نیز در تلاش بوده‌اند تا راهی برای آشتی و سازگاری میان این دو بیابند که می‌توان اندیشه‌های آن‌ها را اصطلاحاً «پیوندی» یا «دورگه‌ای» نامید.

رویکرد تحلیلی فوق‌الذکر هرچند دستاوردهای نظری فراوانی به دنبال داشته و توانسته است پرتو جدیدی بر تاریخ تحولات سیاسی و اندیشه‌ای معاصر بیفکند؛ ولی بسیار تک‌بعدی، تکراری و بعضاً خود، مانع بزرگی بر سر راه نوآوری‌های نظری و تحلیلی دیگر است. از این رو، به نظر می‌رسد که مخصوصاً تاریخ اندیشه سیاسی نویسی در ایران می‌تواند و باید دنبال دریاچه‌های نظری تازه‌ای بگردد که شاید برخی زوایای پنهان‌تر را روشن کند. به نظر ما یکی از این دریاچه‌ها به جهان تاریخ اندیشه‌ها و جریان‌های سیاسی، رابطه بین اخلاق و سیاست است؛ تاریخ اندیشه سیاسی نویسی به‌زعم ما با تأکید بر این رابطه این امکان را می‌یابد تا نه تنها پرتو جدیدی بر مفهوم سیاست نزد روشنفکران و گفتمان‌های

سیاسی افکند بلکه حتی می‌تواند به صورت نوعی آسیب‌شناسی فکری عمل کند و این امکان را فراهم کند تا درک تازه‌تری از سیاست و حتی اخلاق و کنش‌های وابسته به هریک از این دو حوزه گفتمانی ارائه کند. در ادامه ابتدا در خصوص رابطه اخلاق و سیاست از لحاظ نظری بحث شده و بر مبنای انواع الگوهایی که استخراج می‌شود به الگوی هژمونیک در اندیشه سیاسی ایران معاصر پرداخته می‌شود.

پیشینه تحقیق

در مورد نسبت اخلاق و سیاست در گفتمان‌های اندیشه‌ای ایران معاصر مقاله یا اثر پژوهشی انجام نشده است. در بحث نظری در این مورد می‌توان به مقاله «نسبت اخلاق و سیاست، بررسی چهار نظریه» (۱۳۸۳) نوشته سید حسن اسلامی اشاره کرد که مبتنی بر دستگاه مفهومی و نظری کاملاً متفاوتی است و با منطق تفکیک اخلاق و سیاست در مقاله کنونی تفاوت دارد.

۱. نسبت بین اخلاق و سیاست

نسبت میان اخلاق و سیاست از منظر فلسفه سیاسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. فیلسوفان سیاسی زیادی به بحث در این خصوص پرداخته‌اند و شاید با احتیاط بتوان گفت که یکی از ضروریات کار در حوزه فلسفه سیاسی بوده است. برای مثال افلاطون، هنگامی که به بحث در خصوص عدالت می‌پرداخت مجبور شد تا مفهوم فضیلت و خوبی و بدی به مثابه امری اخلاقی را نیز مورد بررسی فلسفی قرار دهد. این ارتباط عمده‌تاً دیالکتیکی بین امر سیاسی و امر اخلاقی و در شکل نهادینه‌تر بین فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق تقریباً تا زایش شاخه‌های جدیدتر تابع منطق پوزیتیویسم در قرون اخیر باقی ماند و همچنان به حیات خود ادامه داده است. به این معنا، سیاست به عنوان نوعی نظام برای شکل دادن به حیات جمعی انسان‌ها و نوع رابطه بین انسان‌ها و جوامع بشری به ناچار با مسائلی مانند درستی یا نادرستی امور، شناخت امور خیر و شر و نیز بازشناسی سروکار یافت که متعلق معرفت حوزه متفاوتی به نام فلسفه اخلاق بودند (گنسلر، ۱۳۸۵، ص. ۳۰). این ارتباط دیالکتیکی بین این دو حوزه چنان به هم وابسته شده است که تقریباً جداسازی این دو حوزه معرفت یا امکان‌ناپذیر

نیست یا بسیار دشوار است. در حوزه فلسفه سیاسی این ارتباط چنان تنگاتنگ بوده است که تقریباً کمتر فیلسوف سیاسی را سراغ داریم که فارغ از مسائل عمده حوزه اخلاق بوده است. از این رو می‌توان به این نتیجه رسید که فلسفه سیاسی تا حدود زیادی متکی به فلسفه اخلاق است.

علاوه بر این رابطه دیالکتیکی بین فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، در دنیای عمل نیز امر اخلاقی و امر سیاسی از هم جدایی‌ناپذیر بوده‌اند. از همان آغاز شکل‌گیری روابط سیاسی میان انسان‌ها و تولد دو گروه اقلیت فرمانروا و اکثریت فرمانبردار، امر فرمانروایی و امر اطاعت در لفافه‌های ظریف‌تر امر اخلاقی توجیه و تعریف می‌شدند. فرمانروا حکم می‌داد که شما با اطاعت به سعادت یا رستگاری نائل می‌شوید که از پایه مسئله‌ای اساساً اخلاقی است. در سویه دیگر نیز فرمانبردار به این دلیل اطاعت می‌کرد که انتظاراتی کاملاً اخلاقی از فرمانروایش در سر داشت. این رابطه با زایش دنیای مدرن اگرچه به نظر محو یا کم‌رنگ شد لیکن فقط مخفی‌تر شده است. مفاهیم نوپاتر مانند حقوق بشر، حقوق شهروندی یا حقوق اکثریت و اقلیت نیز به ناگزیر نیازمند مبانی توجیهی اخلاقی بوده‌اند. در عمل نیز همچنان که اشاره کردیم، کمتر کسی جرأت کرده است تا آشکارا اذعان کند که فعل سیاسی او اخلاقی نیست یا ربطی به حوزه اخلاق ندارد. در دنیای نظریه، ماکیاولی نخستین کسی بود که زنگ جدایی اخلاق از سیاست را نواخت که در دنیای عمل سیاسی چنان بدنام شده است که حکومت‌گران از مکتب ماکیاولیسم تبری می‌جویند و حکومت شونده‌گان ستم دیده نیز مدام آنها را به سیاست بدون فضیلت ماکیاولیستی متهم می‌کنند. در هر دو حالت، امر سیاسی و امر اخلاقی به ناگزیر با هم گره خورده‌اند. از این رو، در عمل نیز نظام‌های سیاسی تا حدود زیادی برحسب مفاهیم اخلاقی مانند خوبی و بدی یا خیر و شر و فضیلت یا عدم فضیلت مورد قضاوت و داوری قرار می‌گیرند. نسبت میان اخلاق و سیاست را بر حسب چهار نوع رابطه می‌توان شرح داد:

۱-۱. انکار هرگونه نسبت میان اخلاق و سیاست

یکی از رابطه‌هایی که میان اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی برقرار شده است، رابطه انکار میان این دو حوزه است. در تاریخ اندیشه سیاسی مشهورترین فرد معتقد به عدم رابطه

بین این دو حوزه، ماکیاولی بوده است که به دلیل دیدگاه‌هایش مورد نکوهش قرار گرفته و حتی عنوان ماکیاولیسم را به دوش کشیده که نوعی فحش سیاسی محسوب می‌شود. البته ماکیاولی یکسره با آموزه‌های اخلاقی سر جنگ نداشت و در حوزه خصوصی قائل به وجود اخلاق بود و معتقد بود که دنیای سیاست بر پایه منافع و قدرت استوار است و نه اخلاق؛ سیاستمدار برای انجام وظایف و تکالیف سیاسی خویش ضرورتاً می‌بایستی مطابق با منطق قدرت عمل می‌کرد که هم راستا با احکام اخلاقی نبود. از این رو، هیچ نسبتی بین این دو وجود نداشت و این دو دارای منطق‌های متفاوتی بودند که قلمروهای خاص خود را داشتند. به این معنا هنگامی که سیاست از منطق اخلاقی تبعیت می‌کرد، سیاست تباه می‌شد (ر. ک. به: ماکیاولی، ۱۳۷۵، صص. ۱۰۲، ۱۰۵) و شاید برعکس آن هم صادق بود که اخلاق به عنوان منطق زندگی خصوصی افراد با ورود به دنیای سیاست که تابع قدرت و مصلحت بود به تباهی می‌رسید. تداخل این دو، به معنای تباهی هر دو بود. در واقع به تعبیر نویسنده‌ای می‌توان گفت: «میان جزیره ثبات و آرامش اخلاق و اقیانوس پر آشوب سیاست نسبتی وجود ندارد یا بهتر بگوییم سیاست اگرچه با اخلاق نسبتی ندارد؛ اما اخلاق ویژه خود را دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص. ۳۵). از نظر ماکیاولی، مردان سیاسی، پیامبرانی با سلاح و یا پیامبرانی بی سلاح هستند. به همین دلیل ماکیاولی گنش سیاسی را در ارتباط با فضیلت اخلاقی طرح نمی‌کند، بلکه از هنر و قابلیت سخن می‌گوید که سیاستمدار برای رام کردن ضرورت تاریخی به آن محتاج است.

۲-۱. تقدم اخلاق بر سیاست مبتنی بر متافیزیک حداکثری

نوع دیگری از رابطه بین سیاست و اخلاق، رابطه‌ای است که می‌توان آن را تقدم اخلاق بر سیاست مبتنی بر متافیزیک حداکثری نامید... منظور از متافیزیک حداکثری در متن حاضر اشاره به فلسفه‌ای است که از لحاظ هستی‌شناختی بر این باور است که نظم و قاعده‌ای بر عالم حکم فرماست که به مثابه امری ماقبل سیاسی بر تمامی روابط و مناسبات این عالم جاری است. نمونه کامل چنین متافیزیکی را می‌توان در اندیشه افلاطونی یافت که از طریق تمثیل‌هایی مانند دنیای مثل یا تمثیل غار تلاش کرد تا نشان دهد که دنیا مبتنی بر قواعدی معین است که فقط باید از طریق شناخت فیلسوف به معرفت عینی مبدل شوند

(افلاطون، ۱۳۸۱، ص. ۵۰۸). در شکل مدرن‌تر، این متافیزیک حداکثری را می‌توان در آن دسته از فلسفه‌هایی که با این مقدمه کار خود را آغاز می‌کنند که نظمی ریاضی گونه بر جهان حاکم است و فقط باید این نظم را شناخت و بر طبق آن جهان پیرامونی خود را سامان داد. به این معنا در این متافیزیک حداکثری، تکلیف هنجارهای اخلاقی از قبل روشن شده است و حوزه سیاست فقط می‌باید آن را معنا کند و در راستای آن حرکت کند. در نمونه‌های متأخر می‌توان از هگل نام برد که با باور به روح جهانی به مثابه متعالی‌ترین نیروهای حاکم بر جهان به تحلیل روندهای سیاسی حاکم می‌پرداخت و بر این اساس تمدن‌های بشری را از هم متمایز می‌کرد؛ بنابراین در این رابطه نه تنها اخلاق به سیاست شکل می‌دهد بلکه محتوای اخلاقی نیز مبتنی بر متافیزیک حداکثری است که از قبل متعین شده است (Pip- (Hoffe & pin, 2004).

۳-۱. تقدم اخلاق بر سیاست مبتنی بر متافیزیک حداقلی

در این نوع رابطه باز هم این حوزه اخلاق است که به جهان سیاست شکل می‌دهد و قواعد سیاسی ضرورتاً تابعی از قواعد اخلاقی می‌باشند. لیکن تفاوت ظریفی بین این نوع تقدم و اولویت اخلاق بر سیاست با مورد فوق وجود دارد. این نوع تقدم مبتنی بر نوعی متافیزیک است که ما از آن با عنوان متافیزیک حداقلی نام می‌بریم. این نوع متافیزیک هم که بیرون از عرصه سیاست طراحی می‌شود و در واقع احکام خود را بر عرصه سیاست دیکته می‌کند، مبتنی بر درک هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی نیست بلکه بر روایتی حداقلی و متافیزیکی استوار است. ارسطو یک نمونه کلاسیک از این طبقه‌بندی است. ارسطو، برخلاف افلاطون دو ساحت متمایز برای حکمت قائل بود: حکمت نظری و عملی. در حکمت نظری ما از موقعیت‌های خاص به سمت موقعیت‌های کل حرکت می‌کنیم. در اینجا فرض این است که یک مفهوم کلی و ضروری و غیر مشروط از مفهوم عام انسان وجود دارد. در حکمت عملی، برعکس این فرآیند از موقعیت کلی به موقعیت جزئی حرکت می‌کنیم. در حکمت عملی با موقعیت عینی، جزئی و روشن سروکار داریم و اینجاست که به جای این که بیشتر به فیلسوف نیاز داشته باشیم که قدرت و مهارت انجام امور انتزاعی را داشته باشد به کسی نیاز داریم که بلد است در موقعیت معین دست به چه کاری بزند. به نظر

ارسطو، سیاست از جنس حکمت عملی است و از این رو، قواعد آن اخلاقی هست ولی این اخلاق نه از متافیزیک حداکثری بلکه از نتیجه نهایی کنش‌های عملی انسانی ناشی می‌شود که برای مثال در سیاست باید منجر به منافع عمومی شود (ر. ک. به: Cohen de Lara & Brouwer, 2017). این حکم اخلاقی بر هر نوع مبادله سیاسی حاکم است و بازی سیاسی باید در چارچوب آن شروع و ادامه یابد. این حکم اخلاقی ناشی از متافیزیک حداکثری نیست بلکه ناشی از حکمت عملی است که بر سیاست حکومت می‌کند. یکی از چهره‌های بارز این دیدگاه در قرن بیستم هانا آرنت است. به نظر آرنت، شریف‌ترین و عالی‌ترین نوع عمل بشری، عمل سیاسی است. به نظر او، سیاست معطوف به هیچ غایت عینی نیست و سیاست عمل خلاقانه است که نمایانگر کنش آزاد انسان است. هر کسی اراده خود را در عرصه سیاست تحقق می‌بخشد و همان اراده تحقق یافته باید معیار قضاوت و ارزیابی قرار گیرد. او از کثرت و آزادی سیاسی به عنوان مهم‌ترین مقدمات اخلاقی عمل سیاسی نام می‌برد (Arendt, 1956; Arendt, 2018, pp. 265-276). از چهره‌های متأخرتر این دیدگاه می‌توان به مک اینتایر و تیلور اشاره کرد که در مکتب بزرگ‌تری با عنوان اجتماع‌گرایان تلاش می‌کنند تا سنت ارسطویی را احیا و در شکل مدرن‌تری بازسازی کنند. به نظر تیلور، همه حوزه‌های زندگی بشری تابع خیری اخلاقی هستند و بر این اساس، عرصه سیاست را باید فضیلت‌مندانه‌ترین عرصه حیات بشری دانست. سیاست‌میدانی است که دایره‌اش فراخ‌ترین عرصه عمومی است. خود این میدان، قواعد اخلاقی خودش را تولید می‌کند و بر مبنای آن قواعد اخلاقی می‌توان گفت اخلاق ناظر بر امر سیاسی چگونه اخلاقی است. اخلاق حاکم بر سیاست اخلاق فضیلت و تحقق خیر عمومی است (ر. ک. به: تقی‌لو، ۱۳۸۴، صص. ۲۸۹-۳۰۴).

۴-۱. تقدم سیاست بر اخلاق: پست‌مدرنیسم

الگوی چهارم نسبت بین اخلاق و سیاست را می‌توان الگوی تقدم سیاست بر اخلاق نامید که در مقایسه با سه الگوی دیگر از حیث زمانی نسبتاً متأخرتر است... اخلاق به این معنا امری پسینی است که احکام خود را از عمل سیاسی انسان می‌گیرد. این دیدگاه را که ریشه آن به بحث‌های نیچه، مخصوصاً در کتاب تبارشناسی اخلاقی (نیچه، ۱۳۹۹) بازمی‌گردد

رامی توان در اندیشه پساساختارگرایان و پست مدرن‌هایی مانند میشل فوکو یافت که نه تنها قائل به تقدم اخلاق بر سیاست نیستند بلکه معتقدند که قواعد اخلاقی نتیجه عمل آزاد میان انسان‌ها است. به نظر فوکو، هر جا که هنجارهای اخلاقی مبنای سیاست قرار گرفته‌اند ما با نوعی استیلا و سلطه مواجه می‌شویم. از این رو به نظر او سیاست اساساً معنایی ندارد جز کنش و واکنش و موازنه بین نیروها. از این رو، اخلاق امری پسینی است که از دل بازی‌های سیاسی بیرون می‌آید که میان نیروهای سیاسی جاری است. از این رو، اخلاق امر دائمی و همیشگی نیست بلکه امری ساری و جاری است مدام با تحول در بازی دستخوش دگرگونی می‌شوند. به این معنا، اخلاق قواعدی است که از دل سیاست بیرون می‌زند و موقتی و گذرا می‌باشند (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۷، ص ۳۸).

۲. گفتمان‌های فکری معاصر ایران

با یک نگاه تاریخی به گفتمان‌های سیاسی معاصر ایران از دوره قاجاریه به این سو و البته در یک دسته‌بندی گفتمانی بزرگ‌تر می‌توان از سه گفتمان فکری و سیاسی نام برد: اسلام سیاسی، مارکسیسم و لیبرالیسم. بدون تردید، در هر کدام از این قالب‌های بزرگ شاید ده‌ها دسته‌بندی فرعی هم وجود دارد که ممکن است خودشان را رهبر یا جوهره آن گفتمان هم معرفی کنند.

۲-۱. اسلام سیاسی: تقدم اخلاق بر سیاست مبتنی بر متافیزیک حداکثری

اسلام به‌عنوان یکی از ادیان بزرگ جهان در ذات خود مبتنی بر اصول و معیارهای دینی و اخلاقی است. اسلام سیاسی نیز به‌عنوان گرایش سیاسی و مخصوصاً در سال‌های اخیر مبتنی بر همین نگرش اخلاق‌گرایانه به سیاست و امر سیاسی است. اساساً اسلام سیاسی از طریق نقد اندیشه سیاسی مدرن و طرح سیاست مبتنی بر اخلاق خود را به‌مثابه یک گفتمان اندیشه‌ای و سیاسی متفاوت مطرح کرده است. این گرایش به یکی شدگی سیاست و امر اخلاقی هر چند در طی قرون گذشته زیر سایه سنگین جدایی دین از سیاست قرار داشته است و در اشکال مختلف خود را نشان داده است لیکن در دهه‌های اخیر با تلاش‌های گسترده‌ای که از سوی علما و روشنفکران دینی صورت گرفته است، شکل ایدئولوژیک

تازه‌ای از اسلام سر برآورده است که همان عنوان اسلام سیاسی بر آن گذاشته شده است. از سید قطب تا مودودی تا اخوان المسلمین و تا چهره‌های شناخته شده ایرانی مانند دکتر شریعتی، شهید مطهری و شهید بهشتی جریان فکری فربهی شکل گرفت که هدفش احیای دوباره اسلام در همه وجوه زندگی سیاسی و اجتماعی و حتی فردی بوده است. سید قطب در فقره‌ای می‌نویسد: «به اعتقاد ما غرب فاقد اخلاقی حقیقی و اصیل است زیرا اخلاقی که در معاملات و زندگی روزمره غربیان دیده می‌شود، اخلاقی سودجویانه است که هدفش جلب منفعت در زندگی دنیوی است و بس» (قطب، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۰). بحث در خصوص نقد علما و روشنفکران دینی به رابطه اخلاق و زندگی بسیار گسترده است که در اینجا قصد ما پرداختن به همه‌سویه‌ها و پیچیدگی‌های مفهومی و اندیشه‌ای آن نیست.

اسلام به مثابه دین در واقع مبتنی بر مجموعه‌ای از دستورات و احکام الهی است که هدفش در نهایت رستگاری انسان است. مجموعه احکام حاکم بر آن نیز احکام اخلاقی هستند که درست‌ها و نادرست‌ها را تعریف و مشخص می‌کنند (سادات، ۱۳۶۸، ص. ۲۶). مسلماً منابع معرفت‌شناختی این احکام نیز کاملاً متفاوت از احکام اخلاقی عرفی هستند، احکام اخلاقی اسلامی از منبع الهی نشأت می‌گیرند و از این رو دارای خصوصیتی هستند که به لحاظ ماهیت آن را از احکام عرفی اخلاقی متفاوت و متمایز می‌کند (محمدی گیلانی، ۱۳۷۸، ص. ۴۷). نکته مهم در اندیشه اسلامی این است که غایت هستی‌شناختی دین همین تحقق ارزش‌های اخلاقی حاکم بر آن است که در نهایت منتهی به رستگاری انسان و قرب الی الله می‌شود. بقیه امور را فقط در سایه این غایت هستی‌شناختی می‌توان درک کرد و این را باید مهم‌ترین خصوصیت نظام اندیشه‌ای اسلام دانست که بقیه امور در پرتو آن معنا می‌یابند. این غایت هم ضرورتاً در پیوند میان دین و اخلاق با هم دست می‌آید. مرتضی مطهری در این خصوص می‌نویسد: «اگر خدا و ایمان نباشد، اخلاق مثل اسکناسی است که پشتوانه نداشته باشد. ابتدا ممکن است، عده‌ای نفهمند، ولی اساس و پایه ندارد» (مطهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۶).

این ارتباط تنگاتنگ میان اخلاق و دین، تابع اصل دیگری است که می‌توان از آن با عنوان جامعیت در اسلام نام برد. بر مبنای این اصل، احکام اسلامی برای همه حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی است و از این رو اسلام نمی‌تواند خود را به رابطه ایمانی میان

مؤمن و خداوند محدود کند. به این معنا، اسلام برای همه حوزه‌های زندگی جمعی انسان نیز دارای دستورالعمل‌های اخلاقی و کاربردی است که باید برای تحقق آن غایت یعنی رستگاری الهی اجرایی و عملی شوند. این اصل آشکارا در تقابل با اصل سکولاریسم در اندیشه فلسفی و حتی الهیات پروتستانی دین مسیحیت قرار می‌گیرد. در پروتستانیسیم تحت تأثیر الهیات لوتر و کالون و جنبش‌های مذهبی مانند کالونیسیم و پیوریتنیسم، رابطه انسان و خداوند تابع اصل توحید و یا رابطه قلبی بود و رابطه انسان با سایر حوزه‌های زندگی تابع اصل گسترده‌ای بود که آن را سکولاریسم نامیده‌اند. سکولاریسم برخلاف تعریف رایجی که در فرهنگ زبانی معاصر ایران صورت گرفته است فقط شامل جدایی دین از سیاست نبود بلکه سکولاریسم به معنای گسترده‌اش عبارت بود از جدایی دنیا از آخرت یا دنیا از دین. بر مبنای الهیاتی پروتستانی حوزه دنیا تماماً به خود انسان واگذار شده است و عقل انسانی این توانایی را دارد که خودش آن را اداره و کنترل کند که پیوند وثیقی بین سکولاریسم و راسیونالیسم یا عقل‌گرایی وجود دارد. این جدایی قطعی است و چنان‌که مشهور است حتی فیلسوفی مانند کانت که خودش را مسیحی مؤمنی می‌دانست بر این باور بود که عقل آدمی حتی امکان بحث و ورود به حوزه توحید را ندارد و در قاعده حدودو ثغور عقل بشری سخت بر این گزاره‌اش تأکید می‌کرد که خرد انسان امکان بحث در خصوص امر متافیزیکی را ندارد و باید که پشت همان درهای دنیا باقی بماند. به این معنا، پروتستانیسیم و سپس جهان مبتنی بر الهیات مسیحی مدرن از بنیاد سکولاریستیک بودند.

اسلام به این معنا، حتی اسلام غیر ایدئوژیک تحت عنوان اسلام سیاسی، هرگز سکولار نبوده است و بسیاری از روشنفکران و حتی علمای دینی که سعی کردند تا قاعده سکولاریسم را از اصول اسلام استنباط و استخراج کنند، به نظر می‌رسد که از همان آغاز دنبال وجود چیزی در عدمش بوده‌اند. علمایی مانند مطهری بخش عمده‌ای از تلاش‌های نظری خود را صرف این اصل نموده‌اند که در اسلام سکولاریسم وجود ندارد و به نظر می‌رسد که تا حدود زیادی هم موفق به طرح مدعای خود شده‌اند. مرتضی مطهری در این خصوص می‌نویسد: اسلام آیینی است جامع و شامل همه شئون زندگی بشر... اسلام عملاً نظامی نوین و طرز تفکری جدید و تشکیلاتی تازه به وجود آورد. اسلام در عین این که مکتبی اخلاقی و تهذیبی، نظامی است اجتماعی و سیاسی. اسلام معنا را در ماده، باطن را

در ظاهر، آخرت را در دنیا و بالاخره مغز را در پوست و هسته را در پوسته نگهداری می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۳۱). به این معنا می‌توان گفت که اسلام در هیچ شکلی قابل سازگاری با اصل سکولاریسم نیست و تلاش‌های بسیاری هم که تاکنون در این راستا تحت عناوین مختلف صورت گرفته‌اند، هرگز فرزند زنده‌ای تولید نکردند و در نطفه نابود شده‌اند؛ بنابراین مفهوم سکولاریسم فقط قابل بسط به حکومت نیست اساساً سایر حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی هم نمی‌توانند و نباید سکولار باشند. جدایی دین از حکومت فقط یکی از وجوه سکولاریسم است و برعکس هم به همین میزان صادق است که در اسلام هیچ امر سکولاری وجود ندارد حتی اقتصاد سکولار و یا خانواده سکولار. در اسلام همه چیز ذیل دیانت و اخلاق اسلامی قرار می‌گیرد.

با این رابطه بین سه عنصر اخلاق، دیانت و دنیا، کلیت تازه‌ای متولد می‌شود که دارای هستی‌شناسی و همین‌طور معرفت‌شناسی خاصی است که جایگاه سایر مفاهیم را روشن و تبیین می‌کند. از دل این رابطه سه گانه فوق گزاره دیگری تولید و ایجاد می‌شود که مخصوصاً در اسلام سیاسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده است: حکومت اسلامی. ایده حکومت اسلامی را باید آشکارا در تقابل با سکولاریسم سیاسی اندیشه سیاسی مدرن دانست. مرتضی مطهری در فقره دیگری این رابطه را این چنین شرح می‌دهد:

بزرگ‌ترین آرزوی هواخواهان ترقی اسلام باید توأم شدن سیاست و دیانت باشد، نسبت این دو باهم نسبت روح و بدن است. این روح و بدن، این مغز و پوست باید به یکدیگر بیونندند. فلسفه پوست حفظ مغز است، پوست از مغز نیرو می‌گیرد و برای حفظ مغز است. اهتمام اسلام به امر سیاست و حکومت و جهاد و قوانین سیاسی برای حفظ موازیت معنوی یعنی توحید و معارف روحی و اخلاقی و عدالت اجتماعی و مساوات و عواطف انسانی است (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۹).

بر این اساس، نه تنها در اسلام حوزه سکولاری وجود ندارد بلکه حکومت نیز باید اسلامی باشد به این معنا که اصول و قواعد خودش را از اسلام بگیرد.

در اینجا این سؤال مهم پیش می‌آید که وظیفه یا کارکرد حکومت اسلامی چیست و ماهیتاً چه تفاوتی با سایر حکومت‌ها مانند حکومت‌های سکولار دارد. ساده‌ترین پاسخ این

است که وظیفه حکومت اسلامی مانند سایر حکومت‌هاست و از این حیث کارکرد هیچ فرقی با آن‌ها ندارد ولی این پاسخ در تقابل با صفت اسلامی در اصطلاح حکومت اسلامی قرار می‌گیرد. اگر قرار است از حیث کارکرد تفاوتی نداشته باشد بنابراین لزومی هم به کاربرد صفت اسلامی نیست. پاسخ ساده‌تر دوم این است که گفته شود وظیفه حکومت اسلامی پیاده کردن احکام اسلامی است. این پاسخ هم گرچه ممکن است در نگاه اول قانع‌کننده به نظر برسد ولی از حیث ماهیت کاملاً گویا و رسا نیست. به نظر می‌رسد که کارکرد حکومت اسلامی همان اخلاقی اسلامی کردن سیاست و به تبع آن جامعه است. همچنان که در فقرات بالا گفته شد، هدف دین اسلام اخلاق بود و همان اخلاق به معنای فراهم کردن زمینه برای رستگاری انسان و قرب الی الله بود. حکومت اسلامی نیز همین کارکرد و وظیفه را دارد و این چیزی است که آن را کاملاً متفاوت از سایر حکومت‌ها می‌کند و البته نقشی فراتر از پیاده کردن احکام به حکومت می‌دهد. به این معنا حکومت می‌تواند و باید همه آن کارهایی را انجام دهد که به چنان وظیفه اخلاقی نائل شود.

حکومت به این معنا خودش وجه و یا اعتبار خاصی ندارد بلکه اعتبار و هستی‌اش را از نسبت به اخلاق می‌گیرد. در واقع بنیاد اخلاق است و حکومت وسیله و ابزاری است برای تحقق چنان هدفی. از این رو در اسلام، اخلاق به عنوان غایت دیده می‌شود و حکومت به عنوان وسیله. غایت حکومت نیز تحقق ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر وحی است که خطاناپذیر و اشتباه‌ناپذیر هستند.

بر اساس الگویی که در بحث‌های نظری این مقاله ارائه کردیم، می‌توان گفت که در خصوص رابطه میان اخلاق و سیاست در گفتمان اسلامی به‌طور کلی و با تأکید بر گفتمان سیاسی شیعی از نوع اول است؛ یعنی تقدم اخلاق بر سیاست و حکومت. این تقدم نیز دارای استلزامات خاصی بر سیاست و حکومت است که می‌توان تأثیرات ویژه‌ای نه تنها بر کارکرد حکومت بلکه بر ماهیت حکومت داشته باشد. حکومت اسلامی به این معنا مبتنی بر نوعی متفاوت یک حداکثری است که کارکردهای خاصی می‌یابد که کاملاً متفاوت با کارکردهای حکومت به‌طور کلی است. به این معنا، نوع حکومت هم در اینجا متفاوت است و نمی‌تواند آن را برحسب تقسیم‌بندی‌های متعارف و مألوف تفسیر و شرح داد. از این رو سؤالات زیادی مطرح می‌شود که می‌توان در خصوص آن‌ها دست به تحقیق زد. برای مثال رابطه حکومت

اسلامی مبتنی بر متافیزیک حداکثری با حوزه خصوصی افراد چه می‌شود و شاید بتوان سؤال را کمی به عقب برگرداند و پرسید که آیا در حکومت اسلامی مبتنی بر متافیزیک حداکثری آیا اساساً حوزه‌ای به‌عنوان حوزه خصوصی که شامل اخلاق فراگیر دینی نباشد قابل تصور هست یا نه؟ این‌ها سؤالاتی است که از اهمیت خاصی برخوردارند و علاوه بر این می‌توان این ادعای نظری را هم مطرح کرد که بسیاری از اختلافات سیاسی کنونی میان جناح‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌های سیاسی بیش از آنکه منازعه بر سر حوزه قدرت باشد منازعه بر سر تعاریفی است که هرکدام در خصوص رابطه اخلاق با سیاست، رابطه اخلاق با فردیت و قلمرو شخصی و... دارند. با این همه، صرف نظر از این اختلاف‌نظرها و میزان‌های کمتر یا بالاتر نمی‌توان انکار کرد که اسلام سیاسی و حتی اسلام سیاسی منجر به انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی از حیث هستی‌شناسی مبتنی بر متافیزیک حداکثری و تقدم اخلاق بر سیاست است. به این معنا که هدف و غایت و همچنین کارکردهای حکومت اسلامی تحقق ارزش‌های اخلاقی خاصی است که از طریق وحی به انسان منتقل شده‌اند.

۲-۲. مارکسیسم ایرانی: انکار رابطه سیاست و اخلاق

مارکسیسم در گفتمان فکری ایران معاصر، بدون تردید تحت تأثیر اندیشه مارکسیستی به‌طور کلی بوده است و صرف نظر از این که تا چه حد درک و شناخت درستی از مارکس و مارکسیسم داشته است که این خود می‌تواند موضوع مطالعات دامنه‌داری باشد از حیث مؤلفه‌های بنیادین در ذیل سنت مارکسیستی و مالا نسبت اخلاق و سیاست در این سنت قرار می‌گیرد؛ در خصوص مارکسیسم و اخلاق اختلاف‌نظرهای بسیار شدیدی مخصوصاً از نگاه انتقادی وجود دارد که عمدتاً به مبنای اصلی اندیشه مارکس یعنی «ماتریالیسم تاریخی» بازمی‌گردد. بر مبنای ماتریالیسم تاریخی، همه رویناها اعم از سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تابعی از زیربنا هستند که عبارت است از ابزارها و شیوه‌های تولید از یک سو و از سوی دیگر روابط و مناسبات تولیدی. با تغییر در ابزارها و شیوه‌های تولید ناگزیر روابط و مناسبات تولیدی هم‌تغییر می‌کنند و با تحول در ساخت و زیربنای اقتصادی لاجرم کل روینا دستخوش تحول و دگرگونی می‌شود. تحول تاریخی از کمون اولیه تا سرمایه‌داری به نظر مارکس بر مبنای همین تحول در زیربنای اقتصادی بوده است. نکته بسیار مهم در

نظریه اصلی مارکس این است که روبنا به طور کلی تابع زیربنا است و برای مثال می‌توان حتی بین مذهب یک دوره به‌عنوان روبنا و زیربنای اقتصادی رابطه مستقیمی برقرار کرد. دوره برده‌داری، مذهب و آیین خود را دارا است و دوره سرمایه‌داری هم مذهب و حتی فرهنگ خاص خود را.

نظریه مارکس در درون خود ابهام‌ها و تیرگی‌هایی داشت که اتفاقاً منجر به شکل‌گیری دسته‌بندی‌های گفتمانی متفاوتی هم در درون خود مکتب مارکسیسم شد و نحله‌های نظری گوناگونی از دل آن سر برآوردند. در بحث جایگاه و نقش اخلاق در نظام اندیشه‌ای مارکس هم دیدگاه‌های متفاوت و بعضاً متعارضی شکل گرفت که به همین سان به پیچیدگی‌های نظری اندیشه مارکس دامن زدند. برخی اندیشه مارکس را ذاتاً اخلاقی می‌دانستند چون هدف مارکس در نهایت تحقق و رهایی انسان در وضعیتی اجتماعی بود که دیگر نیاز به اصول اخلاقی مبتنی بر بد و خوب نبود. خود مارکس البته در مانیفست کمونیستی نشانگانی از این دیدگاه را ارائه کرده بود. او می‌نویسد:

هنگامی که در جریان توسعه جامعه بشری همه تضادهای طبقاتی محو شوند و تولید یک‌باره در دست افراد متحد با هم متمرکز شود قدرت عمومی یعنی دولت خصلت سیاسی خود را از دست می‌دهد... در این صورت طبقات و در نتیجه تسلط خاص طبقه کارگر به‌عنوان طبقه نیز از میان خواهد رفت و به‌جای جامعه بورژوایی قدیم با همه اختلاف طبقاتی آن اتحادی پدید (خواهد) آمد که در آن شکفتگی آزادانه هرکس شکفتگی همگان خواهد بود (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص. ۵۷).

به این معنا، در جامعه کمونیستی نهایی به دلیل فقدان روابط و مناسبات سلطه و رهایی نهایی بشر دیگر نیازی به اصول اخلاقی کنترل‌کننده انسان نیست.

یکی از مهم‌ترین نمایندگان مارکسیسم ایرانی، احسان طبری است. او به‌عنوان دبیر ایدئولوژیک حزب توده نقش مهمی در ارائه تفسیر خاصی از مارکسیسم در فضای فکری و گفتمان ایران داشته است. مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی احسان طبری به‌شدت تحت تأثیر شیفتگی او نسبت به مارکسیسم و مخصوصاً مارکسیسم - لنینیسم قرار داشت (کشاورز بیضایی، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۶). او تحت تأثیر ماتریالیسم دیالکتیک مارکس بر این باور بود

که «حقیقت یک آتریوت اندیشه انسانی است و در مقابل دروغ قرار دارد... و تنها تفکر دیالکتیکی و ملاک تجربه و عمل می‌تواند ما را به حقیقت رهنمون شود... این پراتیک است که صحت و سقم یعنی تطابق و یا عدم تطابق هر ذهنیتی را با واقعیت مشخص می‌کند و هیچ حقیقتی نیست که فقط از اثر دماغ برخیزد (طبری، ۱۳۵۹، ص. ۴۴ به نقل از: جمالی و نوریان دهکردی، ۱۳۸۶، ص. ۷۵).

دیدگاه طبری در خصوص نسبت بین اخلاق و سیاست به‌طور مستقیم تحت تأثیر نگرش او به ماهیت انسان و مسئله اخلاق است. از نظر او، انسان مجموعه‌ای از مختصات روانی و غرایز ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ بنابراین انسان امری مجرد نیست. ماهیت انسان در واقع چیزی نیست جز «مجموعه کلیه مناسبات اجتماعی» (طبری، ۱۳۵۹، ص. ۱۳۲، به نقل از: امید، ۱۳۸۹، ص. ۵۷). طبری برخلاف ذات‌گرایی اخلاقی سایر مکاتب فکری، بر این باور است که اخلاق امری فطری و یا حتی ژنتیکی و فیزیولوژیک نیست و در واقع، این اجتماع و مناسبات انسانی است که به اخلاق و متناسب با آن به اخلاقیات بشری شکل می‌دهد. بر این اساس حتی معتقد است که اخلاق و احکام اخلاقی به‌عنوان رونمای اجتماعی می‌توانند عامل بیگانگی باشند؛ اخلاق یک طبقه، متأثر و حتی مشحون از سلطه ایدئولوژی طبقاتی است. اخلاق هر طبقه، اخلاقی برآمده از چارچوب ایدئولوژیکی است که منافع آن طبقه را تأمین و صیانت می‌کند. البته طبری اعتقاد داشت که انسان‌ها می‌توانند اخلاقیات مشترکی هم داشته باشند چون به‌رحال، «انسان‌ها از لحاظ بیولوژیک، مختصات مشترکی دارند؛ میان همه افراد نوع انسانی خطوط کلی مشترک ساختمانی و نفسانی وجود دارد» (طبری، ۱۳۵۹، ص. ۱۲۴ به نقل از: امید، ۱۳۸۹، ص. ۵۸). طبری سخت بر این باور است که در مرکز اخلاق کمونیستی، منافع و علائق طبقاتی پرولتاریا قرار دارد و عمل و کنش انقلابی مارکسیستی در حقیقت چیزی نیست جز اصول اخلاقی پرولتاریا.

دیدگاه طبری در خصوص اخلاق و نسبت آن با سیاست در واقع جوهره اندیشه مارکسیسم ایرانی است که ریشه‌های آن را می‌توان از تقی ارانی تا انور خامه‌ای و رهبران سیاسی‌تر آن مانند کیانوری بازجست. بر مبنای الگوی چهارگانه‌ای که پیش‌تر توضیح داده شد می‌توان گفت که اخلاق در مارکسیسم ایرانی، به تبع مارکسیسم به‌طور کلی، به گروه انکار رابطه اخلاق و سیاست قرار دارد و آن چیزی که تحت عنوان اخلاق پرولتاریا از آن

نام‌برده می‌شود در واقع همان منافع و علائق طبقاتی است. اخلاق مانند خود سیاست و مذهب متعلق به روبنا است که با تحول در ساخت زیربنا، لاجرم روبنا نیز دستخوش تحول عمیق می‌گردد.

۳-۲. لیبرالیسم ایرانی: تقدم اخلاق مبتنی بر متافیزیک حداقلی

هرچند که به‌سختی و دشواری می‌توان از مفهوم لیبرالیسم ایرانی صحبت کرد و حتی برخلاف مارکسیسم و اسلام سیاسی که عناصر گفتمانی‌شان با همه اختلاف‌نظرها تا حدودی رسوب کرده و مفصل‌بندی متعینی ارائه شده است، لیبرالیسم هنوز به گفتمان متعین و مفصل‌بندی شده‌ای در اندیشه سیاسی ایرانی منجر نشده است. باین‌همه، نمی‌توان انکار کرد که در ادبیات اندیشه سیاسی نویسی در ایران به‌وفور از این مفهوم استفاده شده است و ریشه‌های آن را می‌توان از انقلاب مشروطه به این‌سو دنبال کرد. برخی از محققان تا حدودی کسانی مانند میرزا ملکم خان، طالبوف و آخوندزاده را در زمره نخستین کسانی می‌دانستند که توجه خاصی به لیبرالیسم غربی داشته‌اند و تلاش نموده‌اند تا نوعی سازگاری میان جامعه ایران با اندیشه لیبرالیسم برقرار کنند. مفهوم لیبرالیسم ایرانی اگرچه برخلاف دو گفتمان اسلام‌گرا و مارکسیستی هرگز جریان غالب و محوری نبوده است لیکن طیف افراد و متفکران پراکنده‌ای از مشروطه به این‌سو از میرزا ملکم خان تا محمدعلی فروغی و حتی بازرگان و این‌اواخر کسانی مانند موسی غنی نژاد اقتصاددان لیبرال را هم دربر می‌گیرد. ابراهیم یزدی در مصاحبه‌ای درک ایرانی از لیبرالیسم خویش را به‌صراحت بیان می‌کند:

منظور ما از لیبرالیسم دیدگاهی است که مطابق آن نقش اصلی دولت را تضمین حقوق اساسی و مدنی شهروندان می‌داند. حقوقی مانند حق آزادی بیان، حق برابری فرصت‌ها، حق مشارکت سیاسی مؤثر و همچنین از مالکیت خصوصی و اقتصاد آزاد حمایت می‌کند. چیزی که شما می‌گویید بر دو بخش است. یکی لیبرالیسم سیاسی و یکی لیبرالیسم اقتصادی. من تصور نمی‌کنم هیچ فردی از میان گروه‌های مسلمان به لیبرالیسم اخلاقی و ایدئولوژیک معتقد باشد. آنچه در میان گروه‌های سیاسی مسلمان مطرح بوده است، مفهوم لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی است. به این معنا

هم مرحوم مهندس بازرگان و هم مرحوم مطهری و هم مرحوم بهشتی به لیبرالیسم سیاسی اعتقاد داشته‌اند (یزدی، ۱۳۸۷).

یکی از مهم‌ترین نمایندگان لیبرالیسم ایرانی، مهدی بازرگان است (کلاتر مهرجردی و خرمشاد، ۱۳۹۶، ص. ۸۳-۸۶)؛ البته اندیشه سیاسی بازرگان دستخوش تطورات و تحولاتی شده است که دست کم می‌توان آن را به دو دوره تقسیم کرد. بازرگان متأخر، در اواخر عمر در خصوص رابطه اخلاق / دین و سیاست کاملاً متفاوت با اندیشه‌های پیشین اوست. مفهوم اخلاق در اندیشه او را می‌توان ذیل مفهوم دین بازجست^۱ بازرگان متقدم دین / اخلاق را حاکم بر سیاست می‌داند و طبق متافیزیک حداکثری بر این باور است که سیاست باید خود را تحت تبعیت دین / اخلاق قرار دهد. به نظر ایشان، «دین را به دو مفهوم یا دو وجه می‌توانیم بگیریم. یکی از جهت آداب فردی یا تشریفاتی از قبیل نماز، روزه، جماعات، سینه‌زنی، زیارت رفتن و امثال آن. دیگر از جهت افکار و عقاید و اخلاق و اعمال و تربیت و مخصوصاً امور امت یعنی مردم و سرنوشت دنیا و آخرت آن‌ها» (بازرگان، ۱۳۴۱، ص. ۴). بر این اساس، بر این باور بود که دین در زندگی و در اخلاق و عواطف و سیاست دخالت می‌کند و هدف و جهت می‌دهد؛ ولی سیاست نباید در دین دخالت کند و راه و رسم دین را تضمین نماید. در صورت چنین دخالتی ناخالصی و شرک پیش می‌آید. مؤمن همه کارهایش برای خدا و در راه خدا و با کمک خدا انجام می‌شود نه آنکه تمایلات و تصورات یا احتیاجاتش برای خدا تکلیف معین کنند و عقایدش را تنظیم نمایند (بازرگان، ۱۳۴۱، صص. ۵۱-۵۲).

بازرگان متأخر در مقاله مشهورش با عنوان «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» در نسبت دین / اخلاق و سیاست تجدیدنظر اساسی می‌کند (بازرگان، ۱۳۷۴). به نظر ایشان، مسئله بهبود زندگی فردی و اجتماعی و همین‌طور مدیریت مطلوب دنیا اساساً امری انسانی است و باید آن را از هدف اصلی دین که اخلاق در دین و عبودیت خدا باشد تفکیک و جدا کرد. به یک معنا انبیا برای این به رسالت نرسیده‌اند که پاسخی به مسائل علمی و عملی بدهند و یا دردهای آدمی و مشکلات دنیایی را حل و فصل کنند:

دین برای دنیا یا ترک دنیا به خاطر دین، دو حالت افراط و تفریط در دین

۱. در خصوص تطور اندیشه بازرگان ر. ک. به: (قادری و حاجی‌زاده، ۱۳۹۲، صص. ۲۷-۴۶).

است. این دو شعار در حقیقت، دو روی سکه واحدی هستند که به دست بشری جاهل در ضرابخانه شیطان، قالب خورده‌اند... یک روی سکه، نقش متفکرین نزدیک‌نگر و انسان دوستان نارس را دارد که تصور کرده‌اند تعلیمات و تلقینات ادیان الهی به خاطر بهبود بخشیدن به زندگی افراد و حسن اداره اجتماعات بوده است. روی دیگر سکه، تصاویر زاهدی‌های رهبان صفت و تارک‌دنیا‌های مرتاض مسلک را نشان می‌دهد. کسانی که دنیا و خوشی‌های آن را دام‌های شیطان برای گمراهی و گناه کردن انسان‌ها دانسته، معتقدند باید از تمام آن‌ها پرهیز کرد و نفس اماره را به‌سختی و مشقت و محرومیت انداخت (بازرگان، ۱۳۷۴، ص. ۶۰).

دیدگاه مهدی‌بازرگان در خصوص نسبت دین / اخلاق و سیاست با تأکید بر جدایی حوزه دین از سیاست به رابطه متافیزیکی حداقلی نزدیک می‌شود. در همین مقاله می‌نویسد: لازم است توضیح داده شود که وقتی می‌گوییم آخرت و دنیا یا دین و حکومت دو مقوله جدا از هم جدا هستند، پیوستگی ملی یا ارتباط ارگانیک آن‌ها را انکار نمی‌کنیم. جز آنکه این ارتباط حالت معادله یک‌طرفه را دارد. اگر هدف جامعه‌ای، خدا و آخرت باشد و در جهت خدا و عمل به احکام خدا حرکت نماید، دنیای این جامعه نیز بهبود پیدا می‌کند و قرین نعمت و سعادت می‌شود؛ اما عکس قضیه صحیح نیست (بازرگان، ۱۳۷۴، ص. ۵۵).

بر مبنای این دیدگاه، بازرگان معتقد بود که باید دو حوزه دنیا و دین / اخلاق را از هم تفکیک کرد. به نظر ایشان:

حکومت و سیاست یا اداره امت و مملکت و ملت، از دیدگاه دیانت و بعثت پیامبران، تفاوت اصولی با سایر مسائل و مشاغل زندگی ندارد... اگر اسلام و پیامبران به ما درس آشنایی و باغداری یا چوپانی و خانه‌داری نداده و به خودمان واگذار کرده‌اند تا با استفاده از عقل و تجربه و تعلیمات و با رعایت پاره‌ای احکام حلال و حرام شرعی، آن‌ها را انجام دهیم، امور اقتصاد و مدیریت و سیاست هم به عهده خودمان است (بازرگان، ۱۳۷۴، ص. ۵۶).

نتیجه‌گیری

همچنان که در مقدمه گفته شد، تاریخ اندیشه سیاسی نویسی معاصر عمدتاً مبتنی بر یکی از شکاف سنت و مدرنیته بوده است و از این دریچه گرایش‌ها، جریان‌ها و نیز اشخاص و افراد سیاسی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته‌اند. یکی از کهن‌ترین و درعین حال جدی‌ترین مسائل فلسفه سیاسی، بیان نسبت اخلاق با سیاست است. در این مقاله در تلاش برای تمهید و تدارک شیوه دیگری برای تاریخ اندیشه سیاسی نویسی در حد شکل‌گیری مقدمات یک نوع طبقه‌بندی تلاش کردیم تا با استفاده از نسبت اخلاق و سیاست، پرتو تازه‌ای بر سنت تاریخ اندیشه نویسی بیفکنیم. از میان چهار نوع نسبتی که در اندیشه سیاسی احصا و دسته‌بندی شد، سه گفتمان فکری در اندیشه معاصر بررسی شد. از میان سه گونه اسلام سیاسی، مارکسیسم ایرانی و لیبرالیسم ایرانی، اسلام سیاسی همچنان مبتنی بر رابطه متافیزیک حداکثری است، لیبرالیسم ایرانی مبتنی بر متافیزیک حداقلی است و مارکسیسم مبتنی بر رابطه انکار نسبت مستقیم میان سیاست و اخلاق است.

درواقع می‌توان نتیجه گرفت که در ساحت اندیشه سیاسی در ایران رابطه بین سیاست و اخلاق همچنان پایدار است و جدال هژمونیک میان دو گفتمان متافیزیک حداکثری و حداقلی است و این دو گفتمان در رویارویی با یکدیگر در تلاش بوده‌اند تا وضعیت گفتمانی خویش را هژمونیک و مسلط کنند. البته نمی‌توان انکار کرد که این منازعه همچنان پویا و زنده است و مباحث بعدی متأثر از این رویارویی خواهد بود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی رایت رعایت شده‌است.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷). ایران بین دو انقلاب. ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز: چاپ اول.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶). ما و مدرنیت. تهران: صراط.
- اسلامی، سیدحسین (۱۳۸۳). نسبت اخلاق و سیاست؛ بررسی چهار نظریه. علوم سیاسی، ۷ (۲۶)، ۱۴۱-۱۶۲.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹). موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه. تهران: زمینه.
- افلاطون (۱۳۸۱). جمهور. ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- امید، مسعود (۱۳۸۹). فلسفه اخلاق مارکسیسم ایرانی و ملاحظاتی انتقادی درباره آن. فصلنامه معرفت اخلاقی، ۱ (۴)، ۴۷-۷۴.
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۱). مرز میان دین و سیاست. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۴). آخرت و خدا: هدف بعثت انبیا. ماهنامه کیان، ۲۸، ۴۶-۸۱.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷). آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی. نگاه معاصر.
- تقی لو، فرامرز (۱۳۸۴). بررسی و نقد کتاب اخلاق اصالت: نوشته چارلز تیلور. نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۶۷، ۲۸۹-۳۰۴.
- جمالی، حسین و نوریان دهکردی، نگین (۱۳۸۶). پارادوکس‌های گفتمانی احسان طبری و مدرنیته بی‌معنا. پژوهشنامه حقوق و علوم سیاسی، ۶، ۶۱-۹۰.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۵). مسئله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ. تهران: نشر نی.
- رحیمی بروجردی، علیرضا (۱۳۷۷). تأثیر سیاست‌های جدید ارزی بر تجارت خارجی در ایران. فصلنامه تحقیقات اقتصادی، ۵۳، ۵۷-۸۶.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۸). آنومی، یا، آشفتگی اجتماعی: پژوهشی در زمینه پتانسیل آنومی در شهر تهران، تهران: سروش.
- سادات، محمدعلی (۱۳۶۸). اخلاق اسلامی. تهران: انتشارات سمت.

- طباطبایی، جواد (۱۳۶۶). ماکیاولی و بنیان‌گذاری اندیشه سیاسی جدید. کیهان فرهنگی، ۴(۱۰)، ۳۳-۳۵.
- طبری، احسان (۱۳۵۹). نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، بخش نخست. تهران: حزب توده ایران.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۸۷). چهار الگوی برقراری نسبت میان اخلاق و سیاست. آئین، ۱۳ و ۱۴، ۳۵-۳۹.
- فوران، جان (۱۳۷۸). مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی). ترجمه احمد تدین، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- قادری، حاتم و حاجی‌زاده، جلال (۱۳۹۲). مبانی اندیشه‌های سیاسی مهدی‌بازرگان-با تأکید بر نسبت دین و سیاست. نشریه مطالعات تاریخ ایران اسلامی، ۲(۱)، ۲۷-۴۶.
- قطب محمد (۱۳۷۹). مفاهیم بنیادی اسلام. ترجمه لقمان محمد پور، تهران: نشر احسان، چاپ اول.
- قیصری، علی (۱۳۸۹). روشنفکران ایران در قرن بیستم. ترجمه محمد دهقانی، تهران: هرمس.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۷). اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی. ترجمه محمد رضا نفیسی، تهران: نشر مرکز.
- کشاورز بیضایی، محمد (۱۳۹۲). تأملاتی در گفتمان معرفتی احسان طبری. نشریه پارسه، ۲۰، ۱۴۱-۱۶۰.
- کلانتر مهرجردی، علیرضا و خرمشاد، محمدباقر (۱۳۹۶). گفتمان‌های فکری سیاسی و مسئله هویت ملی قبل از انقلاب اسلامی. نشریه رهیافت انقلاب اسلامی، ۴۱، ۷۱-۹۶.
- گنسلر، هری. ج. (۱۳۸۵). درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر. ترجمه مهدی اخوان: تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مارکس، کارل و انگلس، فردریش (۱۳۸۵). مانیسفت حزب کمونیست. ترجمه محمد پورهرمان، برلین: انتشارات حزب توده ایران.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۵). شهریار. ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر مرکز.

-
- محمدی گیلانی، محمد (۱۳۷۸). درس‌های اخلاق اسلامی. تهران: انتشارات سایه.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). امامت و رهبری. تهران: انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). فلسفه اخلاق، قم: انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم.
 - نیچه، فریدریش (۱۳۹۹). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگاه.
 - وحدت، فرزین (۱۳۸۳). رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه تهران: ققنوس.
 - یزدی، ابراهیم (۱۳۸۷). هم‌بازرگان لیبرال سیاسی بود هم بهشتی و مطهری. شهروند، ۶۵.
 - Abrahamian, E. (1998). *Iran between two revolutions*. Translated by Firouzmand, Shamsavari, Modire- Shanachi, Tehran: Center publication. [In Persian]
 - Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. The University of Chigcago Press.
 - Arendt, H. (2018). *Condition De l Homme Moderne*. Calmann Levy.
 - Ashouri, D. (1997). *We and Modernity*, Tehran: Serat. [In Persian]
 - Ashraf, A. (1980). *Historical Obstacles to the Development of Capitalism in Iran in the Qajar Era*. Tehran: Zamineh. [In Persian]
 - Bashirieh, H. (2008). *Teaching political knowledge: the basics of theoretical and institutional political science*. Negahemoaser Publication. [In Persian]
 - Bazargan, Mi. (1962). *The Border Between Religion and Politics*. Tehran: Sherkate-Sahami-Enteshar. [In Persian]
 - Bazargan, M. (1995). The Hereafter and God: The Purpose of Prophets. *Kian Monthly*, 28, 46-81.
 - Cohen de Lara, E. & Brouwer. (2017). *Aristotlé's Practical Philosophy*. Springer International Publishing.
 - Eslami, S. H. (2013). The ratio of ethics and politics; Examination of

- four theories. *Political Science*, 7(26), 141-162.
- Foran, J. (1999). *Fragile Resistance (History of Iran's Social Developments from the Safavid Period to the Years After the Islamic Revolution)*. Translated by Ahmad Tadaun, Tehran: Rasa Cultural Services Institute. [In Persian]
 - Gensler, H. J. (2015). *An introduction to contemporary moral philosophy*. Translated by Mehdi Akhwan, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
 - Gheissari, A. (2010). *Iranian intellectuals in the 20th century*. Translated by Mohammad Dehghani, Tehran: Hermes. [In Persian]
 - Gholamreza Kashi, M. J. (1997). Four Models of Establishing the Relationship Between Ethics and Politics, *Aein*, (13 & 14), 35-39.
 - Homa Katouzian, M. A. (1998). *The Political Economy of Modern Iran*. Translated by Mohammad Reza Nafisi, Tehran: Center publication. [In Persian]
 - Jamali, H. & Noorian Dehkordi, N. (2006). Ehsan Tabari's Discourse Paradoxes and Meaningless Modernity. *Law and Political Science Research Journal*, (6), 61-90.
 - Kalantar Mehrjerdi, A. R. & Khorramshad, M. B. (2016). Political Intellectual Discourses and the Issue of National Identity Before the Islamic Revolution. *Islamic Revolution Approach magazine*, (41), 71-96.
 - Keshavarz Baizaei, M. (2012). Reflections on Ehsan Tabari's Epistemological Discourse. *Parse magazine*, (20), 141-160.
 - Machiavelli, N. (1996). *The Prince*, translated by Dariush Ashuri. Tehran: Center publication. [In Persian]
 - Marx, K. & Engels, F. (2006). *Manifesto of the Communist Party*. Translated by Mohammad Porhormzan, Berlin: Iran Tudeh Party Publications. [In Persian]
 - Mohammadi Gilani, M. (1999). *Islamic ethics lessons*. Tehran: Sayeh

Publications. [In Persian]

- Motahari, M. (1995). *Imamate and Leadership*. Qom: Sadra Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (1996). *Moral Philosophy*, Qom: Sadra Publications. [In Persian]
- Nietzsche, F. (2020). *Genealogy of Morality*. Translated by Dariush Ashuri, Tehran: Agah publications. [In Persian]
- Omid, M. (2009). Iranian Marxism's Moral Philosophy and Critical Considerations About it. *Marefat Ethical Magazine*, 1(4), 47-74.
- Pippin, R. B. & Hoffe, O. (2004). *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press.
- Plato. (2002). *Republic*. Translated by Fouad Rouhani, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Qadri, H. & Hajjzadeh, J. (2012). The Foundations of Mehdi Bazargan's Political Thoughts - with an Emphasis on the Relationship Between Religion and Politics. *Iranian Islamic History Studies Journal*, 2(1), 27-46.
- Qutb, M. (2000). *Fundamental Concepts of Islam*. Translated by Luqman Mohammad Pour, Ehsan Publishing House, first edition. [In Persian]
- Rahimi Boroujerdi, A.R. (1998). The effect of new foreign exchange policies on foreign trade in Iran. *Economic Research Quarterly*, 53, 57-86.
- Rajaei, F. (2015). *The identity problem of today's Iranians: playing a role in the era of one civilization and multiple cultures*. Tehran: Nei Publishing. [In Persian]
- Rafipour, F. (1999). *Anomie, or Social Disorder: a Research on the Potential of Anomie in Tehran*. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Sadat, M. A. (1989). *Islamic ethics*. Tehran : Samte. [In Persian]

- Tabatabai, J. (1987). Machiavelli and the Foundation of New Political Thought. *Keyhane-Farhangi*, 4(10).
- Tabari, E. (1980). *Philosophical and social writings, first part*. Tehran: Tudeh Party of Iran. [In Persian]
- Taghi Lo, F. (2004). Review and criticism of the book Ethics of Authenticity: written by Charles Taylor. *Journal of Faculty of Law and Political Sciences*, University of Tehran, 67, 289-304.
- Tavslı, G. A. (2010). *Sociological Theories*. Tehran: Entherat Samte. [In Persian]
- Vahdat, F. (2004). *The intellectual confrontation of Iranians with modernity*. Translated by Mehdi Haghghat khah, Tehran: Qoqnos. [In Persian]
- Yazdi, E. (2008). Both Bazergan Was a Political Liberal and Beheshti and Motahari. *Shahrvand*, 65. [In Persian]

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

