

## اخلاق و سیاست

سرسخن ۹

گفتگوی میهن با داریوش آشوری (مترجم شهریار ماکیاوولی)

سعید شاهشوندی

عاقبت از ما غبار ماند...

سپیده کلانتریان

قانون اخلاقی یا اخلاق قانونی؟

رضا معینی

سیاست فراموشی اخلاق در تاریخ

مهدی جامی

اخلاق و سیاست در ایران امروز: از ۱۲

محمد اولیایی فرد

نگاهی بر نسبت اخلاق با سیاست در تاریخ

علی کشتگر

دوران غلبه سرمایه و بازار بر انسان و اخلاق!

محمد جواد اکبرین

پرسش‌هایی در باب سیاست، قدرت و اخلاق

رضا شیرازی

پیوند سیاست با اخلاق؛ منش و شیوه دمگراتیک

رضا علیجانی

اندر خصایص سیاست‌ورزی غیر اخلاقی در زمانه ما

حسن شریعتمداری

ادعای نام‌های برای داندسی در جهان‌های آگاه و پنهان

محمد برقی

دوگانگی اخلاق سیاسی مردم و اخلاق سیاسی حاکمان

حسن فرشتیان

اخلاق و سیاست: ریشه‌یابی تفاوت رویکرد خمینی و منتظری

داریوش آشوری

دو پیام آور جهان مدرن: ماکیاوولی و تامس مور (میهن)

محسن یلفانی

مرد قانون در بن بست قدرت (نقد و نظر)

# آزادی و استقلال؛ دو خواست ملی و همگنی ایرانیان

قیام مردمی  
۳۰ تیر  
۱۳۳۱



آزاد سازی خرمشهر  
۳ خرداد  
۱۳۶۱

جنبش اصلاحات  
۲ خرداد  
۱۳۷۶



جنبش سبز  
۲۵ خرداد  
۱۳۸۸

**صاحب امتیاز:** انجمن دفاع از آزادی و اطلاع رسانی در ایران

**مدیر مسئول:** علی کشتگر

**دبیر تحریریه:** رضا علیجانی

**شورای دبیران:** محمدجواد اکبرین، رضا علیجانی،

علی کشتگر، محسن یلفانی

**طراحی و برنامه نویسی وبسایت:** مقدا ابوالفضلی

**Email:** contact@mihan.net

**Tel:** ۰۰۳۳(۰)۶۰۹۲۲۴۳۳۴

از باز نشر مقالات با ذکر منبع سپاسگزاریم

فهرست

- ۵ ..... گفتگوی میهن‌بادار بوش آشوری (مترجم شهریار ماکیاوولی)
- ۷ ..... عاقبت از ما غبار مانند... (سعید شاهشوندی)
- ۱۰ ..... قانون اخلاقی یا اخلاق قانونی؟ (سپیده کلانتریان)
- ۱۲ ..... سیاست فراموشی اخلاق در تاریخ (رضا معینی)
- ۱۵ ..... اخلاق و سیاست در ایران امروز: ۱۲+ ۱ (مهدی جامی)
- ۱۸ ..... نگاهی بر نسبت اخلاق با سیاست در تاریخ (محمد اولیایی فرد)
- ۲۱ ..... دوران غلبه سرمایه و بازار بر انسان و اخلاق! (علی کشتگر)
- ۲۳ ..... پرسش‌هایی در باب سیاست، قدرت و اخلاق (محمدجواد اکبرین)
- ۲۵ ..... پیوند سیاست با اخلاق؛ منش و شیوه‌دمکراتیک (زاشیرازی)
- ۲۷ ..... اندر خصایص سیاست‌ورزی غیر اخلاقی در زمانه ما (رضا علیجانی)
- ۳۲ ..... ادعای‌نامه‌ای برای دادرسی در وجدان‌های آگاه و بیدار (حسن شریعتمداری)
- ۳۷ ..... دوگانگی اخلاق سیاسی مردم و اخلاق سیاسی حاکمان (محمد برقی)
- ۳۹ ..... اخلاق و سیاست: ریشه‌یابی تفاوت رویکرد خمینی و منتظری (حسن فرشتیان)
- ۴۵ ..... دو پیام آور جهان‌مدرن: ماکیاوولی و تامس مور (داریوش آشوری)
- ۵۲ ..... مرد قانون در بن‌بست قدرت (محسن یلفانی)

# مسخن

بحث «اخلاق و سیاست» و نسبت آنها با هم از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان بوده و آثار نظری و عملی مهمی بر ارباب سیاست، از یک سو، و مردم به طور کلی، از سوی دیگر، داشته است. دنیای جدید، با انبوه نظرات و مکتب‌ها و جهان‌بینی‌های سیاسی‌اش، نمی‌توانسته به بحث اخلاق و سیاست بی‌اعتنا باشد. و چه به صورت توصیفی و چه به صورت تجویزی، شیوه‌ها و برداشت‌های جدیدی در این زمینه ارائه داده است. برخی از این برداشت‌ها در طول قرن گذشته، با تکیه بر ارجحیت منافع جمع بر فرد، از رواج و اعتبار برخوردار شدند ولی به دلایلی که باز در قلمرو اخلاق و سیاست قابل بررسی است، با بن‌بست مواجه شدند. برخی دیگر، که خواه ناخواه با دموکراسی و حقوق مردم سرشته شده‌اند، از دوام بیشتری برخوردار شده‌اند، بی‌آنکه به همه مسائل و دشواری‌ها، چه در زمینه سیاست و چه در زمینه اخلاق، پاسخ گویند. فرهنگ ایران قدیم نیز از بحث سیاست و اخلاق خالی نبوده و شاهد آن «سیاست‌نامه‌ها»یی است که هنوز در اختیار ماست.

اما در تاریخ معاصر است که این بحث با فوریت و ضرورت بیشتری مطرح شده. تجارب سه-چهار دهه اخیر نیز بر این فوریت و ضرورت افزوده است. تجربه استقرار حکومتی با داعیه حکمرانی اخلاق بر سیاست و نتایج حیرت‌انگیز و وارونه‌ای که، هم در سطح حکومت و هم در سطح جامعه، به بار آورده، نگاه و تحلیل تازه‌ای درباره اخلاق و سیاست می‌طلبد. نگاه تازه‌ای که منتقدان و مخالفان نیز پاسخ درخوری به آن نداده‌اند. به یک معنی، گرفتاری در این زمینه همانقدر به پوزیسیون مربوط است که به اپوزیسیون، چرا که ریشه‌های آشکار و پنهان خلقیات فردی و اجتماعی از رفتار سیاسی اشخاص و گروه‌ها قابل تفکیک نیستند. با توجه به ملاحظاتی از این دست سایت/نشریه میهن پرونده ویژه شماره نهم را به بحث «اخلاق و سیاست» اختصاص داده است.

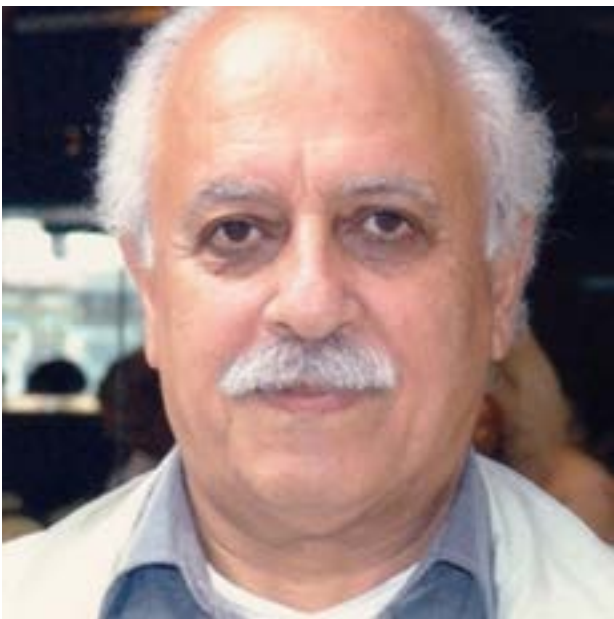
مجموعه‌ای که بدین ترتیب فراهم آمده، طبعاً به علت ضرورت‌های زمانی، بیشتر متوجه شرایط کنونی و ناظر بر مصداق‌های در دسترس است تا امور و مسائل کلی و عمومی. هر چند که کوشش شده است که مجموعه از نظرات و تحلیل‌های تاریخی و همه‌جانبه خالی نباشد و تعادلی نسبی میان مباحث نظری و مباحث عینی و مصداقی برقرار شود.

«میهن» از همکاری همه نویسندگانی که میزبان آراء و نظرات و تجارب شان هستیم صمیمانه تشکر می‌کند. امیدواریم در شماره‌های بعد نیز بتوانیم از نوشته‌ها و آراء و عقاید صاحب‌نظران، در هر زمینه‌ای که خود طرح آن را مفید و ضروری می‌دانند، بهره‌مند شویم.

شورای دبیران نشریه میهن

محمدجواد اکبرین، رضا علیجانی، علی کشتگر و محسن یلفانی

## گفتگوی میهن با داریوش آشوری (مترجم شهریار ماکیاوولی)



**پرسش:** آقای آشوری، با پیشینه‌ای که ما از کوشندگی سیاسی داریوش آشوری در جوانی به عنوان یک سوسیالیست، به همراه خلیل ملکی، می‌شناسیم، و سپس، در جوار آثار پژوهشگرانه و تحلیلگرانه‌ی وی در زمینه‌ی اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی و نقد ادبی، او را مترجم برخی کتاب‌های کلاسیک فلسفی و آثار ادبی یافته‌ایم، نامدارتر از همه کتاب‌های نیچه. کنجکاو ایم بدانیم که چه شد که شما به فکر ترجمه‌ی شهریار ماکیاوولی افتادید؟

**پاسخ:** پرسش خوبی است که پاسخ‌گویی به آن می‌تواند ابهامی را در باب گوشه‌ای از کارهای من رفع کند. ماکیاوولی یکی از چهره‌های شگفت عالم اندیشه در جهان بشری است. گفته‌های وی، به‌ویژه در این کتاب شهریار، در پیرامون او جنجال بسیار برانگیخته است. زیرا چه‌بسا هیچ نویسنده‌ی دیگری نبوده باشد که مانند وی در قلمرو رفتار بشری به زیر و بالای عالم سیاست و جنگ و بازی قدرت با چنین هوشیاری و باریک‌بینی سرکشیده و چیزهایی را دیده و گفته باشد که کمابیش همه می‌دانند در عالم سیاست و روابط قدرت چنین کسانی هستند و چنین چیزهایی در عالم بشری رخ می‌دهد، اما ترس یا ریاکاری اخلاقی نمی‌گذارد که بر زبان یا بر قلم آیند.

در اوج دوران نوزایش (ژنسانس)، در دورانی که چهره‌هایی شگرف همچون کوپرنیک و گالیله و لئوناردو داوینچی پایه‌های جهان‌نگری علمی مدرن به عالم فیزیکی را می‌گذاشتند، او که پیشه‌اش کارگزاری سیاسی برای دولت‌شهر فلورانس بود، با دانسته‌ها و تجربه‌های خود پایه‌گذار نگرش علمی به یکی از قلمروهای رفتار بشری و معناگشایی از آن شد، یعنی عالم سیاست یا عالم جویندگی قدرت و به دست گرفتن عنان جامعه‌های بشری و فرمان‌روایی بر آن‌ها. اما، اگر از ماجرای گالیله و درگیری کلیسا با او بگذریم، در پیش گرفتن عینی‌نگری (objectivism) علمی و بنیاد نهادن علم بر پایه‌ی تجربه در علوم طبیعت‌شناسی از نظر اخلاقی و ایمانی مشکلی، یا چندان مشکلی، نداشت، در این قلمرو مشکل آفرین بود و هوش آمیخته

با جسارت یک آدم کم‌مانند را می‌طلبید. زیرا این جا، یعنی عالم رفتار بشری، قلمروی ست که اخلاق و «علم» اخلاق نیز آن را میدان داوری خود می‌داند. در سراسر قرون وسطا کلیسا، در مقام نماینده‌ی خدا بر روی زمین، با حکم‌های دینی خود در باره‌ی «نیک» و «بد» رفتار بشری، از جمله بر کار سیاست و مدیریت جامعه نظارت داشت و با سنجه‌های «لاهی» خود در باره‌ی آن داوری می‌کرد. پس از آن

نیز اخلاقی انسان‌دوستانه (اومانیزم) نیز با سنجه‌های «انسانی» خود در باره‌ی او و گفته‌های‌اش داوری کرده و او را بی‌اخلاق و بداخلاق شمرده است.

اما آنچه ماکیاوولی از راه مشاهده‌ی سراسر و نیز کند-و-کاو در تاریخ در یافته بود این بود که نمایش به ارزش‌های اخلاقی و دینی در عالم بشری چه‌بسا جز فریبکاری‌ها و نقاب‌هایی برای به چنگ آوردن و در چنگ نگاه داشتن قدرت نیستند. آنچه در عالم سیاست اصل است قدرت و روابط قدرت است. و داور نهایی در این میدان پیروزی و شکست است. قدرت را هم می‌توان برای هدف‌های اخلاقی طلبید، مانند نجات دادن یک جامعه و مردمان اسیر و دربند یا برای سربلندی قوم خود (چنان که او در باب موسا و کورش و تسئوس و رومولوس مثال می‌آورد) یا برای هدف‌های نااخلاقی، یعنی برآوردن میل قدرت‌طلبی و سروری بر دیگران به هر بها. به همین دلیل، میدان زندگی و رفتار سیاسی، اگر از دیدگاه او، با سنجه‌ی پیروزی و شکست ارزیابی شود، میدانی ست خطرناک. در نتیجه، برای هر گونه رهیافت به قدرت می‌باید روشی یا سیاستی در پیش گرفت که رسیدن به هدف را ممکن کند. سیاست، چه با برچسب اخلاقی تدبیر برای هدف‌های اخلاقی، چه با برچسب مکر برای هدف‌های نااخلاقی، چه به صورت تاکتیک و استراتژی در کار سپهسالاری

در میدان جنگ، چه تدبیر اندیشیدن یا مکر ورزیدن در میدان چیرگی بر حریفان و پیش بردن هدف‌های خود، وضعیت‌های ناگزیر تصمیم‌گیری را پیش می‌آورد. قدرت تصمیم‌گیری درست و بهنگام در میدان نبرد قدرت و جنگ تیزهوشی و فرصت‌شناسی و چالاکی مردان بزرگ را پدیدار می‌کند و گوهر وجود چنین کسانی را نشان می‌دهد.

ماکیاوولی این ویژگی در چنان مردانی را virtù می‌نامد که بهترین ترجمه برای آن در فارسی واژه‌ی «هنر» است، به معنایی که فردوسی برای شاهان و پهلوانان و جنگاوران به کار می‌برد و دیگرانی نیز در متن‌های کهن فارسی به همین معنا به کار برده اند (نگاه کنید به پیشگفتار ترجمه‌ی شهریار به این قلم). وی مردان دارای چنین ویژگی را virtuoso می‌نامد، که در زبان ایتالیایی، و از آن جا در دیگر زبان‌های اروپایی، به معنای هنرمند است. همین یک نکته چه‌بسا بس باشد برای آن که نشان دهد که نگاه او به این قلمرو یک نگاه «استتیک» است یا، به زبان ما، نگاه «زیباشناسیک». نگاه زیباشناسانه در قلمرو قدرت و سیاست به شکوه و خیره‌کنندگی رفتار پیروزمندان می‌نگرد. نگاه ماکیاوولی نیز این گونه است. در نتیجه، جز آن جا که به خیر همگانی و ضرورت توجه به آن می‌پردازد، به پی‌آمدهای اخلاقی رفتار سیاسی چندان اعتنایی ندارد یا ارزش‌های اخلاقی را نیز با همین

سنجھی کارامدی می‌سجد.

به یاد باید آورد که ماکیاوللی فرزند روزگار رنسانس است که در آن هنر، به‌ویژه در نقاشی و پیکرسازی، اوج شکفت‌انگیزی می‌گیرد. اما دوران فروپاشی اخلاقی سنتی قرون وسطایی نیز هست. رفتار پاپ‌ها و سروران کلیسا در این دوران خود نمونه‌ی برین این «بی‌اخلاقی»

از ماکیاوللی و این کتاب با انگاره‌های دیرینه در باب بداخلاقی و بی‌اخلاقی او بود. باری، من که در این میان سال‌ها بود که از حرف و حدیث‌های دیرینه و قالب‌های فکری رایج بازار روشنفکری زمانه بریده و به‌ویژه با شاگردی در پیشگاه‌ شهورترین فیلسوف تاریخ، یعنی فریدریش نیچه، چشم و گوش خود را برای دیگرگونه

داشته است؟ زیرا آقای دکتر جلال توکلیان در نقدی بر ترجمه‌ی شما از شهریار (مهرنامه خوب گفته اند، ابداع متنی که نویسنده اگر زبان مادری‌اش همان زبان مترجم بود، آن را می‌نوشت. شاید اگر آن جمهوری خواه فلورانس می‌خواست شهریارش را به فارسی بنویسد، حاصل کار چیزی می‌شد نزدیک به شهریار آشوری.»

پاسخ: همچنان که اشاره کردید، کوشش برای شناخت کم-وکاستی‌ها، و بالاتر از آن، بیماری‌های تاریخی زبان نوشتاری ما از نظر سبکی و واژگانی در برخورد با زبان‌های مدرن و فرآورده‌های ادبی و علمی و فلسفی آن‌ها، یکی از زمینه‌های اساسی کوشش من چه در مقاله‌نویسی چه ترجمه و چه واژه‌سازی بوده است. به همین دلیل، ترجمه‌های من هم چهره‌ی سبکی و زبانی ویژه‌ی خود را دارند. ماکیاوللی هم نه تنها اندیشه‌گر بزرگ سیاسی بلکه نویسنده و شاعر گران‌مایه‌ای هم هست و او را سرسلسله‌ی نثرنویسی مدرن در زبان ایتالیایی دانسته اند و سبک نویسنده‌ی جاندار و شورمندان‌ه‌ی او را در نوشته‌های‌اش، به‌ویژه در شهریار، ستوده اند. ترجمه‌ی چنین اثر کلاسیکی به زبان بی‌روح و وارفته‌ی زمخت حق آن را نمی‌گزارد. گذشته از این، این کتابی‌ست که از نوشتن آن پنج قرن می‌گذرد و زبان آن در متن اصلی کهن‌شبه شده است. من اگرچه این کتاب را از زبان اصلی ترجمه نکرده‌ام، ولی، چنان که در دیباچه‌ی ترجمه گفته‌ام، از راه مروری بر اصل ایتالیایی به یاری ترجمه‌های آن به زبان‌های انگلیسی و آلمانی، کوشیده‌ام متن فارسی آن به سبک کتابی مانند سیاست‌نامه‌ی نظام‌الملک یا نصیحه‌الملوک غزالی نزدیک باشد. باری، چنان که آقای دکتر توکلیان توجه کرده اند، کوشش برای ریختن این متن در قالب سبکی ویژه‌ی در فارسی که بتواند چیزی از روح و حال-و-هوای متن اصلی را بازتاباند، یکی دیگر از جاذبه‌های این کتاب برای من بوده است. به نظر من، کوششی که برای یافتن برابرهادهای برای «ویرتو» در این متن کرده‌ام، و نشانیدن «هنر» در برابر آن، به این متن در این زبان نسبت به زبان اصلی دقت معنایی و مزه و حال-و-هوایی می‌بخشد که چه بسا در ترجمه‌های دیگر به زبان‌های دیگر دیده نشود. گذشته از ارزش‌های دیگر ترجمه‌ی چنین متنی، کوشش چند باره‌ی من برای پرداختن این زبان در ترجمه‌ی این متن، که پاسخ‌گوی وسوس‌های زبانی من است، برای‌ام مایه‌ی خرسندی‌ست و بازخوانی آن برای‌ام لذت‌بخش است.

برای کامل‌تر شدن و روشن‌تر شدن برداشت‌های من از شهریار، خوانندگان را به خواندن مقاله‌ی دیگر خود با عنوان «دو پیام‌آور جهان مدرن» فرامی‌خوانم.

### رساله‌ی شهریار برای نخستین

بار با چنین نگاه استتیک به رفتار شیرانه، به فریبکاری و مکر و حتا به جنایت، نیز می‌نگرد؛ رفتاری که برای برخی پیروزی به بار می‌آورد. چنین رفتاری اگر در جهت مصلحت «دولت» و برای پایداری آن باشد، وی در دادن جواز اخلاقی به روایی آن تردید نمی‌کند.

**آنچه از رفتار رهبری انقلاب و ماجراهای پی‌آمد آن برای به چنگ آوردن قدرت و استوار کردن پایه‌های آن برمی‌آمد، یکسره بازتابی بود از شگردهای دست‌یافت به قدرت چنان که ماکیاوللی نمونه‌های تاریخی آن را می‌آورد. همچنین، اگر رهنمودهای وی را برای نگاه‌داشت قدرت بی‌هیچ لاپوشانی اخلاقی دنبال کنیم، چه‌بسا معنای این جمله‌ی نامدار از زبان آن رهبری را بهتر خواهیم فهمید که: «حفظ نظام واجب واجبات است.»**

دیدن و دیگرگونه شنیدن پرورش داده بودم، با رخداد انقلاب، که چشم و گوش من و همگان را به دنبال خود می‌کشید، می‌کوشیدم بیرون از قلمرو داوری اخلاقی معنای رفتارهای فردی و جمعی، و بالاتر از همه، بالاترین چهره در رهبری انقلاب را دریابم.

در این دوران بود که شهریار، همچون اثری که می‌توانست دست کم به برخی از پرسش‌های من در باب رفتار قدرت‌جویانه پاسخ دهد، بار دیگر مرا به سوی خود کشید. زیرا در پیش چشم ما یک ساختار قدرت دیرینه، با ادعاهایی گزاف برای برساختن ایرانی دیگر، ایرانی مدرن، فروریخته، و ساختار قدرتی دیگر بر ویرانه‌های آن شکل می‌گرفت که می‌خواست ایران را با زور ماشین دولت به «حاکمیت‌الاهی» از دست رفته‌ی آن بازگرداند.

اما آنچه از رفتار رهبری این انقلاب و ماجراهای پی‌آمد آن برای به چنگ آوردن قدرت و استوار کردن پایه‌های آن برمی‌آمد، یکسره بازتابی بود از شگردهای دست‌یافت به قدرت چنان که ماکیاوللی نمونه‌های تاریخی آن را می‌آورد. همچنین، اگر رهنمودهای وی را برای نگاه‌داشت قدرت بی‌هیچ لاپوشانی اخلاقی دنبال کنیم، چه‌بسا معنای این جمله‌ی نامدار از زبان آن رهبری را بهتر خواهیم فهمید که: «حفظ نظام واجب واجبات است.» و این که برای «حفظ نظام» حکومت دینی می‌تواند همه‌ی واجبات شرعی، از جمله احکام نماز و روزه، را معلق کند و دروغ گفتن و شراب خوردن و جاسوسی برای چنان هدفی را واجب شرعی کند. همچنین همه‌گونه مکر در میدان به چنگ آوردن و نگاه داشتن قدرت و از میدان به در کردن جریان رواست، زیرا خدایی که خیرالمالکین است جواز آن را داده است. و من می‌دیدم که ماکیاولیسم در ذات انسان، در پیش چشمان ما چه صحنه‌ی زنده‌ی تماشایی و چه جشن پیروزی‌ای بر پا کرده است. چنین بود که در سال ۱۳۶۵ چون کسی به سراغ من آمد که همان زمان‌ها با من آشنایی پیدا کرده بود و می‌خواست دستگاه نشری به راه اندازد و از من کتابی برای این کار خواست، بی‌درنگ به او پاسخ دادم که شهریار ماکیاوللی را برای‌اش ترجمه خواهم کرد.

پرسش: کوشش شما برای بازسازی زبان نوشتاری فارسی از نظر سبکی و واژگانی نه تنها در ترجمه‌ی کتاب‌هایی از نیچه و نمایش‌نامه‌ای از شکسپیر، بلکه در ترجمه‌ی بخشی از تاریخ فلسفه از فردریک کاپلستن هم نمایان است. آیا متن شهریار هم از نظر سبکی برای شما جاذبه‌ای

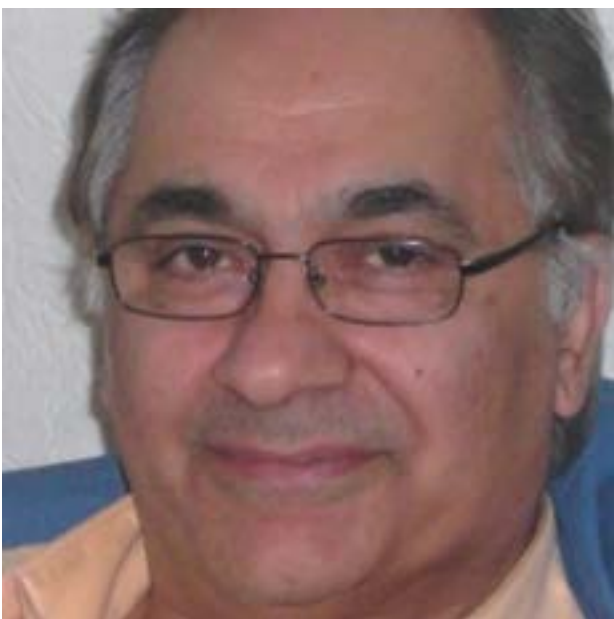
ست، که ماکیاوللی نیز آن را آشکارا بازمی‌گویی. اوج این نگرش در شهریار نگاه سخت ستایش‌آمیز ماکیاوللی به چاره، فرزند حرام‌زاده‌ی پاپ آلکساندر، از خانواده‌ی بورجا‌ست؛ پسر و پدري که خداوندان مکر و تدبیر در بازی قدرت اند و شهوت قدرت‌پرستی‌شان هر مرز رعایت اخلاقی را زیر پا می‌گذارد. البته، وجه اخلاقی دل‌بستگی ماکیاوللی به چاره را نیز نمی‌باید از نظر دور داشت. و آن امید بستن ماکیاوللی به چاره برای نجات بخشیدن ایتالیا از سروری بیگانگان است.

ماکیاوللی گذشته از شهریار آثار دیگری نیز دارد، از جمله رساله‌ی گفتارها در باب جمهوری‌ها. اما آنچه سبب نام‌آوری و همچنین بدنامی بزرگ برای او شده همین رساله‌ی شهریار است که در آن برای نخستین بار با چنین نگاه استتیک به رفتار شیرانه، به فریبکاری و مکر و حتا به جنایت، نیز می‌نگرد؛ رفتاری که برای برخی پیروزی به بار می‌آورد. چنین رفتاری اگر در جهت مصلحت «دولت» و برای پایداری آن باشد، وی در دادن جواز اخلاقی به روایی آن تردید نمی‌کند. بر چنین زمینه‌ای با چنان گفتاری به زبان روشن بی‌پرده بود که در سده‌های هفدهم و هجدهم چهره‌ای اهریمنی از ماکیاوللی در اروپا ساخته شد. اما از سده‌ی نوزدهم، به‌ویژه از راه فیلسوفان مکتب ایده‌آلیسم آلمانی همچون فیخته و هگل، دوران تازه‌ای از خوانش ماکیاوللی به عنوان اندیشه‌گر ژرف‌نگری در قلمرو شناخت ماهیت دولت و رفتار انسان‌ها در رابطه با قدرت سیاسی آغاز شد. در سده‌ی بیستم، در اروپای غربی و امریکا، کشف ماکیاوللی به عنوان پیشاهنگ جامعه‌شناسی سیاسی و روان‌شناسی اجتماعی در قلمرو رفتار آدمیان در برابر ساختارهای گوناگون قدرت سیاسی، اوج گرفت و اندیشه‌گران برجسته‌ای به بازخوانی ماکیاوللی پرداختند.

و اما در پاسخ شما که پرسیده‌اید، چه شد که من به ترجمه‌ی این کتاب دل بستم و سه-چهار ویرایش از آن کردم، باید بگویم که من در تاریخ میهن‌مان فرزند دوران پُر شر-وشوری از نظر سیاسی هستم. به همین دلیل، از نوجوانی، که دوران حکومت مصدق و جنبش ملی کردن صنعت نفت بود، به مسائل سیاسی دل‌بسته بودم. اهل کوشندگی حزبی هم بودم و با شوق فراوانی که به مطالعه‌ی همه‌چیز داشتم، از جمله نوشته‌های سیاسی و فلسفه‌ها و نظریات سیاسی، کتاب شهریار ترجمه‌ی محمود محمود را نیز در پانزده-شانزده سالگی خوانده بودم. اما این خوانش برای جمع کردن «معلومات» بود و فهم من از آن همان فهم همگانی

# عاقبت از ما غبار ماند...

سعید شاهشوندی



خواسته اید در باره "اخلاق" و "سیاست" دانسته ها و تجربیاتم را با خوانندگان شما به اشتراک بگذارم. در ابتدا توضیح چند نکته را ضروری می دانم:

۱- تعریف هریک از دو مفهوم فوق، رابطه، سیر تطور تاریخی و نسبت هر کدام با دیگری در حیطه "نظر" کاری است که در بضاعت اندک راقم سطور نیست. بر این گمانم که در میان "اصحاب نظر" نیز رسیدن به نظر واحد، اگر نگوئیم ناممکن، حداقل بسیار مشکل و در چشم انداز یک یا چند نوشته نیست.

۲- اما از آنجا که ناگزیر از تعریف هستیم، عام ترین تعاریف را برگزیده و نوشته را بر مبنای آنها ادامه می دهم. \* "اخلاق"، مجموعه قوانین، کردار و ارزش هایی است که در یک جامعه به عنوان هنجار (نورم) شناخته میشود. "علم اخلاق" را دانش نیک و بد و اصول رفتار و کردار تعریف کرده اند.

\* "سیاست" را نیز، علم کسب، حفظ، نگهداری و به کارگیری منابع ثروت، قدرت و منزلت تعریف کنیم. با نگاهی گذرا به تاریخ میهن و نیز تاریخ جوامع بشری می بینیم که دو گانه اخلاق و سیاست و پایه تعبیری دو گانه اخلاق و قدرت در طول تاریخ و در زمان ها و مکان های متفاوت دچار تحول و دگرگونی شده. با این همه مشاهده می کنیم که، در طول تاریخ، مساله "خود" و آن "دیگری" و یا "دیگران" همیشه موضوع اصلی بوده است. علم اخلاق و علم سیاست هم برای تنظیم رابطه میان این "خود" ها با آن "دیگری" ها بوجود آمده و طی قرون و اعصار تکامل یافته است.

"قدرت" از سویی میل به تمرکز و تسلط فراگیر داشته و دارد و از سوی دیگر برای توجیه حقانیت و مشروعیت خود "اخلاق" را به خدمت گرفته است. "اخلاق" اما گاه در خدمت و گاه در برابر قدرت بوده است.

نگارنده این فرصت (اگر "فرصت" کلمه درستی باشد) را داشته که در زندگی نسبتا پرماجرا و پر فراز و نشیب خود، علاوه بر دو نظام استبدادی سلطنتی و استبدادی ولایت فقیه، تشکیلات معارض این دو نظام، که در عین مخالفت با نظام های استبدادی، خود نیز مستبد بوده اند را تجربه کند. در شور و شوق جوانی برای مبارزه جهت تغییر وضعیت موجود، می خواندیم و برای دیگران تکرار می کردیم که

"قدرت سیاسی از لوله تفنگ بیرون می آید." بعدها در گذر زمان و با عبور از تجربیات خونین و تلخ آموختم که، آنچه که با زور و با قدرت اسلحه بدست آید لاجرم با زور و قدرت تفنگ هم باید حفظ و نگهداری شود. در راستای کسب قدرت سیاسی، نوشته نشده و گاه نوشته شده، بر این گمان بودیم که چون هدف والاست و چون "حق" با ماست، در استفاده از بسیاری روش ها مجاز هستیم. این، غیر اخلاقی و درست تر

بگویم، ضد اخلاقی ترین حکم بود. به نظر من، این نگرش و عمل بر پایه آن، یکی از دلایل عمده ناکامی اپوزیسیون چه در زمان شاه و چه در جمهوری اسلامی است.

بعد از این مقدمه چند تجربه از دیده ها و شنیده های خود را با شما در میان می گزارم.

## تجربه نخست: پیروزی اخلاق بر قدرت

سال ۱۳۵۴، در دوران سازمان مجاهدین خلق ایران، اختلافات ایدئولوژیکی بروز کرد که در این نوشته قصد ورود به جزئیات آن را ندارم، الا این که مجید شریف واقفی، مرتضی صمدیه لباف و من بر مواضع مجاهدین اولیه ایستاده و چون امکان برخورد دمکراتیک درون سازمانی را از ما سلب کردند، مخفیانه یار گیری کردیم.

همسر شریف واقفی، لیلیا زمردیان (آذر) از این ماجرا باخبر شد. او که از سوی تشکیلات مامور کنترل و گزارش کارهای شریف بود، موضعی بینابینی (ولی بیشتر متمایل به ما) داشت. این موضوع او را دچار بحران روحی بزرگی کرد. من به شریف پیشنهاد کردم که لیلیا را عضو گیری کنیم تا جریان ما لو نرود و سپس به تدریج روی لیلیا کار آموزشی کنیم. شریف خیلی روشن پاسخ داد: "ما جمع مخالفین واضدا، نیستیم. معیارها و ضوابط خاص برای عضو گیری داریم. و او (لیلیا) تا حل مشکلاتش نمی تواند عضو ما شود."

در گیرودار چنان بحران روحی لیلیا تصمیم به نوشتن

نامه به مرکزیت سازمان (تقی شهرام و بهرام آرام) و گزارش حرکت مخفیانه ما می گیرد. گواهی می دهم که مجید، برای خلاصی او از دوگانگی کشنده، او را تشویق هم کرد. روز ۱۶ اردیبهشت ۱۳۵۴ شریف واقفی بر سر قرار "نارقیقان" کشته و سپس جسدش سوزانده شد. وحید افراخته و سید محسن سید خاموشی دو نفر اصلی از تیم ترور بودند.

عصر همان روز مرتضی صمدیه ترور شد. او اما زنده ماند و توسط ساواک دستگیر شد. و من در فرار از دست "نارقیقان" تشکیلاتی، ده روز بعد، به دام ساواک افتادم. کوتاه مدتی بعد من و صمدیه هم سلول شدیم. زخم هایش در حال خوب شدن بود و با هم طرح های گوناگون فرار را بررسی می کردیم.

از آن زمان تا دستگیری وحید افراخته در ۵ مرداد ۱۳۵۴ ما کوچکترین رد و نشانی از او و دیگران به ساواک ندادیم (البته با لطایف الحیل که موضوع این نوشته نیست). راهنمای مادر این قضیه، گفته ها، روش و منش زنده یاد مجید شریف واقفی بود.

ما طی این مدت و حتی بعد از آن کمترین ردی از افرادی که ما را کشته و سازمان مان را تصاحب کرده و تمام آرزو آرمانمان را بر باد داده بودند به ساواک ندادیم. همین بعد ها خشم بازجو ها را نسبت به صمدیه بیش از پیش کرد. افراخته دستگیر شد و متأسفانه در زیر شکنجه شکست و به همکاری با ساواک و بلکه بیشتر از همکاری،



**نگارنده این فرصت (اگر «فرصت» کلمه درستی باشد) را داشته که در زندگی نسبتا پرماجرا و پر فراز و نشیب خود، علاوه بر دو نظام استبدادی سلطنتی و استبدادی ولایت فقیه، تشکیلات معارض این دو نظام، که در عین مخالفت با نظام های استبدادی، خود نیز مستبد بوده اند را تجربه کند.**

تن داد.

بعد از ۶ ماه شکنجه های طاقت فرسا، بازجوهای ریاحی و رحمانی، محسن خاموشی، من و شماری از زندانیان، که تنی چند هنوز زنده اند را جمع کردند. ریاحی رو کرد به خاموشی و گفت:

سیدا! حالا که همه چیز تمام شد (مقصودش این بود، حالا که کارتان تمام شده است) راستش را بگو، حق با کی بود؟ شما یا اینها؟

خاموشی بدون لحظه ای درنگ، و ضمن اشاره به من، گفت: اینها درست می گفتند و بر حق بودند. هنوز در نشئه حرف های خاموشی (عامل کشتن و سوزاندن جسد شریف) بودم که ریاحی بازجوی ساواک گفت:

من هم، همین طور فکر می کنم. زیرا این هالاصمدیه (ومن) موقع دستگیری با وجودی که با شما اختلاف داشتند و قصد کشتن شان کرده بودید، شما را لو ندادند.

این لحظه برای من که تمام هست و نیست و آرمان و تشکیلات و سازمانم را بر باد رفته می دیدم، بهترین یارانم را کشته و با دیریک قدمی مرگ می دیدم و خود نیز چنین سرنوشتی را انتظار داشتم چنان بود که گویی هیچ کدام از این بلاها بر سرم نیامده. احساس پیروزی بزرگی کردم. پیروزی اخلاقی.

قدرت اخلاقی و پیروزی اخلاق بر سیاست و قدرت رانختن بار من این گونه تجربه کردم. و کدام پیروزی شیرین تر و پایدار تر از پیروزی اخلاقی است؟ بدین ترتیب، ما گرچه کوتاه مدت از بین رفتیم. خائن های شماره یک و دو و سه (۱) و بعد هم در حالی که در زندان کمیته زیر شدید ترین شکنجه ها بودیم توسط نازفیقان، همکار رژیم شاه خطاب شدیم. (۲) اما در ورای همه ی آن تبلیغات، "نیکی" گم نشد. حتی در سلول های شکنجه

از همان روز تا سالها و سالهای بعد... و تا امروز.

**تجربه دوم: نیکی در اعماق سلول های مرگ**

سلول های کمیته مشترک ضد خرابکاری در زمان شاه از سه طبقه و شش بند تشکیل می شد. در جمهوری اسلامی، همان سازمان شکنجه، نامش شد "زندان توحید" و همان بندها صد تا ششصد نامیده شدند. شماره های شان بزرگتر شد و اندازه های شان کوچکتر. گاه یک سلول را به دو یا سه سلول تقسیم کرده بودند.

تا ۱۹ بهمن ۱۳۶۷، هفت ماهی می شد که من در سلول انفرادی توحید بازجویی و شکنجه می شدم.

زندانی به خصوص در مراحل اولیه بازجویی و شکنجه، روز و تاریخ را او می نهد و به تدریج زمان از دستش خارج می شود. گویی زندگی و زمان برایش متوقف می شود. با این همه من روز ۱۹ بهمن را به خاطر حوادث گوناگونش

بیاد داشتم.

• نخست ۱۹ بهمن ۱۳۴۹ و ماجرای سیاهکل. من آن موقع دانشجوی دانشگاه شیراز و عضو تشکیلاتی مخفی وبی نام بودم که بعدها نام "سازمان مجاهدین خلق ایران" برخورد گرفت. سرشار از شوق مبارزه و در رویای انقلاب، که فکر می کردم عدالت و آزادی را به ارمغان خواهد آورد. یکی از شعرهای آن ایام ما این بود: من فکر می کنم، پس هستم.

• دوم، ۱۹ بهمن ۱۳۵۷. تظاهرات سازمان چریک های فدائی خلق، شورش همافران و باز شدن در اسلحه خانه ها و فروپاشی نظام سلطنتی. آن موقع یک ماه بود که از زندان آزاده شده و برای ایجاد راه های تدارکاتی تهیه سلاح به مناطق جنوبی کشور رفته بودم که بلافاصله خود را به تهران رساندم. در این ایام به تبع رهبری تشکیلات می گفتم: من مبارزه می کنم، پس هستم.

• سوم، ۱۹ بهمن ۱۳۶۰. کشته شدن موسی خیابانی. در آن روز من داشتم فرستنده رادیو مجاهد را در فرانکفورت بار هوایی می که عازم بغداد بود می کردم و خودم هم قرار بود به عراق و سپس به کردستان ایران بازگردم.

• چهارم و بالاخره، ۱۹ بهمن ۱۳۶۷، زخمی و خونین در زندانی که سیزده سال پیش نيز در آن بوم گرفتار آمده ام. گرفتار در میان دوله تیغ استبداد. جسمم از شلاق های بازجوها، ۳۴، ناصر و مسعود (۳) در رنج و عذاب بود و جانم از فحاشی ها و تهمت های ناروای رجوی. که اونیز مانند سلف سیزده سال پیش، به منظور تسویه حساب اختلافات سیاسی، مرا به همکاری با رژیم جمهوری اسلامی متهم می کرد.

پیش از این با دیدن بی پرنسیپی ها چنان دچار شک و تردید شده بودم که برای رهبری تشکیلات نوشتم: من خطا می کنم، پس هستم. من شک می کنم، پس هستم و بالاخره؛ من ستوال می کنم، پس هستم.

متأسفانه دوران ستوال و شک من زیاد طول نکشید. تا چشم باز کردم دوباره در زندان بودم و داستان شلاق بود و گوشت و پوست. داستان همیشگی قدرت.

در این زندان اما نگرانی بود که یادش گرمی یاد! تکیه کلامش عبارت نامفهوم "من شی مو" بود به

وجودم شیرینی و آن خرما راطلب می کرد، دست نزد. دست نزدن به بسته خرما را یک نوع مقاومت و ارزش می دانستم.

نگهبانی نوبتی بود. چهار ساعت نگهبانی می دادند، بعد استراحت و دوباره. در نوبت دوم در سلولم باز شد و این بار "من شی مو" بود.

گفت: چرا خرما را بر نداشته ای؟

از این که او از ماجرای خرما خبر داشت تعجب کردم. معلوم شد که او خرما را بداخل سلول انداخته.

با این همه دلم رضا نمی داد. از او پرسیدم خرما را ۳۴ به تو داده؟

گفت: نه

و سپس افزود: این را از پول "خودم" خریده ام. مربوط به "این ها" نیست.

کلمه "خودم" و "این ها" را که ادا کرد، برای من یک دنیا معنی داشت. او بخوبی به من نشان داد که میان خودش و "آنها" مرز قائل است.

به وی گفتم: حالا خرما را می خورم.

او، نیمه شب ها که مطمئن بود بازجوها به خانه رفته اند، درب سلول زندانیان را نیمه باز می گذاشت. کسانی که زندان رفته اند، بخصوص زندان انفرادی می دانند که همین در نیمه باز چه دنیایی است. یک درجه آزادی است.

برایش از "منافقین" از خدا بی خبر که روابط اخلاقی سالمی ندارند و براحتمی آب خوردن آدم می کشند و... بسیار گفته بودند. اما قانع نشده و در جستجوی کشف حقیقت بود.

۳۴، چند بار او را حین صحبت با من غافلگیر کرد و بشدت به او تشر زد. ابتدا بنا به تجربه های پیشین حس زدم نوعی صحنه سازی است برای کسب اطلاع. اما در ادامه دیدم این طور نیست.

تلفیقی از کنجکاوی و جستجوی حقیقت با او بود.

شکستگی پا و لگن خاصره و تب و درد من را می دید و همزمان شلاق های بازجویان را. این با دستگاه مذهبی که بدان باور داشت نیز در تناقض بود. روان و وجدانش را به "شیطان قدرت" نفروخته بود و کنجکاوی دانستن بود.

۲ دردهه موسوم به فجر (۱۲ تا ۲۲ بهمن) و بعد از

**بر این گمان بودیم که چون هدف والاست و چون «حق» با ماست، در**

**استفاده از بسیاری روش ها مجاز هستیم. این، غیر اخلاقی و درست تر بگویم، ضد**

**اخلاقی ترین حکم بود. به نظر من، این نگرش و عمل بر پایه آن، یکی از دلایل**

**عمده ناکامی اپوزیسیون چه در زمان شاه و چه در جمهوری اسلامی است.**

کشتار سراسری زندانیان سیاسی به زندانیان باقی مانده ملاقات دادند.

چند روز قبل از ملاقات، ۳۴ گچ پای من و یک زندانی دیگر را در همان حیاط زندان توحید با اره برقی بریده و باز کرد.

ملاقات، روز ۱۹ بهمن بود و کمتر از نیم ساعت طول کشید و دوباره چشم بند و ماشین و حرکت به طرف شکنجه گاه توحید! ملاقات با وجود کوتاه بودن دنیایی لذت داشت. به خصوص که در بین راه، با احتیاط گوشه ای از پرده های مینی بوس را کنار زده و بیرون یعنی "زندگی" را نگاه می کردیم.

رسیدیم به کمیته مشترک. چشم بند بر چشم و آماده رفتن به سلول. داشتم لذت دیدار مادر و برادر و استنشاق هوای بیرون را مزه مزه می کردم که یک دفعه مشت و لگد و فحش و ناسزا با شدت بی سابقه ای بر سر و رویم باریدن گرفت.

خاطر همین تکرار، نام او شد: "حاجی من شی مو".

از همان اولین برخورد ها می شد فهمید که او با دیگر نگهبانان فرق دارد. درهای آهنی سلول را بسیار ملایم باز می کرد. دیگران چنان باز می کردند که برای مدت ها صدایی شبیه انفجار در گوش زندانی می پیچید. با زندانیان به ملاطفت و درموردی با احترام رفتار می کرد و در حد امکاناتش خواسته های صنفی زندانیان را بر آورده می کرد.

دو برخورد او را هیچگاه فراموش نمی کنم:

۱/ روزی از روزهای بازجویی بعد از آن که به شدت شکنجه شده و بر کف پاها، بریدن مجروح و تا نیمه کمر گچ گرفته ام شلاق زدن و رفتن، درب سلول برای لحظه ای باز شد و یک بسته، که بعدا دیدم حدود نیم کیلو خرماسست، به داخل سلول انداخته شد. سر من طرف درب سلول بود و کسی را ندیدم. پیش خود گفتم حتما باز جو ها و شکنجه گران که وضعیت را دیده اند این را انداخته اند. چون بعد از شلاق فشار خون بسیار پائین می آید. با این که تمام



۳۴ بود. فحش می داد و ضرباتش را فرود می آورد. همان طور که مشت و لگد می زد مرا کشتان کشتان به طرف اطاق شکنجه، که سر بند بود، برد. دفعات پیش که شلاق می زد می دانستم چرا کتک می خورم. اما این بار واقعا گیج بودم و نمی دانستم. گیجی من زیاد به درازا نکشید. در لابه لای فحش و شلاق ومشت ولگد معلوم شد او فکر می کند موقع ملاقات نوشته های به بیرون داده ام.

در گیرودار شلاق خوردن و در چشم به هم زدن چشمم به نگهبان سر بند افتاد. چشمان ما با هم تلاقی کرد. ولی او سرش را به سرعت پائین انداخت. تاب نگاه کردن به چشم مرا نداشت. او کسی جز «من شی مو» نبود.

من دیگر هیچ نفهمیدم تا این که مرا نیمه جان با دستبند در سلول انداختند. درد شلاق ها یک طرف، درد دستبند که با تورم دست هایم هر لحظه دردش بیشتر می شد یک طرف.

درون سلول با دردهای گوناگون دست به گریبان بودم که صدای «من شی مو» خطاب به ۳۴ بلند شد که: «زندانی می خواهید دستشویی بروید. با دستبند نمی شود.» او این را بدون این که من تقاضای دستشویی رفتن کرده باشم گفت. ۳۴ با عصبانیت و اکراه گفت: دستبند سگ منافق را باز کنید!

«من شی مو» خوشحال به داخل سلول آمد و دستبندم را باز کرد. نیمی از زنجم کاهش یافت. زیر بغلم را گرفت. وبه آرامی به طرف دستشویی که انتهای بند بود برد. ادرارم خونی بود! آبی به صورت زدم. همان جا ایستاد و باز زیر بغل مرا گرفت تا دم سلول.

وقتی که ۳۴ و سایر نگهبانان رفتند. دوباره آمد و درب سلول را باز کرد.

با حالتی اندوهناک گفت: می گویند زندان دانشگاه است؟! و با تمسخر افزود: اگر این حرف درست باشد، پس ما هم استادان دانشگاه هستیم!!

داشتم به طنز تلخ کلامش فکر می کردم که بلافاصله افزود:

«اما من فکر می کنم این گفته درست نباشد. چون می بینم بیشتر زندانیان افراد تحصیل کرده و استادان دانشگاه هستند و عده ای آدم بی سواد نگهبان و بازجوی آن ها.»

برق خوشحالی از چشمم پرید. انگاری تمام دردها محو شدند. نفی اظهار نظری معروف و متعلق به آیت الله خمینی بنیانگذار جمهوری اسلامی، توسط نگهبان زندان وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی!

شیرینی کدام «پیروزی» بیش از این است؟ کلام او مرهمی شد بر زخم های من؛ و زخم های من وسیله بیداری او.

این گونه است که «قدرت» وقتی مشروعیت اخلاقی اش را از دست می دهد به پایان خود رسیده است. باقی، مساله زمان است.

پیش از این وقتی این داستان را جایی تعریف کردم. دوستی از سر مهر برایم نوشت:

«راجع به «من شی مو» ها بیشتر بنویسید تا «مروت» از دنیا رخت بر نبندند. این «من شی مو» ها فرقی نمی کند

که در کدام طرف ایستاده اند، مهم این است که باشند. وزنه تعادل اند. گاهی سوسوی امیدی در شب ظلمت. و گاهی مرهم کلامی غریب بر زخم ریش درد آشنا. ترس من این است که تعداد این ها روز به روز کمتر شود...»

آری در همه جا خوبی و نیکی هست. میتوان در قعر سیاهچال ها نیکی را یافت و در بارگاه های باصطلاح عدل و داد، بدی را.

### تجربه سوم: فاطمه دختر ۲۴

۳۴، سربازجوی زندان توحید، خشونت غیر قابل تصور داشت. بیشتر اوقات خود شلاق می زد.

سر و وضع و نحوه لباس پوشیدن و طرز صحبت کردنش، همه نشان می داد که در طلب پول

و مقام نیست. خشونت او ناشی از ایمان مطلق او به حقانیت جمهوری اسلامی از یک سو و نیز باور مطلق او بر باطل بودن ما بود. طبیعی بود که خاستگاه اجتماعی و طبقاتی اش در شکل گیری چنین ایمان کورکورانه ای نقش داشت.

برای او شلاق زدن کاری نیک و امری ثواب بود. هر چند که موقع ثواب بردن از فحش های آنچنانی هم دریغ نمی کرد. (این همان بخشی مربوط به خاستگاه اجتماعی اش بود)

برای او شلاق زدن و بلند شدن ضجه ها و فریاد های زندانیان چنان عادی بود که دخترش را هم با خود به اتاق های بازجویی می آورد.

آن سال ها، فاطمه دختر ۲۴، هفت الی هشت ساله بود و در اتاق های بازجویی می گشت. یک روز در یک اتاق بازجویی من و تنی چند بر دست راست فاطمه جای یک سوخته گی بزرگ را دیدیم. مثل اثر یک شیی داغ. یکی از زندانیان از او پرسید: چکار کردی که دستت سوزانده ای؟ فاطمه با مصممیت کودکانه اش جواب داد: خودم سوزانده ام. کار بد کردم، بابام تنبیه ام کرد و دستم را سوزاند.

گفته فاطمه، همه را تکان داد.

بعد از آن روز هر کدام از زندانیان، چند باری طعم شلاق های ۳۴ را چشیدند. درد شلاق ها و زخم ناشی از آن دیر یا زود خوب شد. اما منصور فاطمه دختر ۲۴ همیشه با من بود. گویی دختر خود من بود. چند سال بعد که آزاد شده و خودم را به خارج از کشور رساندم، کاری را که بارها به آن فکر کرده بودم، در همان هفته های اول انجام دادم.

به یک فروشگاه لباس های کودکان رفته. یک دست دامن صورتی رنگ بسیار زیبا همراه با یک کیف بچه گانه خریده و برای برادرم که در ایران بود و در دوران زندان به ملاقات می آمد ارسال کردم. از او خواهش کردم که در بسته بندی زیبا همراه با مقداری شکلات به درب زندان توحید رفته و آن را از طرف من به فاطمه هدیه کند.

شنیدم که نگهبان های زیادی از این ماجرا با خبر شدند و کسی از آن میان گفته است؛ سعید تمام شلاق ها را تلافی کرد و ۳۴ را کشت.

من اما هیچگاه! حتی در روزهای زجر و شکنجه، آرزوی حذف فیزیکی ۳۴ را نکردم. تغییر چرا.

چرا که بر این باورم «اخلاق که پادشاه دلها و قلوب

است، در شکست و بر صلیب هم، شاه است و محبوب. اکنون در فصل آخر زندگی و پس از آن همه فراز و نشیب ها، راهنمای من این است:

مهر می ورزم پس هستم.

نتیجه: به گمان من، بر دوگانه اخلاق و سیاست و یا اخلاق و قدرت باید عامل و پایه ای دیگر افزوده شود که «مبنا»، «میزان» و کنترل کننده هر یک از دو گزاره بالا باشد. چرا که علاوه بر قدرت، به خصوص قدرت متمرکز غیر پاسخگو، اخلاق متکی بر ایمان کور و ایمان مطلق هم میتواند جنایت بیافریند.

پایه سوم به گمان من «حقوق بشر» است. بشر بدون هیچ پیشوند و پسوندی. بدون تعلقات و تعینات مذهبی، نژادی، جنسی، طبقاتی، علمی، فرهنگی و...

اخلاق مبتنی بر حقوق بشر هم می تواند نگاه به گذشته داشته باشد و هم رو به آینده. درین مخالفت با حکم اعدام هم صدای قربانیان در گذشته باشد و هم حافظ طبیعت، ثروت و امکانات آیندگان (محیط زیست).

حکومت و قدرت ها می آیند و می روند. جای حاکمان و محکومان عوض می شود. شکنجه شده ها و مغلوبین دیروز، شکنجه گران و غالبان امروز می شوند و فردا گروهی دیگر...

«حقوق بشر» حتی حقوق شکنجه گران و جنایتکاران را نیز شامل می شود. تحقق این امر شاید از تکرار چرخه خشونت و خشونت متقابل جلوگیری کند، که خود موضوعی دگر است.

کلام آخر: این سخن نغز سعدی است که:

آنچه بر «خود» نمی پسندی بر «دیگران» مپسند  
واز یاد تبریم که:

عاقبت از ما غبار ماند، زهار  
تا ز تو بر خاطری غبار نماند.

(۱) «... در اس این عده چهار، پنج نفری خائن شماره یک قرار داشت... و بالاخره بعد از چهار ماه توطئه خائنه علیه سازمان موفق می شود دو نفر از افرادی که یکی از آنها بطور کامل از سازمان اخراج شده بود (شماره ۳) و نفر دیگر که مراحل انتقادی را می گذراند (شماره ۲) و یک نفر دیگر را بطور بینابینی (با نام مستعار AZ) با خود همراه سازد...» بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک ذیل عنوان «مقاومت ها، مشکلات و موانع راه». نشر اینترنتی اندیشه و پیکار. صفحه ۵

خائن شماره یک: مجید شریف واقفی، خائن شماره دو مرتضی صمدیه لباف، خائن شماره سه سعید شاهسوندی و فرد بینابینی لیلیا زمردیان (نام تشکیلاتی آذر) که در دربیانه بصورت دو حرف لاتین AZ نقل شده.

(۲) در چاپ نخست بیانیه آمده است که صمدیه لباف در حال همکاری همه جانبه و فعال با ساواک است. اما در منبع بالا در صفحه ۷ می نویسد: «در چاپ های گذشته بیانیه بنابر اطلاعات و شواهد و قرائنی که در دست بود گفته شده که مرتضی صمدیه لباف با پلیس همکاری فعال داشته است. اخبار و اطلاعات بعدی که بدست ما رسیده نشان می دهد که گفته فوق درست نبوده است. بدین جهت در این چاپ آنرا تصحیح کردیم...»

ناشرین به عمد روشن نکرده اند که این تصحیح توسط اندیشه و پیکار صورت گرفته (وجه غالب این است) یا نویسنده بیانیه اعلام مواضع.

(۳) این ها اسامی مستعار سربازو ها بود. مسعود و بعضی جاها مسعود صدرالاسلام نام مستعار طه طاهری از سرباز جوان وزارت اطلاعات است که در جریان جنبش سبز عکس و مشخصات او منتشر شد. نام واقعی ۳۴، محمد توانا و اهل گلپایگان است.

**بر دوگانه اخلاق و سیاست و یا اخلاق و قدرت باید عامل و پایه ای دیگر افزوده شود که «مبنا»، «میزان» و کنترل کننده هر یک از دو گزاره بالا باشد. چرا که علاوه بر قدرت، به خصوص قدرت متمرکز غیر پاسخگو، اخلاق متکی بر ایمان کور و ایمان مطلق هم می تواند جنایت بیافریند. پایه سوم به گمان من «حقوق بشر» است. بشر بدون هیچ پیشوند و پسوندی. بدون تعلقات و تعینات مذهبی، نژادی، جنسی، طبقاتی، علمی، فرهنگی و...**

# قانون اخلاقی یا اخلاق قانونی؟

سپیده کلانتریان



morals را به «اخلاق متغیر عرفی/ فرهنگی»، تعریف و تعبیر می‌کنیم. حال می‌توان مفهوم قانون اخلاقی را بهتر و اشکافی کرد و سوال اول را این گونه مطرح نمود که آیا مقنن باید قوانین را موافق و مطابق با اصول ثابت بنیادین اخلاقی وضع و تصویب نماید یا در موافقت با اخلاق متغیر عرفی/ فرهنگی؟ یا اساساً هیچ کدام! در جامعه ای که هدف حاکمان و زمامداران، برقراری نظم و عدالت گسترده و رعایت حقوق شهروندان باشد، قانونگذار

مبحث نسبت میان حقوق/ قانون و اخلاق و رابطه این دو با یکدیگر و چگونگی تاثیر و تاثرشان از و بر هم، از مباحث مهم و گسترده ای است که از دیرباز هم مورد توجه فیلسوفان حقوق بوده و هم فیلسوفان اخلاق موضوعات ذیل این مبحث، گسترده و متنوع اند ولی آنچه در این نوشتار کوتاه در پی بررسی اجمالی آن هستیم نگاهی حقوقی به بایستگی تاثیر اخلاق بر قوانین موضوعه و میزان این تاثیر است. به عبارت ساده پرسش این است که در یک جامعه- که قاعدتاً متولیان اداره آن در پی برقراری نظم و عدالت و حفاظت و حراست از حقوق و منافع عامه شهروندان و برقراری تعامل صحیح میان حاکمان و مردم هستند- آیا قوانین باید مطابق با اخلاق باشند یا اخلاقیات باید به صورت و در قالب قانون مدون و مصوب شوند؟ یعنی آیا مقنن باید همه قوانین را مطابق با اصول اخلاقی وضع نماید یا موظف است قواعد اخلاقی را استخراج نموده و آنها را به صورت قانون تدوین و تصویب کند و جهت اجرا به شهروندان و مجریان قانون ابلاغ نماید؟

برای ورود به بحث ابتدا لازم است معین شود مراد از «قانون» و «اخلاق» چیست؟ در این نوشتار مراد از قانون، مجموعه مقرراتی است که توسط قانونگذار صالح (به معنای صاحب صلاحیت قانونی جهت تصویب قانون)، تدوین و تصویب می‌شوند و آن مصوبات برای شهروندان و مجریان قانون لازم الاجرا هستند.

تعریف مفهوم اخلاق همواره پیچیده تر است. در زبان لاتین، تفکیک اخلاق به ethics و morals

کار را کمی راحت تر کرده است. Ethics را در یک معنای کلی (بدون ورود به جزئیات و بحثهای تخصصی اش)، می‌توان به نرم های اخلاقی ثابت، جهانی و لایتغیر در زمان و مکان تعریف نمود مانند وفای به عهد، احترام به تمامت جسمانی افراد، قبح سرقت و ... در حالی که morals مجموعه اصول اخلاقی است که نسبی است و از جامعه ای به جامعه دیگر و حتی گاهی از فردی به فرد دیگر می‌تواند تغییر کند. زیرا تحت تاثیر عوامل مختلفی از جمله تاریخ، فرهنگ، عرف و آداب و رسوم و ... اعضای یک جامعه قرار دارد و ازین رو نسبی و سیال است. مانند آداب مهمان نوازی یا اخلاق پوشش یا آداب خوردن و آشامیدن و ... در این نوشتار ethics را به «اصول ثابت بنیادین اخلاق» و

مجازات اجرا می‌شوند. نکته مهم در وضع مجازاتها و نحوه اجرای آنهاست. وضع مجازات نیز خود بخشی از اشتغالات و وظایف مقنن است و باید در موافقت و مطابقت با اصول بنیادین اخلاقی باشد و حراست از کرامت انسانی و حفظ حیثیت هر انسانی، ولو مجرم، یکی از این اصول لایتغیر است. بنابراین وضع قانون در خصوص هر مجازات قانونی در مغایرت با این اصل، خطای فاحش قانونگذار است.

در این خصوص باید این نکته را در نظر گرفت که خود اصل کرامت انسانی، لایتغیر و ثابت

است ولی معیارهای احراز آن سیال است و با توجه به زمان و مکان تغییر می‌کند. مثلاً شاید دویست سال پیش نگهداری صد زندانی در فضایی اندک یا عدم دسترسی بهداشتی و منظم آنها به حمام، با توجه به شرایط آن روزگار، عملی مغایر با کرامت انسانی زندانیان نبود. ولی امروزه عدم دسترسی زندانی به خدمات منظم بهداشتی و نظافتی از قبیل حمام و ... یا عدم تخصیص فضای مناسب با شان یک انسان، ولو مجرم که در حال گذراندن دوران محکومیت خویش است، قطعاً رفتاری مغایر با اصل بنیادین اخلاقی ضرورت حفظ کرامت انسان محسوب می‌شود.

در خصوص رابطه اخلاق متغیر عرفی و وظیفه مقنن در لحاظ آنها، موضوع پیچیده تر است. زیرا این امکان وجود دارد برخی از قواعد اخلاق عرفی در یک جامعه - اعم از ملی یا قومی یا فرهنگی - با اصول بنیادین اخلاقی مطابقت داشته باشد و برخی دیگر مغایرت یا تعارض داشته باشد.

نمی‌تواند در فرایند قانونگذاری نسبت به اصول بنیادین اخلاقی بی تفاوت باشد و یا آنها را نادیده انگارد. زیرا نادیده انگاری این اصول، به عدالت گسترده، برقراری نظم و حراست از منافع شهروندان - که از مهم ترین وظایف متولیان حکومت دارای صلاحیت است - صدمه می‌زند و چه بسا روند اجرای آن وظایف را معکوس می‌کند.

متعاقباً و بر همین استدلال مقنن نمی‌تواند و حق ندارد قوانینی تصویب کند که با اصول ثابت بنیادین اخلاق مغایر باشد. به عنوان مثال در یک جامعه عادی با زمامداران عاقل و مدبر و دارای صلاحیت، قتل دیگری یا تجاوز به حریم وی یا صدمه به حیثیت یا جسم شهروندان، که در مغایرت با اصل بنیادین اخلاقی قبح و ممنوعیت قتل و اضرار به دیگری است، به هیچ نحوی از انحاء، قانونی نخواهد شد.

برخی در این خصوص میان رفتار متجاوزانه و مداخله گرایانه شهروندان علیه یکدیگر و مجازات یک مجرم به موجب حکم دادگاه صلح و توسط قوه قضاییه قابل به تفاوت می‌شوند. به این معنا که مجازات قانونی فرد مرتکب فعل یا ترک فعلی که به موجب قانون جرم محسوب می‌شود را، کاملاً قانونی و مجاز می‌دانند. اصل این استدلال که مجازات، استثنایی بر اصل آزادی انسان یا بهره مندی از حقوق فردی اوست، صحیح است و در همه سیستم های حقوقی پذیرفته شده است و از همین روست که در همه کشورها قوه قضاییه و محاکم کیفری وجود دارد و قوانین مرتبط با جرم و

مانند عرفی که در برخی مناطق هند جاریست که زن همراه با شوهر متوفی خویش سوزانده می شود، یا عرفی که در برخی مناطق کردنشین ترکیه و عراق وجود دارد که دختری که خارج از خانواده با مرد مورد علاقه خویش فرار می کند، حتی اگر بعد از فرار ازدواج هم کنند، برادر دختر یا باید هر دو را به قتل برساند یا خانواده دختر یکطرفه تصمیم می گیرد که دختری از فامیل پسر را به پسر از خانواده عروس بدهند و تصمیم گیری در خصوص انتخاب یکی از این دو راه حل، صرفاً در اختیار پدر و برادران و عموهای دختر است. نکته مهم این است که در هر دو مورد فوق چنین عرفی صرفاً یک رسم ساده نیست بلکه در آن جامعه به عنوان یک عمل اخلاقی قلمداد می شود که جهت حراست از اصول اخلاقی آن جامعه ضرورتاً باید انجام پذیرد و فردی که از انجام آن سرباز زند، فردی بی اخلاق قلمداد می شود و مورد سرزنش جامعه خود واقع می شود. در چنین حالتی مقنن نه تنها ملزم نیست که آن اصول اخلاقی عرفی / فرهنگی را به صورت قانون تصویب نماید، بلکه موظف است قانونی تدوین و تصویب نماید که مانعی در برابر اجرای آن قاعده اخلاق عرفی مغایر با اصول بنیادین اخلاق باشد. با توجه به مطالب فوق در می یابیم که مقنن اولاً موظف است به نحو صریح یا ضمنی برخی از اصول اخلاقی بنیادین ثابت که حافظ حقوق و منافع شهروندان است را حین انجام وظیفه قانونگذاری خود لحاظ کند و مورد توجه قرار دهد و ثانیاً موظف است در خصوص برخی از اصول اخلاق عرفی متغیری که در جامعه رایج است و مغایر با اصول ثابت و لایتغیر بنیادین اخلاق است، اقدام به تدوین و تصویب قوانینی جهت ممانعت از اجرای آن اصول عرفی مغایر با اخلاق بنیادین نماید.

دیوان در خلال بررسی دعوا، عدالت را با اصل انصاف درون حقوقی پیوند زده و آن را در چهارچوب مفاهیم *intra legem* و *infra legem* و *contra legem* بررسی کرده است. در اینجا «عدل» در برابر «ظلم» است. (البته مفهوم عدالت و تعریف آن و گروه بندی های آن به عدالت استحقاقی و توزیعی، موضوع بسیار گسترده و فربهی است که در این مختصر نمی توان حتی به اجمال به آن پرداخت. لذا نگارنده صرفاً از تعریفی از عدل که به این نوشتار و بحث قانونگذاری و اخلاق مرتبط است، بهره می گیرد و بسنده می کند). سه حالت می تواند در نسبت میان ذی حق و استیفای حقیقش حادث شود: یک - «عدل» هرگاه ذی حق بی تعرض به حق دیگری، حق خود را در تمامی و کمال استیفا کند، عدل حاکم است؛ دو - «ظلم» هر ذی حق کمتر از استحقاق خود دریافت نماید، ظلم صورت گرفته است و این حالت دون حالت عدل است؛ سه - «فراعادالانه»: چنانچه ذی حق بیشتر از استحقاق خود دریافت نماید، در صورتی که منوط به ظلم به دیگری و در نتیجه آن نباشد، احتمالاً فضیلتی تحقق یافته و حالتی که ایجاد می شود، فراعادالانه است که فوق حالت عدل است. تبعاً هرچقدر صاحب حق به استیفای حق خود نزدیکتر شود، به عدل نزدیکتریم و هرچقدر از استیفای حق خویش دور بماند از عدل فاصله می گیریم و به ظلم نزدیک می شویم. حال با توجه به این مقدمه مجمل و کوتاه بهتر می توانیم وظیفه قانونگذار را در خصوص گنجاندن اصول اخلاقی در قوانین مورد بررسی قرار دهیم. از آنجا که وظیفه متولیان حکومت و از جمله قانونگذار،

الزامی شود. زیرا اولاً وظیفه مقنن به تعالی رساندن اجباری شهروندان و با اهرم الزام قانونی نیست و در صورت انجام چنین رفتاری، مقنن مرتکب فعل خارج از صلاحیت قانونی خود می شود و رفتار خارج از صلاحیت قانونی، مطابق اصول کلی حقوقی، یا باطل است و یا غیر نافذ.

ثانیاً کارکرد قانون، تنظیم روابط افراد در جامعه و برقراری نظم و عدل است نه به علو درجات اخلاقی رساندن شهروندان. اکثریت مردمان، به لحاظ اخلاقی متوسط الاحوال اند. در حالی که عمل کردن به اصول اخلاقی فراعادلی و فضیلت مدارانه مانند ایثار یا بخشش و... رفتاری است که معمولاً اندک مردمانی آن را انتخاب می کنند و ایرادی هم بر دیگری که به آن راه نمی روند، نیست. کف اخلاق، رعایت عدل است و هر فردی که این کف را رعایت می کند و به ورطه ظلم و پایمال کردن حقوق دیگری نمی افتد، باید در جامعه بیگناه تلقی شود و نه گناهکار و مستوجب عقوبت. زیرا به لحاظ حقوقی، شهروندان در یک جامعه صرفاً موظف به رعایت حقوق دیگران و صدمه نزدن به منافع عامه هستند و نه بیش از آن. بنابراین قانونگذار حق ندارد با تصویب قوانین لازم الاجرا تعهدی بیش از این بر عهده شهروندان بنهد؛ که اگر چنین کند تجاوز آشکار به حقوق شهروندان است و مرتکب فعلی خارج از صلاحیت قانونی خود می شود.

حال ممکن است این سوال به ذهن متبادر شود که این ترتیب تکلیف مفاهیم بلندی مانند همبستگی ملی و تعالی بشر و فضایی همچون ایثار و گذشت و دستگیری از دیگران و فداکاری و... چه می شود؟ پاسخ این است که صد البته در یک جامعه باید به این مفاهیم پرداخته شود و این فضایل ترویج شوند و شهروندان به انجام آنها تشویق گردند و بی تردید شهروندان چنین جامعه ای، زندگی بهتری را تجربه می کنند و سعادت مندترند؛ ولی این وظیفه بر عهده قانونگذار نیست بلکه بر عهده متولیان فرهنگی جامعه است. زیرا قانونگذار با اهرم اجبار و الزام شهروندان را وادار به فعل یا ترک فعل می کند در حالی که متولیان فرهنگی از جمله نویسندگان و ارباب جرید و هنرمندان و شعرا و معلمان و اساتید و صدا و سیما و... با آگاهی رسانی و فرهنگ سازی و از طریق اقناع درونی و با ابزار هنر و ادبیات و تعلیم و تربیت می توانند به رشد فضایل اخلاقی خودخواسته در جامعه و درونی شدن اخلاقیات در نهاد شهروندان یک جامعه یاری رسانند. این روش در واقع مناسب ترین مسیر برای دستیابی به این هدف است.

مسیر تعالی معنوی بشر و اخلاقی شدن انسانها - اعم از دیندار و بی دین - و رشد ارزشهای والای انسانی در یک جامعه، هرگز از جاده اجبار و اکراه و ترسانیدن و مجازات های کیفری نمی گذرد بلکه بیراهه ای خطرناک است که برخی از دستگاه های تقنینی در جهان به امید بهبود اوضاع در آن قدم می نهند و نهایتی ندارد جز سقوط جامعه و شهروندان در باتلاق نقض گسترده قوانین نامربوط به استیفای حقوق مردم، نارضایتی عمومی از دخالت حکومت در امور شخصی و معنوی شهروندان، تراکم سرطان گونه قوانین بی فایده و بلکه مضر و افزایش تصاعدی پرونده های قوه قضاییه و کمبود قاضی و وکیل کاردان و باسواد و نیروی متخصص و افتادن به چاه فساد و ارتشاء و... و اینها صرفاً نمای کوچکی از وضعیت کشور و جامعه ای است که قانونگذاران آن می خواهند متولی امور اخلاقی مردم شوند و با توسل به الزام قانون و زور سرنیزه، شهروندان خود را اخلاقی و صاحب فضایل نماید و نهایتاً اولین شهید میدان جدال قانونگذار و مردم، اخلاق و فضایل انسانی است.

سپیده کلانترین - حقوقدان

**کارکرد قانون، تنظیم روابط افراد در جامعه و برقراری نظم و عدل است نه به علو درجات اخلاقی رساندن شهروندان. اکثریت مردمان، به لحاظ اخلاقی متوسط الاحوال اند. در حالی که عمل کردن به اصول اخلاقی فراعادلی و فضیلت مدارانه مانند ایثار یا بخشش و... رفتاری است که معمولاً اندک مردمانی آن را انتخاب می کنند و ایرادی هم بر دیگری که به آن راه نمی روند، نیست. کف اخلاق، رعایت عدل است و هر فردی که این کف را رعایت می کند و به ورطه ظلم و پایمال کردن حقوق دیگری نمی افتد، باید در جامعه بیگناه تلقی شود و نه گناهکار و مستوجب عقوبت.**

عدالت گستری و حراست از حقوق و منافع شهروندان و حفظ نظم عمومی است، موضوع «عدل» در فرایند قانونگذاری اهمیت ویژه دارد و می تواند شاقول مناسبی در دست قانونگذار جهت تقنین به طور کلی و خصوصاً در مورد گنجاندن اصول اخلاقی در مواد قانونی و تدوین و تصویب آنها در قالب قوانین و مقررات باشد. به این معنا که آن دسته از اصول و قواعد اخلاقی - خواه اصول ثابت بنیادین اخلاق و خواه اصول عرفی متغیر - که به برقراری «عدل» و رسیدن شهروندان ذیحق به حقوق خویش منجر و منتج می شود، می تواند - و بلکه می بایست - مد نظر مقنن قرار گیرد. ولی آن دسته از اصول و قواعد اخلاقی که «فراعادلی» هستند و نتیجه حاصله از اجرای آنها مربوط می شود به مقولات دیگری غیر از رعایت حقوق شهروندان و ممانعت از پایمال شدن حق آنها، (نظیر مقولات متفاوتی، تعالی بشر و سعادت مندی اخروی وی یا فضیلت مدارانه زیستن و...) نمی تواند و نباید توسط مقنن در چهارچوب قانون دربیاید و اجرای آن برای شهروندان

#### اصول اخلاقی و «اجبار» قانونی

اکنون این سوال می تواند مطرح شود: حال که وظیفه قانونگذار عاقل و صالح، تدوین و تصویب قوانینی جهت عدالت گستری و برقراری نظم و حفاظت از منافع شهروندان است، آیا می تواند اصول اخلاقی را در قالب قانون مدون نماید و با اهرم اجبار به رعایت قانون، جامعه را موظف به اخلاقی زیستن کند و به این ترتیب از اجرای هرگونه عمل غیر اخلاقی ممانعت نماید؟ (البته منظور از اخلاق در اینجا، اصول اخلاقی بنیادین ثابت و آن دسته از اصول اخلاق عرفی است که با آن اصول ثابت تعارض یا تغایر ندارند). برای یافتن پاسخ نیازمند تفکیک اصول اخلاقی با میزان «عدل» هستیم؛ عدل در معنای سنتی و نیز فقهی، به معنای قرار گرفتن هر چیز در جای صحیح خود است که در نتیجه آن هر ذی حقی به حق خود می رسد. (در حقوق بین الملل مبنای عدالت بر پایه انصاف *equity* است و مفصل ترین تعریف آن، توسط دیوان بین المللی دادگستری در رای فلات قاره دریای شمال (۱۹۶۹) ارائه شده است که

# سیاستِ فراموشی اخلاق در تاریخ

رضا معینی



بنیان‌گذار این نظام از دل سکوت و خاموشی و بر بستر ناآگاهی تاریخی سر برآورد. بنا بود با حکومت اسلامی "همه شئون جامعه را اسلامی و معنوی کند." امروز جانشین ایشان پس از ۳۸ سال حکومت‌داری در هر سخنرانی خود شکست وعده آیت‌الله خمینی را اقرار می‌کند. خبرها و گفته‌های مسئولان نظام نیز با آنکه از تیغ سانسور و خط‌های قرمز می‌گذرند و در روزنامه‌های رسمی منتشر می‌شوند، گفته‌های رهبر جمهوری اسلامی را تأیید می‌کنند. جامعه ایران نه تنها به سوی معنویت پیش نرفته است که در حال فروپاشی است. فروپاشی سیاسی، اقتصادی و به ویژه اخلاقی.

کمال رفعت صفایی شاعر تبعیدی در مجموعه "در ماه کسی نیست"، می‌پرسد "چه شد که کشتی ما بر سنگ نشست؟" کمال تنها از حکومت نمی‌گوید پرسش او از ماست، همه‌ی ما. موافق و مخالف این حکومت. راست این است که کشتی همه‌ی ما بر سنگ نشسته است. باید شجاعت داشت و پذیرفت و همزمان بر چرایی و چگونگی به گل نشستن کشتی‌مان اندیشید. اشتباه بزرگی است که می‌گویند انقلاب چیزی را تغییر نداد! تنها شیخ را به جای شاه گذاشت. این راست است که خودکامگی شاهنشاهی با خودکامگی نهاد پرشتر روحانیت جایگزین شد. اما انقلاب اسلامی دگرگون‌کننده‌ترین انقلاب جهان شد. مهمترین دستاوردش به کابوس بدل کردن رویاهای زیبای تغییر میلیون‌ها ایرانی در بیداری بود. کمال از ویران شدن این رؤیاها می‌گوید.

درست است که بخشی از آن رؤیاها، آرزوهایی غیر واقعی بودند که از دل نادانستن‌های ما از تاریخ برخاسته بودند. ولی همه‌ی رؤیاها و آرزوهای ایرانیان برای بهتر و آزادتر زیستن افسانه نبود و نیست. اگر هزار بار هم این آرزوها را در لجن‌زار تمامیت‌خواهی با هزار آیه‌ی یأس و نیهیب فریب‌کارانه‌ی انتخاب میان "مطلوب و ممکن" آلوده کنند، هنوز هم این رویاها تنها امید برای زندگی انسانی و ساختن جامعه‌ای آزاد و آباد و دموکراتیک هستند.

پرسش این است که چگونه این حکومت توانست

آنچه در تاریخ را که نامی از شاه در آن نبود، تاریخ نمی‌دانستند و سانسور می‌کردند. در روزهای انقلاب ناگزیر تاریخ فراموش شده با به یاد آرهای افسانه‌ای با شور توأم شده، شتابان از سیاست‌ورزی در خیابان‌ها گذر کرد. این نگاه به تاریخ در دوران لحظه ماندن پر جوش و خروش گذار از سال‌ها خاموشی و فراموشی نمی‌توانست ژرف و همراه با اندیشگی باشد. تهییج دستور روز بود و تامل و افسانه زدایی در میان شور و همه‌همه‌های خیابانی ناممکن. اینگونه "قرص ما را قرص نان" پنداشتیم.

فراموشی تاریخ خودخواسته نیست. تحمیلی است بر جامعه در خدمت پیشبرد سیاستی پیدا که منافع قدرت را تأمین می‌کند. برای پیشبرد آن نیاز به سیاستی نظام مند است. سانسور تنها یکی از کارپایه‌های این سازوکار است.

افزون بر گسترش ابزارهای ارتباط جمعی و سپس رسانه‌ها که امکان سانسور به گونه‌های کهن را نمی‌دهد، اما سانسور تنها قلم شکستن و حذف واژه، عبارت در روزنامه و کتاب و یا به سکوت وادار کردن روزنامه‌نگاران و نویسندگان منتقد نیست، و یا در اصل تنها کارکردش مهار آگاه‌گری در جامعه نیست. ممیزی تنها بخش پیدای کوه یخ سانسور است. اصلی‌ترین کارکرد سانسور هدایت جامعه در چارچوب گفتمان قدرت است. این کارکرد در همه نظام‌های تمامیت‌خواه

بسیاری از ما آن رؤیاها را فراموش کرده‌ایم که شماری نیز گفتمان تباهی را پذیرفته‌ایم.

سی و هشت سال زمان کمی نیست تا حکومتی بتواند حافظه‌ها را پاک کند و رؤیاهای زیبا و زمینی را با نماز وحشت جایگزین کند. آنهم حکومتی ایدئولوژیک که برای وادار به سکوت کردن و سانسور و سرکوب و به ویژه پیشبرد سیاست فراموشی، بر زرادخانه‌های هزار و چهارصد ساله از فقه و فتوا و احکام شرعی متکی است.

حرف تازه‌ای نیست اگر بگوییم سکوت مادر فراموشی است و سانسور در خدمت وادار به سکوت کردن و سپس چیره کردن فراموشی است. آمار دقیقی از شمار نشریه‌ها و کتاب‌های منتشر شده از فردای انقلاب تا نخستین خرداد سرکوب در سال ۱۳۵۸ که توقیف‌ها و کتاب سوزان‌ها آغاز شد، در دست نیست. اما هنوز هم این دوره‌ی کوتاه از آزادترین لحظه‌های تاریخی میهن ماست. روزی شاید آمار کامل از همه آن کتاب‌ها و روزنامه‌های که توقیف و خمیر کردند و یا سوزاندند و یا ما خود سوزاندانیم تا مدرک جرم نشوند! برای ثبت فاجعه به دست آید. به هر روی این آغاز گسترش فراموشی بود.

این آغاز بر بستر خودکامگی شاهنشاهی پیش رفت که روایت رسمی شاهنشاهی را تاریخ کرده بودند و هر

وظیفه و ابزاری یگانه داشته است. سانسور را پروپاگاندا به فرجام می‌رساند، یکی هر بازگفت و تصویر دیگری از حقیقت را حذف، و دیگری با ساختن تصویری تحریف شده از حقیقت برای روایت رسمی قدرت گفتمان‌سازی می‌کند.

**راست این است که کشتی همه‌ی ما بر سنگ نشسته است. باید شجاعت داشت و پذیرفت و همزمان بر چرایی و چگونگی به گل نشستن کشتی‌مان اندیشید. اشتباه بزرگی‌ست که می‌گویند انقلاب چیزی را تغییر نداد! انقلاب اسلامی دگرگون‌کننده‌ترین انقلاب جهان شد. مهمترین دستاوردش به کابوس بدل کردن رویاهای زیبای تغییر میلیون‌ها ایرانی در بیداری بود.**

نیز در این روند هم از سرکوب مستقیم آسیب می‌بینند و هم از جامعه یک‌دست تأثیر می‌گیرند.

**دو ویژه‌گی متفاوت جمهوری اسلامی**

افزون بر ماندگی‌ها

دو ویژه‌گی متفاوت جمهوری اسلامی را نیز باید برشمرد. نخست شکل ملوک‌الطوایفی حاکمیت در جمهوری اسلامی است که از گروه‌هایی گردآمده پیرامون بیت‌ها و افرادی دارای منافع اجتماعی و اقتصادی تشکیل شده‌اند. با وجود آنکه اشتراک منافع و مصلحت حفظ قدرت در کنار هم بودن همه این گروه‌ها را تعریف می‌کند، اما همزمان منافع ویژه و جنگ برای داشت سهم بیشتر در قدرت و بهره بردن از رانت‌های بیشتر نیز یکپارچگی حکومت مقتدر را به پرسش می‌کشد.

این گونه ما با اپوزیسیون‌هایی در درون حکومت رو در رو می‌شویم که گاه قصد کشتار همدیگر هم می‌کنند. سال‌هاست برخی منتقدان نزدیک به حکومت، اختلاف میان رهبران جمهوری اسلامی را دلیلی برای نفی تمامیت‌خواهی و توجیه یک‌دست نبودن حکومت مثال می‌آورند گویی در حزب نازی وحدت کلمه کامل برقرار بود و یا در میان اعضای دفتر سیاسی حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی و یا با صدر هیات رئیسه هیچ اختلافی وجود نداشت. گویی وضعیت جهان در نیمه نخست قرن بیستم و با سال‌های پایانی آن و یا برآمد این نظام‌ها، یکی از وضعیت استثنایی حکومت وایمار و دیگری از انقلابی توده‌ای، را باید یکی دانست. راست این است که این آقاها و آقا‌زاده‌ها و سرداران در کلی‌ترین خطوط سیاست حفظ نظام، سرکوب مخالفان و پیش‌برد سیاست فراموشی تاریخ اختلافی اساسی ندارند. بازگفت گفتمان قدرت در سایه این اختلاف‌ها خود ابراز است تا با «تئویش اذهان عمومی» هم روایت رسمی را در کلیت خود قوام بخشند و هم مانع بدیل‌سازی در برابر تمامیت‌تباهی شوند.

ویژه‌گی دوم شیعه است و گستره‌ی نفوذ آن با آیین‌ها و رسوماتش در فرهنگ ایران، که پیشبرد سانسور، فریب‌القایی و پروپاگاندا را آسان‌تر کرده است. نگاهی به ادبیات و استعاره‌های به کارگرفته شده و به شدت آغشته به سنت شیعه در میان رهبران نظام از منافق و مرتد و کافر تا بصیرت و فتنه و انحراف و... همه دارای تعاریفی تاریخی در اسلام و به ویژه مذهب شیعه و شمایل‌سازی از آن‌ها برای رویدادهای روز، ابزاری‌ست برای این‌همانی کردن موقعیت تاریخی و در عمل شکستن مقاومت جامعه با حربه‌ی مذهب. چیره‌گی گفتمان حکم را در استفاده مخالفان نظام از همین ادبیات برای مقابله با حکومت بهتر می‌توان دید. در میدان سیاسی که با انبوه اعدام و حذف دگراندیشان خالی شده است، امروز اصلی‌ترین چهره‌های مخالفان نظام را روشنفکران شیعه تشکیل می‌دهند. راست این است آن‌ها نیز با هر اختلافی اما چنان که نشان داده‌اند نخستین اولویت‌شان حفظ نخستین حکومت شیعه در تاریخ جهان است. اصرار بر نوعی تئوری اصلاح‌طلبانه که تنها در ایران کاربرد دارد و عبایی‌ست که برای این حکومت دوخته شده است، در عمل باور به رفرمیسم و تغییر دمکراتیک نیست. اگر نه، با باور به انسجام نظری رفرمیسم نمی‌توان در ایران

هیچ کس «حق» ندارد از «کافر، مرتد، ملحد، منافق و محارب» دفاع کند. اگر در حکومت‌های توتالیترستی پیشین شهروندان نسبت به مواضع‌شان در برابر تعریف حکومت از «دشمن» به شهروند درجه یک و دو تقسیم می‌شدند، در نظام اسلام حکومتی، از آغاز جز امت شیعه، که شریک در تقسیم غنائم است، «شهروند» دیگری وجود ندارد. دیگران حتا حق گور و سوگ هم ندارند.

گفتمان دشمن‌سازی نظام مند در خدمت ایجاد فضای ترس و هراس است. دشمن ساخته می‌شود تا با نسبت نزدیکی و دوری از او جامعه به گروه‌های متخاصم تقسیم شود و این گروه‌ها در برابر هم قرار گیرند و در سرکوب همدیگر شریک شوند و یا دست کم در برابر سرکوب دیگران سکوت کنند. هر کس که تعریف و تفسیر نظام حاکم و به ویژه رهبران خدا مانند آن را نپذیرد، همدست دشمن است. دشمن کسی است که با «ما» نباشد. همه‌ی نظریه‌های افراط‌گرایانه، از این اصل تبعیت می‌کنند «آنکه با من نیست بر من است». در نهایت دشمن همان جامعه است، که به نام دشمن باید سرکوب شود و با سرکوب هر بخش، دیگران «عبرت» بگیرند. در یک کلام دهشت افکنی با دشمن‌سازی پیاپی برای همراه کردن جامعه با سکوت و همدست کردن آن‌ها در جنایت است.

برای به «همدست» تبدیل کردن مردم و گماردن آن‌ها علیه هم و دست‌کم به سکوت وادار کردن‌شان در برابر رفتارهای غیر انسانی نسبت به دیگر افراد جامعه لازم نیست همه را تک به تک تهدید و یا زندانی کرد. آمار شگفت‌آور زندانیان سیاسی و اعدام‌ها در جمهوری اسلامی به ویژه در دهه نخست پس از انقلاب که زندان‌هایشان شانه بر اردوگاه‌های مرگ در آلمان و کار اجباری در شوروی می‌زند، برآورده کردن خواست سکوت و فراموشی به انزوا راندن مردمی‌ست که نه تنها از وحشت زندان و شکنجه و اعدام که از طرد شدن و مواجهه با ممنوعیت‌های گوناگون، در برابر آزارگری‌ها سکوت می‌کنند و از هم می‌گریزند و گاه علیه هم نیز اقدام می‌کنند. فرجام اصلی اما تنها این نیست. در سایه شمشیر آخته‌ی وحشت «آنکه با ما نیست» یا باید حذف شود و یا هم‌رنگ امت. بخشی از جامعه سرکوب و بخش دیگر وحشت زده متقاعد و همراه حکومت می‌شوند. با حاکم شدن گفتمان و روایت رسمی، جامعه از با هم بودن و اخلاق‌هایی که ارزش‌های جمعی و جهان‌روا هستند، نخست فاصله می‌گیرند و سپس آن‌ها را به فراموشی می‌سپارد. در مرحله پسین که دیگر چیزی از تاریخ و حافظه جمعی نمی‌ماند، بر هم بودن و «ارزش‌های» نفرت پراکن و کین‌آفرین تحمیل شده از سوی قدرت را می‌پذیرد.

سیاست فراموشی با فراموشی تاریخ و گذشته معیارهای اخلاقی جهان‌روا را با «ارزش‌های» خود ساخته جایگزین و بر جامعه تحمیل می‌کند. یک‌دست کردن جامعه در پی سال‌ها حکومتداری در عمل بی‌اخلاقی را گسترش می‌دهد. باید دانست که مخالفان

والدمار گوریان نظریه پرداز نام‌دار تمامیت‌خواهی در کتابش به این نام، در باره دو گونه حکومت توتالیتر نازیسم و کمونیسم نوشته بود «جنبش‌های توتالیتر جای خدا و نهادهای مذهبی را گرفته و رهبرانشان به مرتبه خدایی رسیده می‌شوند. تظاهرات توده‌واری که به راه می‌اندازند آیین‌های مقدس به شمار می‌آیند، و تاریخ جنبش به تاریخ قدسی رستگاری بدل می‌گردد. چنین تبلیغ می‌شود که دشمنان و خائنان همان گونه که شیطان می‌کوشد خادمان مدینه لاهی را نابود کند، هیچ گاه از مانع تراشی در راه رسیدن به هدف موعود باز نمی‌ایستند. در این حکومت‌ها علاوه بر مناسک و ضوابط مقدس، اعتقادات جزمی و تغییرناپذیر و اطاعت کورکورانه و لعن مرتدان با استناد به حقیقت مطلق انجام می‌شود. این حقیقت مطلق را رهبران جنبش کشف و ابلاغ می‌کنند.» (۲)

جمهوری اسلامی ایران همه این مشخصات مقدس و الهی را با استفاده ابزاری از مذهب شیعه در خود دارد. اما برای حاکم کردن گفتمان حاکم و اثرمند کردن سانسور و پروپاگاندا، در جامعه باید فضایی مساعد نیز به وجود آورد. کارکرد پروپاگاندا نه اقناع دمکراتیک که اجبار بر پذیرش سکوت در برابر روایت رسمی‌ست. و این جز با ایجاد ترس و هراس در جامعه ناممکن است.

این وحشت همگانی در نظامی توتالیتر امری «طبیعی» است. من بر این باورم که نظام جمهوری اسلامی، توتالیترایسم را هم گامی به پیش برد در نظام شیعه حاکم بر ایران که رهبرش جانشین رسول خدا و امامان بر روی زمین است، «دشمن و خائن» دشمن خدا نیز محسوب می‌شود. نظام یعنی امام و امت‌اش، کسی که از صف امت خارج شود، از «دین» خروج کرده است. در نظام جمهوری اسلامی با اتکا به قانون شرعی

**این مردم نیستند که مسئول این انحطاط اخلاقی هستند که حکومت تمامیت‌خواه است که می‌تواند با پیشبرد سیاست فراموشی، تاریخ را تحریف و با گسترش بی‌اخلاقی در جامعه، بستر این انحطاط را فراهم کند.**

**سیاست فراموشی با فراموشی تاریخ و گذشته، معیارهای اخلاقی جهان‌روا را با «ارزش‌های» خود ساخته جایگزین و بر جامعه تحمیل می‌کند. یک‌دست کردن جامعه در پی سال‌ها حکومتداری در عمل، بی‌اخلاقی را گسترش می‌دهد. باید دانست که مخالفان نیز در این روند هم از سرکوب مستقیم آسیب می‌بینند و هم از جامعه یک‌دست تأثیر می‌گیرند.**

ایدئولوژیکی داشت که در قالب آن می‌شد با تأکید ویژه بر «شرایط حساس تاریخی» هر واقعیت سبزی را در تئوری تبدیل به سکوت خاکستری کرد!

خطاهای فاجعه‌بار دل بستن به تغییر جامعه تنها با اتکا به دگرگونی در قدرت، در آن زمان به انحطاطی هولناک انجامید. اما فاجعه تنها این نیست که در آن زمان بخشی از نیروهای سیاسی در عمل به همدست حکومت در تیره‌ترین تاریخ سرکوب کشور تبدیل شدند، خود را بی‌اعتبار کردند و فرصت‌های تاریخی را برای پیشبرد دموکراسی در ایران از دست دادند. دریغ این است که درس‌های این تجربه شرم‌آور فراموش شده‌اند و قبح غیر اخلاقی بودن این رفتار شکسته شده است. بخشی از مخالفان رژیم هم به سان نظام از پیدا و آشکار نشدن سرخی آن شرم خرسندند. این همکاری شاید بهترین نمونه برای کامیابی سیاست فراموشی و فروپاشی اخلاقی در جامعه باشد. پیامد این است که امروز نیز برخی نیروهای سیاسی همان آزمون شکست‌خورده را به عنوان ابتکاری نو می‌آزمایند. و دریغ که این سناریوی آزموده شده با هلهله‌ی خیلی از نسل جوان همراه می‌شود که از تاریخ و گذشته تنها روایت‌های بخش‌های رسمی قدرت را می‌دانند.

جرمن تالیون پژوهشگر فرانسوی و عضو جنبش مقاومت به هنگام خروجش از اردوگاه مرگ نازی‌ها گفته بود «هیچ مردمی از خطر انحطاط اخلاقی بر حذر نیستند». این مردم نیستند که مسئول این انحطاط اخلاقی هستند که حکومت تمامیت‌خواه است که می‌تواند با پیشبرد سیاست فراموشی، تاریخ را تحریف و با گسترش بی‌اخلاقی در جامعه بستر این انحطاط را فراهم کند.

زند همه را « خود قربانی نظام می‌شوند. چنان که بسیاری از نیروهای سیاسی از آغاز انقلاب تا امروز که با دست‌آویزهای گوناگون ایدئولوژیک و سیاسی هر تغییری را تنها منوط به تغییر در قدرت کرده بودند با «شمشیر پرده‌دار» قدرت سر بریده شده‌اند.

سیاست فراموشی ناگزیر فرصت به آموختن از گذشته و تاریخ را نمی‌دهد. فرجامش تنها دوره کردن روز و هنوز در دایره‌ای بسته و آزموده را آزمودن است. نگاهی به نظرها و بیانیه‌های شمار زیادی از نیروهای سیاسی به ویژه روشنفکران شیعه در چند سال اخیر گویی سفر در تونل زمان به سال‌های نخست پس از انقلاب و حمایت بخش‌هایی از سازمان‌های چپ مارکسیست لنینیستی ایرانی از حاکمیت دوگانه و اتحاد و انتقاد با بخش ضدامپریالیستی و مترقی علیه بخش ارتجاعی حاکمیت است! گاه این شباهت‌های نظری و سیاسی چنان نزدیک است که اگر برخی واژه‌ها و تاریخ‌ها را عوض کنند به راحتی می‌توانند از همان نوشته‌های سال‌های پیشین برای پیشبرد نظرات‌شان در امروز استفاده کنند. دست‌آویز آن‌ها نیز برای پیشبرد سیاست حمایتی از قدرت اتکا بر مبانی

چنین از رفم تدریجی برای تغییر دفاع کرد و در غزه و بغداد و دمشق و بیروت حامی جنگ مسلحانه برای براندازی بود! طرفه آنکه شماری از این روشنفکران شیعه صاحب‌منصبان سابق نظام هستند که خود همدست یا دست‌کم ناظران دم‌بسته‌ی جنایات بی‌شمار نظام بوده‌اند. این مخالفان نه با نظام که با فرد یا گروه‌هایی درون نظام و نه با تمامیت ایدئولوژی‌ای که چنین تباهی آفریده که با گونه‌ای از آن، که به زعم ایشان گروه‌های رقیب نتوانسته‌اند به خوبی با شرایط ایران تلفیق دهند، مخالف هستند. نتیجه آنکه در همه‌ی بزرگه‌های حساس تاریخی سکوت و گاه همدستی این گروه از مخالفان با نظام بانی بقا و قدرتمندی آن شده است.

بخشی دیگر افزون بر پایبندی دینی، در وضعیت غرق در تباهی و جنگ و ناامنی جهان امروز و نبود بدیلی پیدا و کاراً «کاجی بهتر از هیچی» را گاه با تحمل مشقات بسیار بهتر از هر «براندازی» می‌دانند. گویی همه‌ی راه‌های تغییر مدنی باید به رم مدارا و سازش با حکومت و یا براندازی آن ختم شود. این بخش نیز از آنجا که «چو پرده دار به شمشیر می



# اخلاق و سیاست در ایران امروز: ۱۲+۱

مهدی جامی



## چشم‌انداز اول: جهانگیری جنگ سرد

منظر عمومی اخلاق و سیاست در نسل ما - ۵۰ ساله‌ها و بالاتر - دنیای جنگ سرد و پس از آن است. بی‌تردید بزرگ‌ترین منشا تحولات اخلاقی در دنیای پس از جنگ دوم جهانی سیاست‌های فرهنگی ناشی از جنگ سرد بوده است. نشانه‌های بسیار است: از رواج موسیقی جاز و رقص راک اند رول و کنسرت‌های بزرگ در فضای باز تا رواج فیلم‌های جیمزباندی و جاسوسی و عشق‌های آزاد و انقلابی دهه ۶۰ میلادی و جنبش حقوق مدنی آمریکا تا مسأله‌های اجتماعی و فلسفی مربوط به علم و پیشرفت و صلح و مکانیسم‌های جامعه و روانشناسی فردی و اجتماعی و مدیریت رسانه و فتح افکار و اخلاق و رفتار.

تحولات اخلاقی در ایران پس از انقلاب را می‌توان در زاویه‌ای که اخلاق و باورها از دین و آرمان‌های انقلاب و نیز تصورات و انتظارات از رهبران پیدا کرده دنبال کرد. مجموعه این تحولات به نوعی آشفتگی ذهنی و رفتاری و اجتماعی منجر شده است. چیزی که دست‌کم از دهه ۸۰ شمسی در ادبیات سیاسی و مباحث علوم اجتماعی مطرح بوده است. نمونه‌وار، دوازده ادعای اخلاقی

یا بن‌مایه اخلاقی با رفتار فراگیر اخلاقی را در سال‌های انقلاب تا امروز می‌توان چنین بیان کرد:

**۱- مکارم اخلاق.** انقلاب ایران ادعای اخلاق برتر داشت. می‌خواست جامعه‌ای بسازد که اخلاقی باشد. عادلانه باشد. ظلم را محو کند. خدایی باشد. راهنمای اصلی این بود که همچون پیامبر که بعثت‌اش برای اعتلای مکارم اخلاق بوده است انقلاب هم قرار است به مدینه‌ای اخلاقی برسد.

بزرگ‌ترین اتفاقی که افتاد این بود که انقلاب گروهی از جامعه را در مقابل گروه و گروه‌های دیگری قرار داد. این از اساس غیراخلاقی بود. اخلاق از آن جامعه‌ای است که آدم‌ها می‌توانند کنار هم زندگی کنند. جامعه‌ای که همزیستی را به رسمیت نمی‌شناسد نمی‌تواند اخلاقی شود هر چند که در ذهن و زبان رهبران‌اش بحث اخلاق مهم باشد. روشی که دارد می‌رود به ترکستان است. امروز جامعه ایران به جای قبله آرمانی به همان ترکستان اخلاقی رسیده است.

**۲- آرمان و اخلاق.** انقلاب ایران با یک انقلاب اخلاقی شروع شد. جوان‌های بسیاری دل به انقلاب و آرمان‌هایش دادند. به نماز پنجگانه و روزه‌های دوشنبه و پنجشنبه روی آوردند و به دستگیری فقرا و نیازمندان توجه نشان دادند و فکر عدالت و محو فقر آرمان‌شان بود. انقلاب ایران وقتی پیروز شد معیارهای اخلاقی بودن و

شرعی بودن و اسلامی بودن و خداترسی را کنار گذاشت. با خداترسان برخورد‌های سخت کرد. برخی را اعدام کرد. برخی را تبعید کرد. برخی را حصر کرد. معیار انقلابی بزودی از معیار اخلاقی دور شد. قدرت و حفظ آن به اخلاق اصلی تبدیل شد و تحت نام آن هر بی‌اخلاقی روا دانسته شد. انقلاب ایران و سیاست دولت‌های آن آرمان را بی‌معنا کرد یا با تردیدهای جدی روبرو ساخت.

**۳- اخلاق و قانون.** سیاست یعنی اخلاق. اخلاق سیاست یعنی پایبندی به حقوق مردم و به حاکمیت قانون. آقای خمینی وعده می‌داد که دیانت ما سیاست ماست. یعنی که اگر دیانت ما اخلاقی است و ما آدم‌های مهدبی هستیم سیاست مان هم چنین خواهد بود.

انقلاب اما پیشاپیش بخش‌های بزرگی از مردم را از حقوق محروم کرده بود. طبعاً قانون مشترکی نمی‌توانست حاکم باشد. طبعاً آنچه حاکم شد بی‌قاعدگی و بازیچه‌سازی قانون و رفتار فراقانونی بود و استیفای حقوق حاکمیت و معطل گذاشتن حقوق ملت. این بنای هر اخلاق و هر سیاستی را ویران ساخت. زیرا پیمان اجتماعی یا امر مشترک و خیر عمومی شکسته شده بود. نوشته‌ها و اندیشه‌های عباس عبدی در بحث قانون و سیاست یکی از بهترین روایت‌ها را از این تحولات اخلاقی ثبت کرده است.

**۴- مصلحت‌گرایی برای حفظ بقا.** وقتی قاعده مشترک اخلاقی لق و تق و بعد تعطیل شد چیزی که

نمونه کوچکی از این جدل و جدال فرهنگی و اخلاقی را می‌توان در رقابت دو برلین شرقی و غربی دید و تمام آن تکاپویی که شرق و غرب کمونیستی و کاپیتالیستی برای تصرف آن و تسلط بر آن داشت. (بخشی از این تکاپو را آن ایل‌باوم با روایتی تحسین‌برانگیز در کتاب‌اش آورده است: مقهور ساختن اروپای شرقی) به نظر من کمتر جنبه‌ای از حیات اجتماعی و فرهنگی پس از جنگ سرد هست که از این رقابت عظیم بین دو دنیای فاتح جنگ دوم جهانی فارغ باشد و امواج آن عالمگیر بوده است.

سیاست و اخلاق سیاسی در ایران هم متأثر از این دو دنیا یا نظام دوقطبی بود. از یک نظر انقلاب ایران برگ برنده دنیای چپ در مقابل دنیای سرمایه‌داری و امپراتوری آمریکا بود. به ناچار بسیاری از جنبه‌های چپگرایی در اخلاق و رفتار و مواضع رسوخ داشت و محبوب بود و اسباب تمایز این از آن می‌شد.

**چشم‌انداز دوم: اخلاق نسل انقلاب و پس از آن**  
آنچه در اینجا می‌آورم تلاش برای یادآوری آن اصول اخلاقی است که در نسل انقلاب و عمدتاً مذهبی‌ها رواج داشت یعنی کسانی که حامل ایدئولوژی انقلاب بودند. شاید می‌دانستند و چه بسیار نمی‌دانستند که درک‌شان از این اصول اخلاقی متأثر از غلبه انقلاب‌گیری چپ است. اما این مسأله در بحث حاضر مهم نیست. مهم تحولی است که در این اصول پیدا شد و شکاف‌های بزرگ فکری و اجتماعی و رفتاری را به دنبال آورد.

**سیاست و خاصه سیاست انقلابی و خاصه تر سیاست متکی به شریعت و ولایت فقیه همه جامعه ایران را به هم ریخته است. اما از درخت این تحولات سیب‌های سرخ نیز می‌توان چید، و این بستگی تام به هوشمندی نخبگان ما دارد و مراقبت‌های خاص خود را می‌خواهد. مساله این است که چقدر برای این مراقبت و گذار به جامعه‌های بازگشته به اخلاق مشترک، و احیای پیمان‌های عام اجتماعی که همدلی بیفزاید، و ما را به جامعه «مشترک المنافع» نزدیک کند و از تجزیه و گسیختگی بازدارد، آمادگی داریم.**

کرد و فضایی کاملا بریده از ارزش‌های دولت انقلاب را ساخت و پرداخت و مستحکم کرد. تغییر نگاه به سکس و جنسیت و رابطه فرد و دولت و قانون و سیاست موجب شد بنیاد ارزشی تازه‌ای پیدا شود به نام حق من بر بدن‌ام. و اینکه بدن نمی‌تواند تحت حاکمیت کسی درآید. از اینجا مساله بکارت و مساله حجاب هم مطرح شد. این موضوع با بیداری اجتماعی زنان به یکی از مباحث داغ حقوق زنان تبدیل شده است. امروز در قم و در فقیرترین مناطق این شهر که به نظر باید خیلی سنتی باشند دختران دانش‌آموز می‌پرسند چرا نباید دوست پسر داشته باشیم؟ چرا باید حجاب داشته باشیم؟ (چنانکه مجله «مساله» در شماره خاص خود برای قم نشان داده است)

**۱۰- محبوبیت سگ خانگی.** از دیگر نشانه‌های عریان شکاف میان ملت و دولت رواج توجه به سگ خانگی است. در سال‌های اخیر نگهداری از سگ در خانه به یکی از شاخصه‌های سبک زندگی در میان طبقات متوسط به بالای جامعه تبدیل شده است. در کنار آن توجه به سگ‌های خیابانی و توجه عمومی به مراقبت از آنها و ایجاد پناهگاه برای آنها تحول اخلاقی و اجتماعی مهمی بوده است. این گرایش معنادار هم نشانه بی‌اعتنایی به اسلام رسمی و دستورات فقهی و مقاومت در برابر پلیس حکومت است و هم نشانه غربگرایی و اختیار سبک زندگی اروپایی و هم با پس‌زمینه‌ای از اینکه سگ در فرهنگ ایرانیان محبوب بوده تقویت می‌شود. یعنی غربگرایی ملی‌گرا در مقابل شریعت رسمی صف کشیده است.

می‌توان گفت میان گروه‌های وسیعی از مردم که عنایتی به سیاست‌های رسمی ندارند و دستگاه تبلیغات و نظارت و پلیس حاکمیت جنگی سرد بر سر اخلاق در جریان است. آن طرف‌دار و درفش دارد و این طرف جذابیت و کثرت. و عجیب آن است که آن طرف مرتب شباهت‌اش با سبک روسی در عهد شوروی بیشتر می‌شود و این طرف هم شباهت هر چه بیشتری به دوره شاه پیدا می‌کند!

یکی از دوستان در تهران در یادداشتی خصوصی اشاره می‌کند که این تضاد امر رسمی و غیررسمی امروزه تا قلب حکومت پیش رفته است: «چیزی که من می‌خواستم از مشاهداتم نتیجه بگیرم شاید این بود که آن شکاف و دوگانگی مگو میان اشکال رسمی و غیر رسمی الان تبدیل به مسئله‌ای پیش پا افتاده و بدیهی شده و چنان لایه لایه پوست انداخته و پوست آورده که دیگر جز وقت الدرم بلدرم‌های تبلیغاتی ج. ا هیچ کس حتی وانمود نمی‌کند به آن علاقه یا اعتقادی دارد. و این فضای غیر رسمی تا دل حاکمیت جلو رفته و به گمان من بجز بازی‌های قدرت و فساد هیچ انگیزه ایدئولوژیک باورکردنی حافظ آن نیست.»

**۱۱- عدالت، نابرابری و انباشت ثروت.** انقلاب

باید کرد و اگر نبود آزادی‌ها را کار خواستید بکنید! سوی دیگر مساله آن است که وقتی دایره اخلاق را اینقدر توسعه دادید حقوق و قضا و ارتکاب جرم به امری هر روز شکستنی و ناچار مضحک تبدیل می‌شود. این حقوقی است که نمی‌تواند فرق اخلاق عرفی و خصوصی را با اخلاق عمومی و آداب قانونی درک کند. حوزه اخلاق را قانونی کرده و حوزه حقوق را اخلاقی. اگر جز این بود کسی نمی‌توانست نزدیک به ۴۰ سال بعد از انقلاب، آن هم در مقام نمایندگی از رهبر کشور، بگوید حجاب مهم‌تر از اختلاس است!

**۷- ظاهر و باطن.** اخلاق قلبی به اخلاق ظاهری تبدیل شده است. این آونگ شدن دایمی میان اخلاق و قانون و میان دولت و دین از یک مساله ساده گفتمانی سرچشمه می‌گیرد: دین امر باطنی است و دولت حاکم بر ظاهر است. رهبران و طراحان ارشاد در انقلاب این را نفهمیدند یا خود را به نفهمیدن زدند. دین دولتی نمی‌توانست حافظ باطن مردم باشد. این ادعا طبعاً با واقعیت ناسازگار می‌افتاد و افتاد. تمام تاریخ انقلاب در این جدال بیهوده گذشته است که چه چیزی حد دولت است و چه چیزی عرصه ملت است و دولت حق ورود در آن ندارد. به عبارت دیگر، دین دولتی در ایران جامعه را در خود منحل کرده است یا دست کم این اراده را ظاهر ساخته و مرتباً ناچار بوده برای در هم شکستن مقاومت طبیعی ملت به روش‌های هر چه عریان‌تر زور روی آورد که فاسد کننده بزرگ سیاست و اخلاق است.

**۸- اخلاق بازار.** کسانی که سال‌های آغاز انقلاب را زیسته باشند یک تجربه شهودی دارند و آن حاکم شدن اخلاق بازار است. بازاری‌ها هم پیمان‌های روحانیت بودند و وقتی این به قدرت رسید آن یکی دایرمدار شد. اخلاق بازار حاکم شد و بتدریج گسترش یافت. همدستی دولت دینی و دینمدار با روش‌های بازار نخست نوعی سوسالیسم کوپنی را رواج داد و سپس به سوی تسلط پول و سرمایه رفت و امروز آرمان‌اش تبدیل همه شهرهای ایران به دوبی است! اخلاق بازار از نوعی تمایل به انحصار در دوره جنگ شروع کرد و با کمک رانت و اطلاعات و قاچاق به فرهنگی مافیایی ختم شده است که خدای اصلی در آن پول است. یعنی هر کاری که از آن پول در آید مجاز است. پروژه‌های بزرگ و بی محتوا یا با آسیب‌های بزرگ اجتماعی و محیط زیستی شاخص اصلی این فرهنگ است.

**۹- انقلاب در سکس.** در عرصه کش و قوس زور دولت و مقاومت ملت بتدریج گرایش‌هایی شکل گرفت که بروشنی نشانه شکاف بین دولت و ملت است. از آن میان انقلاب جنسی از همه معنادارتر است چون فاصله گرفتن بعید ملت از ارزش‌های رسمی دولت را نشان می‌دهد. انقلاب جنسی که در دهه ۸۰ با رواج وبلاگ‌ها هم‌زمان بود (با در آن زمان عریان شد و دیدنی شد) جهان دختران و زنان را به روی دیگر زنان و مردان باز

باقی ماند مصلحت بود و آن هم مصلحت بقا که از نظر رهبر انقلاب نماز را هم می‌توانست تعطیل کند. مظهر آن مجمع تشخیص مصلحت بود. از منظر اخلاقی (که اینجا همان سیاسی است) مجمع تشخیص مصلحت نقطه عطفی در عرفی شدن قدرت و بیرون آمدن آن از حدود شریعت و اخلاقی بود که بتواند قابل نظارت عموم باشد. گروهی از نخبگان سیاسی می‌توانند در این مجمع آنچه را صلاح می‌دانند تصویب کنند و مثلاً دنبال آن باشند که دون کیشوت وار با مدرنیته بجنگند (و این را در مقاله‌ای جداگانه نشان داده‌ام).

بتدریج مصلحت اندیشی اصل رفتار سیاسی مقامات شد. مشکل مصلحت در اخلاق این است که اکنون هر کاری را به اسم مصلحت می‌توان توجیه اخلاقی (و قانونی) کرد. این شناور شدن مرز اخلاق و پیمان و سیاست و حتی شریعت به نام مصلحت یکی از آشفته‌سازترین مفاهیم اخلاقی در ایران امروز است.

**۵- پیمان شکنی.** نفی پیمان اجتماعی و غیراخلاقی شدن سیاست ناگزیر بی‌اعتمادی را همه جا گسترد. وقتی قرار باشد شما پیمان‌های بسته شده را که صورت قانون (و حتی شرع) گرفته رعایت نکنید و دست خود را باز بگیرید که هر کار که صلاح و مصلحت حکومت است بکنید مردم از شما جدا می‌شوند.

از قدیم‌ترین ایام فرهنگ ایرانی بر پایه پیمان استوار بوده است. شکستن پیمان یکی از غیراخلاقی‌ترین رفتارها به شمار می‌رفته است. وقتی پس از انقلاب همه چیز در خدمت بقا در آمد و همه عهد و پیمان‌های صریح و ضمنی به نام‌های مختلف از جمله مصلحت زیر پا گذاشته شد آثار و پیامدهای بزرگی در جامعه داشت؛ بی‌اخلاقی - یا تکیه بر تشخیص مصلحت فردی- و بی‌اعتمادی در همه خانه‌ها و ادارها و بازارها و اماکن عمومی رسوخ پیدا کرد. این مساله به نوبه خود پایه ارزش‌های خانواده و بازار و روابط اجتماعی را سست می‌کند.

**۶- اخلاق و پلیس.** جامعه اخلاقی آغاز انقلاب به جامعه پلیسی پایان انقلاب بدل شده است. تمام تاریخ انقلاب را می‌توان در تاریخ رفتار پلیس با مردم نوشت. تازه‌ترین تحول که با سر و صدای زیادی همراه شد طراحی پلیس نامحسوس است؛ هفت هزار پلیس نامحسوس قرار است بر مردم نظارت کنند تا کدام کار غیراخلاقی (غیرقانونی و خلاف عرف) را نکنند؟ حجاب‌شان رعایت کنند!

انقلاب ایران با گسترش تعریف حوزه اخلاق و گماردن ناظران و محتسبان حکومتی بر آن، اخلاق را بشدت تضعیف کرد و حوزه اخلاق را از امری باطنی و اختیاری به هیات امری اجباری درآورد که اگر پلیس باشد رعایت

**بتدریج مصلحت اندیشی اصل رفتار سیاسی مقامات شد. مشکل مصلحت در اخلاق این است که اکنون هر کاری را به اسم مصلحت می‌توان توجیه اخلاقی (و قانونی) کرد. این شناور شدن مرز اخلاق و پیمان و سیاست و حتی شریعت به نام مصلحت یکی از آشفته‌سازترین مفاهیم اخلاقی در ایران امروز است.**



ایران با ندای عدالت آغاز شد. مظهرش ابوذری غفاری بود. می‌خواست مشکل فقر را حل کند و کشور را به مستضعفان میراث دهد. مهم‌ترین متفکری که بعد از انقلاب به مساله انباشت ثروت از نخستین روزها و نشانه‌ها حساسیت نشان داد محمدرضا حکیمی است. او اشرافیگری را کاملا با مبنای جامعه دینی در تضاد می‌یافت و درست در اوان اشرافیگری رسماً و کتاباً به آن هشدار داد. و همین دو سال پیش هم کتابی منتشر کرد با عنوان «منهای فقر» (تهران: انتشارات الحیاء، ۱۳۹۲) که گفته‌اند انقلابی‌ترین کتاب او است. موضوعی که نشان می‌دهد انقلاب چقدر با مساله مبارزه با فقر درآمیخته بود.

انباشتن ثروت‌های بزرگ برای انقلابی که خود را صدای محرومان و مستضعفان می‌دانست طبعا به معیاری اساسی در نقد انقلاب و جهنگیری رهبران‌اش تبدیل شده است. سوسالیسم اسلامی سبک آقای خامنه‌ای و کارگزارش محمود احمدی‌نژاد هم درمانگر نبود. احمدی‌نژادی که می‌خواست با اشراف انقلاب بچنگد عملاً مملکت را فقیرتر کرد و اقتصاد را غیرتولیدی‌تر کرد و نابرابری‌های اجتماعی را دامن زد و احساس رقابت اجتماعی را افزون‌تر کرد و خود و اعوان و انصارش به ثروت‌های افسانه‌ای دست یافتند.

**۱۲- همدلی؛ سرمایه‌های رو به نابودی.** با آن سابقه و این لاقحه روشن است که به قول دکتر جواد کاشی «جمهوری اسلامی، هر روز از ذخائر تولید همدلی در سطح عمومی می‌کاهد.» چشم‌انداز نگران‌کننده این است که: «جامعه امروز ایران، به سرعت به سمت تهی شدن ذخائر همدلی‌اش نزدیک می‌شود. از دست رفتن همدلی، به معنای گشوده شدن بسترهای تنازع است. جامعه امروز ایران همراه با پی‌گیری تنازعات و کوبیدن بر طبل تفاوت‌ها، نیازمند همدلی است. و الا هر روز شاهد ظهور دو سنخ از مردم هستیم. یکی افراد بیگانه شده، منزوی، بی‌انگیزه، بی‌هنگار از یکسو و جماعت‌های همبسته مستعد تولید خشونت از سوی دیگر.»

#### چشم‌انداز سوم: اسطوره رهبر شبه معصوم

همه این دوازه نکته را در باره اخلاق و سیاست در ایران می‌توان گفت و گفته‌اند و من هم مکرر کردم. اینها حرف‌هایی است که باید گفت و گفت و بر سر آنها ایستاد و نگران پیامدهایش بود. اما نکته‌ای که شاید کمتر گفته شده باشد نکته آخر من است و آن زوال خصایل و ارزش‌هایی است که رهبر سیاسی باید نماینده آن باشد. کمی شرح می‌دهم.

زمانی یکی از دوستان به سادگی زبانی آقای خامنه‌ای اشاره می‌کرد. می‌گفت نگاه کن اتاقی که او سران کشورهای دنیا و مسئولان مملکتی را در آن می‌بیند چقدر ساده است و سال‌ها ست که فرش ساده و زیلو ماندنش فرقی نکرده است. آقای خامنه‌ای دم پای هم پا می‌کند و این اواخر باز در دیدار نخست‌وزیر ایتالیا هم دم پای پوشیده بود. این دم پای ظاهراً شیک و پیک و منحصر به فرد هم نیست سهل است پاره هم هست! محسن کدیور هم تازگی در اشاره‌ای به خامنه‌ای نوشته بود که منکر برخی فضایل او مثل پاکدستی‌اش در زندگی شخصی نیست.

این‌ها برخی از آن ارزش‌هایی است که در انقلاب ایران آیت الله خمینی نمایندگی می‌کرد. آقای خمینی ساده زندگی می‌کرد و تا آخر هم طوری زندگی نکرد که از زی طلبگی می‌قول خودش دور باشد. اهل جمع کردن ثروت و خرید زمین و تصرف در اموال عمومی نبود. در یک کلام فاسد نبود.

**آقای خمینی اسطوره رهبر برگزیده و اخلاقی و شبه معصوم را شکست. ما دانستیم که رهبر هر قدر هم معلم اخلاق و عرفان باشد باز خطاهای هولناک می‌تواند بکند. از منظر سکولار شدن و غیرروحانی شدن سیاست این دستاورد مهمی بود. اما از نظر دیگری باعث پریشانی عمیقی شد. اگر خمینی با آن همه فضل و علم و تقوی نتوانست از خطاهای درشت‌اش پرهیز کند پس چه کس دیگری می‌تواند محل اعتبار و اعتماد باشد؟ آقای خمینی فروریخت و با فروریختن خود دو خسارت بزرگ وارد آورد: یکی اینکه ارزش مذهب بودن را به ارزشی درجه دوم یا دهم تبدیل کرد و دیگر این که مهار را از دیگر مسئولان باز کرد.**

و حمایت از گروگانگیری در لبنان و صدور فتوا بر ضد نویسنده یک رمان و از این دست امور بر مردم و اعتبار ایران وارد آورد پس چه کس دیگری می‌تواند محل اعتبار و اعتماد باشد؟

آقای خمینی فروریخت و با فروریختن خود اساس باور به مذهب بودن رهبر را هم فروریخت. این دو خسارت بزرگ وارد آورد که چیزی از خسارت جنگ و قتل و خشونت سیستماتیک کم ندارد. یکی اینکه ارزش مذهب بودن را به ارزشی درجه دوم یا دهم تبدیل کرد و دیگر این که مهار را از دیگر مسئولان باز کرد و هر کس به خود مشغول شد و از فکر مردم غافل شد. ذکر مردم به لقلقه زبان تبدیل شد و بس. و نتیجه آشکارش و اوج‌اش در دوره آخرالزمان ولایی پدیدار شد در صورت سفیاهی به نام احمدی‌نژاد که ته مانده آبرو و اعتبار «مردم» و «ایران» را به باد داد.

همه این تحولات باعث شد که گروهی از روشنفکران دینی دست به بازخوانی و بازنگری دینی بزنند. مجموعه گفتارهای آنان که بتدریج یک زاویه ۱۸۰ درجه‌ای با توجهات دینی و شرعی حکومت پیدا کرد به آشفته‌گی‌های فکری افزود. فقط می‌توان تصور کرد که برای کسی مثل مجتهد شبستری چه مسیر دردناکی طی شده تا به این نتیجه برسد که باید باب اجتهاد را بست و فقه را تعطیل کرد.

اما به همین نسبت برای هر مسلمان نواندیش و جدی که هنوز به شریعت و فقه فکر می‌کند درک و هضم مجتهد شبستری دشوار خواهد بود و او را دچار گرفتاری‌های ذهنی بسیار خواهد کرد. ممکن است این تحولات یک دهه بعد صورت روشنتری یافته باشد اما نتیجه امروز و تا امروز آن در هر صورت پریشانی بوده است (نمونه‌های متعدد از این پریشانی را خاصه در حوزه‌های علمی‌ها هم به یک از ما می‌شناسیم. طلبه‌هایی که نمی‌دانند چه باید کرد. چیزی که به سینما هم راه یافته است: «زیر نور ماه»، ساخته ۱۳۷۹).

به این ترتیب سیاست و خاصه سیاست انقلابی و خاصه‌تر سیاست متکی به شریعت و ولایت فقیه همه جامعه ایران را به هم ریخته است. شاید انقلاب واقعی همین جا اتفاق افتاده باشد و ما با نتایج سحری آن روبرو هستیم. اما اگر از درخت این تحولات سیب‌های سرخ بتوان چید - و این بستگی تام به هوشمندی نخبگان ما دارد - از آسیب‌های داغ و آتشین آن نیز بی‌نصیب نیستیم. و این مراقبت‌های خاص خود را می‌خواهد. مساله این است که چقدر برای این مراقبت و گذار به جامعه‌ای بازگشته به اخلاق مشترک، و احیای پیمان‌های عام اجتماعی که همدلی بیفزاید، و ما را به جامعه «مشترک المنافع» نزدیک کند و از تجزیه و گسیختگی بازدارد، آمادگی داریم.

آقای خمینی قطعا از نظر معنوی بانفوذتر از آقای خامنه‌ای هم بود. خمینی نماینده چهره‌های شبه قدسی در فرهنگ ما بود. کسی که هم مرجع تقلید و اعلم مطلق باشد و هم رهبر سیاسی بلامناع و هم شخصیتی کاریزماتیک دیگر همه چیزش کامل است. آقای خامنه‌ای با زحمت می‌توانست فاصله عظیم خودش را با رهبر پیشین کم کند ولی بعد از بیست و پنج سال زمامداری تنها در میان مداحان مذهبی نفوذ پیدا کرده است و شماری از بچه مذهبی‌هایی که کسی جز آقا را در دنیای خود نمی‌شناسند.

ولی هر دو رهبر ساده‌زیست بوده‌اند. فاسد به معنای مالی نبوده‌اند. یکی رهبر مطلق بوده است و دیگری مقلدی کم‌مایه از آن رهبر مطلق. ولی از همان سنت و نهج کلاسیک رفته است.

آقای خمینی تنها نبود. جمع بزرگی از روحانیون و مقامات را هم با خود همراه کرده بود. همه ساده‌زیست. همه ظاهراً قابل اعتماد خلق.

ما مردم یک تصور عمومی و مسلم داشتیم: کسی مثل آقای خمینی که مظهر تقواست و مظهر دین است و مرجع دین است و اسم خدا از زبان‌اش نمی‌افتد و اهل عرفان است و اهل فلسفه است و اهل وجد و حال و نماز شب است همان کسی است که می‌توان حکومت را به دست او سپرد. و سپردیم. با خیال راحت. از صمیم قلب. و او را در هر کاری که کرد و موضعی که گرفت پشتیبانی کردیم و لو برایمان سخت و دشوار بود.

#### نتیجه چه شد؟

آقای خمینی فروپاشید. چند سالی قبل از مرگ‌اش شروع شده بود. گروه‌هایی از ما که به او ایمان داشتیم دیگر منتظر مرگ‌اش بودیم. وقتی رفت هم باشکوه رفت. اما برای همیشه رفت. دولت اقبال‌اش مستعجل بود.

آقای خمینی برآمدنی سریع داشت. از زمانی که کسی او را نمی‌شناخت تا رهبر شدن‌اش دو سه سال بیشتر فاصله نبود. و بعد تا فرو افتادن‌اش یک دهه گذشت. اما همین.

ولی آقای خمینی یک تاثیر پایدار و دردناک داشت. او اسطوره رهبر برگزیده و اخلاقی و شبه معصوم را شکست. ما دانستیم که رهبر هر قدر هم اخلاقی باشد و معلم اخلاق و عرفان باشد و متقی و متدین و مرجع دینی باشد باز خطاهای هولناک می‌تواند بکند. از منظر سکولار شدن و غیرروحانی شدن سیاست این دستاورد مهمی بود. اما از نظری دیگری باعث پریشانی عمیقی شد.

اگر خمینی با آن همه فضل و علم و تقوی و مقام دینی نتوانست از خطاهای درشت‌اش پرهیز کند و دور بماند و آسیب‌های بزرگ جنگ و اشغال سفارت خارجی و قتل عام زندانیان و ترور دگراندیشان در خارج از ایران

# نگاهی بر نسبت اخلاق با سیاست در تاریخ

محمد اولیایی فرد



## خواجه نصیرالدین طوسی

بررسی موضوع نسبت اخلاق با سیاست، از آنجا که از مسایل اساسی فلسفه سیاسی است به دوره خاص یا تمدن معینی منحصر نبوده بلکه در همه تمدن ها اندیشمندان به بررسی این موضوع پرداخته و کوشیده اند درباره امکان سازگاری یا ناسازگاری اخلاق با سیاست موضعی را اتخاذ کنند. از جمله این اندیشمندان خواجه نصیرالدین طوسی است. وی

با یگانه دانستن اخلاق و سیاست و پیوستگی آنها به یکدیگر، سیاست را فنی معرفی می کند که «برای تحقق زندگی اخلاقی پرداخته شده است.»

بر اساس نظریه یگانگی اخلاق و سیاست، اخلاق سیاست فردی و سیاست اخلاق جمعی است. اخلاق و سیاست هر دو از شاخه های حکمت عملی و در پی تأمین سعادت انسان هستند به همین جهت نمی توان مرز قاطعی میان اخلاق و سیاست قائل شد و هر یک را به حوزه ای خاص منحصر ساخت، هم چنین این دو نمی توانند ناقض یکدیگر باشند. از جمله وظایف سیاست پرورش معنوی شهروندان، اجتماعی ساختن آنان، تعلیم دیگر خواهی و رعایت حقوق دیگران است و این، چیزی جز قواعد اخلاقی نیست. فرد در حیطه زندگی شخصی، همان فرد در عرصه زندگی اجتماعی است. گرچه می توان از اصولی که حاکم بر جمع و قواعد زندگی جمعی است نام برد، اما چنان نیست که این اصول بر خلاف اصول حاکم بر زندگی فردی باشد.

این دیدگاه، نظام اخلاقی را در دو عرصه زندگی فردی و اجتماعی معتبر می شمارد و معتقد است که هر آن چه در سطح فردی اخلاقی می باشد، در سطح اجتماعی نیز چنین است و هر آن چه در سطح فردی و برای افراد غیراخلاقی باشد، در سطح اجتماعی و سیاسی و برای دولت مردان نیز غیراخلاقی است؛ پس

از جمله مباحثی که در علم سیاست مورد توجه قرار گرفته آن است که تا چه حد باید عمل حاکم یا سیاستمداران تحت اصول اخلاق انسانی بگنجد و چه محدودیت های اخلاقی بر روش حکومتی زمامدار سیطره دارد؟ این موضوع که تحت عناوین اخلاق قدرت، اخلاق زمامداری، یا همان اخلاق سیاسی مورد بررسی قرار میگیرد از مسائل اساسی نظریه قدرت است. نظریه قدرت تا پاسخ این سؤال را نداده باشد، نمی توان آن را نظریه کاملی به حساب آورد. در واقع در کنار بحث از این که «چرا باید حکومت کرد؟» و «چه کسی باید حکومت کند؟» باید این مطلب را نیز تنقیح نمود که یک زمامدار «چگونه باید حکومت کند؟». برای دستیابی به این موضوع و در جهت تکمیل نظریه قدرت لازم است که در ابتدا نسبت میان اخلاق با سیاست مورد بررسی، تحقیق و تفحص قرار گیرد.

نسبت اخلاق با سیاست در واقع یکی از چالش برانگیزترین موضوعات در فلسفه سیاسی است. پرسش هایی مانند اینکه آیا سیاست می تواند اخلاقی باشد؟ و آیا باید چنین باشد؟ یا آن که اخلاق و سیاست به دو حوزه متمایز تعلق دارند؟ از آن جا اهمیت می یابد که اخلاق در پی حقیقت است، حال آن که هدف سیاست تأمین مصلحت می باشد و در موارد متعدد حقیقت جویی با مصلحت خواهی ناسازگار است. طرح و بررسی این موضوعات در فلسفه سیاسی امری صرفاً نظری نیست بلکه نتایج عملی گسترده ای دارد که حاصل آن پایبندی یا عدم پایبندی دولتمردان به اصول اخلاقی است.

اگر ادعا شود که اخلاق و سیاست از یکدیگر جدا هستند، لازمه اش این است که انتظار پایبندی به اصول اخلاقی را از دولتمردان نداشته باشیم و عملکرد آنها را بر اساس معیارهای اخلاقی نسنجیم بلکه تنها معیار را کارآمدی آنها تلقی کنیم. اما اگر معتقد باشیم که دولت یا دولتمردان باید اخلاقی باشند، آن گاه باید تعارض میان اصول اخلاقی با منافع و مصلحت جمعی یا منافع دولتی را نیز مورد بررسی و پیش بینی قرار دهیم.

اگر فریبکاری و نیرنگ برای افراد عمل پسندیده ای نیست برای دولتمردان نیز چنین خواهد بود بنابراین دولتمردان نمی توانند در عرصه سیاست، خود را به ارتکاب اعمال غیر اخلاقی مجاز بدانند و مدعی شوند که این کار لازمه سیاست بوده است.

## امانوئل کانت

کانت می کوشد این نظریه را بر اساس قاعده اخلاقی مطلق خود تبیین کند. از این منظر، تنها آن فعلی اخلاقی خواهد بود که عمومیت یافتن آن مشکلی ایجاد نکند برای مثال طبق این اصل، خشونت یا فریبکاری هنگامی اخلاقی است که به صورت قاعده ای عام درآید و در عین حال مشکلی پیش نیآورد. وی با اعتقاد به «سازگاری سیاست با اخلاق» این اصل را چنین به کار می گیرد: «هر ادعایی در خصوص برخورداری از یک حق، می باید واجد صفت عمومیت باشد» لذا هنگامی می توان سیاست مداران را مجاز به عملی دانست که پیشاپیش این حق، برای همگان پذیرفته شده باشد.

## ارسطو

پیش از اندیشمندانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، از ارسطو بعنوان پیشگام در ارائه نظریه یگانگی اخلاق و سیاست می توان نام برد. رساله های اخلاق نیکو ماخوس و سیاست، که در حقیقت گزیده ای از آرای اخلاقی و سیاسی ارسطو را نشان می دهد،

کند، فروگذار ننماید: "چون به زعم او دولتها را نمی توان با دعا و اوراد و موعظه مسیح اداره کرد زیرا در بسیاری از موارد ناگزیرند خلاف اصول عمل کنند". ماکیاوولی علت جدایی اخلاق از سیاست را این می داند که اگر اخلاقی رفتار شود، حکومت و دولت از میان می رود. پس شهپریار (حاکم) باید به مقتضای زمان حرکت کند ولی نکته ای که بر آن تاکید می شود این است که هرگز ماکیاوولی اساس کار را بر غیراخلاقی بودن قرار نمی دهد، بلکه او معتقد است که اخلاقی خوب است، ولی ممکن است که دیگران اخلاقی رفتار نکنند که در این صورت، باخت نصیب انسان می شود. ماکیاوولی به طور کلی منکر اصول

اخلاقی یعنی زندگی توام با فضایل اخلاقی که هدف حکمت عملی یا اخلاق است، امکان تحقق ندارد مگر در بستر یا متن حیات سیاسی. ارسطو برای اخلاق جایگاه ویژه ای قائل است تا جایی که برای اینکه یک حکومت در وضع عادی را با یک حکومت فاسد، از هم متمایز کند، استناد به ملاکها و موازین اخلاقی را پیشنهاد می کند و خوبی و بدی حکومتها را با ملاک های اخلاقی محک می زند. ارسطو در رساله اخلاق خود، اخلاق را مدخل و دیباچه ای برای سیاست می شمرد و پیوند میان این دو مقوله، بستر تفکر فلسفی او را شکل می دهد.

#### نیکولو ماکیاوولی

### نظریه یگانگی اخلاق و سیاست، نظام اخلاقی را در دو عرصه زندگی

**فردی و اجتماعی معتبر می شمارد و معتقد است که هر آن چه در سطح فردی اخلاقی می باشد، در سطح اجتماعی نیز چنین است و هر آن چه در سطح فردی و برای افراد غیراخلاقی باشد، در سطح اجتماعی و سیاسی و برای دولت مردان نیز غیراخلاقی است؛ پس اگر فریبکاری و نیرنگ برای افراد عمل پسندیده ای نیست برای دولتمردان نیز چنین خواهد بود. بنابراین دولتمردان نمی توانند در عرصه سیاست، خود را به ارتکاب اعمال غیر اخلاقی مجاز بدانند و مدعی شوند که این کار لازمه سیاست بوده است.**

اخلاقی نشده است بلکه معتقد است که در شرایط فعلی، این امور اخلاقی کاربرد ندارند و نمی توانند در امور سیاسی مؤثر باشند. او این مسئله را آموخته بود که بازی سیاست، بدون تزویر، ریا، تقلب، خدعه، نیرنگ و ... هرگز به نتیجه نمی رسد. او این اعمال را نه بد می داند و نه درصدد توجیه آنهاست، بلکه با توجه به واقعیت های عصر خود بازی سیاست را توصیف می کند.

نکته ای که در افکار ماکیاوولی اهمیت دارد این است که با اینکه معتقد است شهپریار نباید نیکی کند، ولی بر این باور است که باید در ظاهر خود را متصف به این صفات نشان دهد و اخلاق را مراعات کند: "پس شهپریار باید برای تحکیم قلمرو قدرت خویش از ارتکاب گناهان عمده پرهیز نماید و از طریق نمایش پرهیزکاری و پارسایی، اجبار را به اجماع تبدیل نماید". البته از آنجا که حتی غیراخلاقی ترین دولتها نیز انتظار دارند که شهروندان آنها اخلاقی عمل کنند و پایبند قواعد و مقررات باشند و هیچ حکومتی حتی غیراخلاقی، بی اخلاقی شهروندان را تحمل نمی کند از این رو ماکیاوولی، اخلاقی رفتار کردن را به صلاح دولت نمی داند اما تظاهر به پایبندی به اخلاق را ضرورت حکومت کردن بر مردم تلقی می کند.

ماکیاوولی علاوه بر اعتقاد به جدایی اخلاق از سیاست، دلایل عقلی آن را نیز بیان می کند و آن را به ویژگی های انسان مربوط می داند و در شرایط زمانی خاص امکان به کارگیری ابزار اخلاقی را غیر ممکن می شمارد و گر نه او در کتاب "گفتارها" از نیکی و اخلاق خوب صراحتاً دفاع می کند و آنها را نشانه پاکی جامعه می داند؛ در اصل او با اخلاقیات مخالف نیست. با تامل در کتاب گفتارها می توان چنین نتیجه گرفت که ماکیاوولی معتقد به تفکیک بین اخلاق عمومی از اخلاق دولتی یا حکومتی است. در واقع وی نظام اخلاقی عمومی را نفی نمی کند و حتی تصور وجود آن در قلمرو حاکم را ضروری می داند و

در مقابل نظریه یگانگی اخلاق و سیاست یا سازگاری آنها با هم "نظریه جدایی اخلاق از سیاست" نیز از سوی برخی از اندیشمندان مطرح گردیده است طبق این نظریه می بایست میان قواعد اخلاق و الزامات سیاست تفاوت قائل شد و براساس واقعیت و با در نظر گرفتن منافع و مصالح، اقدامات سیاسی را پی ریزی کرد. براساس این رویکرد که گاه واقع گرای سیاسی نیز نامیده می شود، توجه به اخلاق در سیاست، به شکست در عرصه سیاست می انجامد، زیرا مدار اخلاق حق و حقیقت است، حال آن که غرض سیاست، منفعت و مصلحت می باشد. اخلاق به حقیقت، عدالت، پرهیز از نیرنگ، فریب و دروغ حکم میکند حال آن که لازمه سیاست چشم پوشی بر پاره ای از اصول اخلاقی است و اساساً هرگونه اقدام سیاسی، با زیر پا نهادن فضایل اخلاقی آغاز می شود. از این منظر، سیاست چیزی جز عرصه ای برای کسب، توسعه و حفظ قدرت نیست و اینها تنها با زیر پا نهادن اصول اخلاقی حاصل می شود.

نیکولو ماکیاوولی سرآمد کسانی است که به جدایی اخلاق از سیاست حکم کرده اند. ماکیاوولی که بنیان گذار فلسفه سیاسی جدید است، کوشید این فکر که هدف زندگی سیاسی تحقق ارزش های اخلاقی است را نقد کند. وی بر این باور است که اگر هدف مقدس و قابل دفاع باشد، می توان کاربرد ابزارهای شرور و غیراخلاقی را توجیه کرد؛ چه اینکه در نظر وی هدف وسیله را توجیه می کند، هدفی که می خواهد خیر عموم را به ارمغان بیاورد.

ماکیاوولی ضمن برشماری فضایل و رذایلی که در وجود و سرشت انسان نهفته است، با ظرافت و زیرکی خاصی، بدون آنکه بر اخلاق و صفات پسندیده خط بطلان بکشد، به شهپریار و حکمران زمان خود سفارش می کند که با حفظ ظاهر باید نشان دهد که کردارش بر اصول تقوا مبتنی است، ولی در عین حال از هر وسیله و تمهیدی که بنیان قدرت او را مستحکم می

در پاره ای موارد محتوای یگانهای دارند. ارسطو در کتاب هفتم سیاست، هدف سیاست و اخلاق را تأمین سعادت انسان دانسته و معتقد است سعادت تنها در زندگی مدنی تحقق یافته و این زندگی جز با عمل به فضیلت، که موضوع بحث اخلاق است، قابل دستیابی نیست. از این رو، مفهوم سعادت، از مجرای اخلاق و در عرصه مطلوب ترین نظام سیاسی مطرح می شود. بنابراین، وی جامعه ای را سیاسی می داند که اخلاقی باشد و این چنین تعبیر می کند که «جامعه سیاسی باید فضیلت را پاس بدارد».

به گفته چارلز تایلور، از نظر ارسطو «نظریه سیاسی نه متمایز از نظریه اخلاق است و نه اینکه حاصل کاربرد نظریه اخلاقی در قلمرو سیاسی است، بلکه حوزه ای علمی منضم به نظریه اخلاق می باشد». این نسبت ویژه ای که ارسطو میان نظریه سیاسی و نظریه اخلاقی برقرار می کند، ناشی از درکی است که وی از دو قلمرو وجودی یعنی قلمرو اخلاق و قلمرو سیاست دارد. از نظر وی، مدینه غایت طبیعی حیات انسانی و در مسیر کمال وجودی بشر به حساب می آید. بنابراین، ورود به قلمرو سیاست به معنای ورود به قلمرو وجودی متمایزی از قلمروی حیات فردی او تلقی نمی شود. این درک و سخن معروف ارسطو که «انسان موجود یا حیوان سیاسی» است سیاست را از همان آغاز در نهاد انسان قرار داده و به آن به عنوان ویژگی طبیعی، ذاتی و فطری وی نگاه می کند. بنابراین، انسان با ورد به مدینه وارد حوزه ای مصنوعی، غیر طبیعی و بیرون از وجود خویش نمی شود، بلکه در واقع با ایجاد آن، حقیقت خویش یا طبیعت و ذات خود را در تمامیت و کمال آن متحقق می سازد. از اینجاست که سیاست افضل همه علوم و معتبرترین آنها تلقی می شود، چرا که این علم به خیر اعلی یا بالاترین خیرات که همان کمال عمل و فطری انسان است، می پردازد. همسویی اخلاق و سیاست در سخنان ارسطو به ویژه آنجا نمایان می شود که بهیچستن، هدف به شمار می آید آن هم از نوعی که ضامن سعادت مندی جامعه باشد.

یکی از مواردی که به همسویی اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو اشاره دارد، نظریه اعتدال است. در رساله اخلاق، فضیلت را حد وسطی بین دو حد افراط و تفریط می داند که هر دو رذیلتند، یکی به سبب زیادی (افراط) و دیگری به سبب نقصان (تفریط).

ارسطو تعلیم و تربیت را، که به فضایل اخلاق می انجامد و لازمه کمال و رشد و بالندگی فردی به شمار می آید، از وظایف دولت شمرده و آن را در بهیچستی اجتماع، دارای اهمیت می داند. همچنین اجرای کامل قوانین سیاسی را در اجتماع، به نیروی اخلاقی مشروط می سازد و درصدد است نشان دهد که اطاعت کامل از قانون، صرف نظر از تفکر منطقی، از ایمان عمیق که حاصل تربیت درست است، نشأت می گیرد. بنابراین آنچه می تواند باعث اجرای قوانین سیاسی ای که هدفشان سعادت جامعه است، گردد، نهادینه شدن آموزه های اخلاقی در وجود شهروندان است و این لزوماً به معنای تقدم اخلاق بر سیاست است.

پیوستگی اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو به حدی است که چارلز تایلور می گوید از وجوه کاملاً تعجب برانگیز حکمت عملی ارسطو، کاربرد نام سیاست، نه در مورد تحقیق در باب ماهیت حکومت یا تخصص در بنیان های اقتدار سیاسی، بلکه در مورد نفس نظریه اخلاق است. از نظر تایلور، این تعجب بدوی وقتی زایل می شود که بدانیم برای ارسطو اهداف

داد اما برای مراقبت از رعایت این اصول باید از مکانیسم «قانون» برای کنترل و مهار سیاستمداران در پیشگیری از تخطی نسبت به اصول اخلاقی بهره برد. در چنین شرایطی شاید خیلی مهم نباشد که

**ماکیاولی با توجه به شرایط زمانی اش به دوری از اخلاقیات متداول مسیحی و یونانی حکم می کند چون به نظر وی، این اخلاقیات و عادات نمی توانند برای دولت سعادت و ثبات به ارمغان بیاورند. از این رو دولت نیز نباید خود را در بند ملاحظات اخلاقی قرار دهد. بدین ترتیب، به کار بردن ابزار غیر اخلاقی و غیر شرافتمندانه را برای رسیدن به اهداف سیاسی، توصیه می کند.**

حاکم یا دولتمردان چه کسانی هستند بلکه مهم این است که آنها نمی توانند از مدار اخلاق که ضمانت اجرایی قانونی دارد خارج شوند. در واقع قانون بعنوان مجموعه ای از اوامر و نواهی که خود منشاء اخلاقی دارد اهرمی برای هدایت یا کنترل سیاستمداران برای پایبندی آنها به موازین اخلاقی خواهد بود زیرا منشاء بی اخلاقی سیاسی و انحراف از سیاست اخلاقی عدم پایبندی به قوانین است. به همین سبب حاکم یا سیاستمدار علاوه بر اینکه باید وظیفه گرا و نتیجه گرا باشد در عرصه سیاست باید قانون گرا هم باشد در این صورت سیاست اخلاقی، سیاستی خواهد بود که بر اساس اخلاق سیاسی ناشی از قانون باشد.

محمد اولیایی فرد  
وکیل دادگستری

- (۱) - ژولین فروند، «اخلاق و سیاست»، ترجمه بزرگ نادرزاده، ماهنامه کَلک، ش ۷۶۷۹، تیر و مهر ۱۳۷۵.
- (۲) - مایکل پولانی، «فراسوی نیهیلیسم»، مجموعه مقالات خرد و سیاست.
- (۳) - نیکولو ماکیاولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری (تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۴).
- (۴) - شارل هانری، دوفوشه کور، اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری، ترجمه محمد علی امیر معزی و عبدالمحمد روحبخشان (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷).
- (۵) - ایمانوئل کانت، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری (تهران: به باوران، ۱۳۸۰).
- (۶) - سیدحسین اسلامی، دروغ مصلحت آمیز: بحثی در مفهوم و گستره، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲).
- (۷) - واسلاوا هول، یادداشت هایی در باب اخلاق، سیاست، تمدن در دوران تحول، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴).
- (۸) - سیدحسین اسلامی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۶.
- (۹) - محمدتقی فرجی «اخلاق سیاسی و سیاست اخلاقی»

و سیاست را علت صوری و ساختاری. گاهی این رابطه علیّ و معلولی می شود یعنی علت موجب اخلاقی است و سیاست معلول آن محسوب می شود. رابطه تعیین و تحصل نوع دیگری از رابطه میان اخلاق و سیاست است که مطرح می گردد. در این رابطه تعیین سیاست به اخلاق است و تحصل اخلاق به سیاست. تعیین یعنی حدود و مبانی سیاست را اخلاق تعیین می کند و تحصل یعنی سیاست زمینه های بروز اخلاق را در جامعه فراهم می کند. در این رابطه سیاست می تواند جلوی بد اخلاقی یا خوش اخلاقی را بگیرد و یا زمینه بروز آن را فراهم کند.

با این حال نسبت میان سیاست و اخلاق به دو گونه سیاست اخلاقی، و اخلاق سیاسی قابل توجه تر است زیرا که این دو، دو رابطه متغایزند، اگرچه با یکدیگر تعامل داشته و از هم تأثیر می پذیرند؛ اولی بیانگر روش زمامداری و حاکمیتی است که از اخلاق نشأت گرفته باشد، و دومی بیان کننده ملکات نفسانی و حالات و هیأت های روحی ویژه ای است که برای زمامداری و اعمال قدرت در جامعه ضروری است. تفاوت میان این دو رابطه، به طور دقیق، مشابه تفاوت میان «سیاست فقهی» و «فقه سیاسی» است، که دو رابطه متغایر، اما متعامل هستند. بدیهی است که ملکات نفسانی لازم برای هدایت جامعه به سویی - که مصالح آن را تأمین نماید (اخلاق زمامداری) - با ملکات نفسانی لازم برای سلوک فردی نه تنها متفاوت است، بلکه گاهی متضاد است؛ یعنی پاره ای از آنچه برای یک حاکم رواست، برای غیر حاکم روا نیست. البته مسلم است که چه اخلاق فردی و چه اخلاق حکومتی و سیاسی، برخاسته از اصل واحد اخلاقی است بر اساس این اصل در سیاست داخلی، حاکم باید آن چنان با مردم عادلانه عمل نماید که اگر خود به جای آنها قرار گیرد، چنان عملی را از حاکم وقت نسبت به خود و جامعه بپسندد. و در سیاست خارجی نیز حاکم آن چنان بر مبانی مصالح اجتماع عمل کند که اگر زمامدار دیگری به جای او بود، همان عمل را از آن زمامدار می پسندید و توصیه می نمود. در این صورت سیاست اخلاقی، سیاستی خواهد بود که بر اساس اخلاق سیاسی مبتنی باشد.

#### کارل ریموند پوپر: «قانون» ضمانت اجرای اخلاق در سیاست

اما سیاست مبتنی بر اخلاق هم همواره باید متکی بر ضمانت اجرا باشد «کارل ریموند پوپر» معتقد است در نظریه قدرت طرح و بررسی اینکه «چه کسی باید بر کشور فرمان براند؟» و «خواست چه کسی باید برترین خواست باشد؟» موضوع بنیادین در فلسفه سیاست نیست بلکه برای بیان یک نظریه سیاسی واقع بین و کارآمد باید «برای بدترین رهبران آماده شویم و برای بهترینشان امیدوار باشیم». او سپس نتیجه می گیرد، «ناگزیریم به جای پرسش «کی باید فرمان براند؟» پرسش تازه ای را بنشانیم: چگونه می توانیم نهادهای سیاسی را چنان سازمان دهیم که فرمانروایان بد یا ناکارندان را از رساندن گزند بسیار بازداریم؟»

در واقع اساس سخن کارل پوپر، آن است که ما نباید خود را درگیر این بحث بیهوده نماییم که فرمانروا چه کسی باشد، بلکه باید بر این امر متمرکز شویم و در آن بحث و مجادله نماییم که فرمانروا، هر که باشد، چگونه فرمان براند و از چه اصولی تبعیت کند؟ و چگونه تحت کنترل قرار بگیرد که گزندی به مردم نرساند؟ بر این مبنا اگر چه سیاست بر مدار اخلاق، اصول رفتاری دولتمردان را تشکیل خواهد

آن را شدیداً توصیه می کند و حتی وجود اخلاق در هر جامعه ای را موجب پایداری نظام سیاسی حاکم تلقی می کند. ولی در شرایط زمانی وی، ماکیاولی به دوری از اخلاقیات متداول مسیحی و یونانی حکم

**ماکیاولی به طور کلی منکر اصول اخلاقی نشده است بلکه معتقد است که در شرایط فعلی، این امور اخلاقی کاربرد ندارند و نمی توانند در امور سیاسی مؤثر باشند. او این مسئله را آموخته بود که بازی سیاست، بدون تزویر، ریا، تقلب، خدعه، نیرنگ و ... هرگز به نتیجه نمی رسد. او این اعمال را نه بد می داند و نه درصد توجه آنهاست، بلکه با توجه به واقعیت های عصر خود بازی سیاست را توصیف می کند.**

می کند چون به نظر وی، این اخلاقیات و عادات نمی توانند برای دولت سعادت و ثبات به ارمغان بیاورند. از این رو دولت نیز نباید خود را در بند ملاحظات اخلاقی قرار دهد. بدین ترتیب، به کار بردن ابزار غیر اخلاقی و غیر شرافتمندانه را برای رسیدن به اهداف سیاسی، توصیه می کند.

#### فریدریش نیچه

با این حال عموماً متونی که معتقد به جدایی اخلاق از سیاست هستند منظورشان اخلاق مطلق نبوده بلکه اخلاق جاری بوده است به همین جهت کسانی که معتقد به جدایی اخلاق از سیاست هستند با اخلاق مطلق مشکلی نداشته اند، کسانی مانند نیچه و ماکیاولی با اخلاق مسیحی مشکل داشتند. در واقع آنها با رفتاری مشکل داشتند که با تفسیر خاصی از دین اصول اخلاقی منتج میگردد اما اصل مطلق اخلاق را از مطلق سیاست جدا نمی دانستند. بلکه به اخلاق زمانه خود اعراض و اعتراض داشتند. ماکیاولی در گفتارها مطرح می کند که از دین قوانین خوب نشأت می گیرد و قوانین خوب نیکبختی به بار می آورد. او درباره اخلاق هم نظری این چنینی دارد. او می گوید دین مهم ترین ستون تمدن است اما سران کلیسا دین مسیح و اخلاقیات را آن گونه مطرح کردند که به نفع خودشان بود.

نیچه نیز درباره اخلاق زمانه خود و رهبانیت صحبت می کند و می گوید این اخلاق منحنی و منحرف شده است. او این نحوه اخلاق را اخلاقی دلیله می دانست. اما او همواره بر اخلاق شجاعانه تأکید داشت. نیچه بر پایه اخلاق شجاعانه به اراده معطوف به قدرت گذار می کند.

#### نتیجه

رابطه میان اخلاق و سیاست می تواند رابطه ای شکلی و ساختی صوری باشد یا اینکه بصورت رابطه ای تعاملی، که نشان دهنده تأثیرات متقابل این دو بر هم است مطرح شود. در این نوع رابطه اخلاق سیاسی یعنی تأثیر سیاست در اخلاق و سیاست اخلاقی یعنی تأثیر اخلاق بر سیاست. میان اخلاق و سیاست رابطه علیّ نیز مطرح است، که اخلاق را علت غایی می گیرند

# دوران غلبه سرمایه و بازار بر انسان و اخلاق!

علی کشتگر



نخبگان است و تعریف خیر عمومی و اتخاذ روش های تحقق آن هم در صلاحیت همین اقلیت کوچک جامعه انسانی است میان افلاطون که حوزه سیاست و اخلاق را جدا نمی داند و ماکیاولی که این دو حوزه را مطلقاً از هم جدا می کند، هیچ فرقی وجود ندارد. هم آرمانشهر افلاطون که هدایت اش را فیلسوفان خیرخواه برعهده می گیرند و در کتاب معروف وی (جمهوری) تئوریزه شده و

و... انسان در آرزوی به زیستی و به روزی، جامعه و سیاست را آفرید! در آغاز آماج سیاست خیر عمومی بود و هنوز هم به گوهر همین است. اما هدف اخلاق خیر فردی است. این تعاریف ارسطو از سیاست و اخلاق همچنان معتبرانند.

اگر تعریف بالا از سیاست را بپذیریم، آن وقت اخلاق سیاسی political morality را می شود وفاداری حکومتگر و سیاستمدار به همین هدف ذاتی سیاست (خیر عمومی) معنا کرد.

اما این که فلسفه پیدایش سیاست، خدمت به خیر عمومی است، هرگز مانعی در کژمداری و فروغلتیدن آن به ورطه شر و بدبختی عمومی نبوده است.

چرا که برای وفاداری به اخلاق سیاسی، باور به تعریف بالا یک پیش شرط ابتدایی است که هنوز دردی را دوا نمی کند و پس از قبول آن بلافاصله پرسش های اساسی دیگری در برابر ما سبز می شوند. ۱- خیر عمومی را در هر زمان و مکان معین چگونه

و چه کسانی تشخیص می دهند؟

۲- وسایل و روش های تحقق آن چه که خیر عمومی دانسته می شود کدام اند؟ و آیا برای تحقق آن توسل به هر وسیله ای مجاز است؟

از آغاز تاریخ تا به امروز، همه پادشاهان جهانگشا، سزارهای روم، خان های خونریزمغول، پاپ های قرون وسطی، خاقان های چین، هیتلر، استالین و آیت الله خمینی همگی با مدعای خدمت به جوامع خویش سیاستهای خود را توجیه کرده اند.

امروز هم جنگها و خونریزی ها و زورگویی ها مشروعیت دروغین خود را از همین گونه مدعیات کسب می کنند. همه بازیگرانی که سوریه، عراق، افغانستان، یمن و لیبی را به روزهای تیره امروز نشانده اند، ادعای خدمت به خیر عموم دارند.

ماکیاولی در اثر معروف خود پرنس (ترجمه فارسی آن توسط داریوش آشوری به نام شهريار) حوزه سیاست و اخلاق را از هم جدا می داند. او تشخیص خیر عمومی و راههای تحقق آن را از اختیارات شهريار رهبر می داند. در این مسئله که سیاستمداری و حکومتگری کار

ای که بیرحمانه سهراب را به خاک هلاک می افکند صدای وی را که می گوید من فرزند تو بوم، می شنود! تحولات عظیم دوران رنسانس، بویژه انقلاب فرانسه اعتراض جوامع بیدار شده انسانی است به بیداد قدرت لگام گسیخته و اخلاقی کردن سیاست. انسان عصیانگر و آرمانخواه رنسانس در آرزوی پی افکندن نظام های سیاسی نوینی است که به "میثاق اجتماعی" میان مردم و حکومت وفادار باشد.

در بیانیه معروف رهبر انقلاب فرانسه "روبسپیر" که عنوان آن "اصول اخلاق سیاسی" است، آمده است که: "ما می خواهیم نظامی پی افکنیم که مجری آرزوهای دیرینه انسانی باشد. نظامی مردم سالار بر مبنای آزادی، برادری و برابری همه انسانها. قدرتی متکی به اراده مردم که یوغ ستم گری و اسارت ناشی از فساد نظام پیشین را از گرده انسان براندازد و ارمغان خوشبختی و رفاه و صلح همگانی به همراه آورد و... (نقل به معنی) اما قدرت بی حساب و کتاب برآمده از انقلاب، از رفسپیر "انقلابی" و "فساد ناپذیر" چنان خودکامه درنده ای ساخت که رهبران و همسنگران انقلابی خود امثال دمولن کامی، ژرژ ژاک دانتون و نوابغ برجسته ای همچون آنتوان لاوایزه را به تیغ همان گیوتینی سپرد که پیش از آن خون ماری آنتوانت و لوئی شانزدهم را به خاک ریخته بود. گزاف نیست اگر بگوئیم که شش

هم ضد آرمان شهر پرنس (شهريار) که ماکیاولی به جهان سیاست ارائه کرده در طول سده های گذشته، راهنما و الهام بخش دیکتاتورها و قدرتمندان بی اخلاق بوده اند.

صرفنظر از باور و نیت ماکیاولی، اهمیت کار او در آن است که در آستانه رنسانس ماسک دروغین ارزش های اخلاقی را از چهره قدرت سیاسی که ذاتاً به فساد و بی اخلاقی تمایل دارد، بر می دارد و آن را چنان که هست نشان می دهد. شکسپیر که به گفته خود با این اثر ماکیاولی آشنا بوده، با همین درک از ماهیت قدرت در آثار درخشانی مثل تراژدی های هاملت، مکبث، شاه لیر و غیره چهره بی اخلاق آن را برهنه می کند. گزاف نیست اگر بگوئیم که شش قرن پیش از شکسپیر، اندیشمند و حماسه سرای بی همتای ایران حکیم ابوالقاسم فردوسی در جاودان شاهکار خود، ژرف تر و اعجاب انگیز تر از هر کس سرشت واقعی قدرت و گرایش نیرومند آن به بی اخلاقی و فساد را با خلق تراژدی های آموزنده اسفندیار، سیاوش، سهراب و غیره به جهانیان عرضه کرده است. فردوسی با درکی ژرف از روانشناسی انسان هشدار می دهد که قدرت چنان مست کننده است که حتی قهرمان سرافراز و اخلاق مدار شاهنامه نیز گوش خود را بر خواسته های فرزندی که ممکن است جای او را بگیرد می بندد و فقط لحظه

خیر و شر در جوامع انسانی، هرچند که خیر در نبردهای مقطعی و لحظه‌ای به پیروزی‌هایی رسیده، اما تاکنون در جنگ دراز تاریخی با شر به پیروزی نرسیده و این جنگ هم چنان با میدان داری شر ادامه دارد.

کم کم معلوم شد که هرچند دموکراسی سیاسی پیش شرط اخلاقی کردن سیاست و قدرت و کشاندن آن به سوی خیر عمومی است، اما کافی نیست چرا که هنوز شرایط لازم دیگری باید پدید آیند که بدون آنها سیاست با ارزش‌های اخلاقی دمساز نخواهد شد.

فلسفه‌پیدایش جامعه انسانی، همکاری انسانها در دفاع از خود در برابر بلاهای طبیعی و در استفاده بهتر از مواهب طبیعت بود، اما جوامع انسانی از دوران گروه‌های اشتراکی آغازین تا به امروز از این گوهر اصیل خود فاصله‌ای نجومی پیدا کرده‌اند. چنان که در جهان امروز یک اقلیت بسیار کوچک بخش اصلی وسایل تولید و مواهب علم و تکنولوژی را در خدمت منافع خصوصی گرفته‌اند و فعلاً از اکثریت بیش از نودونه درصدی برای رهایی از این وضع کار چندانی ساخته نیست.

در فرایند جهانی شدن سرمایه و بازار حرص ثروت اندوزی و قدرت پرستی این اقلیت کوچک بر اشتیاق و آرزوی اکثریت عظیم انسانها غلبه کرده است. این زیاده‌خواهی محافل ثروتمند مالی نه فقط حیات بشر بلکه حتی زیست همه موجودات زنده را نیز به مخاطره انداخته، اما با این همه، کاری از سیاست برای تغییر این وضع هولناک ساخته نیست. چرا که رئال پولیتیک با قربانی کردن ارزش‌های انسانی و اخلاقی به الزامات و خواسته‌های این اقلیت کوچک تسلیم شده است.

پیشرفت حیرت‌انگیز علم و تکنولوژی تشخیص خیر عمومی را برای جوامع بشری تسهیل کرده است. چه کسی است که امروز نداند که تخریب جنگلها، آلوده کردن دریاها و رودخانه‌ها، آلودگی فضای شهرهای بزرگ و همه آنچه که زیست بوم موجودات زنده و خود انسان را به خطر انداخته و اگر ادامه یابد حیات، این بزرگترین دستاورد طبیعت یکسره نابود خواهد شد؟ چه کسی است که، نداند افزایش شتابان فقر و محرومیت اکثریت عظیم جهانیان و شکاف فزاینده میان اقلیت کوچک داراییان و اکثریت عظیم نداران، زمینه‌ساز جنگ و نژاد پرستی و نابودی دموکراسی در مهد کشورهای پیشرفته شده است؟

اما چرا حکومت‌های برآمده از رای مردم نتوانسته‌اند برای این دردها و مصیبت‌های بزرگ بشری که صلح و ثبات کنونی و آینده جهان را تهدید می‌کند، راه‌علاجی پیدا کنند؟

حقیقت آن است که محافل نیرومند مالی و سرمایه‌های و مالکان غول بزرگ صنعتی و خدماتی روز به روز حلقه محاصره نهادهای انتخابی و تصمیم‌گیری را تنگ‌تر کرده و سپهر سیاست را اشغال کرده‌اند.

سیاستمداران در مبارزات انتخاباتی برای جلب رای مردم وعده‌هایی می‌دهند که خود نیز بخوبی می‌دانند که الزامات سرمایه‌داری و بازار جهانی اجازه تحقق آن وعده‌ها را نخواهد داد. و این به معنای دور شدن بیش از پیش سیاست از اخلاق و تهی شدن دموکراسی از محتوای آن است.

قدرت واقعی نه در رای مردم بلکه در دست محافل و نهادهای ثروتمند مالی و اربابان شرکت‌های عظیم بین‌المللی است.

رسانه‌های بزرگ دیداری و شنیداری جهان نیز ادامه در صفحه ۲۴

**گزاف نیست اگر بگوئیم  
که شش قرن پیش از شکسپیر،  
اندیشمندان و حماسه‌سرای بی‌همتای  
ایران حکیم ابوالقاسم فردوسی در  
جاودان شاهکار خود، ژرف‌تر و اعجاب  
انگیزتر از هر کس سرشت واقعی قدرت  
و گرایش نیرومند آن به بی‌اخلاقی و  
فساد را با خلق تراژدی‌های آموزنده  
اسفندیار، سیاوش، سهراب و غیره به  
جهانیان عرضه کرده است.**

فساد و شر که ذاتی رژیم‌های بسته است و سیاست را غیراخلاقی می‌کند، جلوگیری کنند، هرچه قدرت بسته‌تر عمل کند صرفنظر از نیت خوب و یا بد حاکمان از خیر عمومی دورتر و به شر و فساد فراگیر نزدیک‌تر می‌شود، درست مثل ظرف بسته‌ای که هرچقدر هم در آغاز پاکیزه باشد، در نبود اکسیژن، میکروب‌های بی‌هوازی بتدریج همه فضای آن را به گند و فساد می‌کشانند.

برعکس هرچه نظام سیاسی بازتر و دموکراتیک‌تر باشد، از آنجا که برگزیدگان مردم در تعیین اهداف و برنامه‌های آن شرکت دارند و جریان نقد آزادانه قدرت مدام ضعفها را در انتظار عمومی برملا می‌کند بخت قرار گرفتن قدرت در مدار خیر عمومی و اخلاق سیاسی بیشتر است.

با این همه دموکراسی‌های سیاسی نیز برخلاف انتظار نتوانستند قدرت را در مدار خیر عمومی قرار دهند و حکومتها را به ارزش‌های اخلاقی پای بند سازند.

نیچه وقتی در قرن نوزدهم صحبت از مرگ خدا می‌کرد، به فروریزی ارزش‌های اخلاقی مسیحیت اشاره داشت که بنظر او اگر در نظام‌های نوین ارزش‌های اخلاقی دیگری جایگزین آنها نشوند، جهان به سوی جنگ و تباهی خواهد رفت.

او که از ایده‌ها و آئین زرتشت الهام گرفته بود، می‌گفت "میل به قدرت" و "اراده معطوف" به قدرت که ذاتی انسان است در شرایطی که ارزش‌های اخلاقی نیک خواهانه در جامعه انسانی غلبه کند در خدمت خیر فرد و جامعه قرار می‌گیرد، اما در غیاب ارزش‌های اخلاقی به تباهی و شر و جنگ کشانده می‌شود. دریغاً که دموکراسی سیاسی در مهار اقلیت ثروتمند و مالک وسایل تولید ناکام شد و بازهم در نبرد دائمی

ربسپیر با اعمال وحشیانه خود همان اصلی را ثابت کرد که بارها در محک تاریخ صحت آن آزمایش شده بود: نیروی تبه‌کننده قدرت سیاسی قوی‌تر از خیرخواهی انسانهاست، خیراندیش‌ترین قدرت سیاسی میل به خودکامگی دارد. خودکامگی در تلاش برای حفظ خود میل به نخبه‌کشی و سفله‌پروری و قربانی کردن همه فضایل اخلاقی دارد. و این داستان درازی است که تاریخ بشر را یکسره به یک تراژدی طولانی تبدیل کرده است.

فلسفه سیاسی را از منظر نگاه به انسان می‌توان به دو شاخه اصلی تقسیم کرد: ۱- آنهایی که گوهر انسانی را متمایل به شر و فساد می‌دانند و یا آن که به طور کلی توده‌های مردم را شایسته دخالت در سرنوشت خویش نمی‌دانند. ۲- آنهایی که انسان را ماهیتاً متمایل به خیر و نیکی می‌دانند. طرفداران نگرش دوم عمدتاً مشارکت مستقیم آحاد مردم را در تعیین سرنوشت خویش ضروری می‌دانند و به دموکراسی سیاسی اعتقاد دارند. خوش‌بینی به انسان و ضرورت مشارکت شهروندان در سیاست و برگزیدن آزادانه حاکمان از دوران رنسانس به بعد رونق پیدا می‌کند، به طوری که اکثر فیلسوفان سیاسی و نظریه‌پردازان، آزادی را حق طبیعی انسان می‌دانند که هیچ‌کس به هیچ بهانه‌ای نباید از او سلب کند. ژان ژاک روسو در این باره می‌گوید: "انسانها همه آزاد متولد می‌شوند، اما همه آنان در زنجیراند". از این دوره به حق برابر شهروندان و دموکراسی سیاسی به عنوان پیش شرط‌های لازم برای پالایش دائمی قدرت، فسادزدایی از بدنه دولت و اخلاقی کردن سیاست مطرح می‌گردند. فیلسوفان سیاسی لیبرال اکثراً به این ایده اشاره دارند که سیاست به همان میزان که در اختیار، فرد، گروه و یا طبقه‌ای خاص قرار می‌گیرد از خیر عمومی دور می‌شود. آنچه در یونان باستان برای امثال افلاطون قابل درک نبود، آن است که حکومت خیرخواه‌ترین فیلسوف‌ها نیز در غیاب مشارکت مستقیم و دموکراتیک همه شهروندان، نهایتاً به فساد و شر می‌انجامد و نمی‌تواند به خیر عمومی خدمت کند و به همین دلیل نیز در تضاد با اصول اخلاقی قرار می‌گیرد.

خیرخواه‌ترین دیکتاتورها نیز زیر نفوذ "خرد ناب" توجیه‌گر که به زعم ایمانوئل کانت می‌تواند اخلاق را قربانی منفعت کند تحکیم قدرت خویش را با خیر عمومی برابر می‌بینند و هرآنچه را که با آن ناسازگار بدانند به نام دفاع از منافع و مصالح مردم از سر راه خویش برمی‌دارند. در نظام بسته، از آنجا که قدرت و ابزارهای اعمال آن بدون مشارکت مردم و نظارت منتقدان عمل می‌کنند، اگر همه دست اندرکاران نظام نیز خیرخواه باشند، بازهم نمی‌توانند از رشد

**آنچه به عنوان رئال پولیتیک مرسوم شده، نه پاسخگویی مسئولانه به مشکلات جهان امروز، بلکه دستیابی به قدرت و منزلت سیاسی دوره‌ای است. رئال پولیتیک به ملغمه‌ای از عوامفریبی برای جلب آراء و همدستی با محافل قدرتمند مالی تبدیل شده که هدف از آن حفظ قدرت و یا دستیابی به آن است. سیاستمداری که از این نوع رئال پولیتیک فاصله بگیرد علی‌القاعده بخت کسب قدرت و یا حفظ آن را از دست می‌دهد. در چنین شرایطی لازمه وفاداری به اخلاق سیاسی، توسل به سیاست اخلاقی است. سیاستی غیر از آنچه امروز به رئال پولیتیک معروف شده است!**

# پرسش‌هایی در باب سیاست، قدرت و اخلاق

محمد جواد اکبرین



## یک: حاشیه‌ای در انکار متن

ابوحامد محمد غزالی که از سرآمدان فقه و کلام و اخلاق اسلامی در هزاره‌ی گذشته است در کتاب «احیاء علوم الدین» که در حوالی ۴۹۲ هجری قمری (۱۰۷۱ میلادی) نوشته شده و حاوی آراء متأخر اوست می‌گوید «شهریار بیدادگر یا باید از ولایت کناره‌گیری کند یا باید مردم او را کنار بگذارند». این متن اما حاشیه‌ای دارد که تمام خاصیت آن را مخدوش و بی‌اثر می‌کند. آنجا که می‌افزاید: «کنارزدن شهریار بیدادگر اگر به هرج و مرج و فتنه‌ی فوق طاققت بینجامد شرعا و عقلا جایز نیست».

به نظر می‌رسد حاکم ظالمی که نه ظلمش را کنار می‌گذارد و نه کناره‌گیری می‌کند در مقابل کنار گذاشته شدن هم کوتاه نمی‌آید و مقاومت می‌کند. اگر کوتاه نیاید هزینه‌ی قیام برای عزل او بالا می‌رود و این رویارویی چه بسا سر از فتنه و هرج و مرج درآورد. از همین آغاز مشخص است که چه کسی باید عقب‌نشینی کند. گویی اگر شهریار، جانی خاضع و متواضع در برابر عدالت ندارد باید روان مردم را برای پذیرش ظلم آماده کرد.

ممکن است گفته شود قید «فتنه‌ی فوق طاققت»، اطاعت از حاکم ظالم را در شرایط اضطراری و «فوق طاققت» مجاز می‌داند و از این حیث ایرادی بر غزالی وارد نیست؛ اما اضطرار، چیزی از جنس استثناست و شرطی از این دست که جناب غزالی می‌گذارد توانایی آن را دارد که استثناء را به قاعده تبدیل کند و ظلم‌پذیری به صورت یک شیوه‌ی مقبول و ممدوح و رایج درآید.

رای غزالی لازمه‌ی دیگری نیز دارد و آن تاثیر سلبی چنین تکلیفی بر اخلاق شهرداری است. مشروط کردن شورش و نافرمانی به عدم فتنه و هرج و مرج، نوعی اخلاق شهرداری تولید می‌کند؛ گویی اگر حاکم در برابر اصرار مردم، انکار پیشه کند و کار را به فتنه‌ی فوق طاققت برساند پیروز این رویارویی است.

البته کم نبودند در میان عالمان دین، کسانی که سلطان را ظل الله و سایه‌ی خداوند بر زمین و اطاعتش را واجب می‌دانستند و شاید رواج تاریخی چنین آرائی میان عالمان مسلمان، مروج نوعی اخلاق سیاسی شد که همواره به سود شهریاران حکم می‌کرد و دست والیان و سلاطین مستبد در جوامع اسلامی را بازگذاشت تا به دوام و بقای

خود امیدوار باشند اما رای غزالی در «احیاء علوم الدین» مطلقا از این سنخ نیست؛ او کسی نبود که از سر تقدیس سلاطین، شرع و اخلاقی ملائم با بقای آنان را تئوریزه کند، بلکه از قضا بیم جان و جهان رعیت داشت. گویی گمان می‌کرد در میان دو رنج، رنج مقاومت در برابر ظلم و رنج اطاعت از حکومت ظلم، تحمل دومی برای عامه‌ی مردم آسان‌تر و هزینه‌ی آن عقلانی‌تر است.

تجربه‌های تاریخی نیز نشان داده که «از قضا سرکنگبین صفر

فزوده» و بسیاری از شورش‌ها و نافرمانی‌ها نه تنها به اصلاح شهریاران و کاهش آلام مردمان و رسیدن به وضعیت بهتر راهی نبرده بلکه اوضاع را فاجعه‌بارتر کرده و گاه انقلاب‌ها به بدتر از آنچه علیه‌اش انقلاب کرده‌اند رسیده‌اند.

آیا می‌توانیم کاهش رنج انسان‌ها را یکی از غایات سیاست‌ورزی اخلاقی بدانیم؟

اگر پاسخ مثبت باشد آیا ایستادن در برابر شهریار بیدادگر وقتی به قیمت افزایش رنج مردم تمام شود امری اخلاقی است؟ در نقطه‌ی مقابلش، سکوت و کرنش و مماشات با چنان شهرداری، به بهانه‌ی پرهیز از رنج بیشتر آیا امری اخلاقی است؟

پرسش دقیق‌تر شاید این باشد که چگونه می‌توان در عین مراعات رنج مردم، حکومت مستبد را مهار یا برکنار کرد؟

## دو: صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

در میان بیشتر متون و آثاری که شهرداری را در ترازوی دین و حقوق و اخلاق نهاده‌اند یک وجه مشترک وجود دارد و آن تاکید بر حقوق متقابل میان والی و رعیت است. گویی قراردادی نوشته، یا وجدانی و نانوشته، میان شهریاران و شهروندان جاری است که بدیهی‌ترین رکن شرعی، حقوقی و اخلاقی در این میان، التزام دوطرفه به آن قرارداد است. به عبارت دیگر وفاداری متقابل حکومت و مردم به قراردادی مرضی‌الطرفین، اخلاقی‌ترین وجه سیاست‌ورزی است و تاکید بر این ضرورت مناسب‌ترین پاسخ به این پرسش است

که حاکم و مردم چه باید بکنند تا سیاست‌ورزی از هر دو سواخلاق‌ی بماند؟

اما به نظر می‌رسد موضوعی مهمتر از التزام به عقد و وفای به عهد میان دو طرف وجود دارد؛ زیرا هیچ حاکمی معترف به «نقض پیمان با مردم» نیست. سیرت حکومت، سلطه‌جوست اما صورتی دارد مؤدب به آداب اخلاقی و می‌کوشد تا خود را بر سر پیمان نشان دهد و طرف مقابل را متهم به نقض پیمان و سزاوار مجازات کند. زیرا نقض قرارداد میان شهریاران و شهروندان، آشکارا غیراخلاقی است و هیچ حکومتی خود را منکر آن نشان نمی‌دهد و عدالت خود را که پیوندی تمام‌عیار با مراعات این قرارداد دارد زیر سؤال نمی‌برد.

حتی حکومت‌هایی که خود را نه وکیل مردم، بلکه ولی آنها می‌دانند نیز برای «مقبولیت» حکومت، جایگاه ویژه‌ی اخلاقی و حقوقی قائلند و بیعت را نماد این مقبولیت می‌دانند و بیعت نیز در خلاء صورت نمی‌گیرد بلکه بر سر قراری با یکدیگر بیعت می‌کنند. اما هر قراردادی «تفسیرپذیر» است و اینجا دقیقا همان نقطه‌ی اعتنائی شهریاران است؛ آنها با تفسیرهایی که ناقض غایت قرارداد و پیمان نخستین است بقای خود را توجیه و منتقدان‌شان را تهدید یا تحدید می‌کنند و در صورت لزوم از سر راه برمی‌دارند.

پس پرسش مهم‌تر این است که چه عواملی راه را بر التزام اخلاقی به این پیمان می‌بندند و مسیر نقض قرارداد را هموار می‌کنند؟

در متونی از فرهنگ اسلامی بیش از آنکه ردائ اخلاقی شهریان ملامت شود «اخلاق شهریارپروری» مذمت شده است؛ آیا اگر بر اولویت اخلاق شهروندی بر اخلاق شهرداری تمرکز کنیم باز هم می‌توانیم «سلطه‌جویی» را وصف مستقل و منصفانه‌ای از قدرت سیاسی بدانیم؟ آیا بهتر و دقیق‌تر این نیست که بگوئیم شهرداری، وصف اخلاقی مستقلی ندارد و تابع تغییری از اخلاق شهروندان است و اخلاق شهرداری ذیل رفتار شهروندی قابل تعریف است نه در صدر آن؟

### سه: شهریان متقلب و شهروندان متخلف

تعیین نهادی برای تفسیر قانون که فصل‌الخطابی در اختلافات باشد چگونه می‌تواند «رضایت عمومی» را تأمین کند؟ آیا برای تشخیص نزدیکترین تفسیرها به رضایت عمومی بهتر نیست صاحبان تفسیرهای مختلف در انتخابات با یکدیگر رقابت کنند؟ یعنی جریان‌هایی که خود را در چارچوب قانون تعریف می‌کنند ولی تفاسیر متفاوتی از قانون دارند در قالب گفت‌وگوها و تشکل‌ها خود را عرضه کنند و در معرض انتخاب مردم قرار دهند. در این صورت، رأی آزاد و رقابتی مردم به هر جریان، در هر دوره، برآیند فهم اجتماعی همان دوره، از قوانین و قراردادهاست که با تعطالی که به اجرای قانون می‌بخشد بقای آن را نیز تمدید و تحکیم می‌کند. این مکانیزم اگرچه تا حد زیادی می‌تواند حکومت‌ها را در سوء استفاده از مجال تفسیر قانون مهار کند اما آیا در چنین فرایندی احتمال نقض حقوق اقلیت توسط اکثریت، از همیشه بیشتر نیست؟

جامع‌های که راه «عتماد به قانون» را برای کاهش رنج خود و یا پیشرفت خود هموار نیبند و مکانیزم اطمینان بخشی برای خروج از رنج‌هایش نباید شورش و تخلف و سرکشی می‌کند و در این امر اخلاق محق است زیرا وفای به قرارداد امری دوطرفه است و شهریان متقلب نمی‌توانند از شهروندان متخلف گلایه کنند و در چنین شرایطی شورش یا «تفرمانی مدنی» اخلاقاً مجاز و قابل دفاع است و بلکه به یک ضرورت تبدیل می‌شود.

پرسش دقیق‌تر این است که آیا می‌توان برای پیش‌گیری از تقلب شهریان و تخلف شهروندان، تفسیر قانون را یکسره به نتایج انتخابات سپرد و در عین حال، نقض حقوق اقلیت توسط اکثریت را مهار کرد؟

### چهار: اخلاق شهرداری؛ تابع متغیری از اخلاق شهروندی

پیش‌فرض پرسش دوم این بود که «سیرت حکومت، سلطه‌جوست». آیا این بدان معناست که پستی و پلشتی، ذاتی قدرت است و می‌توان «سلطه‌جویی» را وصف مستقل و منصفانه‌ای از قدرت سیاسی دانست؟ مثلاً در متونی از فرهنگ اسلامی بیش از آنکه ردائ اخلاقی شهریان ملامت شود «اخلاق شهریارپروری» مذمت شده است؛ به عنوان نمونه پیامبر اسلام ستایشگری و مداخلی حاکمان را منع کرده (۲) و امام اول شیعیان، دویزد به دنبال مرکب آنان در شهرها را نکوهش کرده است. (۳) او حتی می‌گوید گفتگو با جباران آدابی دارد و از مخاطبانش می‌خواهد که هنگام گفتگو با او از آن آداب پرهیز کنند. (۴) در اثری دیگر به جا مانده از امام هشتم شیعیان که خود نیز ولایت‌عهدی خلیفه‌ی هفتم عباسی (قرن هشتم میلادی) را تجربه کرده بود دست‌بوسی، نوعی پرستش دیگری توصیف و ممنوع شده است. (۵)

آیا اگر بر اولویت اخلاق شهروندی بر اخلاق شهرداری تمرکز کنیم باز هم می‌توانیم «سلطه‌جویی» را وصف مستقل و منصفانه‌ای از قدرت سیاسی بدانیم؟ آیا بهتر و دقیق‌تر این نیست که بگوئیم شهرداری، وصف اخلاقی مستقلی ندارد و تابع تغییری از اخلاق شهروندان است و اخلاق شهرداری ذیل رفتار شهروندی قابل تعریف است نه در صدر آن؟ پرسش‌هایی از این دست، از آن جهت اهمیت دارند

که بسیاری از آرائی که در میان متقدمان و متأخران و معاصران، پیرامون سیاست‌ورزی و اخلاق تولید شده نه راه را بر تفسیرهای معطوف به مصونیت قدرت می‌بندد و نه از مراعات همه‌جانبه‌ی رنج انسان‌ها نشان دارد و در نتیجه از پاسخی واقع‌بینانه و غیر انتزاعی ناتوان است.

### (۱) اِحیاء علوم الدین. باب پنجم. ادارات السلاطین و

ادامه از صفحه ۲۲

بیش از پیش به زائده همین محافل نیرومند مالی تبدیل شده اند.

افکار عمومی را نیز آن چنان که منافع و مصالح شان ایجاب می‌کنند، جهت می‌دهند. کارل مارکس قدرت سیاسی جدید را نماینده بورژوازی و ابزار اعمال اراده آن می‌دانست. انقلاب کبیر فرانسه و تحولات پس از آن با فروپاشاندن نظام‌های پیشین فئودالی، طبقه جدیدی که شیوه تولید مدرن را جانشین فئودالیسم می‌کرد به قدرت رساند. این تحولات اما رابطه قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی را دگرگون نکرد. اگر قدرت سیاسی در قرون وسطی نماینده زمینداران بزرگ بود، در اروپای قرن نوزدهم و بیستم نماینده صاحبان صنایع است. و از دهه‌های اواخر قرن بیستم همراه با روند شتابان جهانی شدن و تمرکز سرمایه و ثروت در دست محافل مالی و بانکی بین‌المللی، همین اقلیت نیرومند جهانی اراده خود را به حکومت‌ها دیکته می‌کند.

پژوهش‌های ارزنده اقتصاد دانان آمریکایی و اروپایی از جمله ژوزف استیگلیتز در کتابهای «نگاهی نو به جهانی شدن» و «نابرابری بزرگ»، توماس پیکتی در کتاب سرمایه در قرن ۲۱ و دانیل کوهن در کتاب «ظرفیت جهان محدود است»، حاکی از آنند که: ۱- شکاف میان اقلیت ثروتمند و اکثریت عظیم مردم در ایالات متحده و اتحادیه اروپا در ۴۰ سال گذشته مدام افزایش یافته است. به طوری که امروز کمتر از یک درصد جمعیت بیش از نیمی از ثروت این کشورها را در اختیار دارند و جمعیت زیر سطح فقر مدام در حال افزایش است.

۲- شکاف میان شمال و جنوب نیز در این مدت عمیق‌تر شده، چنان که صدها میلیون نفر در آفریقا از بیکاری و فقر فزاینده در رنجند.

۳- این وضعیت به همراه رشد جنگ و خشونت در آفریقا و خاورمیانه موج عظیم مهاجرت مردمان این مناطق را به سوی کشورهای ثروتمند اروپایی دامن زده است.

۴- رشد فقر و بیکاری در کشورهای پیشرفته اروپایی، همراه با رشد تروریسم و موج مهاجرت زمینه ساز میدان داری جریان‌ات راست افراطی و نئوفاشیست‌ها در اروپا و ایالات متحده شده است.

ادامه عوامل چهارگانه بالا موجب محدودیت آزادی‌ها، پلیسی شدن فضای جوامع و حتی در خطر قرار گرفتن دموکراسی سیاسی خواهد بود.

این مصائب فزاینده، که ثبات سیاسی و صلح و دموکراسی را در جهان معاصر به خطر می‌اندازند راه

### صلاحیم

(۲) ترتیب مسند امام احمدبن حنبل. احمد البنا. چاپ

مصر. صفحه ۱۰۳

(۳) نهج البلاغه خطبه ۲۱۶

(۴) همان. حکمت ۳۷

(۵) تحف العقول بحرانی. چاپ بیروت. صفحه ۱۰۸.

روایت ابن سکیت

حل ملی ندارند و تنها در مقیاس جهانی یعنی همکاری میان کشورهای بزرگ صنعتی باید به آنها پاسخ داد. جهان به سیاستمداران دورنگر و مسئولی نیاز دارد که قدرت‌های بزرگ را برای پیدا کردن راه حل‌های مشترک و موثر همراه کند.

اما آنچه به عنوان رئال پولیتیک در میان سیاستمداران و حکومتگران مرسوم شده، نه پاسخگویی مسئولانه به این مشکلات جهان امروز، بلکه دستیابی به قدرت و منزلت سیاسی دوره‌ای است. رئال پولیتیک جهان امروز به ملغمه‌ای از عوامفریبی برای جلب آراء و همدستی با محافل قدرتمند مالی تبدیل شده که هدف از آن حفظ قدرت و یا دستیابی به آن است. سیاستمداری که از این نوع رئال پولیتیک فاصله بگیرد علی‌القاعده بخت کسب قدرت و یا حفظ آن را از دست می‌دهد. بدینسان است که محافل قدرتمند مالی و سرمایه‌های جهان امروز کوتاه نگرانی سرمایه جهانی که صرفاً به دنبال سود کوتاه مدت از هر طریق ممکن است را به سیاست و قدرت‌های حاکم سرایت داده است.

همراه با تمرکز هرچه بیشتر سرمایه‌های مالی و سهام غول‌های صنعتی و خدماتی در دست محافل قدرتمند اقتصادی، ظرفیت مانور و تصمیم‌گیری نهادهای انتخابی و سیاستمداران در برابر اعمال نفوذ این محافل روزبه‌روز محدودتر شده و به موازات آن بخت سیاست‌وفادار به ارزش‌های اخلاقی و انسانی در رقابت‌های سیاسی کاهش یافته است. به قول والرئیسکار دستن رئیس‌جمهور اسبق فرانسه اگر چهل سال پیش هنوز قدرت سیاسی بر محافل قدرتمند اقتصادی غلبه داشت و مثلاً رئیس‌جمهور صاحبان سرمایه و صنایع را برای توجیه استراتژی اقتصادی دولت به کاخ الیزه فرا می‌خواند، حالا این محافل بزرگ مالی هستند که از طریق کمیسیون اروپا خواسته‌های خود را به رهبران سیاسی دیکته می‌کنند!

پرزیدنت فرانسوا هولاند با شعار دشمن شماره یک من محافل مالی است به قدرت رسید، اما در عمل نه فقط به فشار این محافل تسلیم شد بلکه به عامل فعال فروش هواپیماهای جنگی و سایر فرآورده‌هایی که ۴۰ کمپانی بزرگ فرانسوی CAC۴۰ تولید می‌کنند تبدیل شد. پرزیدنت باراک اوباما نیز که یکی از خیرخواه‌ترین روسای جمهوری‌های تاریخ معاصر آمریکا است با شعار yes we can و چنگ‌ها وارد مبارزات انتخاباتی شد، اما در برابر دیوار بلند وال استریت محافل نیرومند مالی و اقتصادی ایالات متحده متوقف شد.

در چنین شرایطی لازمه وفاداری به اخلاق سیاسی، توسل به سیاست اخلاقی است. سیاستی غیر از آنچه امروز به رئال پولیتیک معروف شده است!



# پیوند سیاست با اخلاق؛ منش و شیوه دموکراتیک

رضا شیرازی



است. یعنی فرومایه گان در آن نامدارند و از قضاوت تا قانون گذاری در دستان این نوع فرومایگان است.

در نظام سیاسی مستبد هر چه انسانی و رهائی بخش است توسط فرومایگان به حراج گذاشته شده و به تاراج می رود. شاید به خاطر همین روند سفله پروری ست که فساد به تمامی روابط و نهادها و مناسبات حاکمیت سیاسی رخنه کرده و کوس رسوائی اش عیان و نهادینه

شده و نظام سیاسی را از درون مضمحل می کند. همه امور کلان نظام سیاسی مستبد به دست فرومایگان در نهادها، نظامی، امنیتی، قضائی و حتی اقتصادی و فرهنگی سپرده شده است. شاید برای آنکه بتوان استبداد و سفله پروری را تضعیف و از میان برداشت به پارامترهای زیادی نیاز داریم از جمله بوجود آوردن گفتگویی دموکراتیک و مشارکتی در امر سیاست. به همین خاطر بحث اخلاق و سیاست برای بدیل استبداد لازم و تعیین کننده است تا در روند جنبش اجتماعی ایران باری دیگر ارزشهای به تاراج رفته انسانی و اجتماعی بخشا با تکیه به امرسیاست قوام یابد. تا خردمندان ایران زمین بدلی برای احیاء و بازسازی کرامت انسان و ارزشهای اجتماعی و آزادی های مدنی و نقش آفرینی احزاب مستقل سیاسی در انتقال جامعه از نظام استبدادی به نظامی دموکراتیک و مردم سالار که مشارکت مستقیم طیف های گوناگون طبقات میانه مدرن و سنتی و طبقات فرودست از جمله نیروی کار را طراحی کرده و گفتگویی دموکراتیک و مشارکتی در عرصه سیاست پی ریزی کنند.

**اخلاق سیاسی؛**

اخلاق سیاسی توسط دو تیپ ساخته و پرداخته می گردد؛ متفکر و روشنفکر سیاسی . همه مسائل و موارد اخلاقی و یا ضد اخلاقی در نزد

هم اکنون بحث از اخلاق و سیاست و یا پیوند این دو تا چه اندازه راه گشاست؟ هنگامی که نیروها و کنشگران مستقل سیاسی در ایران از امکان فعالیت سیاسی محرومند، آیا اکنون بحث از پیوند سیاست و اخلاق یک بحث صرفاً نظری نیست؟ با این وجود تصور می شود که چنین بحثی بتواند زمینه های نظری، پرسش انگیز و بحث برانگیز در حوزه نسبت سیاست و اخلاق را مطرح کند و شاید آغازی باشد برای مباحثی کلان تر همچون فلسفه سیاسی، تحقق مدل سیاسی ممکن در ایران، جمع بندی تئوریک از تجارب سیاسی ایران در صدسال گذشته، امکان یا عدم امکان نظام جمهوری، آسیب شناسی از جنبش سیاسی ایران در چند دهه اخیر و نقش بی بدیل همه پرسی و مشارکت مستقیم مردم در امر سیاست... همه این گونه مباحث نیازی حیاتی ست جهت فائق آمدن به بن بست سیاسی کنونی در ایران.

سیاست در ایران امروز یعنی حفظ مناسبات اجتماعی و طبقاتی به هر شکل ممکن، حفظ قدرت به هر وسیله مشروع و نامشروع قانونی و فراقانونی، حفظ منافع به هر شیوه ضد انسانی و انسان کش. چون که که بنیاد امر سیاست در ایران امروز در دستان فرومایگان است. چرا که استبداد سفله پرور

متفکر اموری تئوریک یا اعتقادی ست. گاه برای اثبات ادعای خویش لازم می شود که به آراء نظریه پردازان سیاسی مغرب زمین و همچنین به میراث فرهنگی جامعه جنگ اندازد و با تفسیری نواز آن، نظام اخلاقی مورد نظر را استحکام بیشتری بخشد. بعنوان نمونه؛ متفکرین ایرانی برای مسئله مدارا و تسامح و پرهیز از خشونت به ادبیات عرفانی ما که ریشه تاریخی در ایران دارد ارجاع داده و در اثبات نظرات خویش به اشعار مولوی و حافظ بعنوان یک مرجع و رفرنس فرهنگی تکیه می کنند.

حال آن که نقطه ورود روشنفکر سیاسی به بحث اخلاق از نظر تئوریک و نظری نیست بلکه از لحاظ عملی ست. بنابراین در عرصه اخلاق و سیاست متفکرین صاحب نظرند. اما روشنفکران سیاسی نیز در این عرصه می توانند صاحب نظر باشند یعنی در پویایی «خرد سیاسی» موثر باشند ولی به علت کنشگری شان «اخلاق سیاسی» را در حوزه پراتیک متجلی می کنند. متفکر، اخلاق و سیاست را در حوزه نظری و تئوریک تبیین می کند اما روشنفکر سیاسی امر نظری و تئوریک را به محک عمل کشیده و در این روند نقائص و کاستی های «نظریه سیاسی» روشن می گردد.

روشنفکران و کنشگران سیاسی می خواهند در وضع موجود تغییر ایجاد کنند. به همین علت مجبورند به

**چندی ست که روزنه های تغییر اخلاق اجتماعی در سازمان های مردم نهاد قابل رویت است. شیوه اعتراضات مدنی و رویکرد تحول طلبی در جامعه به علاوه تغییر مناسبات به سمت و سوی جامعه ای مشارکتی و دموکرات چشم انداز روشن پیوند اخلاق با سیاست در ایران فرداست. چنین پیوند پویایی نیازمند نسلی ست که کار دموکراتیک را بیاموزد و سامان دهد و به الزامات آن پای بند باشد.**

**روشنفکران سیاسی اگر نتوانند روابط دموکراتیک را در بین خویش جاری کنند، بی شک ممکن نیست بتوانند مروج راستین آزادی و رهایی در جامعه استبداد زده باشند. هر چند که علیه استبداد مبارزه کنند و حتی هزینه آن را بدهند. اما به تجربه ثابت شده است که هر مخالف استبدادی، آزادی خواه نیست و به مناسبات دموکراتیک ملزم نمی ماند.**

نظرگرفتن حق اقلیت با توجه به نظر گرایش عمومی در یک جمع، گروه، حزب و جامعه، مهم تر از همه انتقال قدرت به طور مسالمت آمیز در گروه حزب و جامعه ممکن و میسر می گردد.

ایجاد روابط دموکراتیک نه با آئین نامه محقق می شود و نه با دستور و ابلاغیه. بنیاد مناسبات دموکراتیک استوار به تئوری، تمرین و آموزش است. تنها روشی که می تواند مناسبات دموکراتیک را پی ریزی و از آن صیانت کند، آزادی بیان، انتخابات و همه پرسی، آزادی سازمان یابی، گفتگو و گسترش بیشن نقدانه در فرهنگ سیاسی و اجتماعی و... است.

#### چشم اندازی روشن؛

چندی ست که روزنه های تغییر اخلاق اجتماعی در سازمان های مردم نهاد قابل رویت است. شیوه اعتراضات مدنی و رویکرد تحول طلبی در جامعه به علاوه تغییر مناسبات به سمت سوی جامعه ای مشارکتی و دموکرات چشم انداز روشن پیوند اخلاق با سیاست در ایران فراداست. چنین پیوند پویایی نیازمند نسلی ست که کار دموکراتیک را بیاموزد و سامان دهد و به الزامات آن پای بند باشد.

این که نسل ما نتوانست نهادهای دموکراتیک برپا کند به این دلیل بود که توانائی ایجاد پیوند بین نیازهای جمعی با علائق فردی را نداشت. کار جمعی و گروهی در نسل من معطوف به نیازهای جامعه نبود بلکه صرفاً ارزشهای ایدئولوژیک راهنمای کار بود. نه تنها روش فعالیت دموکراتیک را نیاموخت و کشف نکرد و ارزشی به کار اجتماعی قائل نشد بلکه آزادیخواهی او در منش اش متجلی نگردید. حوزه سیاست برای نسل من طرح آرمان های ایده ال و دست نایافتنی بود!

شاید به این دلیل که اخلاق و منش در چهارچوب آرمانهای بزرگ حوزه سیاست امری پیش پا افتاده به نظر می رسید، نسل من گسل و شکاف اخلاق و سیاست را در سازمان ها و جریانهای سیاسی به خوبی تجربه کرد. ما با استبداد مخالفت کردیم حال آنکه مناسبات دموکراتیک را نادرست می پنداشتیم. به رهبرپرستی اعتراض کردیم، اما خود به دام شخصیت پرستی افتادیم و در هر سازمان و جریانی چند نفر نماد و چهره شدند و نهادهای جمعی بی اهمیت و بی تاثیر. نسل من همه امور اخلاق، فرهنگ، فکر و اندیشه، تحول و ایمان را به امر سیاست تقلیل داد و سیاست را هم با شور و احساس گره زد و در آخر سر دیدیم که جز شکست چیز دیگری عاید نشد.

بدین ترتیب هم اینک با این پرسش روبرو هستیم که آیا بن بست جنبش سیاسی ایران از مجرای کاردموکراتیک و فعالیت اجتماعی مشارکتی پاسخی خواهد یافت یا خیر؟ و این نحوه فعالیت اخلاق سیاسی مناسب تر و راهگشتری به ارمان خواهد آورد؟

حتی در برخی از تجمعات سیاسی که سابقه طولانی هم داشته اند این شیوه و روش با تکیه به اهرم های حذف رقیب و یا سرکوب پی درپی مخالفین جاری شده است تا حدی که در ادبیات سیاسی ما مفاهیم و ترم هایی چون سرکوب درون گروهی، عدم وجود دموکراسی درون گروهی و عدم پذیرش فراکسیون و اقلیت مخالف و... وجود دارد.

بنابر این همانطور که نظام استبدادی توان بازتولید نظام سیاسی مستبد را دارد، روشنفکر سیاسی جامعه ما هم اگر نتواند مناسبات دموکراتیک را در روابط خویش جاری سازد به اعمال زور متوسل می شود. مناسبات دموکراتیک همان قدر که به تئوری سیاسی غنی و مدون محتاج است همان قدر هم به فرهنگ بالای تسامح و گفتگو نیازمند است.

روشنفکر سیاسی ایران قبلاً به امر حیاتی و سرنوشت ساز راه کارهای دموکراتیک و مشارکتی بی توجه بود. در دوران قبل از انقلاب ناکام بهمن ماه به وضوح قابل مشاهده بود که روشنفکر سیاسی خود محور و خوددرای است. زیرا از یک سو نگاه نقادانه و نگرش منتقدانه در فرهنگ سیاسی ما به طور کافی رواج پیدا نکرده بود و از سوی دیگر خشونت و تکیه بدان با اصرار به مشی چریکی توجیه پذیر بود. البته از آن با نام «خشونت انقلابی» هم نام برده می شد و در برخی موارد نیز از خشونت در تصفیه حسابهای درونی استفاده می شد. کودتای درونی در مجاهدین و کشته شدن چند تن از اعضای آنان نمونه بارز اعمال خشونت در روابط درون گروهی روشنفکر سیاسی بود. اما در سال های اخیر که ترویج خشونت و خشونت گرایی در بدنه سرکوبگر نظام مستبد حاکم عمده شده است رویکرد جدیدی در میان روشنفکران سیاسی پدیدار شده و آن دوری از خشونت و ترویج اعتراضات مدنی و تلاش برای ایجاد روابط دموکراتیک در درون گروه و شبکه است.

روشنفکران سیاسی اگر نتوانند روابط دموکراتیک را در بین خویش جاری کنند، بی شک ممکن نیست بتوانند مروج راستین آزادی و رهایی در جامعه استبداد زده باشند. هر چند که علیه استبداد مبارزه کنند و حتی هزینه آن را بدهند. اما به تجربه ثابت شده است که هر مخالف استبدادی، آزادیخواه نیست و به مناسبات دموکراتیک ملزم نمی ماند. روحانیت شیعه نمونه روشنی است. جریانی که سالها علیه استبداد پهلوی اعتراض کرد. اما سپس خود پایه گذار خشن ترین استبداد در تاریخ جدید ما شد.

روابط و مناسبات دموکراتیک مشوق آزادی بیان، حمایت و پاسداری از حقوق اقلیت، حق رای و مشارکت مستقیم در سرنوشت خویش به علاوه در

«جمع گرایی و کارگروهی» اهمیت دهند. زیرا اگر قرار است که روابط دموکراتیک جاری گردد، اگر قرار است «خرد جمعی»، «گفتگو و دیالوگ» در فرهنگ عمومی و اجتماعی و سیاسی غرس و محکم شود، اگر قرار است که «تسامح و مدارا» و قدرت تحمل عقیده مخالف در جامعه به عنوان یک اصل و پرنیسیب پذیرفته شود؛ تنها در بستر کار جمعی و گروهی می تواند محقق گردد و به بخشی از فرهنگ اجتماعی و سیاسی جامعه نفوذ کند و به بار نشیند.

#### آسیب تک روی و خود محوری در روشنفکران سیاسی

تجربه نشان داده است که روشنفکر سیاسی هر چه بیشتر از متن جامعه فاصله بگیرد و از فضای واقعی دور باشد همه مسائل جامعه برای او ذهنی می شود. تک روی و خودمحوری به ویژگی اصلی او مبدل می گردد و دیگر ممکن نیست که بتواند به الزامات کار جمعی پای بند بماند. مهم تر از این، کار جمعی و گروهی برای او بی اهمیت می شود. نزدیک به چهار دهه است که بخشی زیادی از روشنفکران سیاسی در خارج از کشور زندگی کرده اند ولی هم اینک به اندازه انگلستان دست دارای نهاد و تجمع نیستند. وقتی هم که تجمع نباشد حرکت سراسری ممکن نیست و هنگامی که حرکت هماهنگ و هدفمند نباشد نمی توان در خارج از کشور از اعتراضات مدنی داخل کشور به خوبی حمایت کرد. ذکر چند نمونه بی فایده نیست. در خارج از کشور برای حمایت از زندانیان سیاسی کمیته های متعددی در آلمان و کانادا و دانمارک و هلند و ... بوجود آمده است. این کمیته ها تا امروز نتوانسته اند با یکدیگر به طور هماهنگ عمل کنند. وقتی که از نزدیک با افراد موثر این کمیته ها و تجمعات آشنا می شوید به سادگی متوجه می شوید که آنها بیشتر اهداف و هویت سیاسی حزبی شان را در این تجمعات تعقیب می کنند.

هم چنین در حوزه حمایت از اعتراضات کارگری بیش از ده ها تجمع در آمریکا و اروپا وجود دارد. در اینجا نیز ما با تشمت شدید فعالیت های آن ها روبرو هستیم. آیا همین پراکندگی و تشمت باعث ناکامی روشنفکر سیاسی نیست؟ دلیل این ناکامی چیست؟ آیا در عدم روحیه دموکراتیک و عدم انعطاف کافی روشنفکر سیاسی ریشه ندارد؟

مناسبات و روابط دموکراتیک و مشارکتی؛ به منش و اخلاق دموکراتیک و گفتگو و تعامل نیازمند است. عدم تحمل و تسامح و بکار بردن خشونت لفظی و یا اتهام زنی برای از میدان به در کردن رقیب را روشنفکران سیاسی جامعه ما به اشکال متفاوت تجربه کرده اند.

**شاید به این دلیل که اخلاق و منش در چهارچوب آرمان های بزرگ حوزه سیاست امری پیش پا افتاده به نظر می رسید، نسل من گسل اخلاق و سیاست را در سازمان ها و جریانهای سیاسی به خوبی تجربه کرد. ما با استبداد مخالفت کردیم، حال آنکه مناسبات دموکراتیک را نادرست می پنداشتیم. به رهبرپرستی اعتراض کردیم، اما خود به دام شخصیت پرستی افتادیم و در هر سازمان و جریانی چند نفر نماد و چهره شدند و نهادهای جمعی بی اهمیت و بی تاثیر. نسل من همه امور اخلاق، فرهنگ، فکر و اندیشه، تحول و ایمان را به امر سیاست تقلیل داد و سیاست را هم با شور و احساس گره زد و در آخر دیدیم که جز شکست چیز دیگری عاید نشد.**

# اندر خصایص سیاست‌ورزی غیر اخلاقی در زمانه ما

رضا علیجانی



و سوژه دارای اختیار، ملغمه و آمیزه‌ای از این دو است که به روندها و جریان‌ها و حوادث؛ تعین، شکل و جهت می‌دهد. هم چنین در آکادمیک‌ترین متون نیز، علم سیاست را علم قدرت نامیده‌اند. بدین ترتیب عمل سیاسی نیز عملی معطوف به قدرت تلقی خواهد شد: کسب قدرت یا حفظ آن. اگر برخی کاستی‌های این تعریف را نادیده بگیریم؛ شاید از همین جاست که به تدریج ردپا و نقش کنشگر ظاهر می‌گردد و

از زاویه‌ای دیگر می‌توان گفت از همین نقطه است که رابطه اخلاق و سیاست آغاز می‌شود.

کسب یا حفظ قدرت برای چه؟ برای یک آرمان و هدف جمعی و یا کسب و حفظ آن برای خود قدرت؟ به عبارت دیگر قدرت در خود و یا قدرتی برای تحقق برخی خواسته‌ها؟

نکته بعدی اینکه؛ درون‌مایه این آرمان و خواسته، «برای خود» است؛ «برای ما» است و یا «برای دیگران»؟ خودم‌محورانه است و یا برای جمع و مایی که خود من (یا جریان ما) نیز بخشی از آن است و یا یک پله بالاتر، به زیان کوتاه‌مدت و حتی درازمدت من (و جریان من) اما به نفع دیگران است که می‌توانند جایگاه اکثریت جامعه را، در این نسل و زمان یا نسل‌ها و زمان‌های بعدی، به خود اختصاص داده باشند؟

مهم‌تر و مهم‌تر از همه این که، برای رسیدن به این «قدرت» (حال با هر درونمایه و هر سمت و سویی) و حفظ آن، از چه «روش»‌هایی استفاده می‌شود؟ طرق و شیوه‌های رسیدن به یک هدف ولو مثبت چیست؟

برای این که بتوان دایره بحث را محدود کرد تا بتوان آن را به صورت عینی و مشخص‌تری پی گرفت، حوزه جبری ولی به شدت تاثیرگذار ساختارها که فراتر از اراده آدمیان عمل می‌کنند، را (ضمن اعتقاد نسبی به مسئولیت شخصی که در قرآن نیز آمده و یا هانا آرنت در

نوروز سال ۹۵ وقتی آقای خامنه‌ای سال پیش رو را، سال اقتصاد (اقتصاد مقاومتی؛ اقدام و عمل) اعلام کرد؛ حسن روحانی که علیرغم سابقه ممتدش در درون ساختار قدرت، برای اولین بار در راس یک قوه قرار می‌گیرد و طعم برخی رفتارها و برخوردهای شدیداً غیر اخلاقی جریان مقابل دولت را مستقیماً می‌چشد؛ از «اخلاق قبل از اقتصاد» یاد کرد و به رداییلی چون «دروغ، اتهام، بدگمانی، بدزبانی و تندخویی و فساد» اشاره نمود. «دروغ» و «تهمت» از تعبیر بسیار پرکاربرد در ادبیات روحانی رئیس جمهور و برخی همکاران نزدیکش در سه سال اخیر بوده است.

مرحوم هدی صابر در آخرین مقطع از زندگی پربارش به کرات از «منش» و فقدان آن در سیاست‌ورزی کنونی در ایران سخن می‌گفت و بر اهمیت این عنصر تاکید فراوانی می‌کرد. او هم چنین سعی وافری در الگودهی از برخی نامداران تاریخ قدیم و جدید ایران برای نسل معاصر داشت. از پهلوان حسن رزاز تا تختی و از محمد مصدق تا محمدحنیف نژاد و....

از هدای صابر منتقد و مخالف تا حسن روحانی رئیس قوه مجریه، گویی در دو بستر مختلف اما با یک پدیده مشترک مخرب مواجه بوده‌اند: سیاست‌ورزی اما بدون اخلاق. متأسفانه این امر در حوزه‌های مختلف سیاسی، فکری، ادبی، هنری، ورزشی و... و در میان فعالان مختلف روشنفکری و سیاسی و مدنی و صنفی و زنان و ... مشاهده می‌شود. «فردیت» در حال شکل‌گیری در «سوژه» فلسفی و «شهروند» مدرن در ایران ما با ناقص‌الخلقگی خاصی به خودم‌محوری و فردانیت اخلاقی در خودی بی‌حد و حصر و ناهنجاری‌هایی اخلاقی رسیده است که به شدت قابل تعجب است. این بحران بزرگ در بحران اخلاق و «منش» خود می‌نمایند که شاید یکی از مهم‌ترین ابتلائات جامعه کنونی ایران و نیز خطرهای پیش روی آن است. خطری که همه حوزه‌های روشنفکری و سیاسی و شهروندی ما را تهدید می‌کند.

**ساختار و کنشگر / سیاست، قدرت و «روش»**

عرصه اجتماع و از جمله دنیای سیاست، بستر هم کارکرد و کنش بیرونی و ساختاری و جبری نهادها و مناسبات است و هم تاثیرگذاری و کنشگری عامل و فاعل

کتاب مسئولیت شخصی در دوران دیکتاتوری بدان اشاره می‌کند)، به نوعی کنار می‌گذاریم و تنها حوزه تاثیرگذاری سوژه کنشگر صاحب اختیار را در نظر می‌گیریم.

در گام بعدی، اخلاق و سیاست‌ورزی‌های خودم‌محورانه و نیز دیگرخواهانه را هم در دو سر متضاد طیف سیاست‌ورزی کنار می‌گذاریم و اخلاق و سیاست جمع‌خواهانه‌ای که هدفی مشترک و جمعی که هر فرد و هر «من» بخشی از «ما»ی جمعی آن را تشکیل می‌دهد، مورد توجه قرار می‌دهیم.

در این نوع سیاست‌ورزی «متوسط»، که بخش مهمی هم از دولتمردان و یا دست‌اندرکاران سطوح مختلفی از قدرت مستقر را بر می‌گیرد و هم سطح وسیعی از کنشگران سیاسی و فکری و مدنی و صنفی و ... را؛ خلقیات و اخلاق و رفتارهایی وجود دارد که مخالف ارزش‌های عام اخلاقی تلقی می‌شود و کنشی که تقابل و مغایرتی با این اصول و ارزش‌های عام ندارد.

در ایران معاصر ما که به تدریج از دنیای سنتی قدیم که مای جمعی و همبستگی‌های جمعی خانوادگی و قبیله‌ای و طایفه‌ای و فکری و مذهبی و زبانی و ... به تدریج جا را برای «فرد» به عنوان فاعل و سوژه اجتماعی باز می‌کند و نیز بدان خاطر که در ایران ما هنوز «نهاد»‌هایی چون حزب و صنف و تشکل مدنی و ... چندان پا نگرفته است و نیز به خاطر اینکه در ایران «قانون» مداری حاکم نشده است؛ بنابراین فرد افراد نقش

مهم و تاثیرگذاری در اعمال و رفتار و روندهای جمعی و از جمله سیاسی دارند.

### عوامل کنترل / تعدیل کننده رفتارها

در جوامع دیگر دایره رفتار فردی افراد، توسط عواملی چند کنترل و تنظیم می‌شود؛ از جمله «قانون» که با اقتدار مقبول خود مانع برخی ناهنجاری‌ها می‌شود و نیز «نهاد»ها و تشکلهای مختلف حزبی و صنفی و مدنی که اعضای خویش را کنترل و تعدیل می‌کنند. اما جامعه فاقد حاکمیت قانون و نیز فاقد نهادهای قوی و استوار و ماندگار، از این نعمت کنترل خود بخودی محروم

**عملگرا یا نتیجه‌گرا بودن در سیاست الزاما به معنای استفاده از هر روش و طریق برای رسیدن به نتیجه نیست. در اینجاست که دو نوع پراگماتیسم و رئال‌پلیتیک سیاسی از هم تفکیک می‌شوند: عمل‌گرایی با رعایت ارزش‌های اخلاقی و بدون آن.**

می‌مانند.

آن چه باقی می‌ماند دو عامل است یکی سنت‌ها و عرف‌های کنترل‌کننده که در ایران مهم‌ترینش دین و سنن و اخلاقیات دینی است و دیگری وجدانیات و اخلاق‌گرایی درونی شده خود افراد.

حال اگر در جامعه در حال گذاری همچون ایران، حاکمیت مدعیان و متولیان دینی خود باعث سست شدن این ملات و عنصر نگهدارنده و بازدارنده، هم در مقیاس سنت‌ها و عرف‌های جمعی و هم به عنوان وجدانیات درونی شده باشد، نسبت اخلاق و سیاست دچار اختلال بیشتری می‌شود و فقدان عناصر تعدیل و کنترل‌کننده‌ای همچون قانون و نهادهای جمعی را دوچندان می‌سازد.

### کدام اخلاق؟

بگذارید از همین ابتدای بحث اصلی اخلاق و سیاست، ابهام و مناقشه‌ای که احیانا می‌تواند روی معنای اخلاق باشد را تاحدی روشن کنیم. شاید در پیشبرد این مبحث این شبهه و تردید وجود داشته باشد که «اخلاق» امری مطلق نیست که بتوان نسبت آن را با سیاست سنجید. امر اخلاقی به فراخور زمان و مکان متغیر است.

در برابر این تردید (بدون ورود تفصیلی به نقد و بررسی موضع نسبی‌گرایی در اخلاق و نیز تفکیک اخلاق فراتاریخی و عام و پایه‌ای با اخلاق مقید به زمان و مکان)، باید روشن و تاکید کرد که منظور از «اخلاق» در نسبت بین اخلاق و سیاست، برخی مشهورات و مشترکات فراتاریخی و به عبارت مصطلح در مباحث فلسفه اخلاق، «اصول طلایی اخلاق» اند که در همه حوزه‌های تمدنی و گستره‌های زمانی به عنوان امر اخلاقی شناخته می‌شوند و به نوعی می‌توان از آنها به عنوان اصول عام اخلاقی آدمیان نام برد؛ مانند وفاداری و پایبندی به قراردادهای نفی کلی دروغ و تهمت، آزار انسان‌ها و همین طور قتل بی‌گناهان و... اما همین اصول کلی و طلایی و مشترک در عالم سیاست گاه به سهولت زیر پا گذاشته می‌شود.

در اینجا جای بحث تفصیلی در باره مکاتب مختلف اخلاقی وظیفه‌گرا و نتیجه‌گرا و فضیلت‌گرا نیست. از رویکرد وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی چندان استفاده از روش‌های غیر اخلاقی در سیاست معطوف به موفقیت و قدرت بیرون نمی‌آید. لغزشگاه اما، در رویکرد نتیجه‌گرایی

است که بدنبال خیر عمومی است و بیشترین خیر و مصلحت بیشترین تعداد از آدمیان را امری اخلاقی می‌داند. نتیجه و موفقیت و مصلحت عملی، گلوگاه مهم بحث نسبت اخلاق و سیاست است.

هنجارشکنی اخلاقی در سیاست، همیشه آشکارا و صریحا با انکاه به زور و قلدری صورت نمی‌گیرد بلکه در بسیاری مواقع با «توجیه» و در پوشش و لفافه «مصلحت» انجام می‌شود (بگذریم که در خیلی مواقع اصلا این رفتار غیر اخلاقی با تزویر پنهان داشته می‌شود).

«مصلحت» خود اما امری مقبول برای آدمیان بوده است. مصلحت محل تلافی ظریف حقیقت و موفقیت است. اما نقطه ظریف و لغزنده و گاه فریبنده «نتیجه» و «موفقیت» آنجا ماهیت اخلاقی یا غیر اخلاقی می‌یابد که در برابر پرسش «برای چه؟» و «مهربان‌تر از آن «ز چه طریق؟» و «با چه روشی؟» فرار می‌گیرد.

یک مثال ساده و همگانی دروغ مصلحت‌آمیز است. در اخلاقی‌ترین و از جمله در دین‌گراترین متون نیز مثلا برای آشتی بین دو دوست در حالت قهر می‌توان از دروغ مصلحت‌آمیز (مثلا از قول هر یک جمله‌ای را به دروغ در تعریف دیگری نقل کردن)، استفاده کرد. اینجا دروغ «برای» پایان دادن یک خصومت و دشمنی و در جهت آشتی مجوز می‌یابد. به لحاظ «روش»ی نیز این دروغ به کسی آسیبی نمی‌رساند. اما آیا مثلا وقتی یک نامزد انتخابات وعده‌های دروغ با علم به دروغ بودن آن می‌دهد و یا وقتی که یک رقیب به رقیب دیگر دانسته و آگاهانه نسبت‌هایی را به دروغ منتسب می‌کند؛ و یا وقتی برای رسیدن به یک هدف ظاهرا مثبت جان و مال و آبروی افراد «از طریق» شکنجه جسمی و یا دروغ‌گویی و تهمت‌زنی و ... به خطر می‌افتد؛ باز می‌توان همین قضاوت اخلاقی را در باره آن کار داشت؟

### آیا هدف وسیله را توجیه می‌کند؟

اگر در دهه‌های قبل از انقلاب در این باره بحث می‌شد شاید پاسخ دادن به آن خیلی ساده و سریع و صریح «نه» بود. اما امروزه با گسترش یافتن نگاه‌های نتیجه‌گرا و بدنبال کامیابی عملی، این پاسخ به همان راحتی نخواهد بود؛ در این باره بحث بسیار است.

در همان ابتدای انقلاب و در مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی وقتی بحث به ممنوعیت شکنجه رسید، طبق مباحثی که در مشروح مذاکرات مجلس نیز منعکس است؛ عده‌ای تشکیک کردند که نباید به طور عام و مطلق شکنجه را ممنوع کرد. چرا که مثلا اگر فردی بازداشت شود که می‌دانیم خیر از سوء قصد و یا حادثه‌ای تروریستی دارد اشکالی ندارد که وی شکنجه شود تا آن ماجرا را لو دهد. در این نوع استدلال‌ها پیشگیری و ممانعت از قتل بیگناهان و جلوگیری از چنین حوادثی مجوزی برای استفاده از روش غیر اخلاقی شکنجه محسوب می‌شد. بحث‌های زیادی در گرفت و نهایتا شکنجه (البته فقط روی کاغذ) به طور مطلق ممنوع گردید. سال‌ها بعد در ستون «الو سلام» روزنامه سلام نیز باز همین بحث سر باز کرد و مسئولان آن روزنامه‌ی غیر سنتی، تلویحا از

مشروعیت شکنجه در این مواقع دفاع کردند. این امر ریشه در یک بحث بنیادین اخلاقی دارد که باید جداگانه به کنکاش درباره آن پرداخت. اما این قدر باید گفت که تجربه عملی نشان داده است که هر گونه مجوز دادن به استفاده از روش‌های ناپاک در رسیدن به اهداف پاک، کارنامه‌های بس تیره و دهشتناک در طول تاریخ داشته است. به عبارت دیگر باید به اجمال و به طور کلی پذیرفت که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. چرا که استفاده از روش‌های ناپاک، خود مجوزی برای رسمیت یافتن و به تدریج شیوع و گسترش این روش‌ها می‌گردد. به علاوه آنکه بهره‌گیری از این نوع روش‌ها، از نظر عاملان دست‌یازی به آنها برای رسیدن به اهدافشان، به تدریج عادی و متداول می‌شود و قیاحتش از بین رفته و از استثناء تبدیل به قاعده می‌گردد.

### اصالت دادن به «قدرت» از همان ابتدا خروج از دایره داوری اخلاقی است

باز در همین جا اجازه دهید بدون ورود به بحث‌های پیچیده در باره نسبت اخلاق و سیاست از دید ماکیاوولی و مناقشاتی که درباره فهم نظریات وی در گرفته، از همین ابتدا این امر را روشن کنیم که آیا می‌توان به «قدرت» چنان اصالتی بخشید که برای کسب یا حفظ آن بتوان از «هر» شیوه‌ای بهره برد؟ این جا نقطه بسیار حساسی برای بحث اخلاق و سیاست است. اگر «سیاست» را به «قدرت» تعریف کنیم و کسب و حفظ قدرت را «موفقیت» بدانیم که سپهر و عرصه متفاوتی از حوزه ارزش‌ها و به خصوص «ارزش‌های عام اخلاقی» دارد و به عبارت دیگر برای این موفقیت «می‌توان» و حتی «باید» از «هر» روش و حربه‌ای بهره برد؛ ما از ابتدا رویکرد سیاست‌ورزی‌مان را خارج از میدان اخلاق و موضع‌مان را «سیاست بدون اخلاق» تعریف کرده‌ایم.

در حالی که می‌توان سیاست را همچنان بدنبال موفقیت و قدرت تعریف کرد اما بدان مجوز استفاده از هر روشی را نداد. به عبارت دیگر و دقیق‌تر: نسبت این‌همانی بین سیاست و موفقیت «به هر طریق» وجود ندارد.

عملگرا یا نتیجه‌گرا بودن در سیاست الزاما به معنای استفاده از هر روش و طریق برای رسیدن به نتیجه نیست. در اینجاست که دو نوع پراگماتیسم و رئال‌پلیتیک سیاسی از هم تفکیک می‌شوند: عمل‌گرایی با رعایت ارزش‌های اخلاقی و بدون آن. اما باید دقت کرد که پراگماتیسم سیاسی که عمدتا بر رویکرد نتیجه‌گرایی اخلاقی مبتنی است، اگر مرزهای اخلاقی رئال‌پلیتیک در پیش گرفته شده روشن نباشد، زمینه و بستر مساعدتری برای خروج از دایره هنجارهای اخلاقی فراهم می‌کند. در این باره نیز جای بحث بسیار است. اما همین قدر می‌توان مراقب بود که نباید به دام دوگانه کاذب «یا» موفقیت و کسب قدرت و ثروت و شهرت که نسبتی با اخلاق و ارزش ندارد و «یا» ارزش‌گرایی بدون کامیابی افتاد. ماجرای سیاست‌ورزی می‌تواند شکل و شق سومی هم داشته باشد: سیاست‌ورزی و حتی کسب قدرت و ثروت و منزلت (و نه صرفا آرمان‌گرایی ذهنی و رمانتیک و پا در هوا)، اما

### خصایص، عوامل و شیوه‌های کنشگران غیر اخلاقی در سیاست: جاه‌طلبی،

تخریب و حذف، دروغ و تهمت، غرور و کینه، تظاهر، تزویر و پنهان‌کاری،

انحصارطلبی و کانالیزه کردن، حق‌ویژه‌طلبی، خودشیفتگی و میل به دیده‌شدن،

دوگانه/ دیگری سازی، باندبازی و دسته‌بندی و زد و بند، برخورد از بالا و تهدید

و تطمیع، پنهان شدن پشت پیاده نظام، خودمرکزپنداری، کار با کوچک‌ترها نه

هم‌قدما، حسادت، فرسودگی و ...

ده باشد. تعدد احزاب و نهادهای مدنی و صنفی کوچک و بزرگی که کم و بیش مثل هم فکر یا عمل می‌کنند دلایل و علل مختلفی دارد که یکی از آنها گاه خصلت‌های رهبری طبلی مسئولان و مدیران و روسای آن‌هاست.

حال برای دستیابی به این منابع محدود، باید رقبا و یا کسانی که حتی فرض و تصور رقابت درباره آنها می‌رود را مرتب با تخریب حذف کرد. همچون صحنه‌های از فیلم دوندۀ امیر نادری که حرارت‌زدگان تشنه لب برای رسیدن به یک قالب یخ باید به هم پشت پا بزنند.

**+ دروغ و تهمت:** گاه کنشگر غیراخلاقی سیاست برای زدن دشمن و یا حتی رقیب فکر می‌کند می‌تواند به هر طریق طرف مقابل را هو و خراب کند. وقتی که یک مرجع مذهبی، قبل از انقلاب سخن از «جواز یا حتی وجوب» «تهمت زدن» و خراب کردن و بردن آبروی افرادی به میان می‌آورد که

مشی سیاسی یا فکری‌شان را نمی‌پسندد دیگر باید حساب کار دستمان بیاید که وقتی قدرت در چنین جاهایی جمع شود کار به چه تخریب‌هایی با توجیه شرعی «باهتوا...»، تهمت بزنید، خواهد کشید. تلخ‌کامانه باید گفت این تنها خصلت

دیکتاتورهای بزرگ نیست بلکه هر جاه‌طلبی حتی در صف مقابل می‌تواند به این سقوط‌گاه اخلاقی پرتاب شود.

**+ غرور و کینه:** به طور شگفت‌انگیزی یک خصیصه مشترک افراد جاه‌طلب، غرور آشکار و پنهان و نیز کینه‌ای بودن آنهاست. ارتباط این دو خصیصه بسیار پیچیده و رمزآلود است. غرور وجه آشکارتر و قابل فهم‌تر ماجراست اما کینه‌ای بودن می‌تواند منشاهای مختلفی داشته باشد.

به هر حال جاه‌طلب زیاده‌خواه و دیکتاتور، وقتی با مانع یا پدیده‌ای که برایش ناخوشایند است مواجه می‌شود معمولاً کینه‌ای پنهان به دل می‌گیرد و تا به نوعی دق دلی خالی نکند آرام نمی‌گیرد. جاه‌طلب‌های مغرور معمولاً کمتر فراموش می‌کنند، و هر تظاهری هم بکنند نمی‌توانند کینه‌ای گاه به نفرت کشیده‌شان را از یاد ببرند. گویی در وجودشان قلبی نیست تا ببخشند و بهتر از آن فراموش کند. همه زخم‌ها همیشه برای‌شان تازه است.

**+ تظاهر، تزویر و پنهان‌کاری:** کمتر اتفاق می‌افتد که هنجارشکنی مخصوصاً در جهان سیاست، آشکار و عریان باشد. سیاست‌ورزان قدرت‌گرا، حتی جاه‌طلبی‌های فردی‌شان را باید در لفافه دین و شریعت و یا حق‌خواهی و آرمان‌گرایی و دلسوزی برای خلاق و یا پایداری بر یک مرام پنهان کنند. تنها اهل تعمق درمی‌یابند که در پشت این به اصطلاح جانماز آب‌کشیدن‌ها چه خوی و خصلت‌های بلندپروازانه و گاه بی‌رحمانه شخصی پنهان شده است.

هر به ظاهر آرمان‌خواه و عقیده‌محور پنهان‌کاری، به درجانی می‌خواهد کاریزما داشته باشد. این کاریزما را یا از تعصب و پافشاری‌اش بر مکتب و آرمان یا منافع مردم و سرزمین و یا از پیشینه‌اش در ایستادگی در این راه‌ها و به خصوص هزینه پرداختن برای آن (مثلاً در جبهه‌های جنگ و مبارزه و یا اردوگاه‌های دشمن و زندان‌ها و ...) و یا از داشته‌ها و فضیلت‌های فکری و دینی و سیاسی و احیاناً روشنفکری‌اش و از دیگر منابع می‌گیرد، تا خصلت‌های منفی‌اش به خصوص بی‌اخلاقی‌هایش در مسیر جاه‌طلبی‌هایش را پشت آن پنهان کند. برای مریدان و باورمندان باید چنان هاله‌ای دور این تندیس تنیده شود که کسی فکر بد در باره او نکند و از خاطرش

احساس و عواطف، خود از پیچیدگی‌های رفتار و روان این آدمیان دوپا و شگفت‌انگیز است...

در ادامه و در واقع در نیمه دوم این مقال، بحث را از حالت انتزاعی و کلی فکری به وضعیت مصداقی و عینی می‌بریم و مبحث اخلاق و سیاست را در وجه آسیب‌شناسانه‌اش با بحث از چرایی و چگونگی رفتار غیراخلاقی در کنشگران اجتماعی و سیاسی ادامه می‌دهیم و نتایج و تجاربی چند را در این حوزه به اشتراک می‌گذاریم.

### خصایص، عوامل و شیوه‌های کنشگران غیراخلاقی در سیاست

در رابطه با علل و عوامل و خصایصی که در زیر مطرح می‌شود نمونه‌های خواننده شده در تاریخ؛ شنیده، دیده و تجربه شده معاصر و هم‌اکنونی زیادی؛ چه در ساخت

**جاه‌طلبی ام‌المفاسدی است که بیشتر هنجارشکنی‌های اخلاقی در سیاست از آن نشات می‌گیرد. فرد جاه‌طلب برای رسیدن به مقصود خود چه در ساخت بزرگ قدرت و چه در بسترهای کوچک‌تر آن، به آب و آتش می‌زند. جاه‌طلبی نزدیک‌ترین فاصله را برای تخریب و حذف نه تنها نیروی مقابل خود بلکه حتی رقبای داخلی خود با شیوه‌های غیراخلاقی دارد.**

قدرت و چه در جریان‌ات منتقد و مخالف و برانداز آن، وجود دارد. ولی بنا به دلایل مختلف ترجیح آن است که به تحلیل کلی این امر بپردازیم.

**+ جاه‌طلبی:** به نظر می‌رسد جاه‌طلبی ام‌المفاسدی است که بیشتر هنجارشکنی‌های اخلاقی در سیاست از آن نشات می‌گیرد.

فرد جاه‌طلب برای رسیدن به مقصود خود چه در ساخت بزرگ قدرت (و متعلقاتش) و چه در بسترهای کوچک‌تر آن (با تعبیر فوکویی‌اش)، به آب و آتش می‌زند. جاه‌طلبی نزدیک‌ترین فاصله را برای تخریب و حذف نه تنها نیروی مقابل خود بلکه حتی رقبای داخلی خود با شیوه‌های غیراخلاقی دارد.

عطش، و مخصوصاً هر چه بر اعداد سن افزوده می‌شود، عجله برای دستیابی به آمال و آرزوها و احساس از دست رفتن فرصت‌ها، توجیه استفاده از هر روش و حربه‌ای را تشدید می‌کند. شاید به ندرت و واقعا نادر باشند جاه‌طلبی‌هایی که برای بالا رفتن خود، پا روی دیگران نگذارند و به انحاء آشکار و پنهان مختلف، سد حرکت دیگران به خصوص رقبا (مخصوصاً اگر رقبا مميزات و برتری‌هایی در برخی حوزه‌ها داشته باشند) نشوند. نمونه‌های معدودی که می‌تواند به ذهن متبادر شود آن قدر اندک‌اند که می‌توان از آن صرف‌نظر کرد و نسبت به هر درجه‌ای از جاه‌طلبی، همان نسبت از بی‌اخلاقی در رفتار و کنشگری را مشاهده نمود.

**+ تخریب و حذف:** قدرت‌طلبی معمولاً با انحصارگرایی همراه است و هر قدر آن موضوع و یا منبع قدرت کمیاب‌تر باشد، شدیدتر می‌شود. مثلاً ثروت و شهرت که خود بسیار مسجورکننده می‌نمایند اما گاه پریاب‌تر و عمومی‌تر از قدرت‌اند. در یک حکومت و یا یک حزب سیاسی و یا یک جمع روشنفکری و یا فرضاً یک تیم فوتبال چند نفر می‌توانند معروف باشند اما تنها یک نفر می‌تواند رهبر و رئیس جمهور و رئیس و دبیرکل و کاپیتان باشد. برای رسیدن به منابعی که تک و واحدند، هنجارشکنی اخلاقی بیشتری صورت می‌گیرد تا منابعی که متکثرترند. در ایران می‌بینیم بسیاری دوست دارند رئیس یک ده باشند تا معاون یک شهر! ولو شهر بزرگ‌تر از

همراه با رعایت اصول اولیه و کلی ارزش‌های اخلاقی. این خط سرخ نباید زیر گرد و غبار و تحت سروصدا و مهممه پراگماتیسم و رئال‌پلیتیک افراطی، گم و فراموش شود و یا فریبکارانه مخدوش گردد.

سیاست‌ورزی و به خصوص حکمرانی با بکارگیری «هر روش» (به خصوص با تعبیر توصیفی ماکیاوولی؛ ترساندن مردم) بر سرهای مردم با حکومت بر دل‌های مردم متفاوت است. هر دو نیز سیاست‌ورزی و حکومت‌داری‌اند. نمی‌توان تعریف سیاست‌ورزی را تنها منحصر به نوع اول کرد. این خلط مبحثی است که متأسفانه در فضای پراگماتیستی افراطی زیاد صورت می‌گیرد و تاس لغزنده‌ای است که از همین ابتدا باید مراقب بود درونش نیفتاد.

از این پل باریک مبحث اخلاق و سیاست که بگذریم

این بحث در دشت باز و گسترده و افق بازتری قرار می‌گیرد و شاید مهم‌ترین بخش این مقوله این باشد که چرا و چگونه و با چه پیچیدگی‌ها و توجیه‌هایی، ارزش‌های اخلاقی در سیاست زیر پا گذاشته می‌شود.

### هنجارشکنی اخلاقی معمولاً با توجیه «مصلحت» صورت می‌گیرد

هنجارشکنی اخلاقی که عموماً با توجیه «مصلحت» صورت می‌گیرد معمولاً یا در پوشش موفقیت‌ها و خواست‌های «جریانی» (حزبی، فکری، مذهبی و ...) توجیه و پنهان می‌شود و یا موفقیت‌ها و خواست‌های کاملاً «فردی». تجربه تاریخی اما نشان می‌دهد که حتی خواست‌های جریانی (معمولاً و کلاً و نه البته الزاماً همیشه و به طور مطلق) نیز پوششی است برای پنهان کردن خواست‌های فردی کسانی که در راس آن جریان‌ات قرار دارند. البته گاه نیز ساختار جمعی به گونه‌ای است که به طور خود به خودی افراد و رفتارهای غیراخلاقی را در خود می‌پرورد و بدان‌ها میدان می‌دهد. بحث درباره این گونه ساختارها فعلاً خارج از موضوعی است که دنبال می‌کنیم.

از این رو پایه بحث را روی «فرد» قرار می‌دهیم و این مقوله را دنبال می‌کنیم که چه عوامل و خصایصی باعث می‌شود افرادی دست به نااخلاقی‌های سیاسی بزنند. نسبت اخلاق و سیاست در عینی‌ترین و مصداقی‌ترین شکلش در همینجا مطرح است؛ خاستگاه‌ها و عواملی که باعث فروپاشی اخلاقی در کنش سیاسی می‌شود.

در اینجا بحث از دایره اخلاقیات شخصی خارج است و رفتار اجتماعی و سیاسی سوژه کنشگر را دربرمی‌گیرد. هر چند این دو حوزه با هم ارتباطات و تاثیراتی متقابل دارند؛ اما شگفتی‌آور است که بسیاری از دیکتاتورها و مستبدین جنایت‌پیشه تاریخ در زندگی شخصی و خانوادگی خود چهره متفاوتی داشته و بعضاً بسیار مهربان بوده و گاه روحیه لطیف و هنرمندانه‌ای هم داشته‌اند. اخلاقیات فردی که در مباحث کلاسیک اخلاقی تحت عناوین فراوانی از مثلاً احترام به پدر و مادر و بزرگتر تا دوستی و عشق به همسر و فرزند و خانواده گرفته تا مهربانی و عطف به نزدیکان و ... آمده خود بحث دیگری است. مستبدین جاه‌طلب و حتی خونریز می‌توانسته‌اند در رفتارهای فردی‌شان عاطفی هم باشند. عاطفی بودنی البته بدون رقت قلب. جمع عاطفی بودن و قسی‌القلب بودن و به عکس، مهر و رقت قلب بدون

**جاهطلب شخصاً نمی‌تواند مسئولیت شدت تخریب و دامنه هوچی‌گری‌ها را بر عهده بگیرد. طبق معمول تاریخ، دیکتاتور پشت پیاده نظام و به عبارتی گروه فشار پنهان می‌شود. تراژدی تلخ و البته گاه طنزآمیز ماجرا اینجاست، که او که جانماز گاه قداست و موعظه به اخلاق و منش آب می‌کشد، مجبور است نمایش بازی کند، از پشت بزند و تحریک کند و نقشه بکشد و در ظاهر ظاهر الصلاحی پیشه کند و خود را از همه چیز بی‌خبر جلوه دهد و حتی گاه نقدی ملاطفت‌آمیز و در واقع بیشتر توجیه‌کننده هم بر این تخریب‌ها داشته باشد! اگر هوچی‌گری کرده‌اند و زده‌اند و تخریب کرده‌اند و حتی کشته‌اند، کار خوبی نیست البته، ولی مقصر طرف‌های مقابل بوده‌اند که تحریک کرده‌اند!**

همچنین تجارب و شواهد بسیار نشان می‌دهد نزدیک‌ترین افراد به جاهطلب‌های انحصارطلب و دیکتاتور نیز به تدریج انسان‌هایی از قماش خودشان می‌شوند. این افراد معمولاً به‌سان میوه‌های گندیده‌ای هستند که یک سبد میوه را به تدریج گندیده می‌کنند. و باز چه شرم‌آور است که این قماش افراد بزرگ‌نمایی می‌شوند و بعضاً در موقعیت‌های خطیر قرار می‌گیرند و گاه نیز به عمد در نقش توپچی و تخریب‌چی دشمنان و دوستان و رقبا دشمن‌انگاری شده، به‌سان ابزاری به کار گرفته می‌شوند. البته این ابزارانگاری معمولاً دوجانبه است. هر طرف ماجرا از دیگری بهره‌ای می‌برد. اما طنز ماجرا آنجاست که این بازی به ظاهر برد-برد در عمل باخت - باخت نتیجه می‌دهد و هر یک دیگری را به جای بالابردن به زیر می‌کشد. اگر نگاه عقابت‌اندیشی در میان باشد که متأسفانه معمولاً نیست.

جاهطلب مغرور گاه در حامی‌پروری هر مرزی را در می‌نوردد. از اختصاصی کردن منابع و امکانات مالی و امثالهم گرفته تا دست زدن به هر تخلف و حتی تقلبی برای مثلاً در آوردن نامی به خصوص از صندوق امانات رای‌دهندگان. با هزار توجیه و جوسازی راست و دروغ. هر خطایی ولو بزرگ از افراد باند خودی توجیه و ماستمالی می‌شود و گاه کوچک‌ترین خطایی از طرف مقابل کوهی بزرگ جلوه داده می‌شود. جدا از دروغ‌هایی که برای جوسازی علیه دشمن و رقیب و خراب کردنش بی‌هراس از هر ارزش اخلاقی، از اساس «جعل» می‌شود.

**+ برخورد از بالا و تهدید و تطمیع:** جاهطلبی سرکش و بدون اخلاق در مسیر خود سعی در تسلیم و تسخیر هر مانعی دارد. حال با تهدید یا تطمیع. یک چیز اما همیشه ثابت است. برخورد از بالا به پایین با همه. اگر فرد تسلیم و مطیع شود جزء پیرامونیان در می‌آید و از مواهب کم و زیادش بنا به وسع و توان جاهطلب افزون‌خواه بهره‌مند می‌شود. این کار حتی گاه رنگ نوعی باج‌دهی می‌گیرد. و اگر تسلیم نشود و سرسخت و مستقل بنماید تهدید/تطمیع آغاز می‌شود، تحت فشار شغلی و مالی قرار داده می‌شود و گاه حتی به حصر و «نابودی» تهدید و ترسانده می‌شود. خیال‌واهی اما این است که می‌توان با تخریب هر مانع مقاومتی او را «نابود» کرد! استفاده غیراخلاقی از هر حربه و اتهام و هوچی‌گری مالی و سیاسی و فکری و اخلاقی و... هم حلال است. تجربه مکرر اما نادیده توسط این نوع ساده‌اندیشی‌ها این است که نتیجه به شکل شگفت‌آوری برعکس می‌شود و خورشید حقیقت را نمی‌توان برای همیشه و به زور پشت ابر نگه داشت.

**+ پنهان شدن پشت پیاده نظام:** جاهطلبی حاد به خصوص وقتی بنا به دلایلی به خشم و خشونت کشیده شود معمولاً با بی‌رحمی همراه است. جاهطلب شخصاً نمی‌تواند مسئولیت شدت تخریب و دامنه هوچی‌گری‌ها و تخریب‌ها را بر عهده بگیرد. طبق معمول تاریخ، دیکتاتور پشت پیاده نظام و به عبارتی گروه فشار پنهان می‌شود. تراژدی تلخ و البته گاه طنزآمیز ماجرا اینجاست

می‌خواهند به‌طور مصنوعی «اسباب» بزرگی فراهم کنند و با پریدن وسط بازی بزرگان، بزرگ شوند. اگر جمعی آنها را تحویل نگیرد قهر می‌کنند و سعی در تخریب مستقیم و غیرمستقیم، خودآگاه و ناخودآگاه آن جمع را می‌کنند. و یا اگر دست دهد دیگرانی را تشویق به نقد خودشان می‌کنند تا مطرح باشند و دیده و احتمالاً بزرگ شوند. با بضاعت و مصالح اندک کاخ‌های بلند فکری و سیاسی می‌سازند و ادعاهای گزاف می‌کنند. ادعاهایی که گاه نه در محافلی که می‌توان عکس‌مار را به جای اسم مار به مخاطب نشان داد، بلکه در محافلی از متخصصان خط‌شناس! و یا در عصر ارتباطات گسترده بی‌شرم و خجالت سخن در فضای مجازی که برای همگان از جمله اهل فن در دسترس است، می‌رانند تا مطرح شوند. و البته خوشبختانه زود رنگ می‌پازند. رنگ‌باختگی که البته به چشم همه می‌آید اما متأسفانه آخرین نفر خود مدعی خواهد بود که در این صورت باز هم می‌توان به آینده امیدوار بود!

**+ دوگانه/ دیگری سازی:** جاهطلب برای پنهان کردن خود و دادن آدرس غلط به مریدان و علاقه‌مندان ... باید همیشه همگان را متوجه یک خطر، انحراف، جبروی و ... بکند. خطری که او در برابرش ایستاده است و یا دیگران نیز برای جلوگیری از خطر و انحراف و ... باید بدو متکی باشند. باید راه هرگونه نزدیکی و تشبیه و احیاناً ارتباط و رابطه برد-بردادن‌یاشانه با طرف مقابل را نیز با همین نوع سیاه‌سازی‌ها و شلوغ‌بازی‌ها بست، تا همیشه بتوان پشت این دوگانه پنهان شد و خواست‌های خویش را پیش برد و از تغییر صحنه که به تغییر جایگاه جاهطلب بی‌اخبار منجر می‌شود جلوگیری کرد.

**+ باندبازی و دسته‌بندی و زد و بند:** جاهطلب اگر برای موفقیت به بی‌اخلاقی پای گسترده که معمولاً و عموماً چنین می‌شود برای غلبه بر مقاومت‌هایی که در برابر زنجیره خطاها و بی‌اخلاقی‌ها صورت می‌گیرد علاوه بر دیگری‌سازی، اعم از دشمن و یا دوست و رقیب دشمن‌شده؛ باید دست به باندبازی و زد و بند و دسته‌بندی و نوچه‌پروری بزند تا بتواند باصطلاح دشمن (دوست و رقیب دشمن‌تصورشده) را مورد حمله قرار دهد. در این رابطه باید دنبال افرادی گشت که یا خود منفعی در این امر دارند و یا چشم و گوش بسته باشند. اندر باب اخلاق مریدان و سیاهی لشکرهای جاهطلبان و دیکتاتورها باید مقاله‌ای دیگر نوشت. از کسانی که آگاهانه و با منافع مشترک همراهی می‌کنند تا کسانی که سادگی‌شان گاه آزار دهنده و مایوس‌کننده می‌شود و کسانی که عافیت‌طلبانه و برای پرهیز از دردسر و سنگ نخوردن به شیشه آلبانگه‌شان همراهی می‌کنند تا ضعیف‌النفس‌های بی‌جراتی که آهسته و پشت سر و پنهان اظهار مخالفت می‌کنند و جرات اعلام علنی ندارند و شوربختانه گاه در عمل سرب‌زیر همراهی هم می‌کنند. واقعیت تلخ تاریخ اما نشان از فاصله‌گیری و بی‌وفایی در سربزنگاه‌ها از سوی همین سیاه‌لشکرها و همراهان به زور و به صلحت و ضعیف می‌کند.

هم نگذرد که آن جلوه‌ها در منبر و محراب در وقت دگر و پشت صحنه به کار دیگری تبدیل می‌شود. منبری که در آن حتی سخن از دین و اخلاق و منش می‌رود!

**+ انحصارطلبی و کانالیزه کردن:** جاهطلبی اگر از یکسو با تخریب و حذف دست در دست است از سوی دیگر میل شدید به انحصارطلبی دارد. به خصوص در «امکانات»ی که تصور می‌شود ابزار بزرگی است! نه تنها باید مناصب بلکه امکانات، ارتباطات و ... نیز آشکار و پنهان برای او کانالیزه شود. بر این اساس اگر در کشورهای دیکتاتوری رسانه‌های ملی باید در انحصار و زیر نگیان انگشت دیکتاتورها باشد چندان عجیب نیست. در مقیاس‌های کوچکتر نیز جاهطلبی همیشه روی به انحصار دارد. از انحصار یک رسانه ملی گرفته تا یک رادیوی تک‌موج و یا رسانه‌هایی در همین حد و حدود. این انحصارگرایی شگفت‌گانه به حرمسرای زنان دیکتاتور بزرگ و یا حتی مورد توجه زنان بودن در یک سازمان کوچک نیز کشیده می‌شود.

**+ حق و بی‌زه‌طلبی:** عنصر جاهطلب باید یکه و یگانه باشد؛ تک‌خال! برای خود حق ویژه قائل است. منبر و تریبون و ستون اختصاصی. باید بیشتر از همه حرف بزند. باید نماینده و سخنگوی جمع باشد. همه جا اگر نه حرف اول، اما حرف آخر و فصل‌الخطاب حتماً باید از آن او باشد. اگر دیگری ولو به خفا و از سر دلسوزی او را از این انحصارگویی و انحصارطلبی منع کنند حتماً ایرادی در آنهاست و اگر تحریک شده دشمن نباشند احیاناً می‌خواهند جایی برای خود باز کنند و شاید حتی به این بزرگ حسادت می‌کنند! و البته در بستر این حق و بی‌زه‌طلبی که می‌تواند از خرد و ریز زندگی مانند خوردن و نوشیدن و استحمام و ... بدون رعایت حقوق دیگران و رعایت نوبت و فرصت و زمان و ... تا هر نوع اختصاصی‌سازی وقت و امکانات و منابع خصوصی و ملی را در بر بگیرد؛ متأسفانه قباح‌تر نوع بی‌اخلاقی فرو می‌ریزد.

**+ خودشیفتگی و میل به دیده‌شدن:** میل به همیشه دیده شدن جلوه‌ای از بت عیار رنگ به رنگ جاهطلبی است. این امر که معمولاً همراه با خودشیفتگی (نارسیسم) است در برخی موقعیت‌ها گاه سر به فکاهی می‌زند. خودشیفتگی معمولاً (و باز نه الزاماً به طور مطلق) یکی از ویژگی‌های جاهطلبانی است که احساس خودنابغه‌پنداری دارند. متأسفانه باید گفت نمی‌دانیم در هوای ایران زمین چه عنصری وجود دارد که این قدر رهبرخیز است! خود رهبر پنداری، وقتی که صادقانه‌تر و بی‌نقاب‌تر و ساده‌تر بروز می‌کند گاه ترحم‌آمیز می‌شود، هر چند مضحک می‌نماید. سرزمینی با رئیس قبیله‌های بسیار و سرخ‌پوست‌های اندک! قلمزنانی که با نقد یک صاحب‌نظر یا نویسنده بزرگ، احساس بزرگی می‌کنند و گمان می‌برند آنها اگر شناخته و معروف شده‌اند به خاطر این است کسانی و تریبون‌هایی بوده‌اند که آنها را بزرگ کرده‌اند و یا عده‌ای آنها را نقد کرده‌اند و بازارشان گرم شده است. و چقدر شگفت/ترحم‌انگیز می‌شود وقتی

طنز بدین خاطر که جاه طلب فکر می کند همه گول این ظاهر سازی ها را می خورد و هیچ کس متوجه واقعیت و اصل ماجرا نیست، که او که جانماز گاه قداست و موعظه به اخلاق و منش آب می کشد، مجبور است نمایش بازی کند، از پشت بزند و تحریک کند و نقشه بکشد و در ظاهر ظاهر صلاحی پیشه کند و خود را از همه چیز بی خبر جلوه دهد و حتی گاه نقدی ملاطفت آمیز و در واقع بیشتر توجیه کننده هم بر این تخریب داشته باشد! اگر هوچی گری کرده اند و زده اند و تخریب کرده اند و حتی کشته اند، کار خوبی نیست البته، ولی مقصر طرف های مقابل بوده اند که تحریک کرده اند. تحریک آمیز حرف زده و موضع گرفته اند!

خود مرکز پنداری: جاه طلب همه امور مثبت را به نوعی متصل و ملموس از خود می بیند. اگر سخن نوبی مطرح شده یا کار و ابتدای صورت گرفته تحت توجهات و ارشادات و هدایت ها و با الهام گیری از ایشان بوده است. همه سرخ های یک فکر یا یک جریان و گاه حتی به شکل شگفت انگیزی طوری نشان می دهد که تو گویی همه ارتباطات و هدایت های یک جنبش گسترده خیابانی به طور مستقیم و غیرمستقیم در دست اوست. به عکس، اگر جایی هم خرابی اتفاق افتاده است به علت عدم توجه به هشدارها و مواظبت و تجارب آن جناب بوده است.

**+ کار با کوچک ترها نه هم قدها:** جاه طلبی که می خواهد محور باشد و همیشه دیده شود و خود شیفته وار به پیرامون می نگرد و دیگران را نیروهای پیرامونی که باید ابزار اجرای منویات و طرح و برنامه های او باشند می بیند و می پندارد، مرکزیتی است که همه، هوادار و حداکثر اعضای تحت مسئولیت او هستند؛ نمی تواند با هم قد و قواره های خود کار کند. در خوش بینانه ترین حالت مریی است که ستاره ها را از تیم می راند تا تنها با جوان ترهایی که از پایین به بالا به او می نگرند کار کند. حوصله گزارش دهی و شور و مشورت ندارد. او بیشتر از بقیه می فهمد و هر موقع هر چیز به فکرش رسید را به سرعت به عمل تبدیل می کند. دیگران باید مجری و بازیکن او باشند نه مشاور و هم طراز او. روند حذف هم طرازها و حتی به کشتن دادن آنها با نقشه هایی پیچیده اما رذیلانه در گرمای مبارزه و فداکاری، داستانی تلخ و پرتکرار در سینه تاریخ پرمز و راز سرزمین ماست.

**+ حسادت:** جاه طلب ها علیرغم ظاهر پرسرو صدا و مغرور و خود شیفته شان اما در عمق درون شان همچون کودکی خرد بسیار حسودند. آنها نمی خواهند برخی ضعف ها و ناتوانی های خودشان و احیانا توانایی های دیگران را بپذیرند. این خصیصه سرمنشا خیلی از بی اخلاقی های آنهاست. تلاش برای تحقیر توانمندی های دیگران و بالاتر از آن تخریب ایشان تا برتری شان نسبت به جاه طلب مغرور دیده نشود. و این اوج حسادت آن هاست.

شاید حسادت، باور نکردنی ترین خصلت این قماش آدم ها باشد. اگر روزی داستان حسادت های برخی مشاهیر دنیای سیاست و قدرت نوشته شود شگفت انگیزترین کتاب طول تاریخ خواهد شد! از حسادت های عشقی گرفته تا حسادت های سیاسی. از حسادت حتی به خویشان و نزدیکان شان گرفته تا به رقبای شان. جاه طلبی و حسادت دو روی یک سکه اند. اما این خصلت به ظاهر بسیار قبیح و در عین حال بسیار تحقیر کننده که به شکل شگفتی شیوع بسیاری دارد توسط چنین جاه طلب های فزون خواه و دیکتاتوری به شدت پنهان می شود. آنها خود را در چنان ارتفاعی نشان می دهند که ظاهرا نایبستی گرد حسادتی به فرسنگ ها فاصله از ایشان برسد. اما نگاه دقیق و تجسمی به نقطه چین حرکات و سکنات شان، این

غبار نشسته بر سراسر چهره شان را برملا می کند.

**شاید حسادت، باور نکردنی ترین خصلت جاه طلب ها باشد. اگر روزی داستان حسادت های برخی مشاهیر دنیای سیاست و قدرت نوشته شود شگفت انگیزترین کتاب طول تاریخ خواهد شد! از حسادت های عشقی گرفته تا حسادت های سیاسی. از حسادت حتی به خویشان و نزدیکان شان گرفته تا به رقبای شان. جاه طلبی و حسادت دو روی یک سکه اند.**

**+ فرسودگی:** فرسودگی زود هنگام حاصل جاه طلبی های شکست خورده است. انسان های جاه طلب که معمولا دچار خود بزرگ پنداری گسترده ای هستند (که معمولا هم تک پایه ای و تک ستونی است و فقط روی یک خصیصه آنها بنا شده، اعم از فرهنگ فکری و فرهنگی و مذهبی یا سوابق راست و دروغ و معمولا به شدت اغراق شده فداکاری شان در میدان های بزرگ نظامی و یا سوابق و کارنامه شان در اردوگاه ها و زندان های دشمنان غدار و یا دژ خیمان اشغالگر میهن و نظایر آن)، در ابتدا فکر می کنند فقط نیازمند زمان و امکانات برای طرح خود و دیده شدن و قطعاً استقبال گسترده مردمی و برگزیدگی شان هستند. اما وقتی متوجه بی اعتنایی و کم اعتنایی همگانی می شوند ولی نمی خواهند «متوسط» و حتی «کوچک» بودن خود را بپذیرند دچار دوگانگی و اختلال درونی می شوند. هر قدر زمان می گذرد و دچار پیرسنی سیاسی بیشتری می شوند سرعت فروریزی درونی شان بیشتر می شود. اگر چند سال ندیده باشی شان و دوباره ببینی سرعت پیروی شان شگفت زده ات می کند. خود را بسیار بازنده و بدشانس تلقی می کنند.

البته این دوران یعنی دوران دیدن و احیانا پی بردن به اندازه های خود؛ دورانی است که می تواند هم به یک «تولد جدید» منجر شود و فرد ارتقایی اخلاقی بگیرد و به همه آدمیان همچون هم نوعان هم سطح و هم ارزش خود بنگرد و بخشندگی و صلح و صفای عمومی پیشه کند و هم می تواند دوره ای باشد که جاه طلب شکست خورده به دیگران به چشم قدر ناشناسان بیمار و منحرف و احیانا مغرضی بنگرد که مدال افتخار را به ناحق به گردن دیگران می اندازند. دیگران مدال گرفته ای که به شکلی غامض و عقده ای تحت حملات آشکار و پنهان این زخم خوردگان سرشار از حسادت قرار می گیرند. سرعت فروپاشی درونی همراه با بغرنج شدن این کمپلکس های روانی گاه به پیرشدگی شتابناک حتی جسمی و ظاهری جاه طلب حسود شکست خورده منجر می شود. در حدی شگفت آور و باور نکردنی.

++++

بحث به داراز کشید. به فراخور و با دغدغه برخورد آسیب شناختی با مقوله اخلاق و سیاست بیشتر به وجوه منفی و هنجار شکنی های اخلاقی در سیاست پرداخته شد. چاره ای نبود انگیزه آن بود که جمع بندی ای در این باب به اشتراک گذاشته شود. اما مبحث سیاست و اخلاق سوی روشن و امیدوار کننده ای هم دارد. و آن توجه به کنشگری و به خصوص کنشگران واقعی و عینی و مصداقی ای است

که خود می توانند در اندازه های آسوه ها و «الگو» های سیاست و ورزی و عملگرایی سیاسی اما همراه با پایبندی به ارزش های اخلاقی مطرح شوند. در زمانه ای که متأسفانه تفرد و فردگرایی منفی سیاسی و اخلاقی سکه رایج شده است طرح این الگوها الهام بخش و انگیزه زاست؛ منش اخلاقی و دموکراتیک آنها و نیز تأثیری که به تدریج و آرام در دنیای سیاست باقی می گذارند و کامیابی هایی که در طی زمان بدست می آورند. کامیابی هایی بر گشت ناپذیر تر. بگذارید مثال های عینی تر و دم دست تری بزنیم. اگر امثال اردوغان با جاه طلبی هایش دستاورد یک جریان و یک ملت را به خطر می اندازند، هدی صابرهایی هم هستند که جان شان را نیز فدای سیاست و ورزی اخلاقی شان می کنند و به سهم و اندازه خود نقشی از خویش در حکایت سیاست و ورزی اخلاقی بر جای می گذارند.

اگر حضور و فعالیت کنشگران بی اخلاق نرخ و معدل اخلاقی جمع ها را کاهش می دهد و به بی اخلاقی مجوز می دهد و دامن می زند، حضور دغدغه مندانی چون مهندس و هاله سبحانی و هدی صابر، نرخ و معدل جمع را بالا می برد و حضورشان حدی از سایه سنگین حساسیت اخلاقی در رفتارهای جمعی را بر پیرامون شان می اندازد. این حضورها «مراقبت» کننده و تأثیر گذار است.

این مراقبت می تواند مستقیم یا غیرمستقیم باشد. مانند رهبری مسن (حال با هر درونمایه ای که خود دارد) به فردی از پیرامونش اجازه نامزدی ریاست جمهوری را نمی دهد چون خصایص بلند پروازانه و جاه طلبانه ای در او می بیند که باید مهار زده شود. تا بزرگتر جمعی که با چنین مراقبت هایی بر سر برخی پیرامونانش فریاد می زند و با دیدن خطر جاه طلبی شان مانع ریاست طلبی شان می شود. و تا معلم اخلاق راستین و نه دروغینی که امروز سکه رایج روزگار ماست، حواریونش را به برتر شمردن ارزش های اخلاقی بر قدرت و مصلحت های استمرار نظام قدرت می خواند و خود نیز در عمل آسوه و الگوی رعایت این اصل، علیرغم همه هزینه هایی که جاه طلبان بر او تحمیل می کنند، می شود. در باره وجوه و الگوهای سیاست و ورزی اخلاقی سخن بسیار می ماند.

انسان های واقعی و گوشت و خون دار آمیزه ای از خدا و شیطان اند. اهورا و اهریمن در درون آدمی در ستیزند. شرایط مساعد بیرونی و مراقبت های اخلاقی و نیز پرهیز کاری و خودداری های فردی می تواند سویه اهورایی را تقویت کنند. در این نوشته به فراخور بحث از آسیب شناسی نسبت اخلاق و سیاست (که در جامعه کنونی ایران و با حاکمیتی مدعی دیانت و اخلاق و جامعه ای در معرض آسیب های بسیار و حتی بنا به تعبیر در حال فروپاشی و نیز منتقدان و مخالفانی که خود سرشار از مشکلاتی مشابه اند؛ توجه بدان ضرورتی مبرم می نمود)، بیشتر به وجوه منفی و آسیب شناختی پرداخته شد و سویه های منفی وجود آدمیان مورد توجه قرار گرفت. اگر بحث به درازا نمی کشید می شد در نیمه دوم بحث به سویه های روشن و مایه های امیدوار کننده ماجرا در هر سه حوزه یاد شده (حاکمیت و مردم و منتقدان) نیز توجه کرد. ولی این موضوع خود به مجالی در همین حد نیازمند است.

اما سخن پایانی و مخلص کلام اینکه باید به شدت از خودمان مراقبت کنیم. خطر سقوط های اخلاقی تک تک مان را تهدید می کند. در همه عرصه های سیاست و ورزی و کار مدنی و اجتماعی. حساب قدرتمندان نشسته بر خوان قدرت و ثروت جداست؛ و بسیار سخت. کلام نهایی؛ در روزهای سالمرگ هدی صابر این نوشته را بدو تقدیم می کنم که سیاست و ورزی صادق و دوستی شفیق و اخلاقی و همیشه مراقب بود...

# ادعانه‌ای برای دادرسی در وجدان‌های آگاه و بیدار

## حسن شریعتمداری



متأسفانه حجاب معاصرت و گرد و غبار ناشی از نزدیکی حوادث و ایام، هنوز بسیاری از قضاوت‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. هنوز نسل‌های انقلاب و انقلاب‌زدگان بعدی هیاهوی بسیار دارند و رگ‌های بسیار کسان به حجت قوی است. هنوز برهان قاطع، از آن نوع که فداییان اسماعیلیه در نیمه شیعی به امام فخررازی آشکار ساختند و او را به حقانیت خود مجاب نمودند، روش معمول بازجویان و مأموران مخفی امام زمان است و بسیاری را چنین برهان قاطعی، سخت مجاب می‌نمایند.

هنوز مشت‌های گره کرده و دهان‌های کف‌آلود امت حزب‌الله و تهدید به داغ و درفش، مجالی برای بحثی آزاد در فضائی آرام نمی‌گذارند.

هنوز بسیاری از نسل انقلاب تحت سؤال بردن انقلاب اسلامی و یا خشونت همزاد با آن را به چالش کشیدن جوانی خود، که می‌خواهند همچنان به آن افتخار کنند و شاید در موارد بسیاری نیز آنان را به امتیازاتی رسانده است بر نمی‌تابند.

در مرکز قرار دادن مسأله شریعتمداری، به چالش کشیدن شخص خمینی است و به نوعی به چالش کشیدن انقلاب اسلامی و در نتیجه همه آن‌ها با هم است. به خصوص آن‌ها که خود شریک جرم و آتش بیار معرکه بودند و آن‌ها که با سکوت خود به انجام این جنایت و جنایت‌های بسیار دیگر رضا دادند.

زندگانی او خواه ناخواه توأم با به چالش کشیدن انقلاب و انقلابیگری، به خصوص از نوع اسلامی آن و جنون خشونت و شهوت قدرت است و امروز بازخوانی سرگذشت او نیز به چالش کشیدن تاریخی دورانی است که شوربختانه هنوز نیز در بخش‌های مهمی از حکومت‌گران و جامعه ما همچنان ادامه دارد.

پس تعجب نخواهید کرد اگر بی‌پرده و عربان بنویسم

يَا ذَنْبُ قَتَلْتُ  
به چه گناهی کشته شد؟

دست اندر کاران نشریه گرامی میهن از من خواستند که این بار آنچه را که بر مرحوم پدرم رفته، با توجه به و در ذیل موضوع سیاست و اخلاق و رابطه آن دو با هم برای مجله بنویسم.

خوشبختانه این روزها، پس از سال‌های طولانی سکوت علمدانه در این مورد حساس، این جا و آن جا و بسته و گریخته پاره‌ای به آن پرداخته‌اند.

من همیشه از اینکه در مورد پدرم بگویم و یا بنویسم اکراه داشتم. شاید ترجیح من این بوده که فراتر از جنبه شخصی این مسأله، که البته برای من همیشه بسیار مهم باقی خواهد ماند، با نحوه نگاه و قضاوت دیگران در این مورد که از هر لحاظ یک مسئله مهم تاریخی و تراژدی بزرگ انسانی است، آشنا شوم و قادر باشم از عینک آن‌ها نیز نگاهی به این حادثه جان‌سوز داشته باشم و قضاوت دیگران را نیز بدانم.

بی‌طرفی در این کار برای من معنی ندارد و به هیچ وجه ممکن نیست.

نه تنها به این لحاظ که درباره پدر عزیز است که هنوز هرگاه نامش را می‌آورم، بغض گلوم را می‌فشارد و از بی‌عدالتی و بی‌حرمتی و ظلمی که در حق او رفت به شدت متأثر می‌شوم، بلکه بیشتر به این سبب که او در سوئی از تاریخ ایستاده بود که می‌توانم همواره به آن افتخار کنم و من نیز همه عمر و هم‌اکنون نیز آنجا ایستاده‌ام و آن را سوی صحیح تاریخ و در جهت بهروزی ایرانیان می‌دانم.

خوش‌تر داشتم که این وظیفه شاق به من محول نمی‌شد. او فقط یک شخص نبود تا من به آسانی زندگینامه او را بنویسم.

شرح زندگانی او توضیح یک مکتب است. مکتب خرد و مسالمت و هم‌زمان صراحت و شجاعت ایستادن در برابر افکار عمومی منحط، آن هم دروغای جهل و جنون و جنایتی که متأسفانه چون سیلی عارف و عامی را به یکسان با خود می‌برد و شعاعش سراسر مملکت را فرا گرفته بود.

ابتدا خاطر نشان کنم که در این نوشته کمتر احساسات راره داده‌ام و در آنچه می‌نویسم هیچ مبالغه ندارم. باور کنید عین حقیقتی را که بآن باور دارم می‌نگارم.

و حقیقت را فدای مصلحت سیاسی ننمایم. به خصوص که سخن از رابطه اخلاق و سیاست است و در این آستان هرسخن غیر شفاف، غیر اخلاقی نیز می‌باشد.

### اما شریعتمداری چه می‌گفت

آیت‌الله شریعتمداری پس از وقایع سال ۴۱ و قبل از وقایع سال ۴۲، در نطق افتتاحیه دارالتبلیغ اسلامی گفت: تجربه اخیر نشان داد که روحانیت عمیقاً به یک تحول فرهنگی و اخلاقی نیازمند است. او مؤسسه دارالتبلیغ اسلامی را اصولاً به این منظور بنا نهاد. در همان هنگام که شریعتمداری دارالتبلیغ را تأسیس می‌کرد خمینی نیز هیئت مؤتلفه اسلامی را برای ادامه راه فدائیان اسلام به راه می‌انداخت.

در همان زمانی که دارالتبلیغ اسلامی به گفتگوی بین ادیان می‌پرداخت و دائماً شیوخ الازهر و سوریه و کاردینال‌های مسیحی برای سمینارهای مختلف گفتگوی ادیان، به دارالتبلیغ می‌آمدند، شاخه ترور هیئت مؤتلفه اسلامی، یعنی سازمان ملل اسلامی نیز مشغول آماده‌سازی مقدمات اولین ترور خود بود، تا منصور نخست‌وزیر شاه را ترور کند. ترور با اسلحه‌ای که ستون فقرات جبهه اعتدال امروز؛ یعنی هاشمی رفسنجانی، آنرا تهیه و به بخارائی قاتل منصور داده بود.

امروزه بیابید فارغ از مصلحت سنجی‌های گروهی و فرقه‌ای، منصفانه کلاهتان را قاضی کنید. به راستی کدام یک راه صحیح را پیدا کرده و پیشنهاد می‌کردند؟



آیا امروز بر همگان آشکار نگردیده که روحانیت شیعه چقدر از لحاظ اخلاقی و فرهنگی از قافله تمدن عقب است و چقدر افتادن قدرت سیاسی به دست آنان کار اشتباهی بوده و مملکت را به این روز انداخته است؟

در همان روزهایی که بر طبق اسناد جدیداً انتشار یافته آقای خمینی به کندی رئیس جمهور آمریکا بوسیله آیتالله کمرهای از علمای تهران پیام می‌فرستاد که ما با حضور آمریکا در ایران موافقیم و آنرا برای ایجاد توازن با نفوذ شوروی و انگلیس مفید می‌دانیم، یا به عبارتی دیگر اگر برسر قدرت بیانییم منافع شما تامین خواهد بود و به این وسیله قصد جدی خود را برای تصاحب قدرت سیاسی به اطلاع کدخدا میرساند تا همراهی نمایند و مانع نشوند؛ آیتالله شریعتمداری به همراه مرجع تقلید دیگر برجسته آن زمان یعنی آیتالله میلانی، از آیتالله حاج آقا مهدی حائری یزدی فرزند آیتالله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، موسس حوزه علمیه قم، می‌خواست تا به علم نخست وزیر وقت پیام ببرد که اگر راست می‌گویند بیاید انتخابات آزاد بگذارید و آزادی بیان و احزاب و اجتماعات را تامین کنید و زندانیان سیاسی را آزاد نمایید.

بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا

روحانیت بود به عیان می‌دید و هشدار می‌داد ولی متأسفانه گوش شنوایی نبود.

شریعتمداری طرفدار دموکراتیزاسیون نظام موجود بود و خمینی به کمتر از انقلاب رضایت نمی‌داد. اینجاری سخن من با اصطلاح اصلاح‌طلبان دیروز واستمرارطلبان امروز است. می‌پرسم چگونه است که به تدریج مسئله عدم وجود ملاک واحد در مساله حصر در میان تک و توکی از شما نیز کم و بیش به سوالي درخور پاسخ تبدیل شده و شما هم متوجه تضادی که در نوع برخورد با مساله حصر آیتالله شریعتمداری و قمی و روحانی و منتظری نسبت به برخوردتان با حصر مهندس موسوی و خاتم‌ره‌نورد و آقای کربوبی وجود دارد، شده اید و به خصوص اخیراً پس از اینکه آقای محمد رضا گائینی ملقب به اصولگرا، در نشریه تسنیم وابسته به سپاه پاسداران، فارغ از هر منظوری که داشت، براین تضاد انگشت گذاشت و آنرا مطرح کرد، اینجا و آنجا شما نیز که آن روزها متأسفانه بسیاری از نام‌آوران خود از فعالترین‌ها در انجام این جنایت‌ها بودند، گاهی بر لزوم برخورد با این مسئله چیزهایی می‌نویسید، ولی هیچ‌گاه تا کنون و هیچ‌کدام از شما درباره تضادی که همچنان در عمیق‌ترین لایه‌های افکار تان درباره حقانیت روش اسلامی

آنچه بر شریعتمداری و دیگران رفت خود نتیجه و تابعی از افکار و امیال و خشونت آنزوی شما نبود؟ شما حاضر به رویارویی با تضادی که امروز همه آنرا احساس می‌کنند و مواجهه جدی با آن نیستید.

هر چقدر هم گروه شما به زندان برود و شکنجه شود و مقاله بنویسد، نهایتاً اگر صمیمانه به رفع این تضادها نپردازید، قضاوت عمومی این خواهد بود که سودای بازگشت بقدرت محرک اصلی شماست نه بهروزی ملت، به خصوص امروز که درصفتان دوباره به جانپان اسم و رسم داری امثال ری شهری و دری نجف‌آبادی و فلاحیان راه داده اید و آنها را به سیدحسین موسوی تبریزیها و خلخالیها که از قبل بودند اضافه نموده اید و آنها مجدداً از حمایت شما برای بازگشت بقدرت برخوردارند.

انصافاً آیا هرگز با خود صمیمانه نشسته‌اید تا به امروز و گذشته خود نگاهی انتقادی داشته باشید؟

**بگذاریم، بهر حال انقلاب انجام شد و نوبت به رفتارند تعیین نوع نظام رسید**

شریعتمداری می‌گفت اسلام نوع خاصی از نظام سیاسی را تعیین ویا تأیید نکرده است و جمهوری اسلامی ترکیبی متناقض بی‌معنی و دارای تضاد ماهوی است. اسلام یک دین است و جمهوری یک نظام سیاسی متکی بر آراء مردم، ترکیب یک نظام سیاسی با یک دین معنا ندارد و چنین ترکیبی در درون خود متناقض است.

خمینی در گفت‌وگوهای سیاسی می‌گفت که کلمه کم و نه کلمه زیاد.

آیا انصافاً امروز تضادهای جمهوری و اسلام خود را در حد اعلائی ممکن به نمایش گذاشته و بی‌معنایی این ترکیب را متأسفانه با پرداخت قیمتی گزاف و پس از چهارده خسران و رنج تحمیل شده بچند نسل به نمایش گذاشته است؟ آیا انصافاً هیچ حکیمی، فیلسوفی، سیاست‌مداری یا فرزانه‌ای دقیق‌تر از این‌ها می‌توانست پیش‌بینی کند؟

متأسفانه نسل انقلاب زده آنروز این پیام را شنیده گرفت، یا نشنید و یا اصولاً نفهمید که دعوا بر سر چیست. تبلیغ میشد که دعوا بر سر قدرت است و شریعتمداری می‌خواهد برصندلی خمینی بنشیند.

اکنون خیلی وقت است که آنروزها سپری شده اند. دیگر امروز چرا گذشته خود را به فراموشی می‌سپارید و سوالات اساسی را که در دل جامعه موج می‌زند، برای خود مطرح نمی‌کنید، شاید چون جوابی جز اینکه ببخشید فرزندانمان ما اشتباه کردیم و نفهمیدیم برای آن ندارید.

شریعتمداری می‌گفت از کارداران و کارداران نظام سابق در اداره مملکت استفاده کنید. آن‌ها را بی‌جهت تعقیب نکنید و پاک‌سازی ننمایید. قرارداد منع تعقیب صادر کنید و نه عفو عمومی، عفو عمومی عنوان مناسبی نیست زیرا آنان اکثراً گناهی مرتکب نشده اند تا شما لازم باشد آن‌ها را عفو کنید.

انقلابیون وسیعاً ادارات را پاک‌سازی کردند و عده‌ای ندانم کار بر سران نشانند که با هزینه گزاف همه چیز را خواست با آزمون و خطا فرایند و در نتیجه مملکت باین روز افتاد. او می‌گفت اعدام نکنید. مصادره اموال ننمایید و به جان و مال و نوامیس مردم تجاوز نکنید.

متقابلاً خمینی می‌گفت پیشیمانم و از درگاه خداوند طلب عفو می‌کنم که مانند انقلاب‌های دیگر رفتار نکردم. او از روز اول و بحض استرقرار در مدرسه رفا، در بام مدرسه آدمکشی را آغاز کرده بود. با این وجود پیشیمان بود. او این پیشیمانی خود را در سال ۶۱ و ۶۷ کاملاً جبران کرد.

انتخابات مجلس خبرگان قانون اساسی شروع می‌شد بحث بر سر تغییر نام مجلس موسسان قانون اساسی به مجلس خبرگان بود. شریعتمداری با تغییر نام مجلس موسسان به مجلس خبرگان مخالف بود.

**شاید امروز بتوان آموزه‌های ماکیاولی را نیز دوباره چنان بازخوانی نمود که آن تعارض ناشی از روش‌های موثر بودن اقتدارگرایی را (که خود از اساس یک نظام سلطه غیر اخلاقی است)، لزوماً با اخلاق نداشته باشد. در پهنه نظام‌های مردم سالار که مشروعیت نظام سیاسی در آن بر یک بنیاد اخلاقی که رضایت مردم از وجود آن است، نهاده شده، باید روش‌های حکومت را نیز متناسب با آن تعریف نمود.**

و یا اصلاح‌طلبانه وجود دارد، هنوز هیچ سؤالی را از خود مطرح نکرده‌اید؟

به عبارتی دیگر، آیا روش انقلابی تا آنجا که شما را در دوران طلایی امامتان در قدرت سیاسی پابرجا میداشت مقدس بود و از روزی که کشتی بان را سیاسی دگر آمد، روش‌های انقلابی مردود شدند و اصلاحات اسم رمز جدید بازگشت دوباره به قدرت سیاسی گردید؟

اگر می‌گویند چنین نیست، پس چگونه با این تضاد اساسی کنار می‌آید و از آن بدون پرداختن به این معضل و پرسش به این تضاد می‌گذرید؟

آیا واقعاً فرم تا زمانی که امید به تغییرات را با خود حمل کند بر هر روش دیگری مزیت ندارد؟ اگر این حکم صحیح است، پس چرا به صحت آن در آستانه سالهای منتهی به انقلاب اذعان نرید؟

آیا با وجود شاه بیمار و پیشیمان که صدای انقلاب را هم شنیده بود، انقلاب واقعاً ضروری بود و بر اصلاحات پیشنهادی آیتالله شریعتمداری مزیت داشت؟

آیا احتمال وقوع در جاتی از دموکراسی در سلطنت از نفس افتاده و بی‌توان بیشتر از روی کار آمدن باقیمانده فئدائیان اسلام و روحانیت انقلابی تازه نفس و تشنه قدرت و حریمی ثروت نبود؟

آیا حتی اگر گذار از سلطنت امری لازم بود، آیا امکان حصول باین هدف از روش‌های پارلمنتاریستی به کمک نمایندگان مجلس شورای ملی که آنروزها خواسته و ناخواسته با مردم هم‌صدا شده بودند، به منظور جلوگیری از فروپاشی سیاسی و در نتیجه روی کار آمدن تازه به دوران رسیده‌های انقلابی بهتر نبود؟

شما اصلاح‌طلبان این سؤال بزرگ را به وجدان خود و افکار عمومی بدهکارید و متأسفانه تاکنون آنرا جدی نگرفت‌اید.

از چه زمانی اصلاحات به انقلاب تقدم یافت و چرا؟ آیا

**بیانید این مسیر تاریخی را با هم ادامه دهیم**

شریعتمداری در سالهای منتهی به انقلاب می‌گفت تغییر نظام اولویت ما نیست. می‌توان به قانون اساسی ۱۹۰۶ م، یعنی قانون اساسی دست‌آورد گرانهای پدران مادر انقلاب مشروطه بازگشت و دستاورد انقلاب مشروطه را همچنان پاس داشت. در این قانون اساسی، اختیارات شاه محدود است و او نخواهد توانست به دیکتاتوری خود ادامه دهد.

آقای خمینی می‌گفت شاه باید برود. لطفاً به وجدان خود مراجعه نمائید و قضاوت کنید؛ آیا دستاورد انقلاب مشروطه اصیل‌تر و پیشروتر بود و می‌توانست شرائط نیل به دموکراسی و حکومت قانون، یعنی آرمان‌های انقلاب مشروطه را فراهم کند و از دخالت نهاد دین در نهاد دولت بیشتر جلوگیری کند و یا شعار شاه باید بروی خمینی، که در شرایط آن روزها به معنای آخوند باید حکومت کند بود و محصولش قانون اساسی کنونی جمهوری اسلامی می‌باشد؟ شریعتمداری دقیقاً می‌دانست از چه سخن می‌گوید.

واقعاً کدام یک از این دو در جهت منافع ملی صحبت می‌کردند و حفظ صلح و ثبات مملکت را در نظر داشتند و کدام در آرزوی بدست گرفتن قدرت استبدادی سیاسی؟ بخاطر دارم در همان ایام و در یکی از ملاقاتهای مهندس بازرگان با پدرم، او به بازرگان گفت که من همه شما را خوب و از نزدیک میشناسم، شما مجموعاً حتی یک ده راهم نمی‌توانید خوب اداره کنید. شما تجربه مملکت‌داری ندارید. بهتر است این کار را به آنان که صلاحیت بیشتری دارند واگذار کنید و دنبال حکومت نباشید.

ولی هم‌زمان خمینی میگفت پدران ما چه حق داشتند که برای ما تعیین تکلیف کنند. این مردم شاه‌رانی خواهند. آیا مسئله فقط در رفتن یا ماندن شاه خلاصه می‌شد؟ یا شریعتمداری با فراست تمام، نتایج بعدی حاصل از رفتن شاه را که سقوط نظام قبلی و بقدرت رسیدن آقای خمینی و

**امروز در دوران مدرن، دیگر اخلاق یک دسته قواعد قابل تفسیر و یا وابسته به فرهنگ‌های متفاوت بشری و دارای نسبیت فرهنگی و جغرافیائی نیست. بشریت پس از دو جنگ خانمانسوز جهانی و در تنبه از آن، به طور گسترده بر سر اصول و حقوق بشر توافقی اخلاقی و حقوقی نموده است. اجماع به این گستردگی تاکنون بر سر اصولی عمیقاً اخلاقی که شالوده رفتار شرافتمندانه و کرامت‌آمیز انسان‌ها با یکدیگر و حکومت‌ها با انسان‌هاست هرگز در بشریت سابقه‌ای به این وسعت نداشته است.**

شدند، سخنانش مرتجعانه اش را آذین بستند و او را بزک کردند تا دنیا پسند شود و وسیله ارتباطی او با اروپائیه و آمریکائیه‌ها شدند، باز هم بخود آفرین میگویند؟

آیا آقای دکتر یزدی از اینکه طرح چند مرحله‌ای برای تاسیس حکومت اسلامی به خمینی داد و برای تحقق آن هر چه در توان داشت انجام داد، لا اقل در دادگاه وجدان خویش خود را تبرئه مینماید؟

آیا آنان که روزرود خمینی سرود خواندند، هنوز بر این باورند که دیو بیرون رفت و فرشته درآمد؟

آیا مهندس صباغیان از اینکه رئیس هیئت استقبال خمینی بود هنوز بخود می‌بالد؟

تا سفر خمینی به پاریس، بازرگان و سنجایی بسیار به شریعتمداری و طرز فکرش نزدیک بودند. اما جوانان انقلاب زده و دو آتش سازمانهایشان از این مرحله بعد، بجد کوشیدند تا بازرگان و سنجایی را از شریعتمداری جدا کنند و برای بیعت با خمینی عارم پارسیشان نمایند. این پیرمردها را آلت دست خمینی ساختند تا یکی نخست‌وزیر و دیگری وزیر خارجه دنیا پسند و مطابق روانشناسی آن‌روز مردم شوند و پلی باشند تا آخوند جماعت که هنوز از پذیرش مردم اطمینان نداشت، با پا گذاشتن بر روی شانه‌های آن‌ها حکومت روحانیت را با هزینه کمتری عملی سازند. آیا جوانان آن‌روز و پیران کنونی، همچنان از نتایج درخشان کار خویش رضایت دارند؟

اگر بازرگان و سنجایی به حال خود رها شده بودند و این قدر فشار جوانان سازمان‌های خود نبودند، چه بسا که در چنین دامی نیز گرفتار نمی‌آمدند.

حزب توده بدستور مسکو و بطمع نفوذ در دستگاه خمینی، با احمد خمینی همکاری می‌کرد. طبق اسناد فاش شده در کتاب متروخین آرشو- جلد دوم قسمت مربوط به انقلاب اسلامی ایران - خواست مسکو از مامورانش این بود که برای تغییر جهت سیاست خارجی ایران، دو چهره به تعبیر مسکو لیبرال، یعنی آیت‌الله شریعتمداری و مهندس مهدی بازرگان باید از صحنه حذف شوند. حزب توده با همفکری احمد خمینی، از ساده لوحی قطب زاده استفاده نموده بوسیله دو تن از افسران بلند پایه وابسته بخود یعنی سرهنگ کبیری و عطاری او را تشویق به کودتا بر علیه دولت مینمایند. باین ترتیب آنها نظامیان خود را در کنار او میکارند و او را به کودتا تشویق میکنند و نقشه میکشند تا پای شریعتمداری به نحوی ولو بعنوان اطلاع از این قضیه باین ماجرا کشیده شود و سپس آن را علم میکنند و شریعتمداری را بنا به دستور مستقیم خمینی توسط جامعه مدرسین حوزه علمیه از مرجعیت خلع و دچار جسر منتهی به مرگ مینمایند. در این مورد علاوه بر این کتاب خاطرات مرحوم منتظری نیز بسیار گویا و افشاکنده است.

در خواب هم می‌دیدند که به فاصله اندکی چه سرنوشت شومی در انتظار آنهاست؟ آیا سران حزب توده، آیا چپ‌های توده‌ای و چپ انقلابی که با شعار مرگ بر لیبرال به میدان آمده بودند و با پخش اسناد مالکیت دارالتبلیغ اسلامی بر سهام

حمله صدام بسیار زود نشان داد که چه کسی حق داشته است. همه به نقش ارتش در آزادسازی خرمشهر اذعان کردند. چون همان ارتش نیمه‌جان قهرمانانه توانست خرمشهر را بازپس گیرد.

شریعتمداری تاوان مواضع اصولی، صحیح، انسانی و بخردانه خود را به قیمت جان خود پرداخت. رودروبا شخص خمینی و دروغ‌های جنون انقلابی توده عصیان زده‌ای که هر روز بیشتر از پیش بوسیله سران انقلاب به مسیر تعصب و جنون کشانده میشد.

هیچ چیز سنگین تر از رودروئی با افکار عمومی منحنط و متعصبانه نیست. به خصوص که در راس آن نیز رهبری خودکامه و ماجراجو قرار گرفته باشد.

شریعتمداری میدانست که کار او آب دره‌اون کوبیدن است. بارها با هم در این مورد صحبت کرده بودیم. اما او میگفت آیندگان خواهند فهمید که من چه گفته‌ام و چه کرده‌ام و چرا گفته‌ام و چرا کرده‌ام. باید در این مملکت لا اقل یکی حقایق را بدون کتمان بگوید و اکنون قرعه این فال بنام من زده شده است.

او بخوبی میتوانست عاقبت این مخالفت‌های رودرو و علنی را پیش بینی کند. او آگاهانه مسیر خود را انتخاب کرده بود.

او میگفت من قصد مخالف خوانی و رودروئی ندارم ولی آنچه انجام میدهند بقدری برای آینده مملکت خطرناک است که راه دیگری پیش پای من نمیگذارد.

در سال ۴۲ پدرم با وجود همه اختلافات اساسی که با خمینی داشت، در نجات جان خمینی از اعدام تردیدی بخود راه نداد و برای انتقال او از تبعیدگاه ترکیه به عراق نیز بنا بخواست پسرش آقا مصطفی اقدام کرد و موفق شد.

اما خمینی نمک نشناس تراز آن بود که این چیزها را بحساب آورد. برعکس او در اولین فرصت از مدرسه رها که در آن مستقر شده بود بوسیله حاج آقا محمود مرعشی فرزند بزرگ آیت‌الله نجفی مرعشی که بدیدارش رفته بود پیام داد به سید کاظم بگو که اینقدر چوب لای چرخ من نگذارد که بد خواهد دید.

او هنوز پایش به مملکت باز نشده تهدیدات خود را آغاز کرده بود. او مسئله را کاملاً شخصی تلقی می‌کرد و بسیار کینه‌توز و بی‌رحم بود.

او با حادثه مرگ فرزند بزرگش آقا مصطفی، با بی‌اعتنایی کامل و خونسردی عجیبی روبرو شده بود و در موقع ورود به ایران نیز پس از ۱۷ سال تبعید اجباری و دوری از وطن با گفتن این که هیچ احساسی نسبت به بازگشت به خاک وطن ندارد، کاملاً مستوای انسانی خود را نشان داده بود. بنا بر این آشکار بود که خشونت و بی‌رحمی و قساوت به زودی در بالاترین سطح قدرت سیاسی پایگاهی بنیادین خواهد یافت و ایران انقلابی مسیر خونینی در پیش خواهد داشت.

آیا واقعا امروز ملی مذهبی‌ها و نهضت آزادی از این‌که دور خمینی را در نوفل دو شاتو گرفته و آنچه را نیز نمیدانست به او روحانیون دوروبرش آموختند، و به حواریون او تبدیل

آقای خمینی و یارانش برنام مجلس خبرگان قانون اساسی پافشاری می‌کردند. شریعتمداری اشکال تراشی نمی‌کرد و فقط بر یک اسم خشک، خالی اصرار مینمود. بلکه او با این مکر خود نکته بسیار مهم و اساسی را متذکر می‌شد.

او مانند صدر مشروطه مجلسی با مشارکت همه اصناف و طبقات اجتماعی می‌خواست تا حاصل آن یک قانون اساسی منعکس‌کننده خواست همه احاد اجتماعی باشد. برعکس آقای خمینی و روحانیون اطرافش می‌خواستند که روحانیت مجلس خبرگان را قبضه کند تا بنیاد ولایت فقیه را شالوده اصلی قانون اساسی نموده و حکومت روحانیت را برای همیشه تضمین نمایند.

آیا در این مورد نیز حق با شریعتمداری نبود؟ آیا او با شناخت عمیقی که از نیت و اهداف آقای خمینی و روحانیت وابسته‌اش داشت، بسیار قبل از وقوع فاجعه از عمق آن خبر نیافته و آن را به اطلاع ملت نرسانده بود؟ افسوس که این مزرعه را آب گرفته بود. افسوس که نسل خواب نما و جادو شده را امکان درک حقایق نبود. اما امروز چه؟ آیا هنوز زمان بیداری فرا نرسیده است.

اولین علامت بیداری در طرح سوالات میباشد. چرا نفهمیدیم؟ چرا سکوت کردیم؟ چرا رضایت دادیم؟ چرا تمکین کردیم؟ چرا از تسلط روحانیت به خود دانسته و ندانسته حمایت کردیم؟ چرا خود نیز با آنان همراه شده و دگراندیشان را سرکوب نمودیم؟ چرا خشونت اعمال کردیم؟ چرا و چرا و چرا؟

بدون جواب به این چراهای بی‌پایان، هنوز این نسل در بند جادوی بت بزرگی است که خود او را آفرید و پرستید ولی هنوز هم قادر به شکستن اش نیست و نمی‌تواند خود را از جاذبه مخرب جادویی آن رهایی بخشد و آزاد شود.

**به هر حال مجلس خبرگان تشکیل شد**

شریعتمداری مخالف وجود اصل ولایت فقیه در قانون اساسی بود و می‌گفت اصول مربوط به ولایت فقیه با اصول مربوط به حاکمیت مردم در این قانون اساسی با یکدیگر در تضاد ماهوی می‌باشند و این امر قانون اساسی را که دستاورد فداکاری‌های این ملت است بی‌اعتبار خواهد نمود.

خمینی اما ولایت فقیه را بر مردم امری بدیهی می‌دانست که صرف تصورش موجب تصدیق آن است. او به این هم بسنده نکرد و در اولین فرصت ولی فقیه را تبدیل به ولی مطلق فقیه کرد و گفت که در هنگام لزوم ولی فقیه ضروریات دین را نیز می‌تواند تعطیل کند.

آیا امروز که به گذشته بازمی‌گردید خود را ملامت نمی‌کنید که چه قدر بی‌تفاوت و خون‌سرد از کنار این قضیه اساسی که سرنوشت نسل‌ها را باین تلخی رقم زد گذشته‌اید و حتی شاید از فراندوم قانون اساسی نیز حمایت نموده اید؟ آیا یک انسان آزاد میتواند ولو باختیار، سند بردگی و صغیر بودن خود را طی فرایند امضاء کند؟ آیا شریعتمداری دست روی حساسترین و سرنوشت‌سازترین نکته نهاده بود؟

شعار مرگ برضد ولایت فقیه، پس از مخالفت‌های شریعتمداری با ولایت فقیه، در هر نماز جمعه و سخنرانی سران جمهوری اسلامی، برای او آرزوی مرگ میکرد. آیا شما نیز این شعار را داده اید؟ و یا بیتفاوت آنرا گوش کرده و گذشته اید؟

این شعار، ندای مرگ بر همه آزادگان و مخالفین صغارت و حضانت ملت است و نه شریعتمداری تنها. و هنوز هم از بلندگوها وطنین افکن است.

شریعتمداری می‌گفت ارتش را پاک‌سازی نکنید و شعار انحلال ارتش خیانت به استقلال مملکت است.

اما خمینی در اولین فرصت همه سران ارتش را تا رده سرهنگ پاک‌سازی کرد. آن‌روزها بسیاری از سازمان‌های رنگارنگ چپ و مذهبی از این کار و حمایت کردند.

**شرح زندگانی آیت الله شریعتمداری توضیح یک مکتب است. مکتب خرد و مسالمت و هم‌زمان صراحت و شجاعت ایستادن در برابر افکار عمومی منحن. آن هم در غوغای جهل و جنون و جنایتی که متاسفانه چون سیلی عارف و عامی را به یکسان با خود می‌برد و شعاعش سراسر مملکت را فرا گرفته بود.**

وسعت نداشته است.

باین دلیل ارزشهای حقوق بشری، ارزشهای جهان شمول می‌باشند و برای همه انسانها، در همه زمانها و مکانها اعتبار دارند.

امروزه اخلاق و یا اتیک، معنایی جز پذیرش اصول حقوق بشر و التزام عملی به آن ندارد. این اصول فراتر از اخلاق، به الگوی رفتاری و اصول حقوقی ارتقاء یافته اند.

بدیهی است هر حقی مسئولیتی را متوجه دارنده حق می‌نماید

مسئولیت در انسان به عنوان دارنده حقوق بشر، اذعان عمیق قلبی به برابری و کرامت ذاتی انسان‌ها و در نتیجه استنتاج سایر اصول بشر از این دو اصل و پاسداری از آن‌ها، بمعنای پاسداری از حقوق خود و دیگران و اعمال و رعایت این حقوق در حوزه کنش و واکنش اجتماعی انسان با اجتماع و حتی حیوانات و محیط زیست می‌باشند.

دولتها نیز بعنوان نمایندگان مردم، خود موظف به رعایت این اصول می‌باشند. در دولتهای دموکراتیک اغلب امروزه اصول حقوق بشر در نظام حقوقی این کشورها جایگاه قانون را یافته است و آنها موظف به رعایت آن در حق شهروندان خویش می‌باشند.

متاسفانه هنوز صحنه بین المللی تقریباً منطقه الفراق قوانین حقوق بشر است و در این صحنه هر روزه ما شاهد فجایع بیشتری در حق انسانها می‌باشیم. امروزه خاورمیانه نمونه‌ای است که در آن نه فقط حکومت‌های مستبد منطقه، بلکه اکثر دموکراسیهای صاحب عنوان جهان نیز، در آن به بیداد و کشت و کشتار مشغولند.

این رفتار غیرانسانی دموکراسیهای بزرگ، چیزی از اعتبار حقوق بشر و مسولیت انسانها در قبال آن نمیکاهد و فقط دموکراسیهای موجود را با سوالات جدی و انتقادات بحق و بجا مواجه مینماید.

دولتهای استبدادی در سراسر جهان و در شمول آنان جمهوری اسلامی نیز با سوء استفاده از این واقعیات همواره و بطور مداوم در صد بی‌اعتبار ساختن این دست آورد گرانبها و ویژه بشریت می‌باشند. آنها بیشتر میخواهند اصول حقوق بشر را نامعتبر جلوه دهند تا دموکراسیهای درگیر این جنایات و دولتهای ناقض آن را. زیرا خود نه تنها در سطح بین المللی، بلکه در سطح داخلی نیز دائماً در صدر لیست ناقضان حقوق بشر قرار دارند.

آنها همواره بدون این که اعمال خود را در نظر داشته باشند، به قدرتهای بزرگ ایراد می‌گیرند. با وجود این که نوعی حقانیت در این گفتار است، آنها گویا این حقوق و مسئولیت حفظ آن را، فقط در حوزه دولت‌ها و آنها قدرتهای بزرگ جهانی جلوه میدهند. غافل از اینکه حتی اگر همه دولت‌های جهان نیز این حقوق را باز بچه دست خود قرار دهند، حقوق انسان‌ها به زعم باز بچه قرار گرفتن از آنان سلب نخواهد شد. بلکه همه موظفند که آن را به جد و در حد اعلا حفظ کنند.

اولین قربانی خشونت اخلاق و حقوق و کرامت انسان است

است لزوماً با اخلاق نداشتن باشد. در پهنه نظامهای مردم سالار که مشروعیت نظام سیاسی در آن بر یک بنیاد اخلاقی که رضایت مردم از وجود آن است، نهاده شده، باید روشهای حکومت را نیز متناسب با آن تعریف نمود

این صحیح است که هدف غائی سیاست بعنوان یک دستگاه، اعمال یک سیستم ترویج اخلاقی نیست، بلکه مدیریت صحیح جامعه و کشور است.

ترویج اخلاق در جامعه بعهد حکومت نیست. ولی سیاستمدار در همه حال یک انسان است و اگر شخصی ملتزم به اخلاق بود، صرف ورود به سیاست او را از اخلاق بری نخواهد نمود.

سیاستمدار معادل یک نظام‌های سیاسی نیست. سیاستمدار یک انسان است و مانند هر انسان دیگری باید در روابطش با انسان‌های دیگر و جامعه از الگوی رفتاری بر تراخالی سود جوید.

لحظاتی از زندگانی هر سیاستمدار، پیش می‌آید که او ناچار است البته در مشاغلی خاص و به خصوص در تصمیم گیری‌های بین دو وضعیت بد و بدتر، یکی را انتخاب کند. حتی در این حالات دشوار نیز انتخاب مسئولانه در چنین وضعیت‌هایی خود یک انتخابی اخلاقی می‌باشد. تصمیم‌گیری و خروشچف برای امتناع از جنگ در بحران موسوم به خلیج کوکها و پرهیز از ماجراجویی هسته‌ای و تصمیم متعاقب آن دو بر تنش‌های از روابط دو ابرقدرت، نمونه‌ای از یک تصمیم مشترک اخلاقی دو انسان در دشوارترین مراحل تصمیم‌گیری است.

برعکس تصمیم به ادامه جنگ از سوی سران جمهوری اسلامی، پس از دفع متجاوز و فتح خرمشهر با وجود پیشنهاد صلح از سوی مقابل و تعهد کشورهای عربی به پرداخت غرامت به ایران و لجبازی و ماجراجویی و ادامه بیدلیل هشت سال جنگ خانمانسوز و کشته و مجروح شدن هزاران هزار انسان از دو سو و خرابی شهرهای بسیاری و بین رفتن سرمایه‌های طرفین، نمونه‌اعلا بی‌مسئولیتی و غیر اخلاقی بودن تصمیمات در عالیترین سطوح تصمیم‌گیری آنروز جمهوری اسلامی است.

امروز در دوران مدرن دیگر اخلاق یک دسته قواعد عام و قابل تفسیر و وابسته به فرهنگ‌های متفاوت بشری و دارای نسبیت فرهنگی و جغرافیایی نیست. بشریت پس از دو جنگ خانمانسوز جهانی و در تنب از آن، به طور گسترده بر سراسر و حقوق بشر توافقی اخلاقی و حقوقی نموده است. اجماع به این گستردگی تاکنون بر اصولی عمیقاً اخلاقی که شالوده رفتار شرافتمندان و کرامت‌آمیز انسان‌ها با یکدیگر و حکومت‌ها با انسان‌هاست هرگز در بشریت سابقه‌ای به این

چند کارخانه ( که به موسسه غیرانتفاعی و رسمی و ثبت شده دارالتبلیغ اسلامی بخشیده شده بود)، به عنوان اموال شریعتمداری سرمایه دار و همراه با پخش اسناد دیگری از این قبیل که بوسیله یادی احمد خمینی در اختیار آنان قرار میگرفت، در ترورشخصیت او ازهرسو و قبل از انجام حصار و شرکت نمودند، هنوز از این کار خود احساس افتخار می‌کنند؟ آیا آنان با حذف شریعتمداری در همان حال و در همان جا، زمینه حذف خویش را نیز فراهم نکرده و گور خود را به دست خویش نمی‌کنند؟

آیا کیانوری و احسان طبری نمی‌دیدند که چگونه در فاصله کوتاهی پس از شریعتمداری آنان نیز برای اعتراف به تلویزیون کشانده میشوند و کتاب فرمایشی مینگارند.

من نمی‌خواهم کسی را ملامت کنم. در صدد وعظ و خطابه اخلاقی نیز نیستم. من هیچ چیز را نه میخواهم و نه میتوانم فراموش کنم ولی توانستم در درون خود همه حتی آمرین و عاملین این جنایت را تا آنجا که سهم من و مربوط به من است ببخشم. خطاب من صرفاً به وجدان‌های بیدار در همه گرایشهای سیاسی و اجتماعی است. طرف صحبت من دیدهای انتقادی و رویکردهای خرد محور می‌باشند.

روی سخن من با آنان که درگیر تعصبات فرقه‌ای و قبیله‌ای خویش هستند نیست. آنها همواره راهی برای توجیه خطاها و طفره رفتن از پاسخ به سوالات دارند.

**حال مختصراً به رابطه اخلاق و سیاست پردازیم** اخلاق و یا اتیک (بسته به اینکه منشأ این فضیلت را مفاهیم مجرد و آموزه‌های متافیزیکی و یا آنرا حاصل زندگان اجتماعی انسان‌ها بدانیم یکی از این دو نام را به خود می‌گیرد) الگوی رفتار برتر انسان‌ها با یکدیگر است.

بنابراین همه حوزه‌های زندگانی اجتماعی انسان‌ها را دربر می‌گیرد و سیاست نیز یک استثنا نیست. نه پشت کردن به اخلاق از الزامات جدانشدنی سیاست است و نه انسان اخلاقی با ورود به عالم سیاست مجبور به ترک اخلاقیات خود میشود. حتی ماکیاولی نیز به شهریار توصیه می‌کند که زیرکانه ظلم خود را به توده مردم به نام زیبای عدل بفروشد و خود را پرهیزگار و با اخلاق حسنه جلوه دهد. یعنی او با وجود این که التزام به اصول اخلاقی را برای شهریار مانع دستیابی او بقدرت برتر و پایایی این قدرت استبدادی می‌داند، ولی در عین حال تظاهر به درستی و اخلاق را وسیله مهمی برای استحکام قدرت به شمار می‌آورد.

شاید امروز بتوان آموزه‌های ماکیاولی را نیز دوباره چنان بازخوانی نمود که آن تعارض ناشی از روشهای موثر بودن اقتدارگرایی را (که خود از اساس یک نظام سلطه غیر اخلاقی

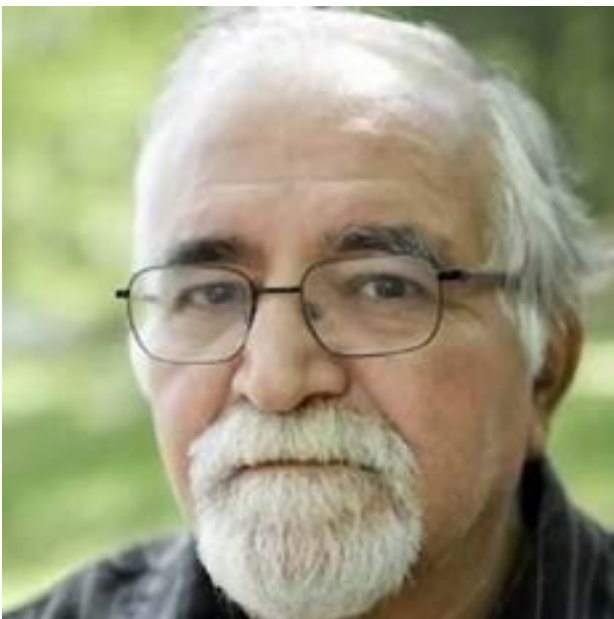
### طبق اسناد فاش شده در کتاب متروخین آرشیو - جلد دوم قسمت مربوط

به انقلاب اسلامی ایران - خواست مسکو از ماموران این بود که برای تغییر جهت سیاست خارجی ایران، دو چهره به تعبیر مسکو لیبرال، یعنی آیت‌الله شریعتمداری و مهندس مهدی بازرگان باید از صحنه حذف شوند. حزب توده با همفکری احمد خمینی، از ساده لوحی قطب‌زاده استفاده نموده به وسیله دو تن از افسران بلند پایه وابسته به خود یعنی سرهنگ کبیری و عطاری او را تشویق به کودتا بر علیه دولت می‌نمایند. به این ترتیب آنها نظامیان خود را در کنار او می‌کارند و او را به کودتا تشویق می‌کنند و نقشه می‌کشند تا پای شریعتمداری به نحوی ولو به عنوان اطلاع از این قضیه به این ماجرا کشیده شود و سپس آن را علم می‌کنند و شریعتمداری را بنا به دستور مستقیم خمینی توسط جامعه مدرسین حوزه علمیه از مرجعیت خلع و دچار حصر منتهی به مرگ می‌نمایند.



# دوگانگی اخلاق سیاسی مردم و اخلاق سیاسی حاکمان

محمد برقی



**اخلاق و سیاست در جوامع سنتی\***  
 ماکیاولی در کتاب مشهورش "شاهزاده" به شاهزاده مراعات همان اصول اخلاقی را توصیه می‌کند که مردم به آن باور دارند. ظلم نکردن، دروغ نگفتن، احترام به قول، مراعات دیگران و... اما همه آن‌ها را تابع یک اصل کلی می‌داند. وی به شاهزاده توصیه می‌کند که در همه احوال فراموش نکند که اصل حفظ حکومت است، و هر جا هر حکم اخلاقی با قدرت در تضاد افتد، باید اولویت را به قدرت داد، و به خاطر حفظ قدرت، آن حکم را موقتاً نادیده گرفت.

این سخن او کشفی نو و توصیه‌ای ناشناخته نبود، بلکه حاکمان همه جا در طول تاریخ چنین می‌کردند. جرم او آن بود که اسرار هویدا کرد، و عمل حاکمان را تئوریزه و سخن را بی‌پروا بیان کرد، و گلیم را در آفتاب افکند. اما این همه بدنامی برای او بدان سبب بود که متولیان دین در آن خطه حکومت می‌کردند. کسانی که در منابر از اخلاق می‌گفتند، و خود را مبشر و مبلغ و پاسدار اخلاق مورد قبول مردم می‌خواندند.

پادشاهان در این مورد اشکالی نداشتند، چون قرن‌ها چنین کرده بودند، و مردم نیز از آنان انتظار خلاف آن را نداشتند. اما افشای این امر در مورد حکومت متولیان دین، بدان معنی بود که «زاهدان کین جلوه در محراب و منبر می‌کنند چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند». از این روی اربابان کلیسا او را لعن‌ها کردند، و اصطلاح «ماکیاولی» را چنان زشت کردند، که امروزه هم وقتی به سیاستمداری می‌تازند، سیاستش را ماکیاولی می‌خوانند.

اگر این سخن در غرب نو بود، در شرق با سنت حکومت‌های هزاران ساله، حقیقتی شناخته شده و پذیرفته شده بود. لذا تنها کاری که مصلحان اجتماعی می‌کردند سعی به نصیحت حکام و تشویق آنان به مدارای با خلق بود. لذا انواع کتب "نصیحت الملوک" نوشته می‌شد، و شیخ اجل سعدی، در گلستان سعدی در باب "در سیرت پادشاهان"، زیباترین و دلچسب‌ترین این نصایح را دارد. در شرق پذیرفته شده بود که سرچشمه مشروعیت

خلاف نمی‌دانستند، و سرزنش انقلابیون را حاصل عدم آشنایی آنان با فقه اهل تسنن می‌دانستند. البته این بدان معنا نیست که آنان حاکمان را نقد و نصیحت نمی‌کردند، و یا آنان را به مراعات اصول اخلاقی فرا نمی‌خواندند.

## اخلاق و سیاست در عصر نو

با آمدن مدرنیته مردم صاحب حقوق شدند. حکومت دیگر نه ودیعه الهی، بلکه ودیعه‌ای از سوی مردم شد. مشروعیت حکومت نه از آسمان‌ها، بلکه از رای مردم می‌آمد. دیگر قول خواجه نصیر الدین طوسی "و ملک و ملت همه سلطان راست" مورد قبول نبود، تا سلطان هر چه میل کند حق او باشد. البته که این تحول یک شبه صورت نگرفت، و روندی است که هنوز هم به سر منزل نهایی نرسیده، و قرار هم نیست که این راه را پایانی باشد. اما همین که خواست مردم یکی از مبانی قدرت حاکمان شد، و تکیه بر اریکه قدرت به رای مردم بستگی یافت، رابطه اخلاق و سیاست هم دگرگونه شد. حاکمان دیگر پاسخگوی به آسمان‌ها و قوانین مقدس از آسمان‌ها آمده نیستند، بلکه باید به سخن مردم گوش دهند، و مردم هم بر مبانی اصول اخلاقی خود به حاکمان رای می‌دهند.

پذیرش این تغییر رابطه اخلاق و سیاست را دگرگونه کرد، و همین آغاز مشکل بود. اخلاق حاکمان تابع اصول کسب قدرت و حفظ آن بود، و اخلاق

حاکمان شمشیر آخته و قدرت سرکوبشان است، لذا باید کاری کرد که شمشیر آنان کمتر و باحساب‌تر از نیام بدر آید. و اخلاق اسلحه آنان بود در برابر این شیر شرزه نیرومند. به عبارتی همان سخن نیچه که اخلاق سلاح ضعیفان است در مقابله با توانایان و حاکمان، و اخلاق مسیحیت را از همین زاویه اختراع ضعیفان می‌دانست.

مدرنیته که آمد، جهان اندک اندک حکم دیگری یافت. تا آن زمان حکومت همه جا ودیعه آسمانی بود، حتی در چین که مردم به خدایی باور نداشتند. لذا بنده خاکی را حقی و امکانی برای طغیان علیه خداوند، یا نیروی ماوراء الطبیعه نبود.

در اسلام نیز همین که دوران تاسیس و بی‌ریزی انقلابی به سر آمد، و حکومت‌ها مستقر شدند، بار دیگر مثل ایران و سایر نقاط جهان اطاعت از حاکم واجب شد. این که در سالهای اخیر می‌گویند امام حسین علیه ظلم یزید طغیان کرد، روایتی مناسب دوران مدرن است، و الا ایشان قیامی علیه حاکمی نکرد، بلکه به دعوت کوفیان برای گرفتن حکومت رفت، و وقتی لشگریان یزید راه را بر او بستند، پیشنهاد کرد که به مدینه باز گردد و چون برادرش راه مسالمت را پیش گیرد، که یزید نپذیرفت. او هم تن به خفت آزادی به شرط بیعت را نداد.

دیری نگذشت که این تسلیم به قدرت حاکمان چنان تئوریزه شد، که در تمام مکاتب فقهی زمان پذیرفته شد، که اطاعت از امیر المومنین یا حاکم زمان واجب است، حتی اگر فاسق و فاجر باشد. زیرا اصل حفظ امنیت است، و آن در گرو وجود حکومت مقتدر است. از این روی پس از انقلاب علمای اهل تسنن، همکاری و همراهی خود را با حکومت شاه کاری

غربی را سرزنش می‌کنند که چرا با دولت جمهوری اسلامی، که جنایت کار است، به خاطر منافع خودشان معامله می‌کنند، و حقوق بشر را نادیده می‌گیرید. و یا بسیار گفته می‌شود که اسرائیل چون دشمن اعراب است پس دوست ماست.

**غرور ملی** از سویی از میزبانانمان در غرب شکایت می‌کنیم که چرا با ما با تحقیر رفتار می‌کنند، ولی ما با غرور ملی خود، به همسایگان خود فخر می‌فروشیم، و با پناهندگان افغانی و عراقی رفتار غیر انسانی‌تر داریم. و چه آسان با خبر جنایت یک نفر افغانستانی بر علیه افغان‌ها بسج می‌شویم.

**یک بام و دو هوا** اروپائیان با کشته شدن نزدیک به صد و پنجاه نفر بی‌گناه در فرانسه، چنان به خشم می‌آیند که موج راست سراسر اروپا را در برمی‌گیرد. در آمریکا در اثر کشتار بیست تن به دست یک تروریست مسلمان میلیون‌ها نفر زیر بیرق نژادپرستانه دونالد ترامپ می‌روند، و مسلمانان را وحشی می‌خوانند. و فاجعه بارتر آن که در اثر خشم نسبت به حکومت دینی ایران، جمعی از ایرانیان هم با ایران هم صدا می‌شوند. اما همین مردم از کشتار صدها هزار نفر در عراق و لیبی و افغانستان به آسانی می‌گذرند. گویی فقط غربیان خانواده دارند، و سوگ عزیزانشان برای شان سخت است. ولی هزاران هزار کشته کشوری که مورد تهاجم خونین و سود جوینه آنان قرار گرفته‌اند، علف‌هایی هستند که از زمین سر برآورده‌اند.

بالاخره مردمان در میدان سیاست بی‌اخلاقی‌های بسیاری از خود نشان می‌دهند. از جمله چاپلوسی و تملق از اربابان قدرت، محافظه کاری و امنیت جویی در مقابل حکومت، نوکر صفتی برای جلب نظر قدرتمندان، بی‌مهری و بی‌توجهی به مبارزان، از سر ترس از حکومت.

#### چه باید کرد؟

با توجه به واقعیت بی‌اخلاقی حاکم در میدان کسب و حفظ قدرت، و وجود رگه‌هایی از این بی‌اخلاقی در سیاست در میان مردمان، برای مراعات اصول اخلاق در سیاست، بهترین گزینه رشد جامعه مدنی، و افزایش نهادهای حقوق بشری است. زیرا در جوامع دموکراتیک اگر حکومت ابزار قدرت فراوان دارد، اما مردم هم با رای خود سیاستمداران را مجبور به مراعات نظرشان می‌کنند. در این نظام‌ها آن گونه که نیچه می‌پنداشت اخلاق سلاح ناتوانان نیست، بلکه سلاحی است کوبنده و با قدرت در دست مردمان که با آن قادر به اصلاح دولتمردان و توانایان هستند. بدین گونه هر اندازه سطح آگاهی جامعه بالاتر برود، و اصول اخلاقی در مردم ریشه دارتر شود، این اصول در عمل حکومت‌های شان نیز بازتاب بیشتری پیدا می‌کند. هرچه نهادهای مردمی گسترده‌تر شوند امکان فشار بر حکومت‌ها نیز بیشتر می‌شود. در اثر آموزش است که مردم هرچه بیشتر از حقوق بشر قبیل‌های فاصله می‌گیرند، و انسان در کلیتش، نه در محدوده کشور، نژاد، طبقه، دین و... مطرح می‌شود.

هرچه این گفته سعدی در جامعه بیشتر جا بیفتد که «بنی آدم اعضای یک پیکرند» و هر چه تعداد نهادهای مردمی تاثیر گذار افزایش پیدا کنند، سیاست هم اخلاقی‌تر می‌شود.

\* دادن تعریفی جامع از «اخلاق» کاری است بس پیچیده اگر نگوییم غیر ممکن. در این نوشته از اخلاق همان تعریف عرفی مورد فهم عموم مورد نظر است، که بیشترین بازتابش را در قوانین آن جامعه می‌توان دید.

#### دسته بندی سیاستمداران در رابطه با اخلاق

کسانی که راهی را که ماکیاوولی معرفی کرده در کسب قدرت در پیش می‌گیرند، موفق ترند، ولی وجدان آسوده و نیک نامی را فدا می‌کنند. از اینان بدتر سیاستمدارانی هستند که نه استعداد کسب قدرت دارند، و نه در بیرون از قدرت اخلاقی زیست می‌کنند. اینان مثل کسانی هستند که نفس زنان و عرق ریزان، بدنبال کالسکه قدرت می‌دوند و خاک می‌خورند. بدین سان سیاستمداران در عمل سه دسته می‌شوند. یکی آنان که اخلاق را اصل می‌دانند، و هر جا که میان قدرت و اخلاق تضادی پیش می‌آید اخلاق را بر می‌گزینند. اینان باید بدانند که نقش اصلی شان در اپوزیسیون است، و هرگاه در شرایطی به قدرت برسند، دولتشان گذرا و حکومتشان مستعجل است. اما اینان اسطوره‌های جامعه، و پیش قراولانی هستند که مشعل اخلاق و یاقی را بردوش خود حل می‌کنند، و مردم تا زمان‌ها یاد آنان را زنده نگه می‌دارند، و با هدایت نور مشعلی که آنان بر افروخته‌اند، در تاریکی، راه پر پیچ خم رشد و سعادت را می‌پیمایند.

دسته سوم سیاستمداران توانا و بزرگی هستند که مثل بندبازان ماهر، بر روی طنابی به باریکی پل صراط، راه می‌روند. آنان قادرند با تشخیص اولویت‌ها، هم جامعه را به سوی پیشرفت و توسعه هدایت کنند، هم اصول اخلاقی را زیر پای نگذارند. اینان اسطوره‌های ماندگار جامعه خود می‌شوند. سیاستمداران بحث برانگیزی که با گذر زمان محبوب تر می‌شوند، و چهره تاریخی شان صاف‌تر و محترم‌تر می‌شود.

#### اخلاق مردمان در سیاست

بر خطا می‌رویم اگر فرض را بر آن بگذاریم که مردم پاکند و اخلاقی، و سیاستمداران آلوده آنان را می‌فریبند. بلکه حقیقت آن است که بی‌اخلاقی در همه ما جای دارد، و در شرایط مساعد فشرده آنها در قامت یک سیاستمدار بی‌اخلاق بارز می‌شود. و در اثر همین ناراستی‌های اخلاقی است که سیاست‌های خلاف اخلاق پا می‌گیرد. چند نمونه :

**«منافع ملی»** این شعار زیبا یکی از بی‌اخلاق ترین شعارها می‌تواند باشد. بسیاری از علاقمندان به سیاست، با نیت پاک در این تیره راه گم می‌شوند و این جمله منسوب به چرچیل را تکرار می‌کنند « انگلستان نه دوست دارد نه دشمن بلکه منافع دارد ». شعاری که با حذف صفت «دائمی» از دوست و دشمن، از یک شعار عملگرای سیاسی به یک شعار ارتجاعی تبدیل شده است. نتیجه اش آن که جمعی در جریان «جنبش سبز» شعار دادند « نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران ». به عبارتی به ما چه که اسرائیل در فلسطین چه جنایتی می‌کند، فلسطینی‌ها را در چنگال اسرائیل رها کنیم، و به فکر منافع خود باشیم. جالب‌تر آن که همین افراد، دولت‌ها و مردم کشورهای

مردم مبتنی بر صلاح فرد و جامعه. مشکل آشتی اخلاق سیاسی لازمه حکومت، و اخلاق مورد پذیرش مردم. برای حکومت‌های دینی سخت‌تر و پیچیده‌تر هم هست. زیرا تفسیر اخلاقی سیاست نیز از انحصار حاکمان به در آمده، و مردم خواستار اجرای تفسیر خود از اخلاق دینی شده‌اند.

با رشد دموکراسی دامنه این تضاد هر روز گسترده‌تر می‌شود. از سویی حاکمان در عمل باید از همان اصلی که ماکیاوولی توصیه می‌کرد پیروی کنند، و الا قادر به حفظ قدرت نیستند. و از سویی مردم از این ضرورت‌ها غافلند. حتی حضرت علی هم اعتراف می‌کند که در اثر عدم رعایت این اصل حکومت را از دست می‌دهد، و به معاویه که حاضر به پذیرش هر نیرنگی برای کسب قدرت است می‌بازد. مصدق هم که تن به سرکوب کودتاچیان نداد شکست خورد. آیت‌الله طالقانی و مهدی بازرگان و یارانسان محکوم به شکست بودند، و روحانیتی که حاضر به سرکوب و کشتار و نیرنگ و دروغ بود پیروز شد. آیت‌الله مصباح یزدی و جنتی با تمام سوابق سیاهشان، حتی در مخالفت با انقلاب، و همدلی شان با شاه، به قدرت رسیدند، و آیت‌الله‌های منتظری و لاهوتی از قدرت حذف شدند. جیمی کارتر تر انسان دوست، به ریگانی که، حتی گروگان‌های آمریکایی را وسیله معامله پشت پرده اش با ملایان کرد، باخت. مصدق در گوشه احمد آباد در تنهایی دیده فروبست، و سر لشکر زاهدی با اجرای کودتای آمریکایی هم خود به نوایی رسید و هم فرزندان. امیر کبیر کشته شد، و از خانواده اش نشانی نیست، ولی میرزا آقا خان نوری، که مملکت را به اربابان انگلیسی اش فروخت، به قدرت رسید و اولاد اش، مثل اولاد فرمانفرمای نوکر انگلیس، به نام و شهرت رسیدند. همین نوری جان کلام را گفته. وقتی او را سرزنش کردند که چگونه برای کسب قدرت در کشتن امیر کبیر شریک شد، گفت من برای قدرت این ریش بلند خود را اگر لازم شد در ماتحت خر می‌کنم، بعد که به قدرت رسیدم، آن در می‌آورم و با عطر و گلاب می‌شویم. بدین گونه وجه غالب برای رسیدن به قدرت و حفظ آن، قربانی کردن اخلاق در پای کسب قدرت سیاسی بود.

اگر تا پیش از رشد دموکراسی بیشتر حاکمان بی‌دغدغه برای کسب و حفظ قدرت هرچه لازم بود انجام می‌دادند، با قدرت یابی مردم حال نمی‌توانند چنان بی‌پروا عمل کنند. و هر چه دموکراسی در جامعه‌ای بیشتر رشد کند، این تضاد بیشتر می‌شود. زیرا از سویی قدرت الزامات سنتی خود را دارد، و از سویی مردم از کسی که به این امور دست بزند روی بر می‌گردانند. آقای رفسنجانی را حتی پس از مواضع مترقی دهه اخیرش، و با وجود نیاز به او، نمی‌بخشند، و حمایت از او را مثل خوردن گوشت مرده می‌دانند، که فقط برای حفظ جان خوردنش قبول می‌شود.

**با توجه به واقعیت بی‌اخلاقی حاکم در میدان کسب و وجود رگه‌هایی از این بی‌اخلاقی در میان مردمان، برای مراعات اصول اخلاق در سیاست، بهترین گزینه رشد جامعه مدنی، و افزایش نهادهای حقوق بشری است. زیرا در جوامع دموکراتیک اگر حکومت ابزار قدرت فراوان دارد، اما مردم هم با رای خود سیاستمداران را مجبور به مراعات نظرشان می‌کنند. در این نظام‌ها آن گونه که نیچه می‌پنداشت اخلاق سلاح ناتوانان نیست، بلکه سلاحی است کوبنده و با قدرت در دست مردمان که با آن قادر به اصلاح دولتمردان و توانایان هستند.**

# اخلاق و سیاست: ریشه‌یابی تفاوت رویکرد خمینی و منتظری

حسن فرشتیان



## پیشگفتار:

**الف- حوزه سیاست و حوزه اخلاق:** از دیرباز، دستیابی به قدرت و نگاهبانی از آن، هسته اصلی کانون «سیاست» و سیاست ورزی را تشکیل می‌دهد. در حالی که هسته اصلی کانون «اخلاق»، پاسداری از ارزشهای بایسته و شایسته است. سیاست، «قدرت محور» است ولی اخلاق «ارزش» محور است.

**ب- حوزه چالش اخلاق و سیاست:** هرچند حوزه سیاست و حوزه اخلاق، دو مقوله‌ای جدا با کاربردهای متفاوتی هستند، ولی نقاط تلاقی آن دو اندک نیست. هنگامی که فرد سیاست ورز تلاش می‌کند محوره‌های ارزشی را رعایت کند، یا زمانی که فرد اخلاق مدار تلاش می‌کند به سیاست ورزی مشغول شود و یا ناچار می‌شود از زاویه اخلاقی با امر سیاسی درگیر شود، رفتار وی با ضریب‌های متفاوتی در این پارادایم اخلاق و سیاست در نوسان و آمد و شد است. «سیاست ورز» ناچار به حفظ برخی از ارزش‌ها و یا تظاهر به آن‌هاست. «اخلاق مدار» نیز به مقتضای چالش‌های موجود در پهنه عمل سیاسی، به اخلاق عملی‌گرایی پیدا می‌کند و پراگماتیست و عملگرا می‌شود. بر سر دوراهی قرارگرفتن یک فرد میان این دو گزینه، در بدنه بستنی‌همیشگی قرار دارد. مهم، «هسته اصلی» کانون قدرت است که در نبرد نهایی میان این دو مقوله، کدام یک پیروز می‌شود.

## ج- چالش‌های تاریخی صدر اسلام:

امر اخلاقی (به ویژه اخلاق دینی) و امر سیاسی از همان آغاز پیدایش اسلام، در چالش قرار گرفتند. در تعارض امر اخلاقی با امر سیاسی، برخی به دلیل اصل و اساس دانستن قدرت سیاسی، تمایل داشتند امر سیاسی به زیان امر اخلاقی ترجیح داده شود و برخی نیز حاضر نبودند برای دستیابی به قدرت، از اصول اخلاقی کوتاه بیایند.

از نخستین نمونه‌های این چالش، شیوه سیاست ورزی علی ابن ابیطالب و معاویه ابن ابوسفیان بود. معاویه به عنوان فرد زیرک و سیاستمداری شناخته می‌شد که با بذل و بخشش اموال و مناصب عمومی، و با بکارگیری حيله و فریب، بر رقیبان خود پیروز

می‌شد. پایبندی صادقانه علی به ارزش‌های اخلاقی، بسیاری از نزدیکان از جمله برادرش را از وی رنجاند. زیرا علی حاضر نشد سهم بیشتری از اموال عمومی به برادر نابینای خود بدهد و یا سهمی از مناصب سیاسی به افرادی که گمان می‌کرد صلاحیت مربوطه را ندارند مثل طلحه و زبیر، واگذار کند. در برابر پیشنهادهای بعضی از اطرافیان که به وی توصیه می‌کردند مقداری بذل و بخشش

کند تا اطرافیان را راضی نگاهدارد پاسخ می‌داد: «آیا به من توصیه می‌کنید که برای پیروزی خود، از جور و ستم در حق کسانی که بر آنها حکومت می‌کنم استفاده کنم؟ به خدا سوگند! تا جان در بدن دارم و تا شب و روز برقرار است و ستارگان آسمان در پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز دست به چنین کاری نمی‌زنم.» [۱]

هنگامی که به علی انتقاد شد که معاویه سیاستمدارتر و زیرک‌تر است، پاسخ داد: «به خدا قسم معاویه زیرک‌تر از من نیست، ولی او خیانت می‌ورزد و مرتکب فساد می‌شود، و اگر غدر و مکر نکرده بود من از زیرک‌ترین مردمان بودم، ولی هر نیرنگی معصیت است، و هر معصیتی نوعی کفر است.» [۲] ابن ابی‌الحدید در شرح خطبه فوق می‌نویسد که برخی گمان دارند که علی دانشمندتر بود و معاویه سیاستمدارتر، سیاستمدار کسی است که به هر وسیله‌ای حتی با ابزار نامشروع قدرت و سلطه خویش را محفوظ نگاهدارد. ولی مشکل علی این بود که در انتخاب ابزار و وسائل دقت عمل به خرج می‌داد و از استفاده از ابزار نامشروع پرهیز داشت. [۳]

در زمانه علی، خدعه و نیرنگ نزد بسیاری از مردم امری ناپسند محسوب نمی‌شد اما علی آن را خلاف اخلاق می‌شمرد: «ما در زمانی زندگی می‌کنیم که

بیشتر مردم خیانت و حيله‌گری را زیرکی و هوشیاری می‌شمارند، و نادانان آنان را اهل تدبیر می‌خوانند. چگونه فکر می‌کنند؟ خداوند آنان را بکشد! چه بسا شخصی به تمام پیشامدهای آینده آگاه است و طریق مکر و حيله را خوب می‌داند، ولی فرمان الهی و نهی پروردگار مانع او است. و با این‌که قدرت بر انجام آن دارد، آن را به روشنی رها می‌سازد. ولی آن کس که از گناه و مخالفت فرمان حق پروا ندارد، از همین فرصت استفاده می‌کند.» [۴]

از سویی دیگر، برخی از مسلمانان با استناد به احادیثی تلاش می‌کردند خدعه و نیرنگ را امری جایز معرفی کنند و برای آن مجوز شرعی ارایه دهند. از پیامبر نقل شده بود که «الْحَرْبُ خُدْعَةٌ» یعنی جنگ فریب است. برخی می‌خواستند با استناد به این گونه احادیث، از حربه‌های نامشروع برای رسیدن به قدرت استفاده کنند. اما در روایتی، علی توضیح می‌دهد که این کلام را از پیامبر در جنگ خندق شنیده است. [۵] بنابر این، خدعه در این جا، به معنای «فریب جنگی» است که با نیرنگ در امر سیاست، متفاوت است. لذا علی در گفتاری بیان می‌کند که «وفاداری به اهل غدر، از نظر خدا غدر و خیانت است. و نیرنگ زدن به اهل غدر، وفاداری به خداست.» [۶] اکثر فقهای شیعه نیز با استناد به این گونه روایات، خدعه را فقط در جنگ مشروع، جایز شمرده‌اند.

د- چالش های معاصر:

دوره‌ای چالش میان اخلاق و سیاست که در بحث های کهن بود در دوره های بعدی به زبانی نو بیان شد. ماکیاولی در قرن شانزدهم در «شهریار» راهکارهای حفظ قدرت را بر شمرده و استفاده از ابزارهای موجود را برای دستیابی و حفظ قدرت لازم دانست. «هدف وسیله را توجیه می کند» شعاری است که امروزه جنبه منفی خویش را نمایان می کند و به نام شیوه های ماکیاولیستی نامیده می شود.

در دوران معاصر، پراگماتیسم و سیاست کاربردی و عملگرا مطرح گردید. در مناقشات لفظی، شاید در نهایت طرفین به نتیجه مشترکی برسند. اما تفاوت های عملی را در پارادایم رفتاری شخصیت ها می توان مشاهده کرد.

تفاوت های آیات سیدروح الله خمینی (۱۲۸۱-۱۲۶۸) و شیخ حسینعلی منتظری (۱۳۰۱-۱۳۸۸) در مقام تئوری، چندان برجسته نیست. اما در جایگاه عمل، می توان عمق این تفاوت ها را دریافت. برجسته ترین تفاوت این دو شخصیت، در اتخاذ مواضع آنان در سخت ترین لحظات تصمیم گیری است. در ذیل به برخی از مؤلفه های شاخص در کارزار اخلاق و سیاست نزد خمینی و منتظری می پردازیم.

#### اول- در حوزه نظریه پردازی سیاسی

در حوزه نظریه پردازی سیاسی، سیر و تطور اندیشه آیت الله خمینی و آیت الله منتظری، قابل توجه است. هر دو، نظریات خویش را در مورد نظام حکومتی بارها تغییر دادند. اصل این تغییر، نه تنها امری ناپسند نیست بلکه می تواند ناشی از رشد فکری یا تجربی فرد باشد. ولی هنگامی که ناشی از وضعیت قدرت سیاسی وی و برای پیشبرد امر سیاسی بکار گرفته می شود نشان از ترجیح سیاست بر صداقت دارد.

#### الف- آیت الله خمینی و نظریه حکومت:

آیت الله خمینی در مورد نظام حکومتی مطلوب خویش، حداقل پنج نظریه ابراز داشت:

۱- در نظریه نخستین خویش هنگامی که در قم بود، در نوشتارش در سال ۱۳۲۲ به نظریه «سلطان شیعه و نظارت فقها» باور داشت. [۷]

۲- سپس در درس های خویش در نجف، نظریه «ولایت انتصابی فقیه» را مطرح کرد. [۸]

۳- در اوج انقلاب، که نیاز به حمایت همه اقشار مذهبی و لاییک داشت سخنی از ولایت فقیه به میان نیاورد بلکه از نوفل لوشاتو نوید می داد که پس از سرنگونی رژیم شاهنشاهی «شکل حکومت ما جمهوری است، جمهوری به معنای اینکه متکی به آرای اکثریت است». هنگامی که خبرنگار از وی در مورد چگونگی این «جمهوری» پرسش می کرد، وی پاسخ می داد: «جمهوری به همان معنا که در همه جا جمهوری است. جمهوری اسلامی، جمهوری است مثل همه جمهوری ها». [۹]

۴- هنگامی که پس از پیروزی انقلاب ۵۷ در ایران به قدرت رسید، مجددا سخن از «ولایت فقیه به معنای نظارت فقیه» به میان آورد. [۱۰]

۵- پس از استقرار نظام مطلوبش و به هنگامی که منتقدان و رقیبان را از صحنه خارج کرد، «ولایت مطلقه فقیه» را طرح کرد و حکومتش را شعبه ای از ولایت مطلقه پیامبر اسلام دانست و به ویژه در سال های پایانی عمر، برای خویش ولایت مطلقه قائل شد. [۱۱]

به نظر می رسد که در برخی موارد، این تغییر عقیده، ناشی از مطالعات فقهی و بررسی های دینی نبود بلکه ناشی از جایگاه سیاسی و موازنه قدرت و

موقعیت سیاسی وی بود. هرچند تغییر عقیده آخر را می توان ناشی از تجربه تماس مستقیم با قدرت اجرایی دانست ولی سایر تغییر عقیده ها، ناشی از جایگاه وی بود: جایگاه در ایران قبل از انقلاب، در نجف و دور از ایران، در پاریس و در دوران انقلاب، در ایران پس از پیروزی... این گونه تغییر عقیده ها که دقیقاً منطبق بر قدرت و جایگاه فرد است، نشان از درجه صداقت و عدم صداقت وی در ابراز عقیده های اساسی سیاسی است.

ب- آیت الله منتظری و نظریه حکومت:

آیت الله منتظری نیز سه نظریه متفاوت ابراز کرد:

۱- در قم و قبل از پیروزی انقلاب به «ولایت انتصابی فقیه» باور داشت. [۱۲]

۲- پس از پیروزی انقلاب، به «ولایت انتخابی و مقیده فقیه» باورمند شد. [۱۳]

۳- در نهایت به «دولت اسلامی منتخب مردم و بدون نیاز به ولایت فقیه»، گرایش پیدا کرد و صراحتاً اعلام کرد که مدل نظارت فقیه یک مدل پیشنهادی است و نیاز به تعریف کارشناسی دارد و مردم هر زمانی، خود باید شیوه حکومت مناسب خویش را انتخاب کنند. [۱۴]

ممکن است گمان شود که آیت الله منتظری به دلیل عزل از جایگاه رهبری، تغییر عقیده داد، ولی با نگاهی به سیر روند نگرش وی به ولایت فقیه، پاسخ این مهم را در خواهیم یافت. در مقام مقایسه، نظرات خمینی

**در مقام مقایسه نظرات خمینی و منتظری، شاهد یک روند معکوس هستیم. خمینی از «نظارت فقیه» شروع می کند و به «ولایت مطلقه فقیه» می رسد. در حالی که منتظری از «ولی فقیه منصوب» شروع می کند و به «دولت منتخب» می رسد. می توان از این دوروند معکوس، نتیجه گرفت که خمینی، مبانی فکری خویش را بر اساس منافع سیاسی ابراز می کرد، در حالی که منتظری، مبانی خویش را بر مبانی باورهای دو، نظریات خویش را در مورد نظام حکومتی بارها تغییر دادند. اصل این تغییر، نه تنها امری ناپسند نیست بلکه می تواند ناشی از رشد فکری یا تجربی فرد باشد. ولی هنگامی که ناشی از وضعیت قدرت سیاسی وی و برای پیشبرد امر سیاسی بکار گرفته می شود نشان از ترجیح سیاست بر صداقت دارد.**

و منتظری، شاهد یک روند معکوس هستیم، خمینی از «نظارت فقیه» شروع می کند و به «ولایت مطلقه فقیه» می رسد در حالی که منتظری از «ولی فقیه منصوب» شروع می کند و به «دولت منتخب» می رسد.

از زاویه دیگری نیز می توان نگریست که پیروزی انقلاب، موجب تشدید نظریه ولایت فقیه در خمینی می شود ولی موجب تضعیف آن در منتظری می شود. خمینی قبل از انقلاب به «نظام سلطنتی با نظارت فقیه» و سپس به «نظارت فقیه» باور داشت و بعد از انقلاب به «ولایت مطلقه فقیه» رسید. در حالی که منتظری قبل از انقلاب به «ولایت انتصابی فقیه» نظر داشت، بعد از انقلاب به «ولایت انتخابی فقیه» و در نهایت به «دولت منتخب» بدون نیاز به ولایت فقیه نظر پیدا می کند. بنابر این می توان از این دو روند معکوس، نتیجه گرفت که خمینی، مبانی فکری خویش را بر اساس منافع سیاسی ابراز می کرد در حالی که منتظری، مبانی خویش را بر مبانی باورهایی که بدان می رسید بیان می داشت.

#### دوم- در حوزه استراتژی های کاربردی

در حوزه استراتژی های کاربردی، برای مطالعه موردی، نمونه روش برخورد این دو در جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، قابل بررسی است. آیت الله خمینی با شعارهایی به دور از واقعیت عینی، وعده جنگ تا رفع فتنه از عالم می داد و تقاضاهای آتش بس را با تندری رد می کرد. در برابر انتقادها نسبت به شعار «جنگ جنگ تا پیروزی»، پاسخ می داد: «قرآن می گوید: «جنگ تا رفع فتنه؛ باید رفع فتنه از عالم بشود. بنابراین غلط فهمی است از قرآن که کسی خیال کند که قرآن نگفته است «جنگ جنگ تا پیروزی»». [۱۵]

در حالی که آیت الله منتظری، پس از آزادی خرمشهر متمایل به آتش بس بود و در مواردی نیز به رهبر کشور نامه نوشت و از ادامه جنگ بر حذر داشت، اما آیت الله خمینی تا روزهای آخر، چشم خویش را بر واقعیت ها و منافع کشور بست. منتظری در خاطر آتش به صراحت می نویسد که «آن زمان که صدام کشور ایران را اشغال کرد ما نظلمان مثل همه این بود که باید جنگید و آنها را از کشور بیرون کرد، ولی وقتی که خرمشهر را فتح کردیم و اینها را بیرون راندیم احساس کردیم که نیروها بخصوص ارتش انگیزه داخل شدن در خاک عراق را ندارند، خودشان می گفتند: ما تا حالا جنگ کردیم که دشمن را از کشورمان بیرون کنیم ولی حالا اگر بخواهیم در خاک عراق برویم این کشور گشایی است و انگیزه نداشتند، روی همین اصل هم من همان وقت پیغام دادم که هر کاری می خواهید بکنید حالا وقتش است و حمله کردن به عراق درست نیست». [۱۶]

#### سوم- در برخورد با منتقدین و مخالفان سیاسی

رفتار رهبر سیاسی با منتقدان خویش، نشان دهنده میزان پایبندی وی به ارزش های اخلاقی در امر سیاست است. رفتار آیت الله خمینی با احزاب و اشخاص غیر مذهبی، می توانست با تفاسیر وی توجیه شرعی بشود، ولی با مذهبیهون قاعدتا چارچوب ارزش های دینی را حداقل رعایت می کرد. لذا در این بخش، فقط به بررسی رفتار آیت الله خمینی با دوستان و منتقدان مذهبی و مراجع تقلید اکتفا می شود.

#### الف- دوستان منتقد:

آیت الله خمینی پس از به قدرت رسیدن، تحمل شنیدن انتقادات را حتا از نزدیکترین دوستان خویش



برابر پرسش های فرزندش سید احمد راجع به موارد شک و تردید، ایشان پاسخ می دهد که «بسمه تعالی در تمام موارد فوق هر کس در هر مرحله اگر بر سر نفاق باشد حکمش اعدام است. سریعاً دشمنان اسلام را نابود کنید. در صورت رسیدگی به وضع پرونده ها در هر صورت که حکم سریع تر اجرا گردد همان مورد نظر است» [۲۵].

بدون تردید این دستور العمل خصومت و روانه و انتقام گیرانه آیت الله خمینی، از یک سو نه با تعالیم فقهی دین و نه با منطق شریعت اسلامی هماهنگ نبود و از سویی دیگر، با اصول اولیه و الفبای مقدماتی حقوق و با بدیهی ترین ارزش های اخلاقی انطباق نداشت. [۲۶]

ب- آیت الله منتظری و اعدام های سیاسی:

آیت الله منتظری پس از اطلاع از دستور العمل آیت الله خمینی مبتنی بر کشتار زندانیان سیاسی در تابستان ۱۳۶۷، فوراً نامه ای انتقادی به وی می نویسد و شدیداً این رفتار را مورد نقد قرار می دهد. در این زمینه ایشان توضیح می دهد که «در همان زمان بعضی تصمیم گرفتند که یک باره کلک مجاهدین را بکنند و به اصطلاح از دست آنها راحت شوند، به همین خاطر نامه ای از امام گرفتند که افرادی از منافقین که از سابق در زندانها هستند طبق تشخیص دادستان و قاضی و نماینده اطلاعات هر منطقه، با رای اکثریت آنان اگر تشخیص دادند که آنها سرموضع هستند اعدام شوند، یعنی این سه نفر اگر دوفر از آنها نظرشان این بود که فلان فرد سرموضع است ولو اینکه به یک سال یا دو سال یا پنج سال یا بیشتر محکوم شده باید اعدام می شد، این نامه منسوب به امام تاریخ ندارد؛ اما این نامه روز پنجشنبه نوشته شده بود، روز شنبه توسط یکی از قضات به دست من رسید و آن قاضی بسیار ناراحت بود، من نامه را مطالعه کردم خیلی نامه تندی بود که در عکس العمل عملیات مجاهدین خلق در مرصاد نوشته شده بود و شنیده شد که به خط حاج احمد آقا است» [۲۷].

این رفتار آیت الله منتظری، ریشه در حمایت وی از سازمان مجاهدین یا همدلی وی با آنان نداشت، بلکه علیرغم مخالفت های عقیدتی و سیاسی با آنان، از حقوق انسانی آنان و سایر زندانیان دفاع می کرد. [۲۸] وی صرفنظر از مواضع عقیدتی و سیاسی افراد، از حقوق انسانی آنان دفاع می کرد و بر این باور بود که حکومت نیز باید به همینگونه عمل کند: «حکومت

اما در هر دو مورد، آیت الله منتظری با این شیوه ها مخالفت ورزیده و مستقیماً به وزیر اطلاعات وقت اعتراض می کند. نکته قابل توجه، اینکه حصر آیت الله روحانی، به ظاهر به دلیل نقد ایشان بر قائم مقامی آیت الله منتظری بوده است. منتظری از همان ابتدا با حصر وی مخالفت می ورزیده است، این مخالفت خویش را با مسئولان از جمله وزیر اطلاعات و آقای سید احمد خمینی ابراز داشته بود. ایشان حدود سیزده سال در حصر بود، که سه سال و نیم آن در زمان قائم مقامی آیت الله منتظری بوده است، پس از عزل آقای منتظری از قائم مقامی رهبری، حدود ده سال دیگر حصر آقای روحانی همچنان ادامه پیدا می کند، به گفته آیت الله منتظری اگر حصر آقای روحانی به دلیل فوق بوده است بایستی پس از عزل منتظری به وی جایزه می دادند نه اینکه ده سال دیگر نیز در حصرش نگاهدارند. [۲۲]

ه- آیت الله منتظری:

آیت الله خمینی در برابر نقدهای آیت الله منتظری، سرانجام با وارد کردن اتهاماتی اثبات نشده، منتظری را از قائم مقامی خویش عزل می کند. از جمله می نویسد که منتظری معتقد است که سازمان مجاهدین خلق باید بر کشور حکومت کنند و به آن ها کمک مالی کرده است، و به دروغ تعداد چند نفر اعدامی را به هزاران نفر تبدیل کرده است: «شما در اکثر نامه ها و صحبتها و موضعگیری های تان نشان دادید که معتقدید لیبرالها و منافقین باید بر کشور حکومت کنند. به قدری مطالبی که می گفتید دیکته شده منافقین بود که من فایده ای برای جواب به آنها نمی دیدم. مثلاً در همین دفاعیه شما از منافقین تعداد بسیار معدودی که در جنگ مسلحانه علیه اسلام و انقلاب محکوم به اعدام شده بودند را منافقین از دهان و قلم شما به آلف و الوف رساندند... سعی کنید افراد بیت خود را عوض کنید تا سهم مبارک امام بر حلقوم منافقین و گروه مهدی هاشمی و لیبرالها نریزد» [۲۳].

همچنان که می دانیم اولاً آقای منتظری چنین باوری نداشت که مجاهدین باید حکومت کنند و ثانياً پس از پیروزی انقلاب به آنها کمک مالی نمی کرد. [۲۴] ثالثاً تعداد اعدامی های سال ۱۳۶۷ را که چند هزار نفر اعلام کرده بود، آمار درستی بود، زیرا اسناد منتشر شده بر این گواهی می دهد که تعداد اعدامی ها آن گونه که آقای خمینی اظهار داشت «چند نفر» نبودند بلکه دقیقاً همانطوری که آقای منتظری اعلام کرد «چند هزار نفر» بودند. همه موارد فوق، اتهامات نادرستی بود که خمینی بر منتظری وارد کرد تا او را از امر سیاست و قدرت به دور کند. این اتهام زدن ها هیچ توجیه فقهی و اخلاقی نداشت به جز پیش بردن امر سیاسی به هر قیمتی که باشد.

**چهارم- در برخورد با دگراندیشان و گروههای برانداز**

در این قسمت، رفتار با دگر اندیشان عقیدتی و سیاسی و گروههای مسلح سیاسی برانداز مورد توجه قرار می گیرد. بارزترین نمونه این رفتار را می توان در حوادث تابستان ۱۳۶۷ به عنوان یک نمونه مطالعاتی مورد مطالعه تطبیقی قرار داد.

الف- آیت الله خمینی و اعدام های سیاسی:

در تابستان سال ۱۳۶۷، به دستور آیت الله خمینی چند هزار زندانی سیاسی و عقیدتی اعدام شدند. اکثر آنان از سازمان مجاهدین، و سپس از چپ ها و کمونیست ها بودند. بسیاری از آنان قبلاً محاکمه شده و محکوم به حبس شده بودند و برخی حتا دوران محکومیت شان تمام شده و در انتظار آزادی بودند. در

**آیت الله خمینی پس از به قدرت رسیدن، تحمل شنیدن انتقادات را حتا از نزدیکترین دوستان خویش نداشت لذا هر شخصی که حتا دلسوزانه از وی و از مدیریت کشور، انتقاد می کرد را اگر «ضدانقلاب» و «وابسته به اجنبی» خطاب نمی کرد، کمترین توصیفی که به دوستان دلسوز و منتقد خویش می داد این بود که آنان را «بازی خورده» می نامید.**

نداست لذا هر شخصی که حتا دلسوزانه از وی و از مدیریت کشور، انتقاد می کرد را اگر «ضدانقلاب» و «وابسته به اجنبی» خطاب نمی کرد، کمترین توصیفی که به دوستان دلسوز و منتقد خویش می داد این بود که آنان را «بازی خورده» می نامید. [۱۷]

ب- انجمن حجتیه:

ایشان در برخورد با انجمن حجتیه، اتهاماتی را متوجه آنان کرد تا برای همیشه جلوی فعالیت آنان را بگیرد. در سخنانی به گونه ای سخن گفت که گویا آنان گسترش فساد و فحشا را برای ظهور امام زمان مفید می دانسته اند. [۱۸] در حالی که هیچ سندی در این مورد وجود ندارد و قرائن رفتار متدینانه اعضای این انجمن، پایبندی آنان را به اوامر و نواهی شرعی نشان می دهد.

ج- آیت الله شریعتمداری:

رفتار خصمانه آیت الله خمینی، با یک مرجع دینی مثل آیت الله سیدمحمدکاظم شریعتمداری (۱۲۸۴-۱۳۶۵) که سابقه مرجعیتش از وی بیشتر بود، قابل توجه است. [۱۹] زمانی که منتظری به وی انتقاد می کند که چه اشکال داشت طبق وصیت آقای شریعتمداری، آقای صدر بر آقای شریعتمداری نماز بخواند؟ آیت الله خمینی جمله تندی راجع به آقای شریعتمداری می گوید که آن جمله قاعدتاً جمله نامناسبی بوده است که آقای منتظری از آوردن آن جمله در خاطراتش اجتناب می کند. [۲۰]

آیت الله منتظری در موارد متعددی با حصر آیت الله شریعتمداری مخالفت کرده بود: «در جلسات خصوصی از جمله با سران قوا، مخالفت خود را آشکار کرده بودم». [۲۱] همچنان که در پاراگراف پیشین مشاهده شد در حضور خمینی از رفتار وی به نسبت به جلوگیری از اجرای وصیت آیت الله شریعتمداری نیز انتقاد می کند. اجرای وصیت وی و نماز خواندن آقای صدر بر ایشان هیچ گونه تهدیدی برای امنیت نظام نبود، تنها توجیهی که می تواند داشته باشد رفتاری کینه توزانه و انتقام گیرانه از رقیبی است که از دنیا رفته است.

د- آیات سیدصادق روحانی و قمی:

در جریان حصر آیات سیدمحمدصادق روحانی (۱۳۰۵) و سیدحسن طباطبایی قمی (۱۲۹۰-۱۳۸۶)، آیت الله خمینی دست پیروان خویش را بازگذاشت تا به حصر غیرقانونی مراجع دینی منتقد حکومت وی بپردازند. هواداران وی با استناد به فرامین و دستورات وی، منتقدین را بدون حکم دادگاه، به حبس و حصر خانگی مبتلا می ساختند.

### از نخستین نمونه های این

**چالش، شیوه سیاست ورزی علی ابن ابیطالب و معاویه ابن ابوسفیان بود. معاویه به عنوان فرد زیرک و سیاستمداری شناخته می شد که با بذل و بخشش اموال و مناصب عمومی، و با بکارگیری حیل و فریب، بر رقیبان خود پیروز می شد. پایبندی صادقانه علی به ارزش های اخلاقی، بسیاری از نزدیکان از جمله برادرش را از وی رنجاند.**

متوجه کسی شده باشد رسماً عذر تقصیر می‌خواهم». [۳۷] وی در سالیان واپسین عمر خویش، به انتقاد از کارنامه سیاسی خویش پرداخت و چهارده مورد از اشتباهات سیاسی خویش را به صراحت بیان کرد و از واگویی این که مرتکب این اشتباهات شده است واهمه ننمود. [۳۸]

موقت را از خاطرمی گذرانیم هم عمل رهبر عالیقدر از روی بصیرت و تجربت و مشورت صورت گرفته، اختیار و اشعار کامل از هر جهت داشته اند و هم از ناحیه بنده اعلام موضع و اتمام حجت همراه با پیش بینی های لازم انجام گردیده جای هیچ گونه ابهام و اغوا یا ایراد بعدی وجود نداشته است و آنچه حملات و اعتراضات

موظف است حقوق همگان - از جمله مخالفان خود- را در نظر بگیرد و با آنان با عفو و مدارا برخورد کند... حقوق افراد از درجات ایمان آنان جداست». [۲۹]

### پنجم- در اعتراف به اشتباهات و خطاها

انسان در معرض آزمون و خطاست. ارتکاب خطا به ویژه در حوزه های آزمون نشده، امری طبیعی است و هنگامی که همراه با سوء نیت نباشد، کفایت از رفتار غیراخلاقی فاعل آن ندارد. اما پس از ارتکاب، هنگامی که خطا بودن آن تجربه ثابت شود، پافشاری بر آن و توجیه آن، عملی غیراخلاقی محسوب می شود. عدم اعتراف به خطا، ناشی از اوصاف ناپسندی از قبیل غرور و تکبر و خودپسندی است، ولی راه توجیه آن نیز همیشه باز است. به همین دلیل، نقطه مقابل آن، یعنی اعتراف به خطا و اشتباه یک عمل اخلاقی و یک کردار ارزشی محسوب می شود.

الف- توبه خطرناک آیت الله خمینی:

آیت الله خمینی یک بار در سخنرانی عمومی، توبه کرد. اما این توبه وی را نمی توان امری اخلاقی محسوب کرد زیرا وی توبه کرد که چرا شدت عمل بیشتری به خرج نداده و در میدان های شهر چوبه دار برپا نکرده است! «اشتباهی که ما کردیم این بود که به طور انقلابی عمل نکردیم... اگر ما از اول که رژیم فاسد را شکستیم و این سد بسیار فاسد را خراب کردیم، به طور انقلابی عمل کرده بودیم، قلم تمام مطبوعات را شکسته بودیم و تمام مجلات فاسد و مطبوعات فاسد را تعطیل کرده بودیم، و رؤسای آنها را به محاکمه کشیده بودیم و حزب های فاسد را ممنوع اعلام کرده بودیم، و رؤسای آنها را به سزای خودشان رسانده بودیم، و چوبه های دار را در میدان های بزرگ برپا کرده بودیم و مفسدین و فاسدین را درو کرده بودیم، این زحمتهای پیش نمی آمد. من از پیشگاه خدای متعال و از پیشگاه ملت عزیز، عذر می خواهم... و من توبه می کنم از این اشتباهی که کردم». [۳۰]

ب- ادعای آیت الله خمینی بر اشتباه بودن برخی از انتصابات:

مورد دیگری که آیت الله خمینی اقرار می کرد که اشتباه شده است، پس از درگیری با همراهان سابق خویش بود، که در این گونه موارد، به جای بازگو کردن حقیقت، همیشه اظهار می داشت که این انتصابات اشتباه بوده است ولی این اشتباه را به دیگران نسبت می داد و اظهار می داشت که کار دیگران بوده است و من از اول مخالف انتصاب آنان بودم. در نامه اش برای عزل آقای منتظری خطاب به ایشان می نویسد: «والله قسم، من از ابتدا با انتخاب شما مخالف بودم، ولی در آن وقت شما را ساده لوح می دانستم که مدیر و مدبر نبودید ولی شخصی بودید تحصیل کرده که مفید برای حوزه های علمی بودید و اگر اینگونه کارهاتان را ادامه دهید مسلماً تکلیف دیگری دارم و می دانید که از تکلیف خود سرپیچی نمی کنم. والله قسم، من با نخست وزیری بازرگان مخالف بودم ولی او را هم آدم خوبی می دانستم. والله قسم، من رأی به ریاست جمهوری بنی صدر ندادم و در تمام موارد نظر دوستان را پذیرفتم». [۳۱]

مهندس مهدی بازرگان نخست وزیر دولت موقت در نامه ای به آیت الله خمینی، با اشاره به سخنان ایشان مبنی بر این که در انتخاب دولت موقت خطا رخ داده و این انتخاب، یک انتخاب مناسب نبوده است [۳۲] نوشت: به نظر این جانب نه تنها در آن زمان مسامحه ای و خطایی از ناحیه آن جناب رخ نداده است بلکه وقتی سرگذشت جست و جو و گزینش مسئول دولت

**مورد دیگری که آیت الله خمینی اقرار می کرد که اشتباه شده است، پس از درگیری با همراهان سابق خویش بود، که در این گونه موارد، به جای بازگو کردن حقیقت، همیشه اظهار می داشت که این انتصابات اشتباه بوده است. ولی این اشتباه را به دیگران نسبت می داد و اظهار می داشت که کار دیگران بوده است و من از اول مخالف انتصاب آنان بودم. خاطرات آیت الله منتظری خلاف این ادعای آیت الله خمینی را نشان می دهد. انتخاب آقای بازرگان امری تحمیلی بر آقای خمینی نبود. ایشان نه تنها در انتخاب اعضای دولت موقت نقش مستقیم داشتند بلکه بر انتخاب برخی از وزرا حتا اصرار می کردند.**

ششم- بکارگیری ابزارهای غیراخلاقی برای پیشبرد امر سیاسی

آیت الله خمینی از بکارگیری ابزارهای غیراخلاقی برای تحکیم قدرت خویش واهمه ای نداشت. در یک سخنرانی عمومی بیان داشت: «من به حسب تکلیف شرعی به همه ملت عرض می کنم که هر منزلی، این دو - سه تا منزلی که در اطراف خانه خودش است، نظر بکند ببیند چه جور می گذرد در سرتاسر ملت... هر انسانی می تواند که بفهمد این منزل همسایه، کی ها هستند، چه می کنند، آن منزل آن طرفیش هم چه می کند. این دو - سه تا منزلی که اطراف است، شما آن را تحت نظر بگیرید، شما هم او را تحت نظر بگیرید». [۳۹]

مهندس مهدی بازرگان در نامه ای این تکلیف را مغایر با آموزه های قرآن خواند که مردم را پرهیز می دهد که از یکدیگر جاسوسی نکنند. [۴۰] هر چند ممکن بود این سخنان آیت الله خمینی، بگونه ای توجیه شود، اما پاسخی که وی به بازرگان داد، حرام هایی مثل شرب خمر را نیز در صورت لزوم برای مصلحت اسلام، جایز و بلکه واجب شمرد: «یک بیچاره ای من نوشته بود که شما که گفتید که همه اینها باید تجسس بکنند یا نظارت بکنند، خوب، در قرآن می فرماید که: وَ لَا تَجَسَّسُوا. راست است، قرآن فرموده است، مطاع هم هست امر خدا، اما قرآن حفظ نفس آدم را هم فرموده است که هر کسی باید لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ. این اشکال را به سیدالشهدا بکنید. وقتی که اسلام در خطر است، همه شما موظفید که با جاسوسی حفظ بکنید اسلام را. وقتی که حفظ دماء مسلمین بر همه واجب باشد، اگر - فرض کنید که - حفظ جان یک نفر مسلمانی، حفظ جانش وابسته این است که شما شرب خمر کنید، واجب است بر شما، دروغ بگویید، واجب است بر شما. احکام اسلام برای مصلحت مسلمین است، برای مصلحت اسلام است، اگر ما اسلام را در خطر دیدیم، همه مان باید از بین برویم تا حفظش کنیم. اگر دماء مسلمین را در خطر دیدیم، دیدیم که یک دسته دارند توطئه می کنند که بریزند و یک جمعیت بی گناهی را بکشند، بر همه ما واجب است که جاسوسی کنیم». [۴۱]

نتیجه- اصالت دادن به «ارزش های اخلاقی» یا به «قدرت سیاسی»

بی اساس را از چپ و راست باریدن گرفته نابق و ناجوانمردانه است. [۳۳]

خاطرات آیت الله منتظری نیز، خلاف این ادعای آیت الله خمینی را نشان می دهد: «در آن زمان تقریباً آقای مهندس بازرگان متعین بودند و صحبت از دیگری در بین نبود، چون ایشان به سیاست و تقوا و تعهد معروف بودند و همه به پاکی و دیانت و امانت ایشان ایمان داشتند، و سابقه مبارزاتی ایشان و استقامت شان زبانزد خاص و عام بود». [۳۴] بنابر این، انتخاب آقای بازرگان امری تحمیلی بر آقای خمینی نبود. ایشان نه تنها در انتخاب اعضای دولت موقت نقش مستقیم داشتند بلکه بر انتخاب برخی از وزرا حتا اصرار داشتند: «امام اصرار داشتند هر چه زودتر دولت انقلاب تشکیل بشود، ایشان عنایت داشتند که آقای مهندس بازرگان نخست وزیر بشوند و برخی افراد را هم به عنوان هیات دولت مشخص کرده بودند، فقط در وزیر خارجه مانده بودند که نظرشان این بود که آقای دکتر کریم سنجابی این مسئولیت را قبول کند، و ایشان (آقای سنجابی) قبول نکرده بود، امام به من گفتند شما هر چه زودتر به تهران بروید و آقای سنجابی را راضی کنید که این مسئولیت را قبول کنند، لابد در آن شرایط ایشان را متعین می دانسته اند». [۳۵]

در مورد آیت الله منتظری نیز ادعای آیت الله خمینی، با واقعیت منطبق نیست، اگر ایشان مخالف قائم مقامی آقای منتظری بود اجازه نمی داد این امر در مجلس خبرگان رهبری مطرح بشود. آیت الله منتظری به این ادعای آیت الله خمینی پاسخ داده است: «من نمی دانم، اگر ایشان در آن وقت مخالف بودند لازم بود همان وقت ولو با کنایه یا پیغام به من یا دیگری و یا به خبرگان می فرمودند، زیرا مصلحت نظام از همه چیز مهمتر بود؛ بلکه بعضی از آقایان نقل کردند پس از تعیین شما از طرف خبرگان خدمت ایشان رسیدیم و به ایشان گفتیم ایشان خیلی خوشحال شدند. البته در یک مورد هم که من با امام صحبتی داشتم ایشان می فرمود: «شما خودتان یک رهبر هستید، شما برج بلند اسلام هستید». [۳۶]

ج- انتقادات آیت الله منتظری از خویش: آیت الله منتظری به راحتی، اشتباهات خویش را پذیرا می شد: «اصل وجود نقصان و خطا را در خود و نزدیکانم می پذیرم و از این بابت چنانچه اشتباه من

**مهندس بازرگان در نامه‌ای تکلیف ملت به جاسوسی همسایه گان خود را**  
 مغایر با آموزه‌های قرآن خواند که مردم را پرهیز می دهد که از یکدیگر جاسوسی نکنند. هرچند ممکن بود این سخنان آیت الله خمینی، به گونه ای توجیه شود، اما پاسخی که وی به بازرگان داد، حرام هایی مثل شرب خمر را نیز در صورت لزوم برای مصلحت اسلام، جایز و بلکه واجب شمرد: «یک بیچاره‌ای به من نوشته بود که شما که گفتید که همه اینها باید تجسس بکنند یا نظارت بکنند، خوب، در قرآن می فرماید که: **وَلَا تَجَسَّسُوا**. راست است، قرآن فرموده است، مطاع هم هست امر خدا، اما قرآن حفظ نفس آدم را هم فرموده است که هر کسی باید لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ. این اشکال را به سیدالشهدا بکنید. وقتی که اسلام در خطر است، همه شما موظفید که با جاسوسی حفظ بکنید اسلام را. وقتی که حفظ دماء مسلمین بر همه واجب باشد، اگر - فرض کنید که - حفظ جان یک نفر مسلمانی، حفظ جانش وابسته این است که شما شرب خمر کنید، واجب است بر شما، دروغ بگویید، واجب است بر شما.

[۱۳] «مطابق نظریه انتخاب، مشروعیت و نیز تحقق عینی حکومت دینی منوط به رای و بیعت مردم می باشد»، انتقاد از خود «عبرت و وصیت»، ص ۲۴. دراسات جلد ۱ ص ۴۹۳ و ۴۸۶ و ۳۰، تر ۲۶۴ [۱۴] «باید دانسته شود که نظارت فقیه بر قوانین کشور و اسلامی بودن آنها - که یکی از شکل های پیشنهادی اینجانب برای نظریه حکومت دینی است - همچون سایر مدل هایی که پیشنهاد کرده ام، بیانی کلی است که در صورت پذیرش آن توسط اکثریت مردم باید توسط کارشناسان مربوطه به طور کامل تعریف و حدود و ثغور آن مشخص گردد». حکومت دینی و حقوق انسان، ص ۲۱ و ۲۲. «شکل خاصی از حکومت مورد نظر قرار نگرفته و این امر به عقلای هر زمان واگذار شده است تا با توجه به مقتضیات و شرایط و نیازهای عصر خود، الگوی مناسب حکومتی خویش را انتخاب کنند». انتقاد از خود «عبرت و وصیت»، ص ۱۷۸. «هر نسلی حق دارد مطابق معیارها و ضوابط عقلی و دینی در سرنوشت کشور خود و تعیین چارچوب مورد قبول اکثریت آن نسل دخالت و اظهارنظر نماید؛ اما حق ندارد سرنوشت نسلهای آینده را رقم زند و چارچوبی برای آنها تعیین کند، زیرا نظر هیچ فرد یا نسلی غیر از معصوم (ع) برای فرد و نسل دیگر حجت شرعی و عقلی نخواهد بود». رساله حقوق ص ۶۵. همچنین ر.ک.: Ferechian Hassan, L' autorité politico-religieuse selon l'islam iranien, p. ۲۶۴.

[۱۵] صحیفه امام، ج ۱۹، سخنان در حسینیه جماران به مناسبت میلاد پیامبر.

[۱۶] منتظری، انتقاد از خود «عبرت و وصیت»، ص ۱۰۷. خاطرات، ج اول، ص ۵۸۹. «وقتی که فو را گرفتند من یک نامه پنج صفحه ای به امام نوشتم و باز ضرورت توقف جنگ را یادآور شدم، این نامه دوسه ماه قبل از پذیرش قطعنامه بود». کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۵۹۰.

[۱۷] «یک روز من از راه دلسوزی به ایشان گفتم: "متأسفانه ما برای مستضعفین خیلی شعار دادیم ولی کاری برای آنها نکردیم!" ایشان از این صحبت من خیلی ناراحت شدند، گفتند: "چطور برای مستضعفین کاری نشده است؟! لابد به ایشان گزارش شده بود که نان مستضعفین در روغن است؛ یک بار هم آیت الله آقای حاج آقا باقر سلطانی به ایشان این سنخ حرفها را زده بودند و ایشان خیلی ابراز ناراحتی کرده و گفته بودند معلوم می شود شما را هم بازی داده اند، یک بار نیز مرحوم آقای حاج سید محمدصادق لواسانی که خیلی هم با آقای خمینی رفیق بودند و نمایندگی ایشان را هم داشتند برخی از این گونه مشکلات و مسائل را برای ایشان بیان کرده بودند که ایشان گفته بودند معلوم می شود شما هم بازی خورده اید؛ ایشان روی انتقاد از کارها خیلی حساسیت داشتند، ظرفیت انتقاد پذیری ایشان نسبت به مشکلات نظام کم بود». کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۴۴۷.

[۱۸] «تا دیروز مشربفروشی و فساد و فحشا و فسق و حکومت ظالمان برای ظهور امام زمان - ارواحنا فداه - را مفید و راهگشا می دانستند، امروز از اینکه در گوشه‌ای خلاف شرعی که هرگز خواست مسئولین نیست رخ می دهد، فریاد «وا اسلاما» سر می دهند! دیروز «حجتیه‌ای»ها مبارزه را حرام کرده بودند و در بحبوحه مبارزات تمام تلاش خود را نمودند تا اعتصاب چراغانی نیمه شعبان را به نفع شاه بشکنند، امروز انقلابیتر از انقلابیون شده‌اند!». صحیفه امام، ج ۲۱،

تشکیل شود باید مجلس از فقها یا به نظارت فقها تشکیل شود» کشف الاسرار، ص ۱۹۱. «ما نمی گوئیم حکومت باید با فقیه باشد، بلکه میگوئیم حکومت باید با قانون خدایی که صلاح کشور و مردم است اداره شود و این بی نظارت روحانی صورت نمی گیرد». کشف الاسرار، ص ۲۲۲.

[۸] خمینی، بیع، ج ۲، ص ۶۲۴ به بعد، همچنین ر. ک. کتاب ولایت فقیه.

[۹] ر.ک. حسن فرشتیان، ریاست جمهوری فرانسه و بازخوانی نوید آیت الله به «جمهوری»، منشوره ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۱: <http://www.rahesabz.net/52164/story>

مصاحبه ۱۶ آذر ۱۳۵۷ با خبرنگار روزنامه لوس آنجلس تایمز،

<http://www.imam-khomeini.ir/fa/books/1107=BooksahifeBody.aspx?id>

و همچنین: <http://www.imam-khomeini.ir/fa/1152=books/BooksahifeBody.aspx?id>

[۱۰] «فقیه ناظر بر این است که اینها اجرای قانون بکنند؛ خلاف نکنند؛ نه اینکه می خواهد خودش یک حکومتی بکند»، سخنرانی در قم، ۳ آبان ۱۳۵۸. <http://www.imam-khomeini.ir/fa/books/BooksahifeBody.aspx?id=2017>

[۱۱] «حکومت، که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است... آنچه گفته شده است تا کنون، و یا گفته می شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است» در پاسخ مورخ ۱۶ دی ۱۳۶۶ به نامه آیت الله خامنه ای. همچنین ر. ک. فرشتیان حسن، حکومت اسلامی: طالقانی «پدر»، نائینی «علامه» و خمینی «امام»، منتشر شده ۲۳ شهریور ۱۳۹۲ در سایت جرس: <http://www.rahesabz.net/story/7540/>

[۱۲] منتظری، بدرالزاهر ص ۵۰ به بعد. انتقاد از خود «عبرت و وصیت»، ص ۲۵.

نتیجه چالش های فوق، در اصالت دادن به ارزش ها یا اصالت دادن به قدرت، نمایان می شود. آیت الله خمینی به امر سیاسی و قدرت سیاسی اصالت می داد و حفظ نظام اسلامی را واجب می دانست و ارتکاب محرمات و امور غیر اخلاقی را برای حفظ نظام جایز و بلکه واجب می شمرد.

اما آیت الله منتظری، حاضر نبود در برابر ستم به دیگران، مدتی سکوت کند تا به رهبری برسد: «برخی ها سفارش می کردند که شما فعلاً کوتاه بیایید، صبر کنید وقتی قدرت را کاملاً در اختیار گرفتید با سرعت و قاطعیت اهداف خود را جامه عمل ببوشانید؛ اما من به هیچ وجه این روش را نمی پسندیدم. آن وقت در قبال تضییع حقوق انسان هایی که هرچند با من و امثال من مخالف بودند ولی به نام اسلام و انقلاب به آنان ظلم شده و حششان پایمال شده بود چه پاسخی در مقابل خداوند داشتم.» [۴۲]

[۱] «اتَمْرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيَتْ عَلَيْهِ؟ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَ مَا مَأْتِ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا»، نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶.

[۲] «وَاللَّهِ مَا مُعَاوَنَةٌ بِأَدْعَى مَنِي، وَلَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَيَفْجُرُ، وَلَا يَأْتِيهِ الْعُدُوُّ لَكِنَّهُ مِنْ أَذْهِ النَّاسِ، وَلَكِنْ كُلُّ غَدْرَةٍ فِجْرَةٌ، وَكُلُّ فِجْرَةٍ كَفْرَةٌ». «وَلَكُلِّ غَادِرٍ لَوْاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». وَاللَّهِ مَا اسْتَنْفَلَ بِالْمَكِيدَةِ، وَلَا اسْتَعْمَرَ بِالشَّدِيدَةِ»، نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰.

[۳] شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ذیل خطبه ۲۰۰، ج ۱۰.

[۴] «وَلَقَدْ أَصْبَحْنَا فِي زَمَانٍ قَدْ اتَّخَذَ أَكْثَرُ أَهْلِ الْعَدْرِ كَيْسًا، وَنَسَبَهُمْ أَهْلُ الْجَهْلِ فِيهِ إِلَى حُسْنِ الْحِيلَةِ. مَا لَهُمْ قَاتِلُهُمْ اللَّهُ! قَدْ بَرَى الْحَوْلَ الْقَلْبَ وَجَهَ الْحِيلَةَ وَدُونَهَا مَانِعٌ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ وَ نَهْيِهِ، فَيَدْعُهَا رَأَى عَيْنٌ بَعْدَ الْقَدْرَةِ عَلَيْهَا، وَيَنْتَهَرُ فُرْصَتَهَا مِنْ لَا حَرِيحَةَ لَهُ فِي الدِّينِ». نهج البلاغه، خطبه ۴۱.

[۵] سمعت رسول الله يقول يوم الخندق: الحرب خدعه، ويقول: تكلموا بما أردتم. وسائل الشيعه ج ۱۵، أبواب جهاد، باب ۵۳ - باب جواز مخدعه أهل الحرب.

[۶] «لَوْفَاءٌ لِأَهْلِ الْعَدْرِ عَدْرٌ عِنْدَ اللَّهِ وَالْعَدْرُ بِأَهْلِ الْعَدْرِ وَفَاءٌ عِنْدَ اللَّهِ». نهج البلاغه، كلمات قصار، ش ۲۵۹.

[۷] «اگر آن حکومت حق خدایی عادلانه بخواید

### آیت الله خمینی به امر سیاسی و قدرت سیاسی اصلت می داد و حفظ نظام

اسلامی را واجب می دانست و ارتکاب محرمات و امور غیر اخلاقی را برای حفظ نظام جایز و بلکه واجب می شمرد. اما آیت الله منتظری، حاضر نبود در برابر ستم به دیگران، مدتی سکوت کند تا به رهبری برسد: «برخی ها سفارش می کردند که شما فعلا کوتاه بیایید، صبر کنید وقتی قدرت را کاملا در اختیار گرفتید با سرعت و قاطعیت اهداف خود را جامه عمل بپوشانید؛ اما من به هیچ وجه این روش را نمی پسندیدم. آن وقت در قبال تضییع حقوق انسان هایی که هر چند با من و امثال من مخالف بودند، ولی به نام اسلام و انقلاب به آنان ظلم شده و حقشان پایمال شده بود، چه پاسخی در مقابل خداوند داشتم».

ص ۱۹۳.  
[۳۰] صحیفه امام، ج ۹، سخنرانی ۲۶ مرداد ۱۳۵۸.  
[۳۱] صحیفه امام، ج ۲۱، نامه ۶ فروردین ۱۳۶۸ خمینی به منتظری.

[۳۲] «من امروز بعد از ده سال از پیروزی انقلاب اسلامی همچون گذشته اعتراف می کنم که بعض تصمیمات اول انقلاب در سپردن پستها و امور مهمه کشور به گروهی که عقیده خالص و واقعی به اسلام ناب محمدی نداشتند، اشتباهی بوده است که تلخی آثار آن به راحتی از میان نمی رود، گر چه در آن موقع هم من شخصاً مایل به روی کار آمدن آنان نبودم ولی با صلاحیت و تأیید دوستان قبول نمودم»، صحیفه امام، ج ۲۱، نامه خطاب به روحانیون به تاریخ ۳ اسفند ۱۳۶۷.

[۳۳] اطلاعات، ۱۳ مرداد ۱۳۵۹، صفحه ۶، به نقل از سایت خبرگزاری فارس:

<http://www.farsnews.com/newstext>

۱۳۹۲۰۵۱۳۰۰۰۱۹=php?nn

[۳۴] کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۴۳۷.

[۳۵] کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۴۲۱.

[۳۶] کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۴۷۶.

[۳۷] منتظری، انتقاد از خود «عبرت و وصیت»، ص ۱۰۲.

[۳۸] منتظری، انتقاد از خود «عبرت و وصیت»، ص ۱۶۶ به بعد.

[۳۹] صحیفه امام، ج ۱۵، سخنرانی ۱۹ مرداد ۱۳۶۰.

[۴۰] <http://www.dw.com/fa->

-A۶%D۹%B۱%D۹%A۷%D۹-B۹%D۹-AA۷%D۹-B۱%ir%ZDA

-B۲%D۹-AV%D۹-B۳%BEZD۹%D۹%

AC-ZDB%A۶%ACZD۹%DB%A۵%AEZD۹%D۹%

-B۱%AFZD۹%D۹%

AC-ZDB%A۷%ACZD۹-AA۷%D۹-B۳%ACZD۹%D۹%

ZDA%A۷%D۹%A۶%D۹-AV%D۹-A۵%D۹-B۱%D۹-A۷%D۹%

B۱%D۹-A۵%D۹-AV%D۹-A۵%D۹-A۷%AC-ZD%D۹%AV

۱۷۶۷۷۸۱-a/A۶%ADZD۹%D۹-AV%D۹%

[۴۱] صحیفه امام، ج ۱۵، سخنرانی ۲۷ مرداد ۱۳۶۰.

[۴۲] منتظری، انتقاد از خود «عبرت و وصیت»، ص ۱۸۵ و ۱۸۶. در پاسخ به این پرسش که آیا بهتر نبود که سکوت می کردید و هر وقت که رهبر می شدید دیدگاهها و نظرات خود را اجرا می کردید، پاسخ داد

که «در یک کشور تنها یک نفر مسئول نیست و همه کارها را هم یک نفر انجام نمی دهد و نمی تواند هم انجام بدهد، تمام وزارتخانه ها و نمایندگان مجلس و استانداران و فرمانداران و دیگر نیروهای موثر هستند که یک کشور را اداره می کنند. مرحوم امام هم در این اواخر بشدت بیمار بودند و کمتر با بیرون ارتباط داشتند، در این اواخر آن قدر که به من مراجعه می شد

و مشکلات و نارسایی ها مطرح می شد شاید یک دهم آن هم خدمت امام مطرح نمی شد... من هم از باب اینکه افراد مختلف به من مراجعه می کردند و بسا من می توانستم از خیلی از نارسایی ها جلوگیری کنم خودم را موظف به اقدام می دیدم، من گاهی فکر می کنم که

نکند وظیفه ام بیشتر از اینها هم بوده است و من عمل نکرده ام»، کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۶۴۳ و ۶۴۴.

انتقاد از خود «عبرت و وصیت»، ص ۵۵.

[۲۳] صحیفه امام، ج ۲۱، نامه ۶ فروردین ۱۳۶۸ خمینی به منتظری، ۱۳۶۸.

[۲۴] «همه می دانند که من از همان زمان که در زندان بودم با برخی افراد مربوط به مجاهدین خلق درگیر بودم و این آقای حاج احمد آقا بود که بسیاری از اوقات با آنها سر و کار داشت و گاهی بعضی از آنان را به محضر امام نیز می رساند، البته شاید نظر او جذب آنان بوده است ولی بالاخره هیچ وقت بیت من در اختیار آنها نبود».

کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۶۱۴.

«آقای ایزدی نقل کردند که در آن جلسه آقای محمدی گیلانی - که در آن جلسه حضور داشته - به ایشان می گوید ما دلمان خیلی برای فلانی تنگ شده است ما مدتی شاگرد ایشان بوده ایم، بعد می گوید: "چند نفر از افراد اطلاعات که از رده های بالای آنها بودند به من گفتند در آن جریانها ما را مجبور کردند که به دروغ شهادت بدهیم که خانه فلانی در اختیار منافقین است و منافقین به فلانی خط می دهند و ما الان از این گزارشها خیلی ناراحت هستیم!" این مطلب را آقای حاج شیخ غلامحسین ایزدی از قول آقای محمدی گیلانی برای من نقل کرد؛ همچنین از قول آقای محفوطی هم نقل شد که آقای محمدی گیلانی این مطلب را در جای دیگر هم گفته است». کتاب

خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۶۴۶.

[۲۵] کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۶۲۴ و ۶۲۵.

[۲۶] ر.ک. حسن فرشتیان، کشتار ۶۷؛ بی خبری، ناباوری، سکوت و خاموشی، منتشره در ۳۱ شهریور سال ۱۳۹۲ در سایت رادیو فردا: <http://www.HassanFereshtian-over--radiofarda.com/content/fv.html.۲۵۱۱۴۱۳۹/۱۳۶۷-executions-of-summer>

همین نویسنده، شریعت و آسیب شناسی کشتار سال ۶۷، منتشره ۸ سپتامبر ۲۰۱۳ در سایت کارآنلاین: <http://www.kar-online.com/node۶۸۳۸>

[۲۷] کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۶۲۳.

[۲۸] «من همیشه زندانبانها و مسئولین زندان را از برخورد غیر اسلامی با زندانبانان برحذر می داشتم، من به زندانبانان نماینده می فرستادم که زندانبانها را بازرسی کنند که اخلاق اسلامی در آنها رعایت شود و به زندانبان ظلم نشود و حقوق آنها پایمال نگردد، درست است که یک کسی زندانی ما شده ولی نباید به او ظلم بشود هر چند - به قول آقایان - از منافقین باشد». کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۶۲۰.

[۲۹] منتظری، انتقاد از خود «عبرت و وصیت»،

نامه خطاب به روحانیون به تاریخ ۳ اسفند ۱۳۶۷.

[۱۹] ر.ک. کدیور محسن، اسنادی از مظلومیت آیت الله شریعتمداری، منتشر شده به تاریخ ۱۳ آبان ۱۳۹۱ در سایت جرس: <http://www.rahesabz.net/>

۶۱۲۷۹/story

[۲۰] «چه اشکال داشت طبق وصیت آقای شریعتمداری که به آقای صدر گفته بودند تو بر من نماز بخوان در آن نیمه شب اجازه می دادند آقای صدر بر آقای شریعتمداری نماز بخواند، این به کجای انقلاب لطمه می زد؟ ولی حالا که نگذاشته اند آقای صدر همه این جریانها و جریان بازداشتش را در یک جزوه هفتاد هشتاد صفحه ای نوشته است، خیلی هم محترمانه نوشته به کسی هم توهین نکرده است، اما این نوشته در تاریخ می ماند و بعد در آینده حضرتعالی را محکوم می کنند، می گویند آقای خمینی نگذاشت به یک نفر مرجعی که رقیبش بود نماز بخواند؛ وقتی من این حرف را زدم امام ناراحت شدند و جمله تندى راجع به آقای شریعتمداری گفتند که من خیلی تعجب کردم».

کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۴۸۳.

کلام تند خمینی، منتظری، انتقاد از خود «عبرت و وصیت»، ص ۵۰.

[۲۱] منتظری، انتقاد از خود «عبرت و وصیت»،

ص ۴۹.

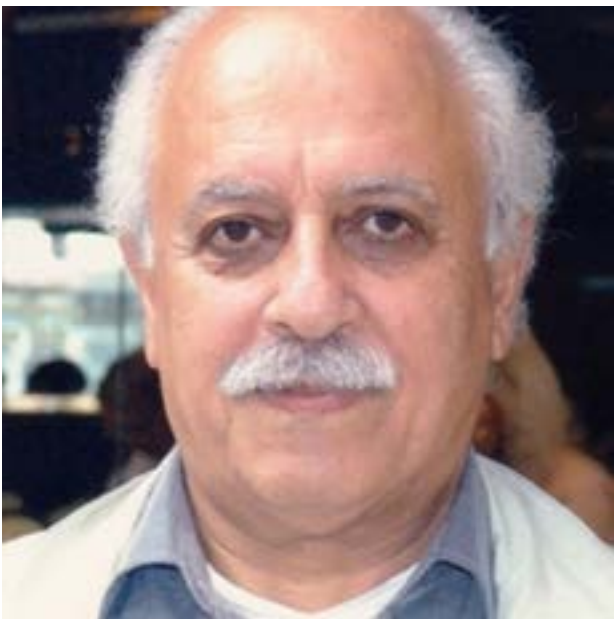
[۲۲] «آقای حاج سید صادق روحانی دو روز در این رابطه سر درس صحبت کرده بودند، بعد بدون اطلاع من رفته بودند در خانه ایشان و مزاحمشان شده بودند و درس ایشان را نیز تعطیل کردند و ایشان را محصور نمودند؛ آقای ری شهری که آن وقت وزیر اطلاعات بود آمد اینجا، من به او گفتم: "آقای ری شهری! این کار درست نیست و به ضرر من هم هست، ممکن است آقای آسید صادق روحانی فکر کند که از ناحیه من این کار صورت گرفته، من با این کار مخالفم". گفت: "آخه ایشان نباید این حرفها را بزند". گفتم: "ایشان یک آدم ملایبی است و حق اظهار نظر دارد، برای صد یا دویست نفر از شاگردانش یک مطلبی را گفته روز بعدش هم همان حرفها را تکرار کرده، اگر ایشان راه می افتاد می آمد در صحن و سخنرانی می کرد و مردم را راه می انداخت و تظاهرات و سرو صدا می کرد آن وقت می گفتند خلاف نظام کار کرده است، اما این اندازه باید به ایشان حق داد که نظرش را در درسش بگوید».

کتاب خاطرات آیت الله منتظری، ج اول، ص ۴۸۱.

«در جریان حصر آیت الله قمی و آیت الله سید صادق روحانی در در ملاقات هایی که مسولان مربوطه با من داشتند، عوارض سوء این گونه برخوردها را یادآور می شدم، ولی آنان به عهده امام می گذاشتند». منتظری،

# دو پیام آور جهان مدرن: ماکیاوولی و تامس مور

## داریوش آشوری



این مقاله نخستین بار در مهرنامه (شماره ۱۱، ۱۳۹۰) نشر یافته، اما کوشش من برای پروردن و گسترش آن سبب ویرایش چند باره‌ی آن شد. ویراست دوم در نگاه نو (شماره ۹۲، ۱۳۹۰)، ویراست سوم در وبلاگ جستار. و این ویراست چهارم آن است که در شماره‌ی پنجم مجله‌ی اندیشه‌ی پویا، دی و بهمن ۱۳۹۱ در تهران منتشر شده است.

سده‌ی شانزدهم روزگار شگرفی ست که در آن چیزی به نام اروپا و تمدن اروپایی با قدرت و شکوهی بی‌مانند از دل جهان قرون وسطایی زاده می‌شود. نیروهایی که از سده‌ی دوازدهم رفته-رفته بر هم انباشته شده و از سده‌ی چهاردهم با رنسانس ایتالیا سخت فشرده‌تر شده بودند، در این سده نیروی زبانی خود را از سویی در شکافتن سینه‌ی اقیانوس‌ها به دست دریاوردان بی‌باک و ماجراجو نمایان می‌کرد که در پی یافتن «سرزمین‌های ناشناخته» بودند و، از سوی دیگر، در جنب-وجوش شگرف نقاشان در هنرآوری با شگردهای تازه‌ی نمایش چشم‌انداز، و نیز فهم نیافته‌ی علمی بر بنیاد مشاهده و تجربه، و ذهن کنجکاو در پی هر گونه کشف و اختراع، در این دوران بود که اروپا این نام را به خود گرفت و به «اروپایی» بودن خود در برابر دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌های بشری آگاه شد. اروپاییان خطرپیشه‌ی دریانورد و زمین‌نورد، در پی کشف هر آنچه دیدنی و یافتنی و به‌چنگ‌آوردنی بود، کوه‌ی زمین را در دریا و خشکی می‌پیمودند. پیشاهنگی ماجراجویان اروپایی در شکافتن سینه‌ی اقیانوس‌ها و پیمودن قاره‌های دیگر و دست‌اندازی‌های استعمارگرانه، از جمله، سبب کشف دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها شد، و از آن جا رشد هشیاری به تاریخ و فرهنگ «اروپایی» خود و احساس سرفرازی از آن و برتری خود بر دیگران. در این پهنه‌ی تازه‌ی جنگ قدرت بود که دولت-ملت‌های نوخاسته‌ی اروپایی، بریتانیا و فرانسه و هلند و اسپانیا و پرتغال، بر سر سروری بر اقیانوس‌ها و سرزمین‌های نویافته به رقابت و ستیز برخاستند. همچنین، در همین دوران بود که مشاهده‌گری‌های جهانگردانه در باره‌ی شگفتی‌های زندگی‌ها و فرهنگ‌های بشری در این سو و آن

سوی عالم و همسنگی آن‌ها زمینه‌ی پیدایش و پرورش علوم انسانی را نیز فراهم کرد. با کم‌رنگ شدن انگاره‌ی چیرگی مطلق اراده‌ای ماوراء طبیعی بر تمامی عالم طبیعت و زندگانی بشری، افق تازه‌ای در زندگانی انسان گشوده شد که سرانجام به پیدایش انگاره‌ی اراده‌ی آزاد در انسان برای سامان بخشیدن به زندگانی فردی و اجتماعی و سیاسی خود انجامید. انگاره‌ی اراده‌ی آزاد در انسان با پیدایش مسیحیت، و رشد مفهوم «گناه» همچون مفهوم کانونی در انسان‌شناسی آن، پدید آمده بود و در انگاره‌های دینی پیش از آن، در آیین‌های زرتشتی و یهودی نیز، زمینه داشت. در انگاره‌ی دینی اختیار انسانی در گرفتن جانب «خیر» یا «شر»، با گزینش میان فرمان الاهی و وسوسه‌ی شیطانی بود و با نگاه به آخرت و کیفر الاهی برای گناه. اما با کم‌رنگ شدن نگاه آخرت‌نگر و ریشه گرفتن نگاه این جهانی و پدیدار شدن «سوژه»‌ی شناسای خردورز، میدان اختیار اراده‌ی آزاد انسانی از «آخرت» به سوی «دنیا» چرخید و به جای کوشش برای اندوختن «توشه‌ی آخرت» به اندیشه‌ی سامان دادن کار جهان و جامعه در پرتو نور عقلانیت خودبنیاد خویش افتاد.

در پرتو همین چرخش در آغازهای سده‌ی شانزدهم بود که، با دو سالی فاصله از یکدیگر، دو کتاب کوچک نوشته شد. یکی در لندن، و دیگری در فلورانس. این دو کتاب با همه کوچکی‌شان برای آینده‌ی اروپا معناهای بزرگ در بر داشتند. نخستین کتاب شهریار به قلم ماکیاوولی بود که در ۱۵۱۳ میلادی به پایان رسید، و دیگری آرمان‌شهر (یوتوپیا) به قلم تامس مور دو سال پس از آن. گمان نمی‌توان کرد که مور و ماکیاوولی هرگز نامی از یکدیگر شنیده بوده باشند، اما هر دو، بی آن که بدانند، نه به نام یک انگلیسی یا

ایتالیایی، بلکه در جایگاه یک اروپایی کتابی نوشته اند که سه قرن پس از آن در تاریخ اروپا در فضای اندیشه و رفتار سیاسی، رویاروی یکدیگر، بازتابی بزرگ می‌یابند. زیرا این دو کتاب با رؤیای نهفته در درون‌شان دو بُعد سیاسی آینده‌ی اروپا را طرح‌اندازی می‌کنند - اروپایی که به سوی پدید آوردن جهان مدرن انسان‌باور (humanist) خیز برداشته است. این دو بُعد در دو جهت خلاف گسترش می‌یابند، اما از پایه، در متن جهان انسان‌باور، به‌هم پیوسته اند. کتاب مور بُعد آرمان‌خواهی زمینی جهان مدرن - جانشین بهشت آن جهانی - را در قالب شهری آرمانی فراچشم انسان اروپایی می‌نهد که رؤیای یک جهان اخلاقی بی‌کم‌و-کاست است؛ و کتاب ماکیاوولی بُعد واقع‌نگری سیاسی و روابط قدرت و رفتار طبیعی سیاسی در جهان بشری را، چنان که به‌راستی هست و اثر-اش را به چشم می‌توان دید و خبر-اش را به گوش می‌توان شنید.

و اما، نکته‌ی اساسی آن است که وجه همستیز بنیادی این دو نگرش، یعنی آرمان‌خواهی (ایدالیسم)، از سویی، و بود-نگری (رئالیسم)، از سوی دیگر، در متن جهان مدرن، از پایه بر یک زمینه‌ی مشترک قرار دارد. و آن، پدیدار شدن دولت در جایگاه محوری تازه‌ای ست که پیش از آن، در جهان باستانی و قرون وسطایی، چنان جایگاهی نداشت. یعنی، قرار گرفتن آن در ساختار اجتماعی در مقام سامان‌دهنده‌ی نهایی

**در آرمان‌شهر مور، در آن جهانِ عقلانیِ نابِ افلاطونی، طبیعت و «نفس» در بند کشیده است، اما در عالمِ شهریارِ ماکیاوللی، که عالمِ بازی‌های زمانه است، طبعِ انسانی در صحنه‌ی سیاسی و بازیِ قدرت بازیگرِ اصلی است. برای ورود به این صحنه و بازی و برای بُرد در آن مردِ سیاسی می‌باید از طبیعتی زورورز و چالاک و تیزچنگ و فرصت‌شناس برخوردار باشد، که ماکیاوللی از آن با نامِ هنر (virtù) یاد می‌کند. و البته، در این جهان، که جهانِ جاری در زمان و آبستنِ همه‌گونه رویدادِ خوب و بد است، بخت (fortuna) نیز می‌باید با او یار باشد، یعنی چه‌گونه‌ی گردشِ زمان و پیشامدهایِ خوش و ناخوشِ آن. هنری که بخت یار-اش نباشد، کامیابی در پی ندارد.**

بُعدِ دیگر تمدنِ مدرن بودیگری (رنالیسم) سیاسی به‌دور از رُمانتیسیمِ آرمان‌خواهانه است که نیکولو ماکیاوللی پیشاهنگِ آن بود؛ یک کارگزار دیوانی در دولت‌شهر فلورانس که وظیفه‌ی او پرداختن به روابطِ آن دولت‌شهر با دولت‌شهرهای دیگر در ایتالیا و نیز دولت‌های اروپایی پیرامون بود. ماکیاوللی را یکی از پیشاهنگان دیپلوماسی در جهانِ مدرن می‌توان دانست. زیرا در مقامِ نماینده‌ی دولت‌شهر خود به دولت‌شهرهای دیگر ایتالیایی، و نیز برخی کشورهای دیگر اروپایی، سفر می‌کرد و نظام و رفتارِ سیاسی آن‌ها را بررسی و تفسیر می‌کرد. و تفسیرهای خود را به صورتِ گزارش به دولتِ خود می‌نوشت. وی، در پی آن تجربه‌ها و مشاهده‌گری‌ها، به دور از هر گونه رُوی‌پردازی برای جهانی آرمانی، چشمانِ تیز روشن‌نگرِ خود را به صحنه‌ی رفتارِ سیاسی و چه‌گونه‌ی چنگ آوردنِ قدرت و نگاه‌داشتنِ آن دوخت. در نتیجه، کارِ ماکیاوللی در زمینه‌ی تحلیلِ چه‌گونه‌ی شکل‌گیریِ ساختارهایِ قدرتِ سیاسی و سنجش‌هایِ ارزیابیِ آن‌ها را به‌درستی سرآغازِ نگرشِ علمیِ مدرن به کردارِ انسانیِ شمرده اند، که از روحِ رُسانس برمی‌خیزد

#### آرمان‌شهر

کتابِ مور در عالمِ خیال، و در قالبِ روایت، نظمی اجتماعی و سیاسی را پیش چشم می‌آورد که آرمانی افلاطونی را خود تن‌آور کرده است. یعنی، جامعه‌ای با نظمِ آهنینِ اخلاقی در قالبِ چنان سازمانِ پیش‌اندیشیده‌ای که هیچ رخنه‌ای برای راه یافتنِ «فساد» باز نمی‌گذارد. این جامعه، چنان که مور از زبانِ روایتگرِ داستانِ دیدار از آن بازمی‌گوید، از نظرِ جغرافیایی نیز از جهانِ پیرامونیِ آلوده به فساد جداست. زیرا آن را، بنا به طرحِ بنیادگذار-اش، به صورتِ جزیره درآورده اند و صخره‌های کشتی‌شکنِ زیر آب امکانِ دست‌یابیِ بیگانگان را به آن بسته است. به نظر می‌رسد که تامس مور با نام‌هایی که بازیگوشانه برای کسان و چیزها در آن روایت به کار برده، هرگز به بودیافت (تحقق) چنان آرمان‌شهری بر روی زمین باور نداشته است. در این کتاب نام‌ها به زبانِ یونانی اند، اما به شیوه‌ی وارونه‌گویی (ironic) و شوخیانه. چنان که Utopia در آن، از ou-topos در یونانی، به معنای «هیچ‌ستان» است. نامِ روایتگرِ داستانِ دیدار از آن Hythloday است، از huthlos در یونانی، به معنای «یاوه‌سرا». رودی که در آن سرزمین جاری ست نام‌اش Anyder است، از an-hudor در آن زبان، به معنای «بی‌آب».

آرمان‌شهر (یوتوپیا) اگرچه، بنا به روایت، جایگاهی بر روی زمین دارد، اما در بنیادِ الگویِ متافیزیکی

برای اروپا نیز بودند، و ناخودآگاه، فراتر از مسائلِ میهنِ خود، کتاب‌هایی برای آینده‌ی اروپا نوشتند.

معنایِ نهفته‌ی تاریخیِ این دو اثر را در بازپس‌نگری به تاریخِ اروپا در سده‌های پس از آن می‌توان دریافت. این دو کتاب تا آن جا که به زبان ساده و روشن بازگویِ اندیشه‌هایِ خودآگاهِ نویسندگانِ خود در رابطه‌ی بی‌میانجی با جهانِ پیرامون خود اند، به‌راستی، هیچ چیز پیچیده‌ی شگفتی نمی‌گویند که فهمِ همگانیِ بشری در دریافتِ آن ناتوان باشد. و اگر داستان به همین جا پایان یافته بود هرگز چنین بارِ شگفتیِ معنایِ تاریخی نمی‌یافتند. سترگیِ این دو کتاب در معنایِ نهفته‌ی تاریخیِ آن‌هاست که ناگزیر بر نویسندگانِ شان آشکار نیست و در سده‌های پسین با بالیدنِ جهان‌گیتانه در ساخت-و-سازِ جامعه و دولتِ مدرن خود را آشکار می‌کند. تأویل‌شناسی (هرمنوتیک) مدرن هم به ما آموخته است که در پس معنایِ آشکار و خودآگاه هر گفتار، به نثر یا به شعر، معنایِ ناخودآگاهِ نهفته‌ای نیز هست که خود را در پرتوِ خوانش‌ها یا تفسیرهایِ تازه از متن در فضاهایِ تازه یا دیگرگونه‌ی کردار و اندیشه‌ی بشری پدیدار می‌کنند.

و اما، گردشِ کارِ روزگار چنان پیش آورد که سالیانی پیش من این هر دو کتاب را به فارسی ترجمه کنم. و اکنون با این انگیزه در این مقاله به آن دو می‌پردازم و آن دو را رویارویِ یکدیگر می‌سنجم که درنگ در معنایِ ژرف‌تر و آینده‌نگرِ تاریخیِ آن دو اثر را پویشِ روشنگری می‌دانم که بر دو بُعدِ بنیادیِ تمدنِ مدرنِ اروپایی پرتوی می‌اندازد. یک بُعدِ آن آرمان‌خواهیِ انسان‌باورانه‌ای است که از راهِ سازماندهیِ اراده‌باورانه‌ی جامعه با قدرتِ دولتِ رؤیایِ سعادتِ جمعیِ این جهانی و درآمدن به جامعه‌ی کاملِ اخلاقی را جانشینِ نویدِ مسیحی‌رستگاری در آخرت و درآمدن به بهشتِ آن می‌کند. این همان رؤیایی بود که سرانجام در قالبِ رژیم‌هایِ کمونیست در قرنِ بیستم بخش بزرگی از کره‌ی زمین و بشریت را در چنگال گرفت تا آن آرمان‌شهرِ رؤیایی را بر پا کند که تامس مور آرزومندانه پیشاهنگِ پرداختنِ آن بود. و شگفتِ آن که، مور این رؤیایِ این جهانی را به رغمِ ایمانِ استوارِ مسیحیِ خود و نویدهایِ آن جهانی‌اش در میان می‌آورد. مور با آن که در سایه‌ی پادشاهیِ هنری هشتم به بالاترین مقامِ دولتی رسیده بود، با خواسته‌ی آن پادشاه برای طلاقِ دادن زن وی کنار نیامد. زیرا آن را با ایمانِ خود به کلیسا و مرجعیتِ روحانیِ پاپ، که طلاق را روا نمی‌دانست، ناسازگار می‌دید. و سرانجام سرِ خود را در راهِ این سرکشیِ باخت.

روابطِ کلانِ بشری و نهادهایِ اجتماعی با قدرتِ بی‌رقیبِ سیاسی و حقوقیِ خود و یکه‌داری (انحصار) کاربردِ ابزارهایِ زور، چنان که ماکس وبر گفته است. آینده‌ی اروپایِ مدرن بر این بنیادِ گیتانه (سکولار) شکل می‌گیرد. و این همان «لویاتان» (Leviathan) ای است که هابز، چند دهه پس از تامس مور و ماکیاوللی، روح آن را از دلِ عالمِ اسطوره فرامی‌خواند و به زبانیِ دیگر از ناگزیریِ فرمان‌فرماییِ آن در مقامِ سامان‌بخشِ آشوبِ «وضع طبیعی» در جامعه سخن می‌گوید. اینان، این اندیشندگانِ بنیادگذار، هرگز نمی‌توانستند به در-بر-داشته‌هایِ شگفت و آینده‌نگرِ جُستارهایِ کتابِ خود برای اروپا آگاه باشند. بلکه، ناخودآگاه، روحِ گیتانه‌ی تمدنِ نوپایِ مدرنِ اروپایی را بازتاب می‌دادند که در قلمروِ سیاست و کشورداری در قالبِ دولت-ملت (nation-state)، با معنایِ تازه‌ای از چند-و-

چون روابطِ انسانی و بهترین شکلِ سامان‌دهیِ آن با اندیشه‌ی فلسفی، در قالبِ آمیزه‌ای از همان ایدالیسم و رئالیسم رفته-رفته در کارِ سامان‌یابی بود. تا آن زمان، در درازنایِ یک‌هزاره، کلیسا بود که، در مقامِ نماینده‌ی قدرتِ همه‌توانِ آسمانی بر روی زمین، مدیریتِ نظامِ اجتماعی را در دست داشت و از ساختِ خردِ روابطِ اجتماعی، یعنی روابطِ رو-در-رو در کوچک‌ترین واحدِ اجتماعی و اقتصادی، از خانواده تا یک روستا، و از آن جا تا روابطِ در قالبِ ساختارهایِ کلانِ جامعه و دولت را زیر نظر داشت و هنجارهایِ رسمیِ «خداپسندانه»ی رفتار را در آن‌ها برمی‌نهاد. زیرا در کارِ برنهادنِ هنجارهایِ رفتارِ انسانیِ خواستِ خود را کاشف از خواستِ الهی می‌دانست. در نتیجه، در سده‌هایِ میانه نظامِ برنهادنِ کلیسا نظامیِ «الاهی» و نماینده‌ی قدرتِ بی‌چون لایزالِ خداوند شمرده می‌شد. کلیسا، با زیر چنگ آوردنِ امپراتوریِ روم، شبکه‌ی قدرتِ خود را، با مرکزیتِ رُم و در رأسِ آن پاپ، از یک روستا نه تنها تا مرزهایِ آن امپراتوری، که تا سراسرِ سرزمین‌هایِ «برتر»هایِ ژرمن و اسلاو نیز گسترده بود که سپس به مسیحیت در قالبِ فرمانرواییِ کلیسا ایمان آورده بودند.

اما سده‌ی شانزدهم، دورانِ «دین‌پیرایی» (Reformation) و برآمدنِ پروتستانتیسم، سده‌ی ترک برداشتنِ قدرتِ کلیسا و قدرتِ گرفتنِ دولت‌ها در قالبِ یکه‌سالاریِ پادشاهان در درونِ ساختارهایِ رو به رشدِ اقتصادی و اجتماعیِ جامعه‌ی بورژوازیِ نوپدید و آبستنِ ملت‌هایِ مدرن بود. از این‌رو، جایِ شگفتی نیست اگر که فلسفه‌ی سیاسی، یعنی اندیشیدن به چیستیِ قدرتِ سیاسی و چند-و-چون روابطِ اجتماعی در درونِ ساختارِ دولت و قدرتِ فراگیرِ فرمانفرمایِ آن، در این دوران در محورِ اندیشه‌ی فلسفی قرار می‌گیرد. دو کتابی که نامِ بردیم پرچمِ پیشاهنگیِ این اندیشه و جهانی را که از پی آن می‌آید در دست دارند.

تامس مور با طرحِ یک جامعه‌ی آرمانی در کتابِ خود سودایِ بازسازیِ نظامِ سیاسی و اجتماعیِ پادشاهیِ بریتانیا را در سر داشت. زیرا، چنان که در بخشِ یکمِ آرمان‌شهرِ بازمی‌گوید، آن را سخت آلوده به آشوب و بیداد و فساد می‌بیند. ماکیاوللی نیز کتابِ خود را برای آن می‌نوشت که برای ایتالیایِ پاره-پاره‌ی آشوب‌زده از نظرِ سیاسی نجات‌بخشی پیدا کند که آن را مانند قدرت‌هایِ بزرگِ نوحاسته‌ی اروپایی، همچون فرانسه و انگلستان و اسپانیا و هلند، یکپارچه کند. اما این دو نویسنده که نگاه‌شان بیش از همه به رویدادها و مسأله‌هایِ دور-وبرشان بود، پیشاهنگانِ گشایشِ افقِ تازه‌ی کردار و اندیشه در کارِ دولت و سیاست

غار تاریک عالم حسانی و درآمدن به عالم روشنی ذات‌های عقلانی، به عبارت دیگر، به تمامیت رسیدن هستی «مجازی» گذرا و بازگشت و یگانه شدن با عالم «حقیقی» ثابت‌اتزلی. در نتیجه، با پایان گرفتن «مجاز» و بی‌قراری و ناپایداری آن، و پدیدار شدن «حقیقت» با سکون و ثبات آن، دیگر هیچ جهشی در آن رخ نمی‌دهد و جهانی دیگر، جهانی تازه، از دل آن سر بر نمی‌کشد. زیرا عالم امکان است که همواره آستان عالم‌های تازه است. عالم امکان، به زبان شاعرانه، عالم «چرخ شعبده‌باز» است که چرخش‌های شگفت بی‌پایان آن چیزهایی را در برابر چشمان حیرت‌زده‌ی آدمی از آستین شعبده‌ی خود بیرون تواند آورد که ای بسا هر خواب خوشی را برمی‌آشوبد و انگشت‌ها را بر دهان‌ها خشک می‌کند. اما آرمان‌شهر جهان زمان کشایند است، یعنی کش آمدن یکنواخت یک زمان حال که همه‌چیز در آن، با تعریفی و نقشی همیشگی، به یک «حال» می‌ماند.

زمان در آرمان‌شهر زمان کمیت‌پذیر بیرونی است، زمان عالم فیزیکی، که با ابزارهای اندازه‌گیری، یعنی ساعت، یا گردش شبانه-روز می‌توان سنجید. آن جا زمان درونی یا نفسانی می‌باید مهار و پنهان شود. زیرا که در آن حال جریان دارد که ناپایدار است: حال، هم به معنای اکنون و هم حالت نفسانی‌ای که هر انسانی در اکنون خود تجربه می‌کند، از بی‌حالی تا شادی و سرخوشی و سرمستی، از سوئی، و ملال و افسردگی و دل‌آزردگی و بی‌زاری و نفرت، از سوی دیگر. زبان فارسی در کاربرد فراوان واژه‌ی دل در ترکیب‌های بسیار این حال‌ها را به‌بزیابی بیان می‌کند. این سلسله را می‌توان از دل‌مردگی تا دل‌خوشی و دل‌شادی و دل‌افروختگی، از سوئی، پی گرفت تا دل‌آزردگی و دل‌زدگی و دل‌سوختگی، از سوی دیگر. حضور «دل» با همه‌ی معنای مجازی آن در این ترکیب‌ها، و ده‌ها ترکیب دیگر، بیانگر حال‌های گوناگون و متضاد انسانی در زمان حال است. به‌راستی، زمان حال، یعنی اکنون، زمان حال نیز هست؛ زمانی که در هر آن آن تجربه‌ی حال‌های درونی جریان دارد، چه خوش چه ناخوش، چه شورمند چه بی‌شور. این تجربه‌ی حال‌ها، به زبان صوفیان ما، همان «نقد وقت» است که یافته‌ی راستین زندگی است یا دهش هستی به صورت‌دم‌های پیاپی. اما در آرمان‌شهر از این «نقد وقت» و دریافتن آن — چنان که شاعران عارف و ناعارف ما بسیار گفته‌اند — خبری نیست. زیرا نقد وقت دهش هستی است به فرد آدمی که در آن می‌باید در خدمت «دل» بود و خواسته‌های آن و از هر رابطه‌ی نادل‌پسند دوری گیرد. اما در آرمان‌شهر فرد انسانی و آرزوها و میل‌ها و هوس‌ها و شورهای او، یا «دیوانگی»‌های‌اش، که نمود «خودخواهی»‌های اوست، جایی ندارند. بلکه فرد انسانی در جهت بود-بخشیدن به آرمان آرمان‌شهر می‌باید یکسره، پار تکلیفی ابدی بر دوش، چنان در جمع ذوب شود که نشانی از وجود شخصی «خودپسند» او بر جا نماند.

جهان آرمان‌شهری جهانی است بی‌آینده، بی «فردا»، که خود یک بار و بنا به روایت، در نهایت کمال زاده شده و در روند زندگانی یکنواخت سترون خود آستان هیچ آینده‌ی نیست. آدمیان در زمان تاریخی، با پستی و بلندی‌های بی‌شمار-اش، نگران آینده‌اند و «به امید فردا» زنده فردایی باردار چشم‌داشت‌ها و آرزوهای کوچک و بزرگ. این فردا چه‌بسا در نظر ایشان فردای برآمدن آرمان‌شهر باشد، یا «فردای قیامت» که در آن بهشت جاودانی را می‌بخشند. که آن نیز جهان بی‌فردا

شده است. از جمله، رفتارها در آن چنان است که گویی جوانی و پیری و زنی و مردی، یعنی نمودهای پایه‌ی طبیعت و وجود طبیعی در آدم‌ها، هیچ نقش و اثری در زندگی و رفتار ایشان ندارند. زیرا در این جا «سوسه‌های نفسانی» همه مهار شده‌اند که، به گفته‌ی اهل کلام و عرفان، ریشه در نفس حیوانی دارند و مایه‌ی پستی گرفتن روح اند. این جا جهانی است که، به زبان دینی مسیحی، می‌توان گفت که «شیطان» یکسره از آن رانده شده و «خدا»، در جایگاه خرد جهان‌روا، یا لوگوس (logos)، در آن فرمان‌روایی مطلق یافته است. در این جهان طبیعت مهار شده، که بر بنیاد «خرد ناب»، همه‌چیز در آن پیش‌بینی شده و پیش‌بینی‌پذیر است، آدمیان چنان با قانون‌های اساسی سیاسی و قاعده‌های اخلاقی برنهادی دولت همساز اند که بیش‌تر به آدم ماشینی، به ربات (robot)، می‌مانند تا انسان تاریخی. زیرا برای اجرای نقش اخلاقی خود از درون و بیرون برنامه‌ریزی شده‌اند و «نفس آماره» یکسره در آنان مهار شده است.

آرمان‌شهر مثالواره‌ی (پارادایم) عالم مثالی بیرون از زمان تاریخی است، و در نتیجه، بری از دگرگشت‌ها و «فساد» آن. چنان است که گویی گونه‌ی زمان ازلی بی‌تاریخ، زمان آغازین یک‌لخت تخت، زمان بی‌پستی-و-بلندی، بی‌رویداد ناگهانی و پیش‌بینی‌ناپذیر، در آن جریان دارد. زیرا زمان تاریخی زیست بر روی زمین همواره آستان پست-و-بلند‌های بی‌نهایت،

جامعه‌ای آرمانی است که در آن آدم‌ها همه در رفتار نمودگاری انسان آرمانی اخلاقی اند. در نتیجه، در رفتارشان هیچ کزروی از هنجارهای «درست» دیده نمی‌شود، که دولت-این بار به جای خداوند-برنهاده است. به‌خلاف ایمان مسیحی نویسنده، آنچه در این عالم آرمان‌شهری فرمان‌رواست، روح گیتانه‌ی فلسفی یونانیت است نه خیال عالم مینوی مسیحیت. در این جا طبیعت یکسره مهار شده است. نه تنها طبیعت بیرونی، که در چنگ توانایی فن‌آورانه‌ی انسان است و در خدمت نیازهای او، که طبع یا طبیعت درونی آدمیان نیز. در آن سرزمین نشانی از هیچ چیز «وحشی» و خودجوش نیست، چیزی طبیعی و خوددور و خودسر، که با قانون درونی خود زندگی و رفتار کند. بلکه همه‌چیز در درون یک فرهنگ، با سنجه‌های اخلاقی مطلق، با زور دولت قالب‌بندی شده است. در آن جا با از میان برداشتن عامل اصلی «فساد» و کزروی اخلاقی، یعنی پول، و بی‌ارج کردن زور-و-زبور و ثروت، هوس آن‌ها را در مردم کشته‌اند و بدین‌سان همه را یکسره با هم برابر کرده‌اند. مردم آرمان‌شهر اگرچه باورها و آیین‌ها و نهاد‌های دینی نیز دارند، اما کشورشان یک باهمستان (community) دینی، همچون اروپای قرون وسطا، در زیر فرمان‌روایی یک کلیسا نیست و کشور با قانون‌های الهی برآمده از کشف اراده‌ی خداوند از راه یک نهاد مقدس اداره نمی‌شود، بلکه کشور و دولتی است که آیین و کلیسای

**سیاست‌ورزی برای هدف‌های پسندیده از نظر اخلاقی نام‌اش تدبیر است و برای هدف‌های ناپسندیده مکر. اما از یک دیدگاه ژرف‌نگر تر ورا-اخلاقی مرزبندی چندان روشنی میان تدبیر و مکر نمی‌توان گذاشت. و ای بسا که، خودآگاه و ناخودآگاه، مایه‌ای از هر دو در رفتار انسانی هست. زیرا تدبیر و مکر هر دو از «سیاستمداری» ذاتی طبع در نهاد آدمیان سرچشمه می‌گیرند، که نام اخلاقی و الاهیاتی آن «نفس» است. باری، وجه مشترک تدبیر و مکر آن است که گونه‌ای پنهان‌کاری برای رسیدن به هدف در هر دو هست. ماکیاوللی، با پیش کشیدن مفهوم «هنر» در طبع مرد سیاست‌ورز «تدبیر» و «مکر» را از یکدیگر جدا نمی‌کند. زیرا چنین جداگری ناگزیر بار اخلاقی دارد. حال آن که او، در جایگاه یکی از پیشاهنگان نگرش ابژکتیو علمی مدرن، مانند یک فیزیکی‌دان یا فیزیولوژیست، چشم به مکانیسم بازی قدرت و کشاکش نیروها در صحنه‌ی سیاست دوخته است و از ارزیابی اخلاقی رفتارها، تا آن جا که بشود، فاصله می‌گیرد.**

رویدادهای پیش‌بینی نشده، امیدها و انتظارات بزرگ و کوچک برای رویدادهای فرخنده، و نیز نگرانی‌های بزرگ و کوچک از پیشامدهای ناخوشایند و شوم است. جهان آرمان‌شهری، به‌راستی، پایان عالم امکان است. زیرا ساختار تو-در-تو و روند پیچاپیچ عالم امکان-همین عالمی که در آن به سر می‌بریم-آستان بی‌نهایت چیزهای پیش‌بینی‌ناپذیر شگفت است. عالم امکان به دلیل همین «آستان» و زایایی بی‌پایان، عالم ابهام است. یعنی، «حقیقت» در آن پنهان یا دست‌کم تیره-و-تار است. و کسی به روشنی نمی‌داند که چه‌ها در خود نهفته دارد و چه‌ها خواهد زاد. اما آرمان‌شهر عالم پدیدار شدن «آخرت» است، یعنی از ابهام بیرون آمدن ذات پیراسته‌ی همه‌چیز و پدیدار شدن «حقیقت» و ناپدید شدن «نا-حقیقت». و یا، بر بنیاد هستی‌شناسی افلاطونی، بیرون آمدن اسارت

هم، همچون کلیسای پروتستان، در خدمت خود دارد. این جا شریعتمداری کلیسا نیست که مدیریت جامعه و هدایت آن را به سوی غایت آن جهانی در دست داشته باشد، بلکه کشوری است با فرمانروایی آرمان اخلاقی این جهانی، در قالب نظام قانونی، که دولت پاسبان آن است. در چنین نظام آرمانی اخلاقی-قانونی از سرکنشی‌های طبع و بلندپروازی‌ها و زیاده‌خواهی‌ها نشانی نیست، یعنی نمودهای رفتاری و اخلاقی‌ای که در جامعه‌ی خوددرویی طبیعی فراوان است و مایه‌ی «فساد» در آن شمرده می‌شود، و نظام قرون وسطایی وجود آن‌ها را در عالم طبیعت به «شیطان» نسبت می‌داد.

آرمان‌شهر یک جامعه‌ی مهندسی شده و برساخته است که در آن همه‌چیز، همه‌ی نمودهای طبیعت در بیرون و درون انسان، در چنگال «خرد» مهار

جهان» را جز سایه‌ی بی‌بودِ گذرای «آن جهان»، جهان بودِ حقیقی، جهان «حقیقت»، نمی‌دانست. اما، هرآنچه که بر روی زمین و در عالم طبیعی ست، در زمان ویژه‌ی خویش، برآمده از دل طبیعت و طبع‌ها ست، و در نتیجه، «فساد» پذیر. مثال آن که، دنیای نظام‌های کمونیستی بر الگوی مثالی‌گونه (ایده‌ای) جهان دگرگونی‌ناپذیر و فسادناپذیر آرمان‌شهر افلاطون و تامس مور بنا شده بود، و می‌بایست چنین نمایش دهد. جهان طبیعی همچنان که در جهان زایش است، جهان فرسایش نیز هست. هرآنچه در بستر زمان زاده می‌شود، می‌باید با ساز و کار سایشی حرکت در طبیعت، بفرساید، و بر اثر فرسودگی و از-توان-رفتنی پیری و پایان یافتگی «قوه»‌ها در آن، جای به نوزاد نافروده‌ای بسپارد که «قوه»‌ی بسیار در او در انتظار بودیافت است. فرسایش، در حقیقت، همان مفهوم اصلی و اصیل «فساد» در طبیعت است. خالی از بار اخلاقی‌ای که مابعدالطبیعی‌الاهیات دینی بر آن نهاده است. بنا براین، گمان چیزی ابدی در هستی که فرسایش و «فساد» نپذیرد، آرزویی ست میراث ازدواج مابعدالطبیعی (متافیزیکی) یونانی با ماوراءالطبیعی‌ی یهودی، و سرانجام یکی شدن این دو مفهوم در الاهیات سه حوزه‌ی دین‌های یکتاپرست. در عالم کمونیست در قرن بیستم، با ادعای برانداختن نظام طبقاتی و هموار کردن همه‌ی پست و بلندهای اجتماعی به نام «برابری انسان‌ها»، چنین نمایش داده می‌شد که نظامی بنا بر الگوی عدل ازلی ساخته شده است که برای نگاهداشت آن از رخنه‌ی هر گونه فساد از بیرون، چنان که گفتیم، می‌بایست بر گرد آن پرده‌ای آهین بکشند و بدین‌سان به آن پایداری ابدی بخشند. زیرا، بنا بر آن ایدئولوژی، فساد به نظام سوسیالیستی از بیرون رخنه می‌کند، از نظام سرمایه‌داری، از نظام‌های طبقاتی، و از آن جا ماندگاری نظام پاک «بی‌طبقه» را تهدید می‌کند. در این نگرش، همه‌ی خواسته‌های طبیعی، همه‌ی آرزومندی‌ها و هوسناکی‌ها، همه‌ی خیره‌سری‌ها و دیوانگی‌ها و آزمندی‌های بشری پدیده‌های جامعه‌ی طبقاتی انگاشته می‌شد که می‌بایست در پرتو ایده‌های «مترقی»، که پرچمدار آن یک «حزب پیشواز» بود، همچون آرمان‌شهر مور، در بند نظمی آهین مہار شوند. اما چون پرده برافاد، آشکار شد که آن‌جا نیز

طبقاتی» که به نظر مارکس بر سراسر آن سایه‌افکن است، رسیدن به سوسیالیسم را همچون برآیند ضروری از دل منطق حرکت تاریخ برمی‌کشد. انگلس برچسب «سوسیالیسم یوتوپایی» را از نام همین کتاب تامس مور و جامعه‌ی آرمانی آن برگرفت و آن را در برابر «سوسیالیسم علمی» نهاد که، به نظر او، بر فهم تجربی تاریخ و تحلیل روشمندان‌ی آن بنا نهاده شده است. اما تجربه‌ی عظیم تاریخی با هزینه‌ی هولناک برای بخش بزرگی از بشریت نشان داد که «سوسیالیسم علمی» نیز در عمل چیزی جز همان «سوسیالیسم یوتوپایی» نیست. نظام‌های کمونیست بر پایه‌ی این آرزو و امید بر پا شده بودند که بر بنیاد شناخت قوانین تکامل جامعه و تاریخ و منطق «علمی» شناسای ضرورت‌های تاریخی در مارکسیسم-لنینیسم، با ایدئولوژی برابری خواهانه، جامعه را چنان سازماندهی کنند که با یک جراحی خونبار و بسیار بی‌رحمانه بنیاد بیداد و بی‌اخلاقی راه، که در مالکیت یا دارندگی فردی ست، یکسره از آن براندازند. نظام کمونیست، همانند آرمان‌شهر تامس مور، با فروگرفتن یکسره‌ی جامعه در دولت، خود را تن‌آوردگی نهایی داد و اخلاق می‌شُرد و با کشیدن «پرده‌ی آهین» نامدار بر گرد خود بر آن بود که، باز همچون آرمان‌شهر مور، راه ورود هر گونه فساد را به درون خود ببندد. زیرا فساد را بیرونی و عارضی می‌دید و بس. حال آن که در عالم کون و فساد، یعنی جهان طبیعی، «فساد» در درون ساختار زمانمند عالم جای دارد، و در حقیقت، چیزی جز همان دگرگونی‌پذیری نیست که سرشته در ذات هر چیز و در کل عالم کیهانی ست، یعنی هرآنچه ناگزیر بر بستر زمان پدید می‌آید و ناپدید می‌شود. بیرون از بستر زمان، یعنی در «عالم مثالی» و-آزمایی یا ماوراء طبیعی، زمانی یا فرصتی در میان نیست تا چیزی پدید آید که «فساد» پذیرد و ناپدید شود. زیرا فساد، به مفهوم ارسطویی آن، چنان که گفتیم، به معنای تجزیه‌پذیری و ترکیب‌پذیری هر چیز از نو، و از این راه، دگردیسی آن به چیز یا چیزهای دیگر است. اما دیدگاه متافیزیکی به عالمی زیرین باور دارد که عالم پایداری ابدی ست و بر فراز عالم «پست» زمانمند زیرین جای دارد. متافیزیک با ستیزی که با زمان و جهان زمانمند دارد، از جهان دگرگونی‌پذیر، و از «فساد»‌پذیری آن، گریزان است و، چنان که افلاطون باور داشت، «این-

ست. در آرمان‌شهر هیچ چیز ناگهانی رخ نمی‌دهد که مردم را از شادی بجهاند یا از ترس بخشکند. جهان هیچ آرزو و امید «معقول» برنیامده‌ای نیست. جهانی ست که در آن راه هرگونه هوس و جنون و اشتیاقی «نامعقول» را برای همیشه بسته اند. مور با همسنجی آرمان‌شهر خود با جامعه‌های پیرامون آن و در ارتباط با آن، «معقول»‌ها و «نامعقول»‌های دو سو را برمی‌شُرد. «معقول»‌ها همه در جامعه‌ی آرمانی نمایان می‌شوند و «نامعقول»‌ها در جامعه‌های خودروری طبیعی.

آرمان‌شهر جهانی ست یک بار برای همیشه تعریف شده و فراداده شده به حکم عقل کلی و ایده‌های ازلی و جاودانی‌اش؛ عالمی که در آن همه‌ی رخنه‌های «فساد» را با سیمان «فرزادگی» سیاسی، با رهبری یک رهبر فرزانه، بسته اند. در نتیجه، هیچ دگرگونی در آن راه نمی‌یابد. اما جایگاه این عالم آرمانی در «عالم‌الخیال» انسان پیشامدرن در جایی دیگر بود، در «عالم‌المثال» افلاطونی یا در بهشت عدن کتاب‌های آسمانی؛ یعنی عالمی بیرون از زمان تاریخی و گستره‌ی پُر‌فراز و-نشیب آن. حال آن که، با گیتیانہ شدن (secularization) چشم‌انداز هستی در دید انسان مدرن، وی می‌کوشد آن را در عالمی بر پا کند که، بنا به تعریف نامدار ارسطویی، همین عالم کون و فساد است، یعنی عالم طبیعت.

و اما، «کون و فساد»، در زبان ارسطو، بیان روند شکل‌گیری و فروپاشی چیزها و از نو شکل‌گرفتن‌شان است. همین و بس. «فساد» (phthora) در زبان ارسطویی هنوز به معنای دینی بار اخلاقی به خود نگرفته و تنها به معنای باختن «صورت» است، یعنی تجزیه شدن، پوسیدن، و از میان رفتن. بدل به ماده‌ای شدن برای پذیرفتن صورت دیگر. اما در ترجمه‌ی آن به زبان‌های لاتینی (corruptio) و (corruption) و عربی در فضای تمدن‌های دینی قرون وسطایی ست که از معنای اخلاقی دینی گران‌بار می‌شود. زیرا در فضای آن تمدن‌ها روح متافیزیکی فلسفه‌ی افلاطون و هستی‌شناسی اخلاق‌باورانه‌ی چیره بر آن، در سایه‌ی ایمان نیرومند یگانه‌پرست، روح یافت‌باوری (پوزیتیویسم) علمی ارسطویی را در خود فرومی‌بلعد. (corruptio) corruption در زبان عهد جدید (انجیل‌ها) ست که معنای فساد اخلاقی بر اثر «گناه ازلی»، و نیز فروماندن جاویدان روح گناهکار در دوزخ، به خود می‌گیرد. بدین‌سان، نجات عالم از «فساد» معنای نهفته‌ی ماوراء طبیعی خود را پدیدار می‌کند که همانا نجات از شرّ زمان و دگرگون‌گری یا «فسادآوری» آن است. یعنی، نجات از «هبوط» به جهان شرّ و دگرگونی- که یکی انگاشته می‌شوند- و بازگشت به عالم حقیقت جاودانه‌ی دگرگونی‌ناپذیر و، در نتیجه، «فساد»‌ناپذیر.

برای روشن‌تر شدن معنای تاریخی کتاب مور و سترگی چشم‌انداز آن می‌باید نظام‌های کمونیستی در قرن بیستم را به یاد آورد. مارکس و انگلس با «آرمان‌شهری» (یوتوپایی) نامیدن اندیشه‌ها و طرح‌های جامعه‌ی سوسیالیستی از سوی پیشاهنگان این گونه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی، همچون سن سیمون، شارل فوریه، و رابرت اُون، آن اندیشه‌ها را خیالی خواندند. زیرا، به نظر ایشان، تکیه‌گاه «سوسیالیسم آرمان‌شهری» (utopian socialism) نه بر درک منطق علمی تاریخ، یعنی شناخت ضرورت‌ها و سرانجام سیر آن، بلکه بر آرمان‌خواهی انسانی و اخلاقی و آرزوی کاستن از ناروایی‌های نابرابری ثروت در میان انسان‌ها ست. حال آن که، تحلیل تاریخ با مفهوم «تبرّد

### نظریه‌پردازی مانند ماکیاوولی، که راه‌های گوناگون کارکرد آمیزه‌ی تدبیر و

مکر را در بستر زمان، در میدان بازی قدرت و سیاست، با هم می‌نگرد، چه بسا خود چنان کسی نبوده که از آن «هنر» برخوردار باشد. زیرا، او دارای «روح علمی» ست. مشاهده‌گر و قانون‌یاب است. به عبارت دیگر، هنرمندی او و قدرت‌خواهی‌اش در این میدان است که خود را نمایان می‌کند. از این‌رو، او چه بسا یکی از راستگوترین و بی‌فریب‌ترین آدم‌های روی زمین بوده باشد. زیرا با چشم دوختن بر صحنه‌ی روابط قدرت و بازی قدرت در روزگار خود یافته‌های‌اش را با روشنی و دلیری تمام بازگفته، بی آن که از پیامدهای آن برای شخص خود باکی داشته باشد. داستان زندگانی او و ناکامی‌های شخصی‌اش هم بازگویی آن است که او نه از هنرهای طبع مارمولکی انسان میانمایه‌ی فرصت‌طلب که از طبع هنرمندان‌ی دارای نبوغ علمی حقیقت‌جو برخوردار بوده است و از این نظر، در این گونه دلیری اندیشه‌گرانه، در دنیای مدرن همتایی بهتر از نیچه برای او نمی‌توان یافت.



او، به خلافِ تهمت‌هایی که از بابتِ بی‌اخلاقی به او زده اند، ستایشگرِ کسانی نیست که قدرت را برای قدرت می‌خواهند و بس، یعنی برای زورگویی به دیگران و سروری بر ایشان در جهتِ خرسندیِ خاطرِ خویش به هر بها، و در راهِ آن از دست زدن به هیچ جنایتی پروا ندارند. او نیز چنین گرایش و رفتاری را ویژگیِ طبعِ بری از فرهنگ و اخلاقِ انسانی می‌داند. در این باب می‌توان به فصلِ هشتمِ شهریار با عنوانِ «در بابِ آنان که با تبهکاری به شهریار می‌رسند» نگاه کرد و دید که او نه تنها ستایشگرِ چنان راه-و-روشی نیست که نکوهشگرِ آن نیز هست. به عکس، ستایشگری او را آن جا می‌بینیم که در بابِ مردانی همچون موسا و کورش و زمولوس و تسئوس سخن می‌گوید. یعنی کسانی که از دید او کمر به نجاتِ قومِ خود بسته اند. مردانِ بزرگ برای او از این دسته اند. یعنی کسانی که در شرایطِ دشوار برای ماندگاریِ جامعه‌ی خود و بازگرداندنِ آسایش و آرامش به آن هنرنمایی می‌کنند. اما، آن دیگران نیز در میدانِ بازیِ قدرت هستند، یعنی فرصت‌طلبان و قدرت‌طلبانی که قدرت را برای لذتِ سروری بر دیگران و بهره‌کشی از ایشان می‌خواهند و بس. و او در مقامِ پژوهنده چشمِ خود را به رویِ واقعیتِ وجودِ آنان و شیوه‌ی رفتارشان نمی‌بندد.

فرهنگی و اخلاقی. در جهان بشری برای اخلاقی‌ترین و نوع‌دوستانه‌ترین هدف‌ها نیز باید سیاست داشت. سیاست داشتن یعنی در نظر داشتن «اقتصاد» دست یافتن به قدرت و هدف. این که، چه‌گونه می‌باید از کم‌هزینه‌ترین و کوتاه‌ترین راه -یا راه‌ها- به هدفِ خود دست یافت. این «اقتصادِ سیاسی» شبکیایی و نرمش و روشمندی و زیرکی می‌طلبد.

ماکیاولی می‌گوید که دست یافتن به شهریار می‌تواند از راه‌های گوناگون باشد. یکی می‌تواند با هنر جنگاوری و به نیروی بازو و تیغ خود به شهریار رسد و کسی دیگر با رشوه دادن به سپاهیان، چنان که در امپراتوری روم می‌کردند، و کسی در سایه‌ی یک قدرت برتر و به یاریِ بازوی آن، و یا آن که کسی را مردمِ ولایت به شهریار بردارند. مرحله‌ی حساسِ بعدی مرحله‌ی مدیریت و تدبیر برای نگاهداشتِ قدرت است که روش‌های گوناگون آن را یکایک می‌سنجد. دولتِ خویش را می‌توان با جنگ‌افزار و به نیروی بازو گرفت، اما برای نگاهداشتِ آن می‌باید سیاست ورزید و سیاستمداری کرد. از جمله خرسند نگاه داشتنِ مردمِ نزدِ ماکیاولی یکی از شرط‌های بی‌چون-و-چرای سیاست‌ورزی و سیاستمداری است. همچنان که در یک خانه نیز برای نگاهداریِ شوهر، پرستاری و بار آوردنِ فرزندان، و در امان نگاه داشتنِ خانواده از گزندهای بیرونی و درونی، سیاست‌های ویژه‌ی خانمِ خانه‌دارِ کامکار ضروری است. به عبارتِ دیگر، «هنر»های وی. خانمِ خانه‌دار هم می‌باید «سیاستمدار» باشد تا کامکار شود، همچنان که آموزگارِ مدرسه، مدیرِ شرکت، و رئیسِ دولت، و هر کسِ دیگر در جایگاه ویژه‌ی خود با کارکردِ ویژه‌ی آن. و برای «سیاستمداری» می‌باید اسبابِ کار را به طبع داشت. در میدانِ سیاست‌ورزیِ زندگی ست که «دروغِ مصلحت‌آمیز»- که سعدی زیرک به آن اشاره می‌کند- برتریِ خود را بر «راستِ فتنه‌انگیز» نشان می‌دهد. «دروغِ مصلحت‌آمیز»، بر حسبِ هر گونه مصلحتی، از خیرخواهانه‌ترین تا شرپرانه‌ترین، کمابیش در هر ساحت و فرصتی، پاره‌ای جدایی‌ناپذیر از زندگی بشری است.

عالمِ گذرایِ طبیعی جریان دارد. «مرگِ دولت» با بودیافتِ جامعه‌ی کمونیستی، چنان که مارکسیست-لنینیست‌ها گمان کرده بودند، معنایی جز این ندارد. معنایِ ریشه‌ایِ متافیزیکیِ آن، به راستی، بیرون آمدنِ از عالمِ طبیعت است. زیرا سیاست از آن زندگی در طبیعت و عالمِ طبیعی ست (زندگی بیرون از طبیعت و عالمِ طبیعی خیال‌بندیِ متافیزیکی ست، اگرچه نامِ ماده‌باوری نیز بر آن بگذارند). سیاست، در معنایِ گسترده‌ی آن، شیوه‌ها و شگردهایی ست که هر باشنده‌ی زنده، و هر نوعی از آن، برای ماندگاریِ خود و گستردنِ پهنه‌ی چیرگیِ خود در طبیعت، برای حمله و دفاع، برای افزودنِ بر نوعِ خود، یا به زبانِ نیچه، برای «خواستِ قدرت» خود دارد. به این معنا، سیاست داشتن و سیاست‌ورزیدن چیزی ست طبیعی و سرشته در ذاتِ موجودِ زنده برای زیستن، یا، به زبانِ علمِ امروز، سرشته در ساختارِ ژنتیک یا ژن‌انبار (gene pool) او و در روانِ او. همین ساختارِ ژنتیک است که به هر میکروب و ویروسی نیز ابزارهای «دشمن‌شناسی» می‌دهد و سیاستِ دفاعی و استراتژی می‌آموزد تا که سرانجام، در گذارِ زمان، بتواند بر سلاح‌های «دشمن»، یعنی آنتی‌بیوتیک‌های ساخته‌ی بشر، چیره شود و با بی‌اثر کردنِ آن‌ها زندگانیِ نوعِ خود را نجات و دوام بخشد. و آنگاه، بنا به طبیعتِ خود، به اندامگان (ارگانسیم)های دیگر حمله‌ور و مایه‌ی «فساد» آن‌ها شود. از این‌رو، خوار شمردنِ سیاست و عالمِ سیاسی به زبانِ فیلسوف‌مآبانه از سر نادانی ست و نشناختنِ آن سیاست‌ورزی‌ای ست که در بنیادِ همه، همه‌ی زندگان، از گیاهی و حیوانی و انسانی، دست-اندر-کار است، از جمله در بنیادِ وجودِ فیلسوفِ سیاست‌گریز «پرهیزگار».

و اما، در عالمِ انسانی ست که سیاست داشتن و سیاست ورزیدن به پیچیده‌ترین شکل برای ساز-و-کارِ ماندگاری، حمله و دفاع، و گسترشِ میدانِ «خواستِ قدرت» در کار است. یک سرِ نیروهایِ انگیزشیِ کردارِ سیاسی در عالمِ طبع و طبیعتِ بشری ست و سرِ دیگرِ آن، که انگیزش‌ها یا بازدارش‌هایِ ارزشی ست، در عالمِ

طبیعت و «فساد» زایی آن همچنان دست-اندر-کار بوده است. اما در آن جا می‌بایست همه‌ی خاک-و-خُل‌ها و ناجوری‌ها و نادرستی‌ها و فسادها را با جارویِ دروغِ تبلیغاتی زیر فرش پنهان کنند. آن جا نیز بر اثرِ وسوسه‌های «شیطانی»، در دل آن جامعه‌ی «آرمانی»، قالبِ قدرتی هیولایی و مافیایی به نامِ دولتِ سوسیالیستی همه‌چیز را در چنگ گرفته بود که با پوسیدگی از درون و فروپاشی‌اش شبکه‌بندیِ آن همچون گدایِ سرطانی در سراسرِ جامعه پخش شد. از این جا ست که نظامِ دولتی برآمده از فروپاشیِ نظامِ «بی‌طبقه»ی پیشین در روسیه اکنون «دزدسالاری» (kleptocracy) نام گرفته است.

#### شهریار

اما، شهریارِ ماکیاولی بازتابی از هیچ عالمِ متافیزیکی و سایه‌ای از آن نیست. وی از این «عالمِ کون و فساد» به هیچ عالمِ آرمانی ازلی یا ابدی روی نمی‌آورد. بلکه با چشمِ دوختن بر آنچه در عالمِ طبیعی تاریخی می‌گذرد، با واقع‌بینیِ علمیِ تجربی، بی‌پیشداوریِ اخلاقی، از راهِ مشاهده‌ی سراسرِ رفتارِ مردمِ زمانه و نیز نگرستن به سندهای تاریخی برای درکِ چند-و-چونِ آنچه در روزگارانِ دور و نزدیک بر جامعه‌ی انسانی گذشته است، می‌خواهد ببیند که در عالمِ سیاست- یعنی صحنه‌ی روابطِ قدرت در عالمِ رخدادِ طبیعی- به راستی چه می‌گذرد. او پیشاهنگِ آن نگرشی ست که سه قرن بعدِ آلمانی‌ها به آن عنوانِ «رئال‌پولیتیک» (Realpolitik) دادند، یعنی بودنگری (رئالیسم) سیاسی. ماکیاولی به جای گریز از جهانِ حس‌پذیر، که از دیدگاهِ متافیزیکیِ افلاطونی و داورِ اخلاقیِ آن عالمِ پست به شمار می‌آید، به جای روی آوردن به ایده‌هایِ مجرد در عالمِ عقلانیِ ناب، به جای نوشتنِ اندرنامه برای اخلاقِ سیاسی و کلیات‌بافی، به چه‌گونگیِ کارکردِ اخلاقِ طبیعی در واقعیتِ سیاسی می‌نگرد که ریشه‌هایِ آن اخلاقِ طبیعی را کمابیش در همه‌ی آدمیان، به شکل‌هایِ گوناگونِ خودخواهی‌ها تا درنده‌خوبی‌ها، می‌بیند. و آنگاه که اندرزی می‌گوید و هشدار می‌دهد نیز بر پایه‌ی همان بودنگری ست. او فرزندِ نوزایش (ژنسانس) ایتالیا ست که نقاشانِ آن برای نخستین بار، با اندازه‌گیریِ هندسی، بُعدِ سَوم و چشم‌انداز را در تابلو نشانند تا بتوانند جایِ درست و اندازه‌ی درست هر چیز را نسبت به فضا و چیزهایِ پیرامون‌اش نشان دهند. ماکیاولی نیز با قرار دادنِ رفتارِ سیاسی در چشم‌اندازِ زمانی و تاریخی امکانِ همسنجیِ رفتارهایِ گوناگون و شناختِ چند-و-چون‌شان را فراهم می‌کند. سنجه‌ی او در شناختِ گونه‌هایِ رفتارِ سیاسی، چنان که از مشاهده‌هایِ بسیار در باره‌ی آن برمی‌آید و مثال‌هایِ آن‌ها را نیز می‌آورد، چه‌گونگیِ هدف‌گیری برای دستیابی به قدرت و سرانجامِ آن است، یعنی کامیابی یا ناکامی در رسیدن به هدف. عالمِ سیاست میدانِ نبرد برای دستیابی به قدرت و نگاهداشتِ آن است. اما هزار نکته در چه‌گونگیِ این دستیابی و نگاهداشتِ آن بر حسبِ شرایط و شخصِ هست، که جُستارم‌یایِ پژوهشِ او ست. به همین دلیل، او پایه‌گذارِ علمِ سیاست به معنایِ مدرن است. یعنی، علمی بر پایه‌ی آزمون و سنجش، نه نظوروری و ارزشیابی اخلاقی یا ایده‌هایِ تجریدی و بس.

عالمِ دگرگونی‌ناپذیرِ اخلاقی بر پایه‌ی ارزش‌هایِ جاودانه، چنان که افلاطون و پیروان‌اش گمان کرده اند، بر بنیادِ «ثباتِ عقلی» بنا شده و، در نتیجه، عالمِ خروج از سیاست و سیاست‌ورزی ست. حالِ آن که، سیاست و سیاست‌ورزی رفتاری ست که در

در بستر تمدن مدرن اروپایی آرمان‌شهرگرایی انسان‌باورانه، از سویی، و رئال‌پولیتیک یا بودنگری سیاسی، از سوی دیگر، و ترکیبی از آن دو در ساخت-و-ساز نظام حقوقی و سیاسی، و نیز فضای رفتار سیاسی و اجتماعی، حضور و نقش اساسی داشته است. از این جهت می‌توان تامس مور و ماکیاوللی را با دو کتابشان نمادهای دو چهره‌ی یانوس (Janus) در این تمدن دانست؛ آن خدای رومی نگهبان کیهان و درها و دروازه‌ها که در تندیس‌های خود با دو چهره‌ی پشت‌پشت این سو و آن سو را با هم نگهبانی می‌کنند. سوسیال-دموکراسی اروپایی، سرانجام، آیا ترکیب روشنی از این دو چهره نیست؟

این‌رو، او چه‌بسا یکی از راستگوترین و بی‌فریب‌ترین آدم‌های روی زمین بوده باشد. زیرا با چشم دوختن بر صحنه‌ی روابط قدرت و بازی قدرت در روزگار خود یافته‌های‌اش را با روشنی و دلیری تمام بازگفته، بی آن که از پیامدهای آن برای شخص خود باکی داشته باشد. داستان زندگانی او و ناکامی‌های شخصی‌اش هم بازگویی آن است که او نه از هنرهای طبع مارمولکی انسان میانمایه‌ی فرصت‌طلب که از طبع هنرمندانه‌ی دارای نبوغ علمی حقیقت‌جو برخوردار بوده است؛ طبعی که در خطرناک‌ترین پهنه‌ی بازی روی-و-ریای بشری از شناخت حقیقت و بازگفتن آن هراسی ندارد. «هنر» شناسی او در پهنه‌ی رفتار سیاسی پرده از یک واقعیت ژرفنای در عالم بشری برمی‌دارد و از این نظر، در این گونه‌ی دلیری اندیشه‌گرانه، در دنیای مدرن همتایی بهتر از نیچه برای او نمی‌توان یافت.

شهریار ماکیاوللی، چنان که اشاره کردیم، در پهنه‌ی طبیعت رخ می‌نماید، که عالم نمودن هنر و آزمون بخت است. او در هر فصلی و در بحث از هر شیوه‌ی شهریارایی نقشی «هنر» یا «بخت»، یا آمیزه‌ای از آن دو را، در هر میدان شرکت در بازی قدرت سیاسی یادآور می‌شود. از این‌رو «هنر» پنجاه و نه بار و «بخت» پنجاه و یک بار در این متن آمده است. و هفده بار در کنار هم. این دو مفهوم کلیدی در فهم این متن، هیچ‌یک مفهوم قالب‌بندی شده‌ی متافیزیکی و، به عبارت دیگر، «مفهوم فلسفی» نیست، بلکه نامی است برای نمودهایی از طبیعت، یا تفسیرهایی بشری از آن، که به هزاران گونه هر بار و هر جا و برای هر کس در جلوه‌ای ویژه پدیدار می‌شود. به همین دلیل، این دو مفهوم‌هایی نیستند که بتوان تعریفی از آن‌ها به دست داد که هیچ ابهامی در آن نباشد. پهنه‌ی طبیعت میدان هنرنمایی و بخت‌آزمایی است. در این میدان است که داده‌ی فطری طبیعی، یعنی «هنر» از راه میدانی که بخت فراهم می‌کند فرصت نمود و کامیابی می‌یابد یا شوربختانه کار-اش به شکست و ناکامی می‌کشد. اما،

به نظر می‌رسد که، هوشیاری انسانی و درس آموختن از تجربه‌های شخصی و تاریخی نیز می‌تواند کسانی را به شناخت فرصت‌های فراهم آمده از راه بخت رهنمون شود، یا آن که با نشناختن فرصت امکان کامیابی به ناکامی بدل شود. اگرچه «هنر»، در این معنا، زاده‌ی طبع بشری است و «بخت» برآیند پیشامدهای روزگار که اراده‌ی بشری در شکل‌گیری و پدید آمدن‌شان نقشی، یا چندان نقشی، ندارد، با این‌همه، ماکیاوللی جایی برای اراده‌ی بشری بازمی‌گذارد که در ترکیب هنر و بختیاری میدان آزمون به روی آن باز می‌شود. روزگار ماکیاوللی، یعنی اوج روزگار رنسانس ایتالیایی، از نظر بالیدن هنر و هنرنمایی درخشان‌ترین نبوغ‌های بشری از والاترین روزگاران در تاریخ بشر است. در چنین روزگاری است که چشم وی به دنبال مرد «هنرمند»ی است که برای نجات ایتالیا هنرنمایی کند. و او آنچه را که برای این هنرنمایی ضروری است برمی‌شمرد.

اما، بودنگری ماکیاوللی تنها یک انگیزش «بی‌طرفانه»ی علمی یا فلسفی و یک پژوهندگی دانشگاهی نیست، بلکه کوششی برای فراهم کردن اسباب بودیافت یک آرمان نیز هست. از این‌رو، فصل پایانی کتاب او، که با زبانی پرشور نوشته شده است، با این عنوان آغاز می‌شود: «فراخوانشی برای رهانیدن ایتالیا از چنگال بربران». وی در آن جا هدف خود را از نوشتن کتاب روشن می‌کند. زیرا در پایان می‌خواهد به شهریارایی که روی سخن با وی دارد، رهنمودی برای

رهنمود می‌پردازد و با این کار مایه‌ی بدنامی بزرگ برای خود فراهم می‌کند. حال آن که با آوردن شاهد تاریخی زنده نشان می‌دهد که از یک واقعیت پیش رو سخن می‌گوید، که می‌توان آن را در صحنه‌ی زندگی در فضای روابط انسانی در هر جایگاه و مرتبه‌ای روزانه به چشم دید.

وی، از جمله، به این نکته نیز می‌پردازد که مکارترین بازیگران صحنه‌ی بازی قدرت آنان اند که جواز رفتار خود را از مکاری «خیزالماکرین» می‌گیرند، یعنی سرنشینان حوزه‌ی «قدس» و اتیکان. ماکیاوللی در این باب از رفتار پیروزمندانه‌ی پاپ‌های روزگار خود یاد می‌کند که از شمار زبردست‌ترین‌ها در صحنه‌ی بازی قدرت و مکر سیاسی اند.

سیاست‌ورزی برای هدف‌های پسندیده از نظر اخلاقی نام‌اش تدبیر است و برای هدف‌های ناپسندیده مکر. اما از یک دیدگاه ژرف‌نگر تر ورا-اخلاقی مرزبندی چندان روشنی میان تدبیر و مکر نمی‌توان گذاشت. و ای بسا که، خودآگاه و ناخودآگاه، مایه‌ای از هر دو در رفتار انسانی هست. زیرا تدبیر و مکر هر دو از «سیاستمداری» ذاتی طبع در نهاد آدمیان سرچشمه می‌گیرند، که نام اخلاقی و الاهیاتی آن «نفس» است. باری، وجه مشترک تدبیر و مکر آن است که گونه‌ای پنهان‌کاری برای رسیدن به هدف در هر دو هست.

تدبیر و مکر سیاسی در زبان انسانی نام‌های برآورنده‌تری نیز به خود می‌گیرند: تاکتیک و استراتژی. دانستن شگردهای دستیابی به قدرت، که چندان آموختنی نیست، و داشتن آن همچون توانمندی ذاتی، همچون «هنر»، به زبان ماکیاوللی، همچنان که او در نمونه‌های گوناگون نشان می‌دهد، در آدمیان با طبع‌های گوناگون و در شرایط و فرصت‌های گوناگون، به صورت‌های گوناگون پدیدار می‌شود. ماکیاوللی، با پیش کشیدن مفهوم «هنر» در طبع مرد سیاست‌ورز «تدبیر» و «مکر» را از یکدیگر جدا نمی‌کند. زیرا چنین جدآوری ناگزیر بار اخلاقی دارد. حال آن که او، در جایگاه یکی از پیشاهنگان نگرش ایزکتیو علمی مدرن، مانند یک فیزیکدان یا فیزیولوژیست، چشم به مکانیسم بازی قدرت و کشاکش نیروها در صحنه‌ی سیاست دوخته است و از ارزیابی اخلاقی رفتارها، تا آن جا که بشود، فاصله می‌گیرد.

ولی، نظریه‌پردازی مانند ماکیاوللی، که راه‌های گوناگون کارکرد آمیزه‌ی تدبیر و مکر را در بستر زمان، در میدان بازی قدرت و سیاست، با هم می‌نگرد، چه بسا خود چنان کسی نبوده که از آن «هنر» برخوردار باشد. زیرا، او دارای «روح علمی» است. مشاهده‌گر و قانون‌یاب است. به عبارت دیگر، هنرمندی او و قدرت‌خواهی‌اش در این میدان است که خود را نمایان می‌کند. از

در آرمان‌شهر مور، در آن جهان عقلانی ناب افلاطونی، طبیعت و «نفس» در بند کشیده است، اما در عالم شهریار ماکیاوللی، که عالم بازی‌های زمانه است، طبع انسانی در صحنه‌ی سیاسی و بازی قدرت بازیگر اصلی است. برای ورود به این صحنه و بازی و برای بُرد در آن مرد سیاسی می‌باید از طبیعتی زورورز و چالاک و تیزچنگ و فرصت‌شناس برخوردار باشد، که ماکیاوللی از آن با نام هنر [1] (virtù) یاد می‌کند. و البته، در این جهان، که جهان جاری در زمان و آستانه همه‌گونه رویداد خوب و بد است، بخت (fortuna) نیز می‌باید با او یار باشد، یعنی چه‌گونگی گردش زمان و پیشامدهای خوش و ناخوش آن. هنری که بخت یار-اش نباشد، کامیابی در پی ندارد.

هنر، یعنی توانمندی‌ای که برای کامیابی و پیروزی در هر کار ضروری است. اما این توانمندی از دو راه و از ترکیب دو بهره پدید می‌آید: یکی بهره‌ی داده‌ی طبیعت، یعنی ویژگی‌های جسمانی و ذهنی‌ای که در زهدان مادر شکل می‌گیرد و با آدمیان به دنیا می‌آید، و دیگر آنچه از راه آموزش و فرهنگ برای نمود یافتن و پرورش آن توانمندی‌های فطری به او می‌رسد. کتاب ماکیاوللی می‌خواهد راه‌های دست یافتن به قدرت را در مردانی نشان دهد که از آن بهره‌ی فطری برخوردار بوده اند تا آن که این دانش آموزشی باشد و مایه‌ی پرورشی برای شهریارایی که به‌گمان او از آن گوهر ذات بهره‌مند است و می‌خواهد وی را برای به‌گردن گرفتن یک وظیفه‌ی تاریخی برانگیزد.

آدمیان دوست دارند در هر میدانی هنرمند باشند و هنرنمایی کنند تا دیگران آنان را به چشم ستایش بنگرند. اما هر میدانی بر حسب طبیعت بازی‌ای که در آن جریان دارد هنرهای ویژه‌ی خود را می‌طلبد و هر هنری در طبع هر کسی نیست.

اگرچه «هنر» در لفظ همواره چیزی زیبا و ستودنی می‌نماید، اما، در طبع آدمیان هنرهای زشت و ناستودنی‌ای نیز هست که برای هدف‌های ویژه‌ای به کار می‌آیند و چه‌بسا خود را بسیار کارآمد نیز نشان می‌دهند. در میدان بازی سیاسی، که میدان نبرد بر سر به چنگ آوردن قدرت است، هنرهای ویژه‌ای به کار می‌آید که در طبع برخی هست و دیگران بهره‌ی چندان از آن ندارند یا کمابیش بی‌بهره‌اند. در هنرمندی سیاسی زیرکی و زبلی، مکر و مکاری، و بهره‌مندی از طبیعتی آراسته به شگردهای ذاتی برای فریب دادن و بیرون راندن حریفان از صحنه، یا به بازی گرفتن‌شان، ضروری است. ماکیاوللی این ویژگی‌های «هنرمندانه» در طبع مرد بازی قدرت سیاسی را برمی‌شمارد، از جمله پای‌بند نبودن به دُرست‌پیمانی را، و در آن فصل نامدار از شهریار به این

### ماکیاولی کتاب خود را برای

آن می‌نوشت که برای ایتالیای پاره-پاره‌ی آشوب‌زده از نظر سیاسی نجات‌بخشی پیدا کند که آن را مانند قدرت‌های بزرگِ نوخاسته‌ی اروپایی، همچون فرانسه و انگلستان و اسپانیا و هلند، یکپارچه کند.

در همه‌جا یکسان و یک‌شکل پدیدار نمی‌شود. او، به‌خلافِ تهمت‌هایی که از بابِ بی‌اخلاقی به او زده اند، ستایشگر کسانی نیست که قدرت را برای قدرت می‌خواهند و بس، یعنی برای زورگویی به دیگران و سروری بر ایشان در جهتِ خرسندیِ خاطرِ خویش به هر بهای، و در راهِ آن از دست زدن به هیچ جنایتی پروا ندارند. او نیز چنین گرایش و رفتاری را ویژگیِ طبعِ بری از فرهنگ و اخلاقِ انسانی می‌داند. در این باب می‌توان به فصل هشتمِ شهریار با عنوان «در بابِ آنان که با تبهکاری به شهریار می‌رسند» نگاه کرد و دید که او نه تنها ستایشگرِ چنان راه‌روشی نیست که نگاهشگرِ آن نیز هست. به‌عکس، ستایشگری او را آن جا می‌بینیم که در بابِ مردانی همچون موسا و کورش و ژمولوس و تسئوس سخن می‌گوید. یعنی کسانی که از دید او کمر به نجاتِ قوم خود بسته اند. مردان بزرگ برای او از این دسته اند. یعنی، کسانی که در شرایطِ دشوار برای ماندگاریِ جامعه‌ی خود و بازگرداندنِ آسایش و آرامش به آن هنرنمایی می‌کنند. اما، آن دیگران نیز در میدانِ بازیِ قدرت هستند، یعنی فرصت‌طلبان و قدرت‌طلبانی که قدرت را برای لذتِ سروری بر دیگران و بهره‌کشی از ایشان می‌خواهند و بس. و او در مقامِ پژوهنده چشم خود را به روی واقعیتِ وجودِ آنان و شیوه‌ی رفتارشان نمی‌بندد.

باری، در سبتر تمدنِ مدرنِ اروپاییِ آرمان‌شهرگراییِ انسان‌باورانه، از سوی، و رئال‌پولیتیک یا بودنگریِ سیاسی، از سوی دیگر، و ترکیبی از آن دو در ساختنِ و سازِ نظامِ حقوقی و سیاسی، و نیز فضایِ رفتارِ سیاسی و اجتماعی، حضور و نقش اساسی داشته است. از این جهت می‌توان تاملِ مور و ماکیاولی را با دو کتاب‌شان نمادها و چهره‌ی یانوس (Janus) در این تمدن دانست؛ آن خدای رومی نگهبان کیهان و درها و دروازه‌ها که در تندیس‌های خود با دو چهره‌ی پشت‌پشت این سو و آن سو را با هم نگهبانی می‌کنند. سوسیال-دموکراسی اروپایی، سرانجام، آیا ترکیبِ روشنی از این دو چهره نیست؟

[۱] به نظر من، در ترجمه‌ی این متن به زبان فارسی این بخت را نمی‌باید دست کم گرفت که فارسی با داشتنِ واژه‌ی «هنر»، در کاربردهای ادبیِ دیرینه، در برابرِ «ویرتو» در متن اصلی، در کنار و در رابطه با «بخت»، چه‌بسا بهتر از زبان‌های دیگر می‌تواند جانمایی‌ی این اثر را در خود بازتاب دهد. چنان که کند-و-کاو من نشان داده است، واژه‌ای به این پرباری معنایی و فشرده‌ی برای مفهومِ «ویرتو» در این متن دست کم در برخی زبان‌های دیگر یافت نمی‌شود. (در این باب بنگرید به درامدی که بر ترجمه‌ی شهریار در باره‌ی مفهومِ «ویرتو» و ترجمه‌ی آن به «هنر»، نوشته ام.)

سیاسی در به کار بردنِ ابزار حیل و فریب برای نابود کردنِ حریفانِ حدی نمی‌شناخت، و او نمونه‌ی برینِ آن را در زندگانی و رفتارِ چزاره بورجا نشان می‌دهد، مردِ دارای بالاترین درجه‌ی هنر در مکاریِ سیاسی و فرزندِ حرام‌زاده‌ی پاپ الکساندر.

شهریارِ ماکیاولی، چنان که گفتیم، یک رساله‌ی «فلسفی» از جنس رساله‌های افلاطون و ارسطو تا روسو و کانت و هگل نیست. او نه در پی یافتن یا بر پاکردنِ نظامیِ ابدی بر پایه‌ی مفهومیِ تجریدی و جهان‌روا از عقلانیت یا عدالت، بلکه در کار مطالعه‌ی طبیعتِ سیاست و کردارِ سیاسی و شرایطِ کامروایی در آن است، چنان که مشاهده‌ی رفتارِ مردانِ زمانه و داده‌های تاریخی حکایت می‌کنند.

فصل یکم شهریار با این جمله آغاز می‌شود که، «همه‌ی دولت‌ها، همه‌ی فرمان‌روایی‌هایی که مردمان تاکنون در سایه‌شان زیسته اند، یا جمهوری بوده اند یا شهریارِ». و با واگذاشتنِ بحث در باره‌ی جمهوری‌ها به رساله‌ی دیگر، به سنخ‌شناسیِ شهریارِ ما می‌پردازد، بی آن که در باره‌ی آن‌ها چندان داوری ارزشی و اخلاقی کند. ماکیاولی در جایگاهِ یک دانشور مشاهده‌گر، با آوردنِ شاهد‌های تاریخی، به این بحث می‌پردازد که هر گونه‌ای از آن را چه گونه به دست می‌آورند و چه گونه نگاه می‌دارند. و در این راه شیوه‌ی فراچنگ آوردن و نگاه داشتنِ چندین گونه شهریارِ ما، از جمله تبهکارانه‌ترین‌ها را، شرح می‌دهد. بنا بر این، «طبیعت‌شناسی» رفتارِ سیاسی به دست او نه از سنخِ اندیشه‌ی فلسفی، به معنای کلاسیکِ آن، که از سنخِ کاری ست که در دوره‌ی رنسانسِ اهل علوم طبیعی در مطالعه‌ی طبیعت آغاز کرده بودند؛ همان کاری که به انقلابِ علمی در اروپا انجامید. ماکیاولی در این راستا پیوسته به «طبع» یا «نهاد» گروه‌های مردمان، از توده‌ی عامه، از سوی، و سالاران و سروران، از سوی دیگر، نظر دارد و میانکشیِ آن‌ها را با یکدیگر می‌سنجد. او این نگرش به «نهاد» مردمان را از همان دیباچه‌ی کتاب در باره‌ی پیشکشِ آن «به عالی‌جناب لورنتسو مدیچی» سر می‌گیرد و در سراسر کتاب به آن اشارت دارد. با نگرش به کارکردِ طبع‌ها در زیست‌بومِ اجتماعی و تاریخی ست که او در گزارش و شرح هر سنخ از شهریارِ ما پیوسته از نقشِ اساسیِ «هنر» و «بخت» در شکل‌گیری یا کامروایی و شکست‌شان سخن می‌گوید، که هر دو عامل‌های طبیعی و تاریخی اند. و او در جوار این عامل‌های طبیعی می‌کوشد به نقشِ خردمندی و هوشمندی در شناخت و مهار کردنِ شرایط و امکاناتِ تاریخی نیز بپردازد که باز خود، ناسازوار، وابسته به «هنر» و «بخت» است. روزگارِ ماکیاولی، یعنی اوجِ رنسانسِ ایتالیا، دورانِ اوج‌گیریِ مشاهده‌گری و آزمونگریِ علمی و هنری ست. در جوارِ شمارِ بسیارِ کوشندگان در این راه، می‌توان از دو چهره‌ی بزرگ در این راه یاد کرد که یکی یک نسل پیش از ماکیاولی زیسته و دیگری یک نسل پس از او، یعنی، به ترتیب، لئوناردو داوینچی و گالیله. شهریارِ ماکیاولی، چنان که پژوهندگان و مترجمانِ آن گفته اند، هم یک اثر علمی ست و پایه‌گذارِ علمِ سیاست و هم یک اثرِ هنری از نظر شیوه‌ی نگارش و شورِ قلم.

ماکیاولی از ساده‌اندیشیِ اخلاقیِ متافیزیکیِ تاملِ مور در موردِ انسان به دور است و، بر عکس، نه تنها به نام ارزش‌های اخلاقیِ جاودانه به واقعیتِ پشت نمی‌کند و آن را نادیده نمی‌گیرد، که آن را پست و ناچیز نیز نمی‌شمارد. او به پیچیدگی و تودر-توییِ واقعیت در زندگانی و رفتارِ بشری آگاه است و می‌داند که «هنر» بهره‌گیری از فرصتی بدهد که بخت فراهم آورده و همه‌چیز، از نظر او، برای رسیدن به آن هدفِ آرمانی به دست شهریارِ «هنرور» آماده است، یعنی «رهانیدنِ ایتالیا از چنگالِ بربران». و اما این جا با یک ناسازه (پاراوکس) رو به رو هستیم که راه حل «معقول» ندارد، و آن این که، چه‌بسا واقعیتِ چنین باشد که این فرصت‌شناسی نیز بخشی از هنری باشد که به صورتِ داده‌ی طبیعت و فطرت پیشاپیش، به یاریِ بخت، در نهادِ مرد «هنرور» نهاده شده باشد، و چندان آموختنی نیست.

این نگاه به طبع و طبیعت در قالبِ نمودهایِ «هنر» و «بخت» و در آمیختگی‌ها و میانکشی‌هایِ سیالِ بی‌پایانِ آن‌هاست که بازگفتنِ شان قلمی گرم و گیرا می‌طلبد. از این رو ست که شهریار به صورتِ یک اثرِ ادبی برجسته‌ی پرشور، در آمده است و بسیاری از مترجمان و پژوهندگانِ آن را از این وجه ستوده اند. در نتیجه، این کتاب با زبان و حال-و-هوایِ بی‌همتایِ خود، در ادبیاتِ مدرن جایگاهِ یگانه‌ای یافته است و از جمله ماکیاولی را به خاطرِ آن نثرنویسِ بزرگِ ایتالیایی و پیشاهنگِ ادبیاتِ مدرن در آن زبان شمرده اند. با دو مفهومِ بنیادیِ «بخت» و «هنر» و چیرگیِ نگاهِ تاریخی بر این کتاب است که، چنان که اشاره کردیم، حسابِ آن را می‌باید از دیگر کتاب‌هایِ کلاسیکِ نظریه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی همزمان و پس از آن - از جمله آثارِ هابز و مونتسکیو و روسو- در فضایِ اروپاییِ مدرن جدا کرد. زیرا آن دیگران با استدلال، و بر پایه‌ی پیش‌انگاره‌هایِ عقلانیِ ناب، در پی بنیاد کردنِ دولت بر پایه‌ی ایده‌هایِ ثابت (متافیزیکی) یا زلی و ابدی اند که خواستِ فردی و «هنر» و «بخت» در آن نقشی، یا چندان نقشی، نداشته باشند و، چنان که سرشت‌شان است، بر تخته‌برد زمین تاس‌ریزی و بخت‌آزمایی نکنند.

اما، چون به آرمان‌شهر مور بازگردیم، می‌بینیم که در آن جایی برای هنرنمایی و بخت‌آزمایی نیست. زیرا آن‌جا هر چیزی در یک نظامِ عقلانیِ حساب شده در درونِ نظمِ مکانیکیِ جای گرفته، آنچنان که برای رخ نمودنِ بخت، که عالمِ خطر و خطر کردن است، جایی بازنگذاشته است. شاعری در عالم ما هم، هزاره‌ای پیش از این در این باب، به اندرز گفته است که:

گر بزرگی به کام شیر در است

شو خطر کن ز کام شیر بجوی

در نمودنِ هنرمندیِ سیاسی، که هنرمندی در میدانِ جنگ و جنگاوری را نیز می‌طلبد، خطرِ نابودی و مرگ نیز هست. از این رو، چنان که ماکیاولی نیز بر این نکته تکیه کرده است، بخت و هنر باید با یکدیگر قرین باشند تا کامروایی فراهم شود. بخت و هنر در فضایِ «بازار آزاد»، در گذارِ طبیعیِ امور، می‌توانند به‌خوبی رابطه‌ی درآمیختگیِ خود را نشان دهند. نامِ دیگر «هنر» در فضایِ بازارِ آزادِ سیاسی و اقتصادیِ زرنگی ست. در فضایِ جهانِ سرمایه‌داریِ کامل، که دموکراسی و قانونِ اساسی در آن پائندان بازارِ آزادِ سیاسی و اقتصادی ست، می‌کوشند با قانونِ زرنگیِ سیاسی و اقتصادیِ بازارِ مَرزگذاری و با مفهومِ عدالت و پائندانیِ قضاییِ به‌سامان (regulated) کنند. قانونمندیِ نظامِ سرمایه‌داری، در نمونه‌هایِ عالیِ چنان نظامی، همچنان که به زرنگیِ سیاسی و اقتصادیِ میدانِ می‌دهد، حدی نیز بر آن می‌گذارد. از جمله اجازه نمی‌دهد که حریفان و رقیبان تا مرز نابود کردنِ یکدیگر پیش روند. در نتیجه، مکرِ سیاسی در این فضا میدان دارد اما نمی‌تواند تا مرزِ قدرتِ مطلق پیش بتازد. ولی در روزگارِ ماکیاولی این چنین نبود و خواستِ قدرتِ

## نقد و نظر

# مرد قانون در بن بست قدرت

محسن یلفانی



در معرفی کتاب در پس کودتای ۱۳۳۲ در ایران (۱) نوشته علی رهنما

و سرویس اطلاعات مخفی انگلستان (SIS)، بوسیله دست‌اندرکاران این سازمان‌ها در سرنگونی حکومت مصدق منتشر شد. با این حال هنوز دانسته نیست که تمام اطلاعات و اسناد انگلیسی و آمریکائی درباره این موضوع منتشر شده باشند. به نوشته رهنما (ص، ۲۹۵) در سال ۱۹۷۸ وقتی تصمیم گرفته شد که به موجب قانون آزادی اطلاعات در آمریکا برخی از اسناد مربوط به سال‌های

«تاریخ‌نگاری (۲) دوران مصدق، بویژه چگونگی سقوط وی، همچنانکه اطلاعات ما درباره این دوران، هنوز در حالت کودکی است.» با این جمله است که علی رهنما پیش‌گفتار کتاب خود را آغاز می‌کند. این جمله، در حالی که انبوهی از کتاب و مقاله و مصاحبه و مناظره درباره مصدق و میراث او، همچنانکه درباره دوران نخست‌وزیری‌اش و نیز درباره نهضت ملی کردن نفت و کودتای بیست و هشت مرداد، منتشر شده، در نگاه اول بیش از حد احتیاط‌آمیز — یا مبالغه‌آمیز — به نظر می‌رسد. اگر نه همه علاقمندان یا گرفتاران سیاست، که اکثریت بزرگ آنان، تصوّر می‌کنند که از همه اطلاعات، یا حداقل از اطلاعات لازم در این زمینه برخوردارند. خواندن در پس کودتای ۱۳۳۲ در ایران، ما را مجاب می‌کند تا با اطمینان نظر نویسنده را در این مورد بپذیریم. (۳)

و اطمینانی مطرح نشده‌اند. صراحت و اطمینانی که، در عین حال، نشان می‌دهد موضوع نقش و تاثیر مصدق در تاریخ معاصر کشور ما، همچنان در صحنه سیاسی کنونی زنده است، از موضوعیت و حساسیت برخوردار است و می‌تواند و باید در تعیین آینده سیاسی مردم و میهن ما کارساز باشد.

در مطالعه تاثیر مصدق در دهه‌های بعد از کودتای بیست و هشت مرداد به نوسان‌ها و سایه‌روشن‌های آن نیز باید توجه داشت. تلاش بی‌وقفه و همه‌جانبه شاه برای زودن خاطره مصدق از ذهن مردم ایران هیچ وقت به نتیجه دل‌خواه وی نرسید. میتینگ جبهه ملی در اردیبهشت سال ۱۳۴۰، که تا تظاهرات مردم در سال ۱۳۸۸ بزرگ‌ترین تظاهرات سیاسی به معنای واقعی کلمه شمرده می‌شود، به وضوح این نکته را اثبات کرد. توسل شاه به رهبران جبهه ملی در ماه‌های آخر حکومتش نیز نشان آشکار دیگری بر همین واقعیت است. با این حال عوامل دیگر، نه به زوده شدن، که به کم‌رنگ شدن یادگروگون شدن اثر یا خاطره مصدق در آگاهی و وجدان سیاسی ایرانیان منجر شده است. از میانه دهه چهل گرایش‌ها و جریان‌های دیگری — انقلابی، مذهبی، جهان‌سومی — در صحنه مبارزه سیاسی ایران پدید آمدند که در آنها میراث مصدق از اولویت برخوردار نبود. یک دهه بعد، بار دیگر طرفداران و پیروان مصدق بودند که جنبش نیرومند

همین درجه از اعتماد به نتیجه‌گیری‌های تاریخی کتاب است که به پرسش‌های پایانی آن اهمیت و موضوعیتی می‌بخشد که تا به حال با چنین صراحت و شجاعت منتشر نشده‌اند. مهم‌تر از همه، مدت‌ها پیش آمریکائی‌ها اعلام کرده بودند که بسیاری از اسناد مربوط به این دوره، پیش از فرارسیدن زمان انتشار آنها به موجب قانون یاد شده، «به علت کمبود جا» از بین برده شده‌اند. یکی از گزارش‌هایی که اندک زمانی پس از کودتا بوسیله یکی از مأموران سیا، به نام دانالد ویلبر، نوشته شده، در سال ۲۰۰۰ در سایت روزنامه نیویورک تایمز منتشر شد. کتاب در پس کودتا... اضافه بر استفاده از این گزارش، از انبوهی از منابع و اسناد فارسی و انگلیسی، همچنانکه از پژوهش‌های شخصی و مصاحبه‌هایی که نویسنده با اشخاص آگاه انجام داده، سود برده است. به همین مناسبت، حاصل کار کتابی است که در نهایت جای هیچ تردیدی در نقش و دخالت تعیین‌کننده خارجی (آمریکا و انگلیس) در کودتای ۲۸ مرداد باقی نمی‌گذارد.

نکات زیر از جمله دلایلی‌اند که رهنما در این مورد ذکر می‌کند: شاه پس از آن که توصیه زاهدی را مبنی بر اعدام سریع مصدق و همکارانش نپذیرفت (ص. ix) در تمام بیست و پنج سال حکومتش کوشید تا مصدق و نقش او را از خاطره جمعی ایرانیان بزدايد. در این میان بویژه کوشش می‌شد که از نقش خارجی‌ان (انگلیس و آمریکا) در سقوط او سخنی به میان نیاید. شاه، و بیش از او آمریکائی‌ها و انگلیسی‌ها، به خوبی بر این واقعیت آگاه بودند که اعلام یا پذیرفتن دخالتشان در سقوط مصدق چیزی نیست مگر نفی حقانیت حکومت شاه. در پی سقوط رژیم شاه مطالعه و تحقیق در مورد مصدق و دوران او آزاد شد. چه در داخل کشور و چه در خارج، شخصیت‌هایی که دوران مصدق را زیسته بودند و یا در آن دوران نقشی به عهده داشتند، توانستند خاطرات خود را بنویسند و منتشر کنند یا به بایگانی‌های پژوهشی بسپارند. مهم‌تر از همه، دسترسی پژوهش‌گران به بایگانی اسناد محرمانه کشورهای انگلستان و آمریکا تا حدی فراهم گردید و کتاب‌هایی نیز در باره نقش آژانس مرکزی اطلاعات آمریکا (CIA)

آزادی‌خواهان‌های را با هدف مقابله با دیکتاتوری شاه و تجدید اعتبار قانون اساسی آغاز کردند. اگر چه این جنبش بوسیله مبارزان مسلمان به رهبری آیت‌الله خمینی مصادره شد، تظاهرات میلیونی ۱۴ اسفند

۳۰ ماه مه ۱۹۵۳) به منظور نهائی کردن طرح ساقط کردن حکومت مصدق (تی پی آژاکس TPAGAX=) صورت می‌گیرد. در ۲۵ ژوئن ۱۹۵۳ (۴ تیر ۱۳۳۲) در جلسه‌ای با شرکت سیاستمداران، دیپلمات‌ها،

**حرکت دوم خرداد ۱۳۷۶، که اکثریت بزرگی را با شعار مردم‌سالاری و حقوق مردم، به پای صندوق‌های رای کشاند، یک بار دیگر خاطره مصدق را، به عنوان رهبری سیاسی با اعتقاد خلل‌ناپذیر به قانون و آزادی، زنده کرد و نشان داد که راه و میراث سیاسی او همچنان جزئی گریزناپذیر از فرهنگ و دانش سیاسی جامعه ماست. در این دوره بود که آثار ارزشمند و معتبری، هم در شرح رویدادها و هم در تحلیل دوران مصدق و نقش و تاثیر او و درباره نهضت ملی کردن نفت و نیز درباره کودتای بیست و هشت مرداد منتشر شد.**

۱۳۵۷ بر مزار مصدق نشان داد که وی همچنان از محبوبیت عظیمی برخوردار است. اختلاف‌ها و پراکندگی در مان‌ناپذیر طرفداران مصدق، از یک سو، و رفتار تحقیرآمیز رهبران حکومت اسلامی، بویژه آیت‌الله خمینی، از سوی دیگر، باعث آشفتنگی در اندیشیدن به نقش مصدق و مانع دریافت معتبری از جایگاه واقعی او در حیات سیاسی معاصر شدند. در این میان احساس غبن و فریب‌خوردگی گروه بزرگی از مردم ایران، که به سرعت به اکثریت قاطعی تبدیل شدند، علت اصلی بود. اینان در مقایسه گریزناپذیر میان رژیم شاه با حکومتی که آیت‌الله خمینی به آنها تحمیل کرد، نمی‌توانستند به این نتیجه نرسند که تمام کسانی که با شاه مخالفت کرده بودند، بر خطا و حتی خائن بودند. از نگاه اینان مصدق طبعاً در رأس این مخالفان قرار داشت که بار گناه تخطی به شاه (۴) را تا حد بیرون راندن او از کشور به دوش می‌کشید. مخالفت این گروه از ایرانیان و نفرت آنان از مصدق تا جایی پیش می‌رفت که برخی از آنان بر کودتای بیست و هشت مرداد و حتی بر دخالت خارجی در این کودتا صحه گذاشتند و می‌گذارند.

حرکت دوم خرداد ۱۳۷۶، که اکثریت بزرگی را با شعار مردم‌سالاری و حقوق مردم، به پای صندوق‌های رای کشاند، یک بار دیگر خاطره مصدق را، به عنوان رهبری سیاسی با اعتقاد خلل‌ناپذیر به قانون و آزادی، زنده کرد و نشان داد که راه و میراث سیاسی او همچنان جزئی گریزناپذیر از فرهنگ و دانش سیاسی جامعه ماست. در این دوره بود که آثار ارزشمند و معتبری، هم در شرح رویدادها و هم در تحلیل دوران مصدق و نقش و تاثیر او و درباره نهضت ملی کردن نفت و نیز درباره کودتای بیست و هشت مرداد منتشر شد. با این همه، اختلاف‌نظر و تشتت آراء در مورد مصدق و کارنامه‌اش و حتی در مورد کودتا یودن یا کودتا نبودن رویداد بیست و هشت مرداد همچنان ادامه دارد.

#### یک بازسازی موشکافانه

کتاب در پس کودتای ۱۳۳۲ در ایران، با عنوان فرعی لات‌ها، خائن‌ها، سربازها، و جاسوس‌ها، عمدتاً یک بازسازی مستند از کودتای بیست و هشت مرداد است. سیزده بخش از هفده بخش کتاب ابتدا به شرح تدارکات و مقدمات و نقشه کودتا بوسیله مأموران اطلاعاتی (جوایس = spooks) آمریکا و انگلیس، و سپس به گزارش روز به روز، ساعت به ساعت و گاه دقیقه به دقیقه رویدادها از شب بیست و پنجم تا شامگاه بیست و هشت مرداد اختصاص داده شده : اولین مذاکرات رسمی کارمندان سیا با کارمندان سازمان اطلاعات مخفی انگلیس در نیکوزیا (۱۳) و

دیگری خطاب به همه صفوف ارتش برای حمایت از نخست وزیر جدید، امتناع شاه از صدور چنین فرمان‌هایی و اعتراف وی به این که از وفاداری ارتش نسبت به خود مطمئن نیست، ورود جاسوسان آمریکائی (کرمیت روزولت و جرج کارول) به ایران در ۱۹ و ۲۱ ژوئیه ۱۹۵۳ و برقراری تماس آنها با سرلشکر زاهدی و پسرش، نقش برادران رشیدیان - که به علت اخراج دیپلمات‌ها و مأموران انگلیسی - وظایف مهم‌تری به عهده گرفته بودند. یکی از این وظایف آماده کردن شاه برای همکاری با کودتا بود- اسدالله رشیدیان تنها در فاصله ۳۰ ژوئیه تا ۹ اوت، شش بار با شاه ملاقات کرد.

#### دو کودتای پی در پی

عموما تصور می‌شود که کودتای شب ۲۵ مرداد، که به شکست انجمنید و کودتای ۲۸ مرداد که پیروز شد، با همه جزئیات آنها شناخته شده و جزو اطلاعات عمومی است. در این زمینه برخی تا آنجا پیش می‌روند که شرح دوباره رویدادهای این دو کودتا را خسته‌کننده می‌یابند و به مرثیه‌سرایی و روضه‌خوانی تشبیه می‌کنند. گزارش موشکافانه علی رهنما از این دو کودتا، همچون ذره‌بینی با قدرتی بسی بیشتر از آنچه قبلاً در اختیار داشتیم، گوشه‌ها و نکات مبهم و تاریک این هر دو رویداد را با وضوح و دقت تازه‌ای بر ما آشکار می‌کند.

کودتای اول در آخرین ساعات ۲۴ مرداد و اولین ساعات ۲۵ مرداد، با تاخیر چند روزه و شتاب‌زده صورت گرفت. علت اصلی این تاخیر تزلزل و ترس شاه از به عهده گرفتن مسئولیت مستقیم بود. شاه با وجود اطلاع و اطمینان از حمایت مستقیم چرچیل و آیزنهاور از عملیات ساقط کردن مصدق و با وجود این که سرانجام با عزل مصدق و انتصاب زاهدی به نخست‌وزیری موافقت کرد، پیش از امضای فرمان‌های عزل و نصب تهران را ترک کرد و به رامسر رفت. تاخیر در آغاز عملیات کودتا باعث لو رفتن آن شد و به مصدق فرصت داد تا خود را برای مقابله با آن آماده کند. در کودتای اول فقط نظامیان طرفدار شاه شرکت کردند. بخش بزرگ ارتش، که علی‌الاصول از رئیس ستاد منصوب شده از جانب مصدق فرمان می‌برد، در کودتا شرکت نکرد. نظامیان کودتاجی بوسیله نظامیان طرفدار مصدق دستگیر و بازجویی شدند.

بر خلاف نظر برخی که معتقدند پس از شکست کودتای اول جاسوسان و مأموران آمریکائی در پی رها کردن کار و خروج از کشور برآمدند، تماس و همکاری اینان با شرکای ایرانی‌اش قطع نشد. هنگامی که شاه در حال فرار از کشور بود، سرهنگ فرزانتگان، که از پیش در استخدام سیا بود، خود را به سفارت آمریکا رساند. سرلشکر زاهدی و پسرش اردشیر از محل اختفای خود با کرمیت روزولت تماس گرفتند و به او گفتند که هنوز همه چیز از دست نرفته است. از فردای همین روز مأموران آمریکائی و همکاران نظامی و غیرنظامی ایرانی‌اش در محوطه سفارت آمریکا یک «شورای جنگ» تشکیل دادند و طرح کودتای دوم را تنظیم کردند. بازگشت شتاب‌زده سفیر آمریکا در ۲۶ مرداد، و ملاقاتش با مصدق در عصر ۲۷ مرداد، بخشی از همین طرح بود. سفیر آمریکا از مدت‌ها پیش از طرح آژاکس اطلاع داشت و با کودتا موافقت کرده بود. کودتای دوم، به علت فاصله زمانی کم میان تصمیم و اجرا لو نرفت. در پی انتشار هر چه وسیع‌تر فرمان‌های شاه در مورد عزل مصدق و انتصاب زاهدی در روزنامه‌های مخالف مصدق و نیز تظاهرات آشوب‌گرانه به منظور ایجاد ترس و نگرانی در میان مردم در شامگاه

صاحب‌منصبان نظامی و اطلاعاتی، افسران و مأموران عملیاتی، کرمیت روزولت گزارش خود را در مورد این که چرا و چگونه مصدق ساقط خواهد شد، به اطلاع می‌رساند. مهم‌ترین دلیل برای ساقط کردن حکومت قانونی مصدق نیز «تهدید واقعی، خطرناک و قریب‌الوقوع شوری نسبت به حق حاکمیت ایران» اعلام می‌شود. همه شرکت‌کنندگان در این جلسه، از جمله آلن دالس، رئیس سیا و جان فاستر دالس، وزیر امور خارجه آمریکا، گزارش روزولت را تایید می‌کنند. تا ۱۱ ژوئیه ۱۹۵۳ (۲۰ تیر ۱۳۳۲)، مدیر سازمان اطلاعات مخفی انگلیس (SIS) و مدیر سازمان مرکزی اطلاعات آمریکا (CIA)، همچنانکه وینستون چرچیل، نخست‌وزیر انگلیس و آیزنهاور، رئیس جمهور آمریکا، با اجرای «عملیات تی پی آژاکس» موافقت می‌کنند. این اطلاعات که خلاصه تنها یک پارگراف از کتاب در پس کودتا... (ص. ۶۰) است، از جمله، به وضوح نشان می‌دهد که برخی توجیه‌ها یا افسانه‌هایی که درباره دلایل بلاواسطه کودتا مطرح شده و بر اثر تکرار از جانب کسانی پذیرفته شده‌اند، تا چه حد بی‌پایه‌اند. از جمله، فرزانده مصدق به منظور انحلال مجلس (اواسط مرداد ۱۳۳۲). یا مراسم سالگرد قیام سی تیر، که طی آن حزب توده تظاهراتی بس منظم‌تر و نیرومندتر از تظاهرات جهه ملی ترتیب داد.

خلاصه پارگراف بالا فقط نمونه‌ای است از انبوه سیل‌آسای اطلاعات جزء به جزء و مستندی که علی رهنما درباره کودتا در اختیار خواننده می‌گذارد : از مخالفت انگلیس با مصدق از همان ابتدای سرکار آمدن او، توصیه خانم لمتون در مورد برکنار کردن مصدق به عنوان تنها راه حل مسئله نفت، تهدید نظامی انگلیس (عملیات بوکانیر)، طرح موسوم به «چکمه»، تلاش بی‌وقفه انگلیس برای جلوگیری از دخالت یک‌جانبه آمریکا برای کمک مالی به مصدق و یافتن راهی برای حل مسئله نفت، تماس‌های مکرر و پایان‌ناپذیر مأموران اطلاعاتی آمریکا و انگلیس، دخالت‌های مستقیم ایستگاه سیا در ایران به منظور مبارزه با حزب توده از طریق عملیات TPBEDMAN، یافتن نام واقعی برادران اسرارآمیز بوسکو (Boscoe)، یعنی فرخ کیوانی و علی جلالی که مجریان ایرانی همین عملیات بودند و بعداً، در فاصله ۲۵ تا ۲۸ مرداد ۳۲ نیز نقش «عناصر اخلاص‌گر agents= provocateurs» جاسوس‌های آمریکائی را به عهده گرفتند... تا ورود ژنرال آمریکائی نورمن شوارتسکف، مستشار سابق ژاندارمری ایران، در ۲۶ ژوئیه ۱۹۵۳ به تهران با مأموریت اخذ دو فرمان از شاه، یکی برای انتصاب زاهدی به نخست‌وزیری و

نویسنده در پایان فصل بعدی - نتیجه‌گیری - از آنها که بی‌رو در بایستی از گروه دوم، یعنی کسانی که از قدرت متکی به نیروی خارجی طرفداری می‌کنند، و در نتیجه باید بپذیرند که ۲۸ مرداد کودتای بود با طراحان و مدیران خارجی و قابله‌های ایرانی، می‌خواهد تا وارد میدان شوند و برتری نسبی دخالت خارجی را بر سازش داخلی، و نیز برتری نسبی تغییرات خشن سیاسی را بر گذارهای مسالمت‌آمیز ثابت کنند. آنها که امروزه از ساقط کردن حکومت مصدق در ایران طرفداری می‌کنند همچنین باید برآوردی از فواید دراز مدت کودتای خارجیان، هم برای ایران و هم برای جامعه بین‌المللی، ارائه نمایند.

- (۱) Coup in Iran, Thugs, Behind the- (۱۹۵۳)  
Turncoats, Soldiers, and Spooks, Ali Rahnama,  
Cambridge University Press, ۲۰۱۵
- (۲) historiography = مطالعه تاریخ و پژوهش در روش‌های آن
- (۳) - در این نقطه نظر رهنما تنها نیست، برای نمونه، نگاه کنید به مصاحبه با دکتر عبدالرحمان عالم، سایت خبرگزاری کتاب ایران، ۲۹ اسفند ۱۳۹۳.
- (۴) Lèse-majesté

**چگونه دولتی که اندکی بیش از یک سال پیش با قیامی توده‌ای و با نثار خون مردم به قدرت بازگردانده شده بود، از محبوبیت بی‌سابقه‌ای در میان مردم برخوردار بود، در صحنه بین‌المللی باعث کسب حیثیت و آبرو برای کشور ضعیف و نیازمندی نظیر ایران شده بود و اولین کودتا را نیز به آسانی و بدون خونریزی در هم شکسته بود، چنین سهل و ساده و به سرعت سرنگون شد؟ نویسنده پنج عامل برای پاسخ دادن به این پرسش می‌شمارد: ۱- کارآئی و تعدد عوامل کودتا؛ ۲- سلطه آشوب و اختلال در امور کشور؛ ۳- تفرقه در اردوگاه مصدق و یک‌دندگی خود وی؛ ۴- خلق و خوی غیرعادی مصدق؛ ۵- پول.**

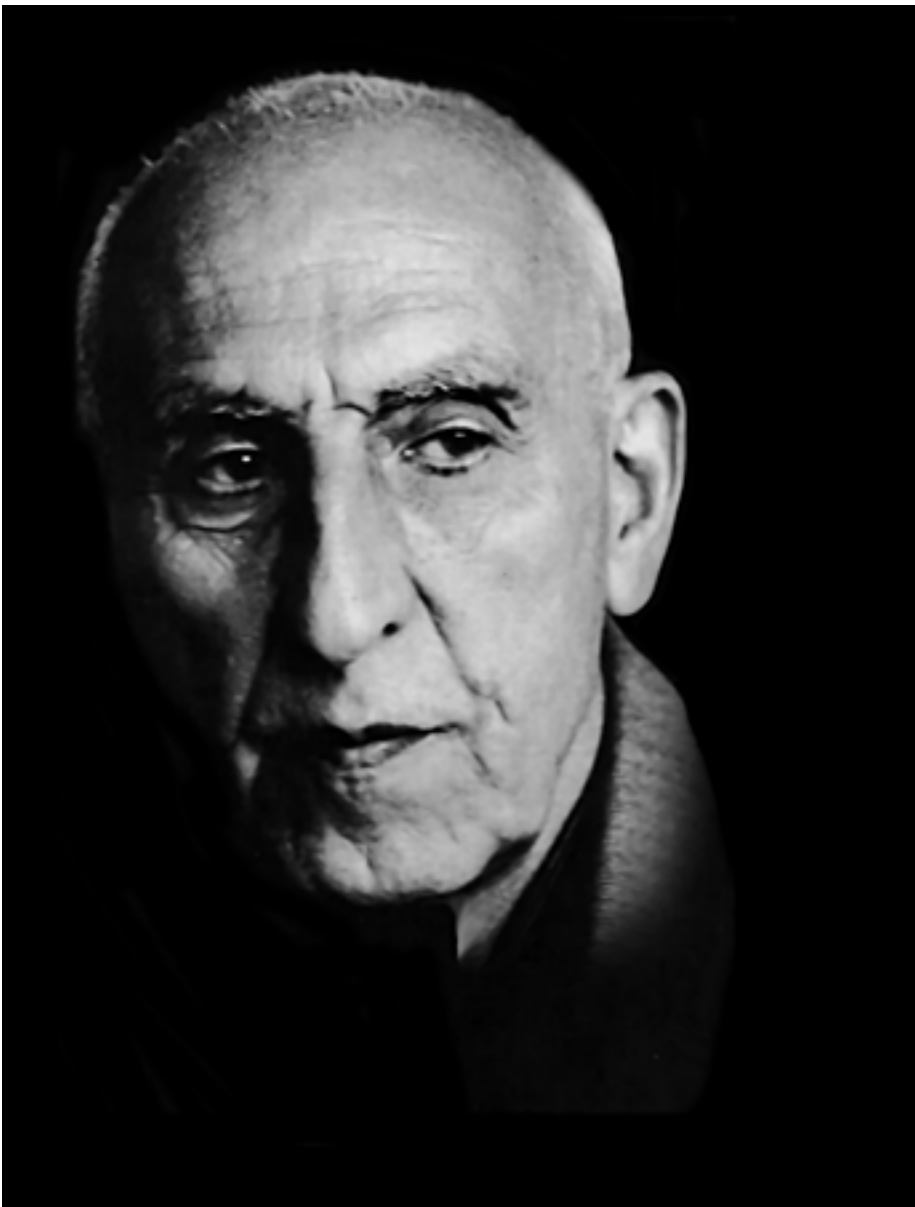
این توضیحات می‌توان به این نتیجه رسید که کودتای بیست و هشت مرداد مقابله قانون و قدرت بود. قانون را مصدق و همکاران و مردم طرفدارش نمایندگی می‌کردند، و قدرت را دربار و نظامیان و روحانیان و سیاستمداران نان را به نرخ روزخور (turncoats) که همگی، شاید به استثنای سربازان و افسران جزء، خود را به دو قدرت خارجی، انگلیس و آمریکا، فروخته بودند و از هدایت و پشتیبانی آن دو در کودتا بهره‌مند شدند.

۲۷ مرداد، از بامداد روز ۲۸ مرداد ابتدا «مردم» وارد صحنه شدند. سپس پاسپان‌های شهربانی و سربازان و تانک‌های ارتشی به آنها پیوستند. رهنما به دقت و به تفصیل و با ترسیم کروکی‌هایی که بر اساس نقشه همان زمان تهران تهیه کرده، نشان می‌دهد که این «مردم» تشکیل می‌شدند از چند گروه چماق‌دار و بزنبه‌دار و چاقوکش که به سرکردگی طیب و طاهر حاج رضائی، حسین و نقی رمضان‌پور، مهدی مسگر و بیوک صابر. آنان از جنوب شهر به سوی بهارستان و توپخانه راه افتادند، دفتر حزب‌ها و روزنامه‌های طرفدار مصدق را آتش زدند و شهرداری و اداره تلگراف و شهربانی را در میدان توپخانه اشغال کردند. وی همچنین توضیح می‌دهد که چگونه، نه تنها افراد نظامی طرفدار شاه، بلکه چند تانکی که در اختیار نظامیان زیر فرمان طرفداران مصدق بودند، به این «مردم» پیوستند یا بوسیله آنها محاصره و مصادره شدند. از آن پس کار دیگری نمانده بود مگر تسخیر رادیو و حمله به خانه مصدق و اشغال و آتش زدن آن - تنها محلی که دو سه ساعتی در مقابل کودتاچیان مقاومت کرد. به منظور پرهیز از تطویل تنها این نکته را، باز هم برای آنها که معتقدند بعد از شکست کودتای اول جاسوسان و مأموران آمریکائی کار را رها کردند، از کتاب نقل می‌کنیم که سرلشکر زاهدی پس از آن که از بعد از ظهر ۲۶ مرداد تا بعد از ظهر ۲۸ مرداد در خانه‌ای متعلق به سفارت آمریکا یا در اجاره آن سفارت پناه داده شده بود، به ایستگاه رادیو آورده شد...

#### دو راهی قدرت و قانون

بخش شانزدهم در پس کودتای ۱۳۳۲ در ایران، به توضیح علت‌های پیروزی کودتا می‌پردازد. چگونه دولتی که اندکی بیش از یک سال پیش با قیامی توده‌ای و با نثار خون مردم به قدرت بازگردانده شده بود، از محبوبیت بی‌سابقه‌ای در میان مردم برخوردار بود، در صحنه بین‌المللی باعث کسب حیثیت و آبرو برای کشور ضعیف و نیازمندی نظیر ایران شده بود و اولین کودتا را نیز به آسانی و بدون خونریزی در هم شکسته بود، چنین سهل و ساده و به سرعت سرنگون شد؟ نویسنده پنج عامل برای پاسخ دادن به این پرسش می‌شمارد: ۱- کارآئی و تعدد عوامل کودتا؛ ۲- سلطه آشوب و اختلال در امور کشور؛ ۳- تفرقه در اردوگاه مصدق و یک‌دندگی خود وی؛ ۴- خلق و خوی غیرعادی مصدق؛ ۵- پول.

در زیر هر یک از این عنوان‌ها توضیح کافی و قانع‌کننده‌ای ارائه شده است. از جمع‌بندی بندی



# حافظ بزرگ تاریخی خرد اور حادثہ





شماره بعدی مرداد و شهریور ۱۳۹۵

# دکترین های امنیت ملی

نشریه میهن از تمام صاحب نظران دعوت به همکاری می کند. لطفا مقالات خود را از طریق آدرس زیر ارسال فرمایید.

[contact@mihan.net](mailto:contact@mihan.net)