

سیاست اخلاقی

پرسش از نسبت سیاست و اخلاق

گردآوری و تدوین: حسین مصباحیان



سیاست اخلاقی

سیاست اخلاقی

پرسش از نسبت سیاست و اخلاق

با آثاری از:

مسعود پدram / آرمان (علیرضا) ذاکری / احسان شریعتی /
سوسن شریعتی / آزاده شعبانی / محمدجواد غلامرضا کاشی /
حسین مصباحیان / عباس منوچهری / مجتبی مهدوی / ترور نوریس

گردآوری و تدوین:

حسین مصباحیان

(عضو هیئت علمی گروه فلسفه‌ی دانشگاه تهران)



سرشناسه: مصباحیان، حسین، ۱۳۴۰- گردآورنده
Mesbahian, Hossein

عنوان و نام پدیدآور: سیاست اخلاقی: پرسش از نسبت سیاست و اخلاق با آثاری از مسعود پدram / گردآوری و تدوین حسین مصباحیان؛ ویراستار کاوه اکبری.

مشخصات نشر: تهران: آگه، ۱۴۰۱.

مشخصات ظاهری: ۳۱۰ ص.

شابک: 978-964-329-468-7

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا

یادداشت: واژه‌نامه.

یادداشت: کتاب‌نامه.

یادداشت: نمایه.

عنوان دیگر: پرسش از نسبت سیاست و اخلاق با آثاری از مسعود پدram ...
موضوع: اخلاق و سیاست -- مقاله‌ها و خطابه‌ها

Political ethics -- Addresses, essays, lectures

شناسه افزوده: پدram، مسعود، ۱۳۲۵ -

رده‌بندی کنگره: JAV9

رده‌بندی دیویی: ۱۷۲/۴

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۹۵۶۸۸۱

اطلاعات رکورد کتاب‌شناسی: فیبا

فهرست مطالب

۷	درآمد
۳۵	فصل اول: افشای سیاست دشمنی
۳۷	آنارشیزم یا سوسیال‌دموکراسی رادیکال؟: بازخوانی مواجهه با مسئله‌ی دولت در تنگنای نئولیبرالیسم و استبداد/ آرمان (علیرضا) ذاکری
۶۳	نقد اخلاقی و ساختاری «صنعت اخلاقیات» در دولت دینی: چشم‌انداز سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی / مجتبی مهدوی
۱۰۳	آموزش‌گری در جامعه‌ی مصرفی / ترور نورس، ترجمه‌ی علی کربلایی
۱۳۳	جابه‌جایی مرزهای ممکنات / سوسن شریعتی
۱۴۷	فصل دوم: ستایش سیاست دوستی
۱۴۹	عشق و نقش واژگون امر استعلایی: خدا و جامعه‌ی ناسرکوب‌گر / محمد جواد غلامرضاکاشی
۱۶۷	اروس در زنجیر؟: از سعادت تا کمال / سوسن شریعتی
۱۹۳	سیاست در کویر: بازسازی امر سیاسی در قلمرو هستی‌شناسی کویریات / مسعود پدram
۲۰۱	بهرسمیت‌شناسی و سیاست دوستی / آزاده شعبانی



سیاست اخلاقی: پرسش از نسبت سیاست و اخلاق

گردآوری و تدوین: حسین مصباحیان

آماده‌سازی، صفحه‌آرایی و نظارت بر چاپ: دفتر نشر آگه

ویراستار: کاوه اکبری

طراح جلد: سعید رضوانی

چاپ یکم: ۱۴۰۱

چاپ و صحافی: فرهنگ‌بان

شمارگان: ۵۵۰ نسخه

حق چاپ و نشر محفوظ است

نشر آگه

تهران، خیابان بزرگمهر، تقاطع خیابان فلسطین، شماره‌ی ۲۲

تلفن: ۶۶۴۶۳۱۵۵ و ۶۶۹۷۴۸۸۴

ایمیل: info@agahpub.com

اینستاگرام: @agahpub

وب‌گاه: agahpub.com

قیمت: ۱۴۵۰۰۰ تومان

فصل سوم: وعده‌ی سیاست اخلاقی

۲۲۵

عُرف در تلاقی اخلاق و سیاست: روشن‌فکر «با» یا «بر» دولت؟ /

۲۲۷

احسان شریعتی

۲۳۹

اخلاق مسئولیت و سیاست رهایی‌بخش / عباس منوچهری

۲۵۹

خبر از سیاست اخلاقی / حسین مصباحیان

۲۹۵

واژه‌نامه

۳۰۳

نمایه

درآمد

موضوع همه‌ی مقالات این کتاب، هر یک به روشی، «پرسش از سیاست» یا به تعبیر دقیق‌تر پرسش از «امر سیاسی» است. چنین پرسشی این پیش‌فرض را در خود دارد که امر سیاسی «مسئله» است و ضرورت دارد مواجهه‌هایی از مناظر مختلف با آن صورت گیرد تا شاید برخی از وجوه پنهان آن پدیدار گردد، درباره‌اش اندیشه‌ورزی شود و امیدوارانه افق‌های متفاوتی در چشم‌انداز قرار گیرد. در چنین جهتی، سه فراز تحول امر سیاسی با محوریت سیاست به مثابه لحظه‌ی تشخیص دشمن، سیاست به مثابه لحظه‌ی تشخیص دوست و سیاست به مثابه امری اخلاقی راهنمای تنظیم مقالات این مجموعه قرار گرفته است و سه فصل مستقل و درعین حال مرتبط را سامان داده است. این فصل‌بندی‌ها اما به‌نحو پیشینی صورت نگرفته و این‌گونه نبوده است که مواجهه با سه فراز تحول امر سیاسی در دستور کار قرار گرفته باشد و از همکاران خواسته شده باشد که هر یک در باب مسئله‌ای از مسائل تودرتوی هر فراز اندیشه‌ورزی کنند. فرآیند شکل‌گیری و فصل‌بندی این اثر، کاملاً معکوس و به‌نحوی پسینی بوده است. بدین معنا که مقالاتی که ناظر بر اندیشیدن به مسئله‌ی سیاست از نگاه متفکران جهانی و ایرانی (مشخصاً علی شریعتی) و از مناظر مختلف تاریخی، سیاسی، جامعه‌شناختی و فلسفی بوده‌اند جمع‌آوری شده و در نظمی که شاهد آن هستیم سامان یافته‌اند. بر این سامان‌دهی دو ملاحظه وارد است. نخست این‌که تقریباً هیچ‌یک از مقالات را نمی‌توان در جایی که قرار گرفته‌اند قرار داد، چراکه به

خبر از سیاست اخلاقی

حسین مصباحیان^۲

درآمد

این نوشته، منطبق با عنوانی که برای آن انتخاب شده، در صدد است تا نشان دهد که جوهر سیاست را باید در فراسوی سیاست واقعی و کارگزار آن، یعنی دولت، جست‌وجو کرد؛ و چون چنین است، سیاست را باید نیازمند بازاندیشی ریشه‌ای، رادیکال و جدی دانست. این بازاندیشی ولی هم باید از طریق گشودن ساخت سیاست برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید صورت پذیرد، هم از طریق ساخت‌گشایی اخلاق و تعمیق و توسعه‌ی آن از سطح فردی و نصیحت‌الملوکی به سطح «من در ما»ی معاصر و هم از طریق بازتفسیر رابطه‌ی سیاست و اخلاقی که پیشاپیش در فرآیند داوری ساخت‌گشایانه قرار گرفته‌اند و مهبای برقراری رابطه‌ای شده‌اند که خادم و مخدوم ندارد. در نتیجه‌ی چنین

۱. «خبر از» در این مقاله معادل promise به کار گرفته شده است. «نوید» و «وعده» دو معادل دیگر بودند که مورد تأمل قرار گرفتند و برای بحثی که این نوشته در پی طرح آن است نارسا تشخیص داده شدند. اولی به دلیل حتمیت بیش از حد و دومی به دلیل احتمال بیش از حد. «خبر از»، به مثابه رخداد چیزی در پی انجام چیزی، می‌تواند در میانه‌ی دو معادل مذکور قرار گیرد. نه مژده می‌دهد که «سیاست اخلاقی» در این نزدیکی‌ها است و نه وعده‌ی سر خرمن می‌دهد. فقط خبر می‌دهد که اگر اندیشه‌ورزی پیرامون سیاست از «انسان» به «انسان‌ها» و از «قدرت متمرکز» به «قدرت منتشر» تغییر جهت دهد، چیزی در واقعیت جابه‌جا خواهد شد که چیز کمی نیست. معادل «خبر از» حتی اگر فقط این پرسش را به ذهن متبادر سازد که «چه خبر از سیاست اخلاقی؟» باز نشانه‌ای از به یاد آوردن کسی یا چیزی است که در لحظه‌ی پرسش مهم بوده است که اگر چنین نبود، گم‌شده نبود و به یاد آورده نمی‌شد.

۲. عضو هیئت علمی گروه فلسفه‌ی دانشگاه تهران: mesbahian@ut.ac.ir

تأملات هم‌زمانی، احتمالاً هم مبانی آن‌چه در این نوشته خبر از سیاست اخلاقی خواننده شده است می‌تواند در حد کلیات روشن گردد و هم قرار گرفتن آن در فراسوی دسترسی دولت. مقاله بدین ترتیب و بر پایه‌ی خطوطی که بیان شد، چهار پرسش دیرین را بار دیگر به میدان می‌آورد: سیاست چیست؟ اخلاق چیست؟ سیاست اخلاقی چیست؟ و چرا این سیاست اخلاقی از دسترس دولت خارج است؟ نکته‌پردازی پیرامون هر یک از این پرسش‌ها به چهار بخش مستقل ولی کوتاه مقاله واگذار شده است. مقاله اما علاوه بر ملاحظاتی که در پایان خود جای داده است، قسمت پنجمی هم دارد و آن مراجعه‌ای به یکی از منابع خودی سیاست اخلاقی است. دو تن در دوره‌ی معاصر ایران، در عمل و در نظر درگیر مسئله‌ای بوده‌اند که در این مقاله سیاست اخلاقی خواننده شده است: محمد مصدق و علی شریعتی. کارنامه‌ی مصدق در مقاله‌ی دیگری (مصباحیان، ۱۳۹۹) بررسی شده و آن‌چه در بخش پنجم این مقاله می‌آید می‌تواند درآمدی بر ورود به این پرسش باشد که: علی شریعتی رابطه‌ی سیاست و اخلاق را چگونه می‌فهمد و آیا می‌توان او را در زمره‌ی اندیشمندانی قرار داد که به خطرات روایت پیشامدرن چنین رابطه‌ای واقف‌اند؟

خبر از سیاست

صرف‌نظر از تصور عمومی از سیاست به مثابه امری منفی و عالمی متعلق به دروغ و فریب و قدرت‌طلبی بی‌حد و حصر، سه تعریف از سیاست، از تاریخ تحولات فلسفی این مفهوم، قابل استخراج است. تعریف نخست مربوط به دوران کلاسیک و دوران پولیس است. در دوران کلاسیک، عرصه‌ی عمومی و سیاست از خود افراد و شهروندان تشکیل شده بود و با عرصه‌ی خصوصی یکی بود. «اندیشه‌ی بنیادین در حکمت سیاسی دیرین این بود که سیاست پیشه‌ای عملی است که در آن ابزارهایی برای رسیدن به هدف‌ها و غایاتی به کار برده می‌شوند و دانش سیاست هم دانش و شناخت درباره‌ی چنین حرفه‌ای است. در مقابل دانش طبیعی که درباره‌ی چیزهایی است که می‌توان شناخت ولی نمی‌توان تغییر داد، دانش سیاسی هم‌چون دیگر دانش‌های عملی، یعنی اخلاق و اقتصاد و تدبیر منزل، دانش درباره‌ی اموری است

که هم می‌توان آن‌ها را شناخت و هم می‌توان تغییرشان داد» (بشیریه، ۱۳۹۶: ۲۰). «یکی از ویژگی‌های مهم حکمت سیاسی دیرین پیوند نزدیک میان اخلاق و سیاست است، چنان‌که می‌توان گفت سیاست همان اخلاق در سطح جمعی است و اخلاق نیز سیاست در سطح فردی است، زیرا هر دو در غایات اساسی مشترک‌اند. هدف و غایت اساسی در هر دو دست‌یابی به وضعیتی است که در حکمت سیاسی دیرین، سعادت یا بهزیستی خوانده می‌شود و به‌واسطه‌ی برقراری عدالت یا اعتدال حاصل می‌گردد» (همان‌جا).

ها بر ماس، برای بازخوانی معنای سیاست، بازگشتی به سیاست کهن دارد و بر این مسئله تأکید دارد که سیاست کهن مخصوصاً در سه جنبه برای ما بیگانه شده است:

۱. سیاست به‌عنوان دکترین زندگی خوب و عادلانه فهمیده می‌شد که در امتداد اخلاق بود. ارسطو هیچ‌گونه تضادی میان قوانین تدوین شده در حقوق و اخلاق زندگی مدنی مشاهده نمی‌کرد؛ برعکس ویژگی اخلاقی عمل قابل تفکیک از عرف و قانون نبود. تنها پولیتیا است که شهروندان را قادر می‌سازد تا یک زندگی خوب داشته باشند و انسان در مجموع حیوانی سیاسی^۱ است، به این معنا که برای تحقق بخشیدن به فطرت انسانی خود، وابسته به شهر و پولیس است.
۲. آموزه‌ی کهن سیاست انحصاراً به عمل^۲ اشاره داشت. این عمل هیچ‌گونه ارتباطی با تخته^۳ نداشت که تولید ماهرانه‌ی مصنوعات و تسلط ماهرانه بر وظایف عینی است. سیاست همواره در راستای شکل‌دهی و تربیت شخصیت افراد بود و نه از لحاظ تکنیکی بلکه از لحاظ پداگوژیک پیش‌گام بود.
۳. ارسطو بر سیاست و فلسفه‌ی عملی تأکید داشت که قابل قیاس با دانشی

1. zoon politikon

2. praxis

3. techne

نیست که هم‌چون یک علم دقیق است. ظرفیت فلسفه‌ی عملی فرونیسیس^۱ است (هابرماس، ۱۹۷۳: ۴۲).

از نظر هابرماس، در نوشته‌های ارسطو، سیاست بخشی از فلسفه‌ی عملی بود که سنت آن حتا تا قرن نوزدهم می‌رسد تا این‌که نهایتاً جریان نقد تاریخی‌گری این سنت را از هم گسست. جریان آن کاملاً خشک شد و مسیرش به سوی علوم خاص سوق پیدا کرد، بنابراین از اواخر قرن هجدهم، علوم اجتماعی نوظهور، سیاست کلاسیک را کنار نهادند. این فرآیند جدایی از بدنه‌ی فلسفه‌ی عملی زمانی پایان یافت که علوم سیاسی با مدل علوم تجربی مدرن ایجاد شد که تنها شباهتی که با سیاست کلاسیک داشتند در عنوان سیاست بود (همان: ۴۱)؛ و در واقع سیاست از اخلاق هم گسسته شد و خود قدرت و سیادت تبدیل به هدف شد.

در تعریف دوم، سیاست به معنای فن یا هنر اداره کشور و جامعه است. در این تعریف، آنچه در کانون بنیادی‌ترین توجهات قرار می‌گیرد دولت است. هر نهادی غیر از نهادهای دولتی و هر کنشی غیر از کنش‌های دیوان‌سالارانه از شمول سیاست خارج می‌شوند. سیاست واقعی یا رئال پولیتیک که نسب تاریخی آن را به ماکیاولی برمی‌گردانند، در چارچوب همین تلقی از سیاست قرار می‌گیرد؛ درکی از سیاست که در آن اقسام فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی غیرسیاسی تلقی می‌شود. تعریف دوم از سیاست را می‌توان حول مفاهیمی نظیر مصالحه یا توافق^۲ و اجماع یا توافق عام^۳ صورت‌بندی کرد؛ مطابق این تعریف، انسان‌ها برای پیش‌گیری از منازعات خانمان‌برانداز باید با یک‌دیگر وارد گفت‌وگو شوند، با هم مصالحه کنند و به توافق عام دست یابند. در این تعریف هم نقش و مسئله‌ی دولت اساسی است، اما از آن‌جاکه دولت از تدبیر منزل، یعنی اقتصاد، کنار گذاشته می‌شود و فعالیت اقتصادی حوزه‌ی خصوصی تلقی می‌شود، یگانگی سیاست با دولت که در تعریف اول برجسته است کم‌رنگ‌تر می‌شود و بخشی از

فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی که خارج از دسترس دولت است نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

تعریف سوم سیاست اما به‌طورکلی با دو تعریفی که گفته شد متفاوت است. تا حدی که می‌توان در مورد آن‌ها از سیاستی «در راه» علیه سیاست واقعی و موجود سخن گفت. در تعریف سوم که بانی آن را باید هانا آرنست دانست، سیاست شامل همه‌ی امور عمومی است. به‌عبارت‌دیگر، هر آنچه مربوط به امور عمومی است از اقتصاد گرفته تا آموزش و از قانون گرفته تا مناسبات اجتماعی (از آن‌جا که عمومی است) می‌تواند در حیطه سیاست قرار گیرد. برخلاف تعریف اول از سیاست که هر آنچه دولت نیست از تعریف سیاست خارج است، در تعریف سوم تنها چیزی که خارج از سیاست است حوزه‌ی خصوصی^۱ است (حوزه‌ی خصوصی هم منحصر به خانه و خانواده است) و هرچه که مربوط به حوزه‌ی عمومی^۲ (شامل تمام بخش‌های جامعه‌ی مدنی) است سیاسی است. آرنست در کتاب وضع بشر^۳ شرح می‌دهد که آدمی دارای سه نوع فعالیت است: زحمت^۴ که در آن با حیوان مشترک است، چراکه زحمت به تلاش‌هایی مربوط می‌شود که انسان و حیوان برای زنده ماندن انجام می‌دهند. کار^۵ که نقطه‌ی افتراق انسان و حیوان است، چراکه آدمی با کار درصدد ایجاد وضعی بهتر و آسوده‌تر از حیوان است و کنش یا عمل^۶ که عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است.

ارتقای سیاست و فرارفتن آن از مرزهای شناخته‌شده را آرنست در کنش جست‌وجو می‌کند. در کنش است که انسان‌ها همواره هم‌دیگر را در نظر می‌گیرند، در کنار هم قرار می‌گیرند و برای هم حق قائل می‌شوند. درک آرنست از سیاست ریشه در تمایز ارسطویی میان انسان خوب و شهروند خوب، میان اخلاق و سیاست، دارد اما به‌هیچ‌وجه از نظر مقاصد اخلاقی و یا وظایف شهروندی با ارسطو یکسان

1. private sphere
2. public sphere
3. human condition
4. labor
5. work
6. action

1. phronesis
2. compromise
3. consensus

نیست. برخلاف ارسطو، آرنست شهروندی را به مثابه مشارکت در امور اجرایی و قانون‌گذاری و حقوقی پولیس نمی‌داند. بلکه دغدغه‌های او، بیش‌تر با کنش، آزادی و ابراز تفوق فردی در صحنه‌ی سیاسی عمومی مرتبط است (دوسا^۱، ۱۹۸۹: ۱۱۴). از نظر آرنست، عصر مدرن همان‌قدر مصمم بود که انسان سیاسی، یعنی انسانی که عمل می‌کند و سخن می‌گوید را از حیظه‌ی عمومی بیرون کند که عصر باستان مصمم به بیرون کردن انسان کنش‌گر بود (آرنست، ۱۹۵۸: ۱۵۹). انسان عامل، یعنی انسانی که عملی را انجام می‌دهد دیگر از خویش بیگانه نیست، چراکه انسان در مقام عمل است که نشان می‌دهد کیست و هویت بی‌همتای خود را عیان می‌کند و در جهان بشری نمود می‌یابد (همان: ۱۷۹). در سنت مدرن، عمل و سیاست ستودنی نیست بلکه زندگی برای زحمت (ارضای نیازها و خواسته‌ها) یا کار (ساخت اشیا و کالاها) ارزش‌مند است (دوسا، ۱۹۸۹: xiii).

مهم‌ترین صورت‌بندی آرنست از سیاست را اما نه در کتاب وضع بشر و نه حتا در کتاب بین گذشته و آینده که در آن علت وجودی سیاست را آزادی و میدان تجربه‌ی آن را کنش یا عمل می‌داند که باید در کتاب خبر از سیاست^۲ (آرنست و کوهن، ۲۰۰۵) جست‌وجو کرد که پس از مرگ‌اش منتشر شد. تنها در این کتاب است که پرسش از چیستی سیاست مورد توجه بنیادین او قرار می‌گیرد. او در مفصل‌ترین بخش این کتاب یعنی در مقاله‌ی «درآمدی بر سیاست»^۳، ضمن بی‌اعتبار دانستن تعاریف رایج از سیاست، سعی می‌کند تعریف سیاست را بر تنوع و تکثر بشر استوار سازد و ضمن تأکید بر این امر که سیاست اصولاً مبنی بر کثرت بشری است، بحث می‌کند که ادیان و فلسفه‌ها از آن‌جاکه دغدغه انسان را داشتند و نه انسان‌ها را، نتوانستند به درکی از سیاست دست یابند (آرنست و کوهن، ۲۰۰۵: ۹۳).

از نظر آرنست، آن‌چه در مورد همه‌ی اندیشمندان بزرگ، حتا افلاطون، به‌نحوی پررنگ به چشم می‌آید تفاوت سطح آثار آنان در فلسفه‌های سیاسی با بقیه‌ی آثارشان

در حوزه‌های دیگر است. آثار فلسفی آنان در حوزه‌ی سیاست هرگز به عمق سایر آثارشان نمی‌رسد. این فقدان عمق چیزی جز ناتوانی در فهم ژرفاهایی نیست که سیاست در آن تنیده شده است (همان‌جا). آرنست بحث می‌کند که دو دلیل وجود دارد که چرا فلسفه هرگز در جایی که سیاست می‌تواند پدیدار شود جایی پیدا نکرده است. اولین دلیل مرتبط به این پیش‌فرض فلسفی است که چیزی سیاسی در انسان وجود دارد که به ذات او تعلق دارد. درحالی‌که نمی‌توان این حکم را صادر کرد که انسان کلی سیاسی است چراکه سیاست اصولاً در میان انسان‌ها جریان دارد و نه در ذات انسان کلی. از نظر آرنست، هابز این نکته را دریافته بود که سیاست اصولاً در لحظه ارتباط انسان‌ها با یک‌دیگر رخ می‌دهد. دومین دلیل به فهم یکتاپرستانه از خدا^۱ برمی‌گردد که در بازگشت به واحد و کلی بودن انسان منجر می‌شود، بدین معنا که خدا واحد است و انسان نیز همانند خدا واحد است. مطابق چنین فهمی، انسان شبیه خدا آفریده شده و چون چنین است تفاوت انسان‌ها در شباهتی که آنان با خدا دارند از دست می‌رود و ما بار دیگر با انسان کلی سروکار خواهیم یافت؛ انسانی که همانند تنهایی خداوند تنها آفریده شده است. طبیعی است که وظیفه‌ی سیاست، در چنین فهمی، ایجاد جهانی باشد که بتواند حقیقت جهان به مثابه آفریده‌ی خدا را نشان دهد. از منظر اسطوره‌های مسیحی-یهودی، این بدان معناست که انسان نیروی مولد برای شکل‌بخشیدن به انسان‌ها و جهان بر انگاره‌ی آفرینش الهی را دریافت کرده است. به عبارت دیگر، فهمی الهی از انسان و جهان وجود دارد که انسان‌ها باید به‌سوی تحقق بخشیدن به آن فهم، در دنیای واقعیت حرکت کنند (همان: ۹۴-۹۵).

با در نظر داشتن این مباحث، آرنست نتیجه می‌گیرد که سیاست از همان ابتدا، افرادی را که کاملاً متفاوت هستند با هدف برابری نسبی آن‌ها و در تقابل با تفاوت‌های نسبی‌شان متشکل می‌کرد. فهم بشر، بدین ترتیب، هم در فلسفه و هم در الهیات بر پایه‌ی مشابهت و همانندی بود و همین فهم بود که نه‌تنها در سیاست که در حقوق هم متجلی می‌شد. در نقد چنین دیدگاهی، آرنست ژرفای سیاست را در

1. dossa
2. *The Promise of Politics*
3. "Introduction into Politics"

هم‌زیستی و هم‌بستگی انسان‌های متفاوت (و نه انسان‌های هم‌سان) جست‌وجو می‌کند. اشتراکات بشر از نظر آرنت از درون آشفتگی‌ها و تفاوت‌ها است که حاصل می‌شود و تشکل سیاسی انسان‌ها در چنین مسیری است که به دست می‌آید.

از نظر آرنت، در تاریخ فلسفه‌ی غرب کثرت بشری در مفهوم واحد انسانیت از دست رفت و همین امر بود که سبب شد اندیشه‌ی سیاسی غربی که با افلاطون آغاز شد و با مارکس خاتمه یافت، نه بتواند واقعیتی به نام کثرت بشر را بفهمد و نه آن را به رسمیت بشناسد. منظور آرنت از کثرت بشر به‌سادگی این است انسان‌ها به نحوی همه‌شمول شبیه هم نیستند. علاوه بر این آرنت معتقد است که این باور اندیشه‌ی فلسفی غربی که انسان‌ها ذاتاً سیاسی هستند و امری سیاسی در درون انسان وجود دارد، باید جای خودش را به این درک درست بدهد که سیاست نه در درون انسان که در میان انسان‌ها رخ می‌دهد و از این‌رو امری کاملاً بیرونی است: بیرون از انسان (همان: ۹۵). شهر در نگاه آرنت جایی است که در آن روابط میان انسان‌ها جریان دارد و چون چنین است، فضایی است سیاسی. فضایی که با سایر فضاهای مشابه متفاوت است. شهر، چون جایی است که انسان‌های آزاد در آن آزادانه جمع می‌شوند تا با یک‌دیگر گفت‌وگو کنند، هیچ نسبتی با جنگ و نزاع ندارد. از همین رو است که آرنت برخلاف کسانی مثل کارل اشمیت که جهان‌عاری از جنگ را جهانی بدون سیاست می‌داند، جنگ را اصولاً در تضاد و تقابل با سیاست می‌داند (همان: ۱۶۱).

اما در تعریف دیگر که فوکو را باید بانی آن دانست، حتا حوزه‌ی خصوصی هم از حیطه‌ی سیاست کنار گذاشته نمی‌شود. قدرت تمام ارکان جامعه و شئون زندگی انسانی را تحت تأثیر قرار داده و چون چنین است حتا خانواده نیز از دادوستدهای مناسبات قدرت برکنار نیست. قدرت حتا تعیین‌کننده‌ی نوع دوستی، نوع مناسبات زن و مرد و نوع رابطه‌ی فرزندان با والدین است و چون چنین است متکثر است. فوکو برداشت حقوقی-فلسفی از قدرت (به‌عنوان امری سرکوب‌گر) را برداشتی متعلق به دوران روشن‌گری می‌داند و می‌گوید امروزه قدرت در سراسر جامعه پراکنده است و در تصرف هیچ‌کس نیست و این مثبت است. او این ایده را که قدرت پدیده‌ای است عظیم و هولناک و ساختاری است یکپارچه و در انحصار دولت یا حکومت، انکار

می‌کند و می‌گوید در دنیای معاصر ما تنها با سیاست‌های خرد قدرت^۱ سروکار داریم: اجرای قدرت در نهادهای مختلف محلی و بومی؛ زندان‌ها، بیمارستان‌ها، تیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، حتا منزل. هر جا که قدرت وجود دارد و اعمال می‌گردد، در آن جا مقاومت نیز صورت می‌گیرد و تنها راه مقاومت در برابر قدرت، مقاومت محلی و بومی است. به همین خاطر به نظر فوکو بهترین شکل مقاومت‌ها و مبارزات محلی را می‌توان در شکل مبارزات گروه‌های به حاشیه رانده‌شده مشاهده کرد و همین تلقی است که فمینیست‌ها را با فوکو هم‌سو می‌کند.

تمام بحث این نوشته در این قسمت این است که سیاست مبتنی بر تکثر بشری و سیاست مقاومت مبتنی بر پراکندگی و خردبودن قدرت و سایر تفاسیری که از تعاریف کلاسیک و مدرن فاصله می‌گیرند، می‌توانند برای نقد سیاست واقعی از یک‌سو و صورت‌بندی نظریه سیاست اخلاقی از سوی دیگر به کار گرفته شوند و به تعمیق و توسعه‌ی آن یاری رسانند.

خبر از اخلاق

هم‌چنان که تفکیک بین امر سیاسی و سیاست و برقراری نوعی رویارویی بین انتیک سیاست و اوتولوژی آن راه‌گشا است، تفکیک بین امر اخلاقی^۲ و اخلاق^۳ هم حائز اهمیت است. شاید بتوان گفت اگر به برداشت‌ها و صورت‌بندی‌هایی که از امر اخلاقی و اخلاق در فلسفه صورت گرفته است توجه شود، یک فصل تمایز بین این دو در همه‌ی آن برداشت‌ها مشترک است و آن این‌که امر اخلاقی مجموعه‌ای از بایدو نیایدهای فردی یا جمعی است و اخلاق یا فلسفه‌ی اخلاق پرسش‌گری از آن امور است. اگر از این تفاوت کلی بگذریم، دو تفاوت مهم دیگری که خود را پدیدار می‌سازند، تفاوت در نحوه‌ی پرسش‌گری در درون سنت فلسفه‌ی اخلاق است: پرسش معرفت‌شناسانه یا پرسش هستی‌شناسانه از یک‌سو و پرسش از «من» با

1. micropolitics of power

2. ethical

3. ethics

دیگری از سوی دیگر. ذیل همین دو تفاوت در مواجهه است که پای لویناس در این نوشته باز می‌شود و بصیرت‌های او برای آمیزش اخلاق و سیاست اهمیت می‌یابد.

در ربط با تفاوت اول، لویناس بحث می‌کند که فلسفه‌ی اخلاق غربی از شناخت آغاز می‌کند؛ شناخت این‌که چه چیزی خوب است و بنابراین عقل عملی می‌تواند به انجام آن حکم دهد. اخلاق در چنین رویکردی، حتا اگر مجموعه‌ای از فضیلت‌ها را مورد پرسش قرار دهد، در بطن خود مجموعه‌ی دیگری از فضیلت‌ها را پیش رو قرار می‌دهد که می‌تواند راهنمای اراده و عمل باشند، به این معنا که بگویند در موقعیت‌های مختلف چه کاری درست است و چه باید کرد. دلیل این‌که ما با فلسفه‌های اخلاق مختلفی مواجه هستیم نیز همین است؛ نقد فلسفه‌ای از اخلاق و پیش‌نهادن فلسفه‌ای دیگر. پرسش لویناسی از اخلاق اما پرسش از هستی اخلاق است، پرسشی که انتظار پاسخی انتولوژیکال دارد. لویناس از تجربه‌ی اخلاقی آغاز می‌کند و همان‌گونه که در پاسخ فیلیپ نمو تصریح می‌کند، «قصدهش بنای علم اخلاق نیست و تنها تلاش می‌کند معنایی برای آن بیابد» (لویناس، ۱۹۸۵: ۹۰).

اخلاق لویناسی را از این‌رو باید «رخدادی» فهمید که می‌تواند درباره‌ی این‌که کجا و چه هنگام روی می‌دهد پرسش‌گری کند و یا به عبارتی از شرایط امکان اخلاق سخن بگوید. برخلاف غالب تلقی‌ها در فلسفه‌ی اخلاق غربی، تجربه‌ی اخلاقی چهره‌ی دیگری در لویناس از نوع بینش^۱ نیست. چهره در لویناس نمی‌تواند به محتوایی که اندیشه بتواند آن را دربرگیرد تبدیل شود. درحالی‌که بینش در پی «همان» است، دلالت چهره در پدیدارشناسی اخلاقی لویناس از شناخت فراتر می‌رود (همان: ۸۶-۸۷).

همان (یا same) از نظر لویناس یعنی یکی گرفتن یا یکی دانستن قلمرو عینی با قلمرو ذهنی؛ یا به عبارت دیگر، یعنی فروکاستن عین به آگاهی. اگر آن (جهان و آنچه در آن است) بخواهد با این (ذهن) یکی یا همان شود، آن‌چه لازم می‌آید حاضر گردانیدن تمام جهان در آگاهی من است. به عبارت دیگر، آن‌چه قرار است در «همان» اتفاق بیافتد این است که هر چیزی که غیر از من است باید با من یکی

شود. لویناس نقطه‌ی آغاز این مسیر را «در خودت را بشناس» سقراط می‌بیند، چراکه وقتی «خود» در مرکز فلسفه‌ای قرار گیرد، هر چیز دیگری و از جمله خود «دیگری» از دست خواهد رفت. هرچند لویناس اصولاً فیلسوفی سیاسی نیست اما در توصیف «خود» سقراطی یا می‌اندیشم دکارتی. یا استعلای کانتی از اصطلاح امپریالیسم «همان» استفاده می‌کند. چراکه در همه‌ی این رویکردها تمایل بر آن است که امر بیرونی یا «دیگری» تابع «خود» شود. درحالی‌که ابژه منحصرأ متعلق شناخت نیست و دیگری نیز در برابر هر تلاشی برای درونی‌سازی مقاومت می‌کند. سوژه‌ی دکارتی از این‌رو نمی‌تواند دیگری را تابع خود سازد. از نظر لویناس، مسئله‌ی بزرگ فلسفه این است که «همان» «دیگری» را تصاحب کرده است و این یعنی تمامیت‌خواهی و امپریالیسم. اما از نظر لویناس، «همان» از نوع ابژه‌شناخت نیست (لویناس، ۱۹۶۹: ۷۵)، بلکه رخدادی است که در هستی وقفه ایجاد می‌کند و خارج از شناخت من باقی می‌ماند.

یکی از نکات مهمی که لویناس در نقد شناخت‌محور بودن فلسفه‌های اخلاق غربی به آن توجه می‌دهد از طریق تمایزی قابل پی‌گیری است که او بین «گفته»^۱ و «گفتن»^۲ برقرار می‌کند. آن‌چه برای لویناس اهمیت دارد رابطه‌ی گوینده با مخاطب است، نه رابطه‌ی واژه با عین و یا رابطه‌ی نشانه با مدلول. گفته از نظر لویناس، حامل گزاره‌ها، احکام و داوری‌ها درباره‌ی عرصه‌های مختلف هستی است. فلسفه‌ی غرب از نظر لویناس همواره با گفته سروکار داشته است. زبان به‌مثابه گفته عبارت است از شناخت هستنده و نام‌گذاری موجودات. عرصه‌ی گفته عرصه‌ی سکون و ایستایی است. وقتی چیزی به مرحله‌ی گفته رسید، هم گوینده و هم مخاطب ناپدید می‌شوند؛ درحالی‌که در گفتن، من به چهره پاسخ می‌دهم. گفتن راهی برای خوش‌آمدگویی به دیگری است. گفتن هیچ‌گاه به‌تمامه در گفته حاضر نمی‌شود. گفتن ردی از خود بر گفته باقی می‌گذارد، ولی هرگز در آن آفتابی نمی‌شود. گرچه گفتن حامل یک گفته است، همان‌گونه که جامعه حامل قانون، سازمان و روابط

1. said
2. saying

1 vision

اجتماعی است، اما گفتن در گفته محدود و اسیر نمی‌شود (لوی‌ناس، ۱۹۸۵: ۸۸). در حالی که «گفته» محتوای فرمان اخلاقی است و می‌تواند تغییر کند، «گفتن» طلب و پاسخی است که همواره و پیش از هر عملی، گرچه به اشکال مختلف، دست‌نخورده باقی می‌ماند.

این تأکید لوی‌ناس بر «گفتن» و تمایز آن با «گفته» پیش از هر چیزی معلوم می‌گرداند که اخلاق لوی‌ناس مجموعه‌ای از بایدهای اخلاقی نیست. چهره در این اخلاق به مسئولیت فرمان می‌دهد اما درباره‌ی چگونگی به انجام رساندن آن سخنی نمی‌گوید (لوی‌ناس، ۱۹۹۸: ۱۷۲). در حقیقت، تنها در «گفتن» است که رابطه با دیگری بدون فروکاسته شدن دیگری به هستی و شناخت من ممکن می‌شود (لوی‌ناس، ۱۹۶۹: ۱۹۵). در «گفتن» ما با مفهوم سروکار نداریم بلکه با یک شخص روبرو هستیم. ما درباره‌ی او فقط فکر نمی‌کنیم، با او سخن می‌گوییم (لوی‌ناس، ۱۹۹۸: ۳۲). در گفتن، من دیگری را خطاب قرار می‌دهم و در مقابل او پاسخ‌گو می‌شوم و او را به پاسخ‌گویی وامی‌دارم. ساحت گفتن پویایی و تحرک است. لوی‌ناس در جایی می‌پرسد: چه کسی سخن می‌گوید؟ او می‌خواهد نشان دهد که این «چه کسی»، سوژه‌ی دکارتی، کانتی، هگلی و هوسرلی نیست، بلکه خودی است که به همسایه نزدیک می‌شود، خود را به جای او می‌گذارد، از خود فراتر می‌رود و حتا جان خود را نثار می‌کند. فروکاستنی نبودن دیگری به من و افکار و اموال من فراخوانی است که خودمحوری من را به پرسش می‌کشد. این فراخوان رخدادی است که لوی‌ناس اخلاق می‌نامد (لوی‌ناس، ۱۹۶۹: ۴۳).

اگر ویژگی نخست پدیدارشناسی اخلاقی لوی‌ناس مواجهه‌ی هستی‌شناختی او با اخلاق است، ویژگی دیگر آن تقدم «دیگری» بر «من» یا بر «خود» است. اخلاقی که لوی‌ناس از آن سخن می‌گوید هیچ ربطی به فلسفه‌های اخلاق در سنت فلسفی غرب ندارد، چراکه نوع سنتی اخلاق از غیریت غافل بوده است. گاه تفکر لوی‌ناس را حتا تقدم اخلاق بر فلسفه دانسته‌اند. از نظر لوی‌ناس، اخلاق و «دیگری» را نمی‌توان به عقل نظری سپرد. دیگری زمانی ظهور می‌کند که من با او وارد رابطه‌ی چهره به چهره، شخصی و مسئولانه می‌شوم. اخلاق رخدادی است که در رابطه‌ی چهره به چهره با دیگری روی می‌دهد. حضور دیگری من را فرامی‌خواند، چهره‌ی دیگری در

عریانی و آسیب‌پذیری‌اش به من رو می‌کند و به پذیرش مسئولیت فرمان می‌دهد. از همین روست که اخلاق دیگری بنیاد لوی‌ناس با اخلاق کانتی که دارای اصول و قواعد پیشینی عقلی است، به نحوی بنیادی متفاوت است. مراد از اخلاق به‌هیچ وجه نوع مشخصی از فلسفه‌ی اخلاق و بایدهای ناشی از آن نیست. نوعی در جهان بودن، با دیگران بودن و رعایت دیگری است، رعایتی که در مقابله و مخالفت با قراردایی ناشی از سوژکتیویته‌ی مدرن صورت‌بندی شده است و مبنایی فلسفی دارد. به عبارت دیگر، اخلاق در این جا اساس عدالت و دوستی است.

لوی‌ناس کل نظریه‌های اخلاقی، مثل نظریه‌های تکلیف‌گرایانه‌ی کانتی، سودانگاری اخلاقی بنتام و حتا مباحث فرااخلاق و اصولاً کل اخلاق غربی را گرفتار «من‌گرایی» یا «خودمحوری» می‌بیند (هم‌چنین در لاک، هابز و ماکیاولی). از نظر لوی‌ناس، نیروی اصلی پدیدارشناسی در مواجهه با چهره دیگری است که آزاد می‌شود و در همین جاست که می‌توان از پدیدارشناسی اخلاقی سخن گفت. او در مهم‌ترین کتاب خود، تمامیت و نامتناهی^۱، در مقابل من‌گرایی، نظریه‌ی دیگری را صورت‌بندی می‌کند که بر مسئولیت من در قبال دیگری استوار است. از نظر لوی‌ناس نخستین پرسش فلسفه باید این باشد که وجود من چگونه خودش را در مقابل دیگری توضیح می‌دهد؟ از این رو، اخلاق لوی‌ناس فردگرایانه نیست؛ بلکه دیگربنیاد است. هر نوع تعامل اجتماعی مطابق این رویکرد، نه در ساحت من که در ساحت دیگری رخ می‌دهد؛ بنابراین اومانیسیم لوی‌ناس یک اومانیسیم دیگربنیاد است.

آن‌چه لوی‌ناس آنتی اومانیسیم می‌نامد در واقع همان اومانیسیم عصر مدرن یا به عبارتی اومانیسیم فلسفی است. در این اومانیسیم، تأکید بر عقل، آزادی و اراده فردی است و چون چنین است، یعنی چون فردی است به حد کافی انسانی نیست، شامل دیگری نمی‌شود. چاره‌ی کار ولی از نظر لوی‌ناس این نیست که مرگ چنین اومانیسیمی اعلام شود. راه این است که سوژه‌ی دکارتی انسانی-اخلاقی شود (سدربرگ، ۲۰۱۰: ۶۴).

لوی‌ناس، برخلاف نیچه، دریدا و فوکو، مرگ انسان و خدا را قبول ندارد و

1. *Totality and Infinity*

برعکس هایدگر، پرسش اصلی را پرسش از هستی نمی‌داند. از این رو فلسفه‌ی لویناس هم در مقابل فلسفه‌های سوژه قرار می‌گیرد، هم در مقابل فلسفه‌های ضد سوژه یا مرگ سوژه و هم در مقابل اوتولوژی هایدگر. اصولاً وقتی «دیگری» در مرکز فلسفه‌ای قرار می‌گیرد، اولویت‌های آن از همه‌ی سنن پیشین فلسفه (از افلاطون تا هایدگر) متمایز می‌شود. پرسش اصلی، از نظر لویناس، پرسش از کیستی انسان است. پرسشی که در اومانیسیم اخلاقی پاسخ خود را پیدا می‌کند. اومانیسیم اخلاقی اومانیسیم خود نیست، اومانیسیم «دیگری» است. ساختار این اومانیسیم از نظر لویناس در همان آغاز «سوژه برای دیگری» است. در اومانیسیم اخلاقی، من در برابر دیگری تعظیم می‌کند و آزادی خود را قربانی آزادی دیگری می‌کند. من در اومانیسیم اخلاقی دیگرآیین است در حالی که همین من در آنتی اومانیسیم فلسفی خودآیین است؛ بنابراین ضرورت دارد فردی که محور هستی قلمداد شده محوریت خود را در رابطه‌ی خود با دیگری تعریف کند و بداند که سوژه‌ی اخلاقی مقدم بر سوژه‌ی فردی است. به عبارت دیگر دغدغه برای هستی دیگری، بی‌اعتنا نبودن به مرگ دیگری و حتا امکان مردن برای دیگری را شاید بتوان عناصر اصلی معنای اخلاق نزد لویناس دانست (لویناس، ۱۹۹۸: ۲۰۲). او این عناصر را در جایی این‌گونه مورد تأکید قرار می‌دهد: «تنها ارزش مطلق امکان انسانی مقدم دانستن دیگری بر خود است» (همان: ۱۰۹). لویناس ادامه می‌دهد که نه تنها دیگری بر من مقدم است بلکه بر سرزمین هم تقدم دارد، حتا اگر آن سرزمین مقدس باشد، چراکه در مواجهه با هتک حرمت یک شخص، سرزمین مقدس در عریانی‌اش چیزی جز سنگ و تخته نیست، فقط یک بت است (لویناس، ۱۹۸۹: ۲۸۹-۲۹۷).

گرچه لویناس گاه تلاش می‌کند با پایگاه قرار دادن اخلاق وارد سیاست شود و شرح روشنی از مفهوم سیاست فراهم آورد، اما تلقی او از رابطه‌ی سیاست و اخلاق و ورود شخص سوم، نظریه‌اش را مبهم‌تر، پیچیده‌تر و متناقض‌تر می‌سازد. به همین دلیل است که رویکرد لویناس به سیاست غالباً ضعیف‌ترین

حلقه‌ی اندیشه او و یا به عبارتی پاشنه‌ی آشیل اندیشه‌اش تلقی شده است (کریچلی^۱، ۲۰۱۴: ۱۷۳). با این همه، از مجموعه‌ی مباحث لویناس در مورد سیاست می‌توان دریافت که گرچه از نظر او اخلاق و سیاست در قلمروهای مختلف از هم جدا هستند، با این همه اخلاق می‌تواند و باید سیاست را مورد تفسیر قرار دهد. از این رو دیدگاه‌های لویناس می‌تواند، در پیوند با درک آرنست از سیاست، مبنایی برای فهم سیاست از طریق تبیین رابطه‌ی دیگری و سوم شخص فراهم آورد. چراکه امر اخلاقی و امر سیاسی در لویناس از طریق چهره‌ی سوم شخص با هم ربط درونی پیدا می‌کنند. این پیوند می‌تواند برای مثال در دغدغه‌های لویناس پیرامون تقاضاهای فزاینده در مورد عدالت جست‌وجو شود. برای لویناس بین دیگری و سوم شخص^۲، خاص و عام^۳، دستگیری و عدالت، اخلاق و سیاست، پیوند درونی وجود دارد، پیوندی که در آثار مرتبط او به اشکال مختلف انعکاس یافته است. برای لویناس رابطه‌ی اخلاقی محض وجود ندارد، امر اخلاقی همواره و پیشاپیش امری سیاسی است و همین امر است که امکان ورود عنصر مسئولیت اخلاقی به سیاست و نه پروژه‌ی سیاسی را مجاز و موجه می‌سازد.

خبر از سیاست اخلاقی

پرسش این قسمت از نوشته این است که آیا می‌توان فهم آرنست از سیاست را در کنار فهم لویناس از اخلاق قرار داد و خبری از سیاست اخلاقی گرفت؟ ولی چنین سیاستی که همان تقدم یافتن سوژه‌ی اخلاقی بر سوژه‌ی فردی در سیاست است بدون ارجاع به رابطه‌های چهارگانه‌ای که سیاست و اخلاق در طول تاریخ به خود گرفته‌اند میسر نیست.

می‌دانیم که توجه به رابطه و نسبت سیاست و اخلاق، هم برای فلاسفه‌ی اخلاقی و هم برای فیلسوفان سیاسی و گاه حتا برای سیاست‌مداران، همواره موضوعی مرکزی

1. Critchley

2. the other and the third

3. the particular and the universal

بوده است. درحالی که پرسش فیلسوف اخلاق «چگونه زندگی کردن» است، پرسش فیلسوف سیاسی «چگونه اداره کردن» است. این دو پرسش متفاوت اما در بعضی حوزه‌ها مانند حق^۱، تعلق^۲، عدالت^۳ و «زندگی خوب»^۴ به پرسش‌های مشترکی می‌رسند و علائق و توجهات مشترکی پیدا می‌کنند. از این رو گاه گفته‌اند که به لحاظ فلسفی نمی‌توان مرزی دقیق بین فلسفه‌ی اخلاق^۵ و فلسفه‌ی سیاسی^۶ کشید. به لحاظ تاریخی هم می‌توان گفت که رابطه‌ی بین سیاست و اخلاق، از چهار دوره‌ی کلاسیک، میانه، مدرن و معاصر عبور کرده است. در دوره‌ی کلاسیک و میانه، سیاست به‌طور کلی بخشی از اخلاق قلمداد می‌شده است. سیاست در این دوره‌ها یا مجری قانون اخلاقی بوده است و یا عامل اراده‌ی الهی.

با آغاز دوره‌ی مدرنیته، عقلانیت سیاسی و اصول اخلاقی از هم مستقل می‌شوند و خودمختاری این دو حوزه طی فرآیندی تاریخی به رسمیت شناخته می‌شوند. مهم‌ترین متفکر این دوره ماکیاولی (۱۵۲۷-۱۴۶۹) است که مفاهیم فضیلت^۷، خیر^۸ و طبیعت^۹ را در دو کتاب گفتارها^{۱۰} و شهریار^{۱۱} خود بازتعریف می‌کند و به تعبیر اشتراوس قاره‌ی جدید سیاست را با محوریت استقلال قدرت سیاسی کشف می‌کند (اشتراوس، ۱۹۵۳: ۱۷۷)، قاره‌ای که تامس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) آن را با مفهوم قرارداد مستحکم می‌سازد و تأسیس دولت مدرن را ممکن می‌کند. هابرماس در کتاب نظریه و عمل در این زمینه اظهار می‌کند که «ماکیاولی دانش عملی سیاست را یک مهارت فنی تقلیل می‌دهد» (هابرماس، ۱۹۷۳: ۵۹).

1. right
2. obligation
3. justice
4. good life
5. moral philosophy
6. political philosophy
7. virtue
8. good
9. nature
10. discourses
11. the prince

نخستین نتیجه‌ی این بازتعریف‌ها جدایی حوزه‌ی اخلاق از حوزه‌ی سیاست بود. سیاست از این پس علمی شد برای پاسخ به این سؤال که «مردم چگونه عمل می‌کنند» و اخلاق معرفتی شد برای پاسخ به این سؤال که «مردم باید چگونه عمل کنند؟». گرچه بعضی فلاسفه، مانند جان دیویی، تمامی اخلاق را ضرورتاً اجتماعی می‌دانند و تمایز بین اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی^۱ را نادرست می‌انگارند، عمده‌ی فلاسفه بین این دو نوع اخلاق تفاوت می‌گذارند و معتقدند که چنین تمایزی نه تنها انکارناپذیر است، بلکه اساساً بر تمایز بین وظایف شخصی و وظایف اجتماعی مبتنی است. اینان حتی پیش‌تر می‌روند و این پرسش را پیش می‌کشند که اصولاً در فلسفه‌ی اخلاق، کدام‌یک از این دو اصیل است؟ (سینگر^۲، ۱۹۷۱). نتیجه‌ی دوم این بازنگری شکست همه‌ی تلاش‌هایی بود که درصدد استقرار قانون بر پایه‌ی حق طبیعی^۳ بود. چیزی که در واقع شکل گرفت نوعی پوزیتویسم عرفی بود. سیاست نزد ماکیاولی معیارها و قواعدی دارد که آن را از سایر حوزه‌ها مانند دین و اخلاق مجزا و مستقل می‌کند. عقلانیت سیاست مدرن پساماکیاولی از جنس اخلاق نیست، از جنس سیادت، روابط قدرت و از جنس مدیریت است. در عین این که تفکیک حوزه‌ها می‌تواند یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای مثبت و متریقی بشریت محسوب شود، جدایی مطلق این دو حوزه و به تبع آن غیراخلاقی شدن یا ضداخلاقی شدن سیاست می‌تواند نتایج فاجعه‌آمیزی داشته باشد. منطق اصلی جدایی حوزه‌ی سیاست از حوزه‌ی اخلاق این بوده است که دولت، به‌عنوان تجلی سیاست مدرن، ایدئولوژی نداشته باشد؛ و چون چنین است، ایدئولوژی قدرت هم نباید و نمی‌تواند داشته باشد. نتیجه این که تفکیک حوزه‌های اخلاق و سیاست از یک‌سو مانع ایجاد دولت ایدئولوژیک می‌شود و این وجه مثبت و متریقی آن است، چراکه دولت ایدئولوژیک در همه‌ی ابعاد زندگی انسان دخالت می‌کند و آزادی او را از او سلب می‌کند. از سوی دیگر اما گسست کامل سیاست از اخلاق، سبب

1. duties to others
2. Singer
3. natural right

خودبنیادی سیاست می‌شود. سیاستی که قدرت را ایدئولوژی خود قرار داده است. هم‌چنان که گفته شد، یکی از مهم‌ترین متفکرانی که رویکرد مدرن به سیاست را مورد نقد جدی قرار داده و از طریق مطالعه‌ای پدیدارشناسانه تلاش کرده است ساخت سیاست را بگشاید و آن را برای ظهور امکاناتی جدید مهیا سازد هانا آرنت است. فهم آرنت از سیاست را هم شارحان آثار او و هم منتقدان اش جدی، جدید و در مواردی نوآیین و زمینه‌ساز صورت‌بندی چهارم و معاصر از رابطه سیاست و اخلاق تلقی کرده‌اند. از نظر او سیاست برخلاف تصور افلاطون و ارسطو، نه ابزاری برای متحقق‌ساختن نظم انسانی ایدئال است و نه وسیله‌ای برای پی‌گیری و تحقق سعادت. نه آن‌گونه که لاک یا هابز تصور می‌کردند، سیاست خروجی قراردادی اجتماعی برای پیش‌گیری از جنگ همه علیه همه در وضع طبیعی جنگ‌زده است و نه آن‌گونه که لئو اشتراوس، کسی که ماکیاولی را آموزگار شر می‌دانست، تصور می‌کرد تلاشی برای یافتن نظم سیاسی درست. سیاست برای آرنت حتا بی‌طرفی دولت نزد جان رالز نیست، بلکه تأکید بر وضع بشری تکرر است. به اعتقاد آرنت، سایر کنش‌های بشر، مثل زحمت و کار نمی‌تواند کیستی فرد، یعنی هویت بی‌همتا و متمایز عامل را منکشف سازد. در عمل است که: «انسان‌ها خود را در مقام سوژه و در مقام اشخاصی متمایز و بی‌همتا، منکشف می‌سازند، حتا وقتی که سراپا متوجه دست‌یافتن به هدفی کاملاً جهانی و مادی هستند. نادیده‌گرفتن این انکشاف به این معنا خواهد بود که انسان‌ها را بدل به چیزی کنیم که نیستند» (آرنت، ۱۹۵۸: ۱۸۱-۱۸۳).

تقلیل سیاست به مهارت و گسست آن از اخلاق موجب شد تا، در موج چهارم، غفلت از اهمیت اخلاق در امر سیاست خطری جدی تلقی شود و فلاسفه درصدد برآیند تا برای خطر جدایی مطلق حوزه‌ی اخلاق از حوزه‌ی سیاست چاره‌اندیشی کنند، بی‌آن‌که آن‌ها را به وضع خطرناک‌تر پیش از مدرن، یعنی آمیختگی کامل این دو حوزه، برگردانند. چنین آمیزشی تنها زمانی میسر است که تلقی از اخلاق به مثابه مجموعه‌ای از باید و نبایدها به فرآیندی از رهایی تغییر یابد. سیاست اخلاقی نه پیمانی برای پیش‌گیری جنگ همه علیه همه (هابز) و یا پیمانی بر مبنای عقل و انصاف (رالز) که بر پایه‌ی مسئولیت من در قبال دیگری قرار

می‌گیرد. همان‌گونه که متفکری در گفت‌وگویی می‌گوید، اشک‌هایی هست که من نه به‌عنوان سوژه یا شهروند که در فردانیت اگرستانسیالیستی خودم آن را می‌بینم. اگر در دوره‌ی کلاسیک، اخلاق به سعادت تعریف می‌شود و سیاست ابزار تحقق آن می‌شود و همین پاشنه آشیل آن است، در موج چهارم و در نظریه‌ی سیاست اخلاقی، اخلاق منحصرأ به فرآیند رهایی از سلطه تعریف می‌شود، چه سلطه‌ی فرد باشد، چه سلطه‌ی سرمایه، چه هم‌زمان سلطه‌ی زر و زور و تزویر. از این‌رو، سیاست اخلاقی درصدد نیست فلسفه‌ی خاصی از اخلاق و یا آرمان خاصی را محقق گرداند و به‌تبع آن مجبور باشد، در مسیر تحقق خود آن، آن‌چه دیگری است را سرکوب کند، سیاست اخلاقی فرآیندی است که درصدد است به‌سوی رهایی از سرکوب و سلطه گام بردارد و چون چنین است پروژه‌ای است که پایانی بر آن متصور نیست.

روشن است که سیاست اخلاقی موردنظر این نوشته، کم‌ترین ربط و نسبتی با به‌کارگیری آن نزد حکومت‌ها ندارد. چراکه در حوزه‌ی سیاست واقعی ما نمی‌توانیم از سیاست اخلاقی صحبت کنیم. سیاست واقعی قدرت‌محور است و نمی‌تواند نسبتی با اخلاق برقرار کند و از همین روست که سیاست اخلاقی فراسوی دسترس دولت است. بسیاری از دولت‌های ایدئولوژیک ادعا می‌کنند که چون هم در میدان سیاست واقعی مناسبات خود را تنظیم می‌کنند و هم بر روی مفاهیمی نظیر عدالت جهانی و دفاع از ملل ستم‌دیده تأکید می‌کنند، سیاست‌شان اخلاقی است. غافل از این‌که سیاست واقعی که مبتنی بر لحظه‌ی تشخیص دشمن است، از آن‌جا که ریشه در منبع فلسفی متفاوتی دارد، نمی‌تواند در کنار فهمی از اخلاق قرار گیرد که دیگری و دوست را بر خود مقدم می‌دارد.

سیاست اخلاقی فراسوی دسترس دولت

گفته‌اند و باز هم می‌توان گفت که ساخت‌گشایی از مفهوم دولت آسان نیست. می‌دانیم که دولت به‌معنای مدرن آن در قرون پانزدهم و شانزدهم پدیدار شد و تلاش کرد تا از طریق ایجاد حکومتی متمرکز، تمامی جریان‌ات دینی و دنیایی را تابع خود کند، فرآیندی که در معاهده‌ی وستفاليا در سال ۱۶۴۸ تکمیل شد و

دولت مدرن به ظهور رسید. دولت مدرن نتیجه‌ی بُعد سیاسی مدرنیته، یعنی تلاش برای عملیاتی کردن سیادت انسان بر سرنوشت خود، است و بر تفکیک و تمایز بین عرصه‌ی عمومی و عرصه‌ی خصوصی از یک سو و فرد و شهروند از سوی دیگر استوار است. این مفهوم اما مانند سایر مفاهیم مدرن تحولاتی پذیرفته و اشکال مختلفی به خود گرفته و تا آن جا پیش رفته است که برخی متفکران معاصر از امحای دولت و واگذاری نقش آن به بازار عمیقاً اظهار نگرانی کنند و بحث کنند که، در نتیجه‌ی واگذاری بسیاری از اختیارات دولت به بازیگران جدید، اصولاً حاکمیت دولت‌ها مورد تهدید قرار گرفته است. علاوه بر آن مشکلات جدیدی پدید آمده است که از حدود اعمال قدرت دولت‌های ملی فراتر رفته‌اند: مسائلی نظیر بحران‌های ناشی از بلایای طبیعی و جدیدترین آن یعنی کووید ۱۹، بحران زیست‌محیطی، تروریسم، اقسام بنیادگرایی‌های دینی، مهاجرت، شکاف طبقاتی روزافزون و به‌طور کلی ده‌بلای خانمان‌سوز ناشی از سیاست‌های نولیبرال که در ایشیا، اروپا و به‌طور کلی در آن نام می‌برد: ۱. بیکاری، ۲. طرد یا بی‌خانمان کردن تبعیدی‌ها و مهاجران از سیاست، ۳. جنگ‌های اقتصاد جهانی، ۴. تناقض در نظریه و واقعیت بازار آزاد، ۵. تشدید بدهی (وام) خارجی و گرسنگی و تهی‌دستی منتج از آن، ۶. سلطه‌ی صنعت نظامی بر تحقیق، ۷. اقتصادی‌شدن نیروی کار، ۸. گسترش تسلیحات هسته‌ای، ۹. جنگ‌های درون‌قومی، ۱۰. رشد مافیای کارتل‌های مواد مخدر.

در چنین شرایطی، طبیعی است که نقش دولت یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی متفکران حوزه‌های مختلف شود و راه‌حل بحران‌های آن نه در اشکال مختلف دولت مدرن (کوچک، رفاه، دولت رفاهی، سوسیال‌دموکراسی) که در فراسوی دولت و از طریق امکان تأسیس دولتی در درون دولت برای ایجاد رابطه‌ای بین منافع ملی خود و منافع ملی دیگری جست‌وجو شود. منظور از «فراسوی دولت در دولت» این است که اصولاً ارزش‌ها و اهداف سیاست، سیاستی که قرار است «دیگری» را در مرکز بنیادی‌ترین توجهات خود قرار دهد، در فراسوی دولت مدرن موجود قرار دارد. لویناس در مقاله‌ی «فراسوی دولت در دولت» - که در اصل در قالب یک سخن‌رانی در سال ۱۹۸۸ ارائه شد - بحث می‌کند که نه تنها امر فرازوی

مستقل از پدیده‌ای که قرار است فراوی از آن صورت پذیرد رخ نمی‌دهد، بلکه دقیقاً مبتنی بر تلاش برای گشودن سینه‌ی همان پدیده و مجبور ساختن آن برای ظهور امکانات جدیدی از خود صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر عنوان «فراسوی دولت در دولت» دو پیش‌فرض مهم را با خود حمل می‌کند، نخست این که ضرورت دارد که راه‌های فرازوی از دولت در خود دولت جست‌وجو شود و دوم این که دولت امکانات این فرارفتن از «خود» و کوچ کردن از خود به فراسوی خود را «در خود» دارد؛ و این جاست که ضرورت بحث فراتر رفتن از دولت، ورود به سیاست، ورود اخلاق به سیاست و سامان‌دهی نظریه‌ی سیاست اخلاقی خود را نشان می‌دهد.

شاید بتوان گفت که سه نکته‌ی اصلی معرف پروژه لویناس درباره‌ی دولت است. نخست این که تحقق صلح در درون دولت مدرن موجود امری ناممکن است. دوم این که صلح باید فراسوی دولت جست‌وجو شود. سوم این که فرارفتن از دولت به منظور جست‌وجوی صلح، به معنای جا گذاشتن و ترک دولت در پشت سر نیست. همه‌ی این گزاره‌ها در عنوان مقاله‌ی لویناس یعنی «فراسوی دولت در دولت» که پس از مرگ او منتشر شد، منعکس شده است (لویناس، ۱۹۹۶: ۷۹-۱۰۷). فرازوی از دولت از این رو باید در درون دولت صورت گیرد. لویناس امیدوار است دولت لیبرال موجود بتواند مناسبات اخلاقی و سیاسی جاری در سطح اجتماع را دریابد و قادر باشد، از طریق پرسش‌گری مداوم از خود، مهبای تغییرات باشد. او هم چنین معتقد است که دولت را باید متوجه این حقیقت ساخت که در تأمین نیاز دیگری تأخیر دارد و، در وضع قوانین، بی‌مانندی انسانی هر شهروندی را که زیر عنوان ملت گرد آمده از یاد برده است (لویناس، ۱۹۹۸: ۲۰۳-۲۰۵). بدین ترتیب، می‌توان گفت، دولت در راه خود را به وضع قوانین و اجبارهایی دوسویه و متقارن میان شهروندان محدود نمی‌کند و اجازه نمی‌دهد تکنیکی انسان در مضامینی چون شهروند و ملت از دست برود. آنچه لویناس می‌جوید این است که غیریت شگفت‌آور دیگری در قوانینی که ناظر بر تنظیم مناسبات بین اشخاص است از دست نرود (همان: ۱۰۰-۱۰۱).

منبع خودیِ خبر از سیاست اخلاقی: شریعتی و دوگانه‌ی رئالیسم سیاسی و ایده‌آلیسم اخلاقی

پرسش از رابطه‌ی سیاست و اخلاق و ضرورت برقراری نسبتی بین دو حوزه‌ی مذکور در قلمروهای فنی اندیشه‌های سیاسی و فلسفی محدود نمانده است و طیفی از روشن‌فکران را درگیر خود ساخته است. یکی از روشن‌فکرانی که در ایران عمیقاً سیاست واقعی را نقد کرده و تلاش کرده چشم‌اندازهایی جان‌نشین ترسیم کند علی‌شریعتی است. او کوشیده تا از طریق طرح و تبیین دوگانه‌هایی نظیر رئالیسم و ایده‌آلیسم، اصلاح و انقلاب، پولیتیک و سیاست، راهی فراسوی این دوگانه‌ها نشان دهد و امکانی فراهم آورد برای تقویت آن‌چه در این مقاله «خبر از سیاست اخلاقی» خوانده شده است.

در نقد دوگانه‌ی رئالیسم و ایده‌آلیسم در سیاست، به‌طور مثال، می‌نویسد: «در سیاست واقعی، در رئال پولیتیک می‌بینیم که رئالیست‌ها آن‌چه را که 'هست'، همان می‌دانند که 'باید باشد' زیرا برای این‌ها آن‌چه باید باشد یک تعبیر ایدئالیستی است و موهوم!... سیاست‌مداران و شبه‌روشن‌فکران را ندیده‌اید که استدلال می‌کنند: اسرائیل یک واقعیت است. هست. استقرار ملت فلسطین — که متلاشی شده — در فلسطین — که به دست اسرائیلی‌ها افتاده — ایدئال‌پرستی است. باید این واقعیت را پذیرفت. غصب است، ضدانسانی است، جنایت است اما هست. پس می‌پذیریم و به رسمیت می‌شناسیم!» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۹) و در جست‌وجوی راهی سوم و میانه برمی‌آید و می‌نویسد «واقعیت‌های موجود را در زندگی، در روح و جسم، در روابط جمعی، در نهاد جامعه و در حرکت تاریخ، هم‌چون رئالیست‌ها باید دید و به وجودشان را اعتراف کرد اما برخلاف رئالیست نباید آن‌ها را پذیرفت، باید آن‌ها را تغییر داد، ماهیت‌شان را به شیوه‌ی انقلابی دگرگون باید کرد و در مسیر ایده‌آل‌های خویش پیش راند» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۰). تلاش برای تغییر واقعیت به روش انقلابی اما در شریعتی با دقت‌هایی همراه است. او این نکته‌سنجی‌ها و دقت‌ها را از طریق برقراری رابطه‌ای بین انقلاب و اصلاح پیش می‌برد. از نظر او، در روش انقلابی تلاش می‌شود سنتی که خرافی، کهنه، ارتجاعی و پوسیده است ریشه‌کن شود. درحالی‌که در روش اصلاحی، رهبر اصلاح طلب می‌کوشد تا یک سنت را به تدریج

تغییر دهد و زمینه و شرایط اجتماعی را نیز در نظر بگیرد. شریعتی راه سومی را پیشنهاد می‌کند، راهی که مطابق آن اصلاح در شکل ولی انقلاب در روح، محتوا و جهت آن سنت رخ می‌دهد. او این راه را اصلاح انقلابی می‌نامد (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۴).
با در نظر داشتن بصیرت‌هایی که شریعتی در نقد دوگانه‌ی رئالیسم و ایده‌آلیسم از یک‌سو و اصلاح و انقلاب از سوی دیگر فراهم می‌آورد، می‌توان به سراغ نقدهایی رفت که او به سیاست واقعیت‌یافته وارد می‌سازد: نقدهایی که در بردارنده‌ی وجوهی ایجابی برای «سیاست در راه»، یا آن‌چه در این نوشته سیاست اخلاقی خوانده شده، نیز هست. شریعتی، احتمالاً با در نظر داشتن تعاریف کلاسیک از سیاست، انسان را حیوانی اجتماعی می‌داند: «انسان نیز مانند بسیاری از حیوانات اجتماعی است، یعنی در اجتماع زندگی می‌کند»؛ اما بلافاصله قیدی بر آن می‌افزاید که هم فصل تمایز انسان اجتماعی از حیوان اجتماعی باشد و هم تأکیدی بر پروژه‌ای باشد که در آگاهی در آن نقش مرکزی دارد و آن این‌که: «تنها انسان است که می‌داند که در اجتماع زندگی می‌کند، یعنی به بودن خویش در میان دیگران و به اشتراک خود و روابط خود با دیگران و به وجود شخصیت جامعه‌ای که وی یکی از سلول‌های آن است و بدان زنده است و از آن معنی می‌گیرد آگاه است و به عقیده من همین آگاهی است که سیاست نام دارد» (شریعتی، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۵).

بر پایه‌ی چنین منزلتی برای آگاهی، شریعتی سیاست‌زدایی از اجتماع را در پیوند با عدم آگاهی قرار می‌دهد و می‌نویسد بر مردمی که آگاهی سیاسی دارند، راحت و یک‌سویه نمی‌توان حکم راند. چنین مردمانی هم می‌دانند که تکالیفی دارند و هم حقوقی. اگر قرار باشد حق‌شان داده نشود و تکلیف‌شان طلب شود: «باید آن‌ها را دپولیتیزه کرد یعنی آن آگاهی سیاسی که افلاطون می‌گوید، آن خودآگاهی اجتماعی که من به‌عنوان آگاهی پیامبرانه و روشن‌فکرانه می‌گویم، باید از بین برود. از بین که رفت، دیگر مهم نیست که متمدن بشوند که عالم بشوند یا فیلسوف... در هر صورت می‌شوند نوکر خلیفه» (شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۷۹). در جایی دیگر نیز همین تأکیدات را با کلماتی قوی‌تر صورت‌بندی می‌کند و آن این‌که: «قدرت‌مندانی که بر سرنوشت جامعه‌ها مسلط بوده‌اند همواره از سیاسی شدن توده‌ها وحشت داشته‌اند. سیاست‌زدایی مردم شیوه‌هایی نیست که امروز استعمارگران و یا قدرت‌های

استبدادی و ضد مردمی، برای انحصار قدرت سیاسی در دست خویش، کشف کرده باشند... بلکه از دیرباز تاکنون چنین بوده است» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۱۸۲). از طریق این تأکیدها و تدقیق‌ها، به صورت‌بندی شاید نهایی خود از «سیاسی‌بودن» می‌رسد و آن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «مقصود از سیاسی‌بودن پیش و گرایش است که فرد را به سرنوشت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند پیوند می‌دهد و این پیوند است که تجلی‌گاه اراده، آگاهی و انتخاب انسان به شمار می‌آید و تنها انسان است که موضع اجتماعی خویش را هم‌چنان که موضع طبیعی خویش را، احساس می‌کند، یعنی به پایگاه خویش در طبیعت یا در جامعه خودآگاهی دارد و در آن دخالت می‌ورزد، آن را تأیید می‌کند یا بدان اعتراض دارد و یا در تغییر ساختمان آن دخالت می‌کند» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

بر پایه‌ی مرکزیت آگاهی در تعریف سیاست، شریعتی تفکیکی قائل می‌شود بین پولیتیک و سیاست. تفکیکی که اگر تأملی در آن صورت گیرد، واجد امکانی برای تقویت ایده‌ی سیاست اخلاقی است. او می‌نویسد: «معاصل سیاست در زبان یونانی — که اکنون در تمام زبان‌های اروپایی هم هست و در همه‌ی متون نیز تکرار می‌شود — پولیتیک (Politique) است که از کلمه‌ی پلیس (Polis) به معنای شهر گرفته شده است. پس حکومتی که کارش پولیتیک است — یعنی اداره‌ی شهری به بهترین وضع — وظایفش در کشور از نوع وظایف شهرداری است در شهر» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۶). شریعتی، همان‌گونه که عباس منوچهری بحث می‌کند، «سیاسی‌بودن را خصیصه‌ای خاص انسان می‌داند؛ و به‌درستی اشتباهی را که در ترجمه‌ی Zoon Politikon یونانی به اجتماعی‌بودن صورت گرفته است خاطر نشان کرده است. او سیاسی را به معنای کلاسیک یونانی آن به کار برده که در واقع همان مدنی بودن است» (منوچهری، ۱۳۹۷: ۱۹۲). شریعتی سپس توضیح می‌دهد که سیاست با پولیتیک فرق دارد و معنای آن «نگهداری مردم و اداره‌ی کشور یا اجتماع نیست»، بلکه این است که «مردم را از وضع روحی، اخلاقی، فکری و اجتماعی‌ای که اکنون دارند، به وضع روحی، اخلاقی، فکر و اجتماعی‌ای که ندارند — و باید داشته باشند — منتقل کند» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۷). به این معنا، «سیاست در معنی لغوی‌اش تربیت‌کردن اسب وحشی است».

او اما به خطرات تفکیک پولیتیک و سیاست واقف است و می‌داند که تعریف اولی به اداره‌ی کشور اداره‌ی از جنس شهرداری است و تعریف دومی به تعهد در ایجاد تحول در بینش مردم نسبت به زندگی مستعد چه تفسیرها و خروجی‌های مصیبت‌باری است: «هر حقیقتی به میزانی که متعالی‌تر است، سقوط و انحراف در آن نیز خشن‌تر و زیان‌آورتر است... چنان‌که در نظر می‌فهمیم و در عمل می‌بینیم، سیاست ساده‌تر و سریع‌تر از پولیتیک می‌تواند برای دیکتاتور یک فلسفه‌ی توجیه‌کننده‌ی رژیم استبدادی باشد زیرا ظاهراً معلم از پرستار به پلیس شبیه‌تر است؛ و هیچ دیکتاتوری در تاریخ نبوده است که رژیم استبداد خویش را «سیاست اصلاح خلق» نامیده باشد و این است که تنبیه به معنی بیدار کردن و سیاست به معنی تربیت کردن در زبان و ادبیات استبدادی بسیار رایج است و به همین دلیل هم این دو کلمه‌ی شریف که از رسالتی پیامبرانه حکایت می‌کنند، در ذهن ما فلک کردن و شلاق زدن و شکنجه را تداعی می‌نمایند» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۸). شریعتی بارها به این مسئله برمی‌گردد و هر بار چنان بر آن تأکید می‌کند که راه را بر هرگونه عوضی‌گرفتن‌ها ببندد: «مفهوم سیاست که براساس رهبری و تربیت جامعه و تغییر دادن طرز تفکر و روح و اخلاق افراد انسانی است به همان اندازه که از مفهوم پولیتیک مترقی‌تر است پیش‌تر از آن قابل سوءاستفاده است چون ظاهراً شبیه استبداد است و، به تعبیر درست‌تر، استبداد شبیه به آن؛ یعنی دیکتاتوری راحت‌تر می‌تواند عمل خود را به معنی «رهبری» یا «تربیت» جامعه توجیه کند و مثلاً بر گرده‌ی مردم شلاق کشد و بگوید «چوب استاد» است و به ز مهر پدر! و این است که در یونان، رم و غرب امروز که بر اساس بینش پولیتیک به فلسفه‌ی حکومت می‌نگرند، دموکراسی پدید آمده است که با آن سازگار است و در شرق دو جلوه‌ی متناقض ولی به‌ظاهر متشابه، یکی دیکتاتوری و دیگری پیامبری!» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۲۹). شریعتی برای تأکید بر نتایج مصیبت‌بار به‌کارگیری فهم نآزموده‌ی سیاست به سراغ مصادیق آن در شرق می‌رود تا نشان دهد که نقد او به پولیتیک و دفاع او از سیاست به معنای نادیده‌گرفتن نتایج درخشان پولیتیک از یک‌سو و خروجی‌های غیرانسانی برداشت شرقی از سیاست از سوی دیگر نیست. نقل قطعه‌ای طولانی از کتاب امت و امامت او که معمولاً به‌عنوان اثری قابل مناقشه مورد توجه و نقد قرار گرفته است، هم می‌تواند به

فهم بهتر شریعتی کمک کند و هم مایه‌هایی برای صورت‌بندی ایده‌ی سیاست اخلاقی فراهم آورد:

شاید بر اساس تناسب میان دو بینش سیاست (مردم‌سازی) در شرق و پولیتیک (کشورداری) در غرب باشد که آزادی‌های سیاسی در غرب رشد می‌کند و زمینه برای پدید آمدن روح فردیت (اندیویدوالیسم)، آزادی افکار (لیبرالیسم) و حکومت مردم (دموکراسی) فراهم می‌آید و برعکس، در شرق، اصل «الناس علی دین ملوکهم» قدرت بیش‌تری دارد و روح جمعی و حاکمیت دولت و استبداد فکری بیش‌تر حاکم بوده است... و این است که در غرب بیش‌تر منشأ قدرت حکومت زمینی است و از اراده‌ی مردم برمی‌آید و یا لاقلاً چنین می‌نماید و در شرق بیش‌تر آسمانی است و از اراده‌ی خدا ناشی می‌شود و چنین می‌نماید؛ و شاید از همین امکان تبدیل سریع رهبری به دیکتاتوری در فلسفه‌ی سیاست است که در تاریخ شرق به‌صورت عمیق‌ترین و بزرگ‌ترین و پردوام‌ترین نوع‌اش، هم نبوت داریم و هم سلطنت؛ و بر همین اساس است که قدرت‌های استبدادی یا سلطان بوده‌اند و نماینده‌ی خدا یا خلیفه بوده‌اند و جانشین پیغمبر یا روحانی و وارث هر دو؛ و در غرب نه مذهب چنین عمقی داشته و نه حکومت چنین اقتداری و امروز در شرق است که رهبری‌های انقلابی به نام دیکتاتوری پرولتاریا یا حکومت یک‌حزبی، دموکراسی متعهد، تعیین رییس‌جمهور برای مدت عمر که تمایل به اصل سیاست را حکایت می‌کند، در کنار دیکتاتوری‌های فردی سنتی به وجود آمده و شکل گرفته است؛ و شاید یکی از عوامل این پدیده که این دو فکر - یعنی دموکراسی متعهد یا رهبری‌شده و طرح تعیین رهبر انقلاب یا قهرمان استقلال به‌عنوان رییس‌جمهور برای تمام مدت عمر - در کنفرانس باندونگ عنوان شد که اکثریت شرقی‌ها بودند، همین باشد. (شریعتی، ۱۹: ۱۳۸۶)

او اما بلافاصله به آن سوی مرزها می‌رود تا به «برخی روشن‌فکران کلاسیک که هنوز قرن نوزدهمی فکر می‌کنند و هوای لیبرالیسم و دموکراسی غربی در دماغ دارند» یادآوری کند که نقد دموکراسی لیبرال به «تضعیف جبهه‌ای که شعارش آزادی آرا و

انتخابات آزاد است» و نیز «توجیه نظام‌های غیردموکراتیک و استبدادهای فردی» نمی‌انجامد. چراکه از یک‌سو «دیکتاتوری یک نظام سیاسی است که اقتضای جبری یک نظام اقتصادی یا استعماری است و به حرف بنده و سرکار هم تغییر رویه نمی‌دهد» و از سوی دیگر نمی‌توان از «طبقه‌ای که بار سنگین قرن‌ها استضعاف و استثمار را بر دوش دارد و دارد خفه می‌شود و از گرسنگی و رنج می‌میرد» خواست که «منتظر رسیدن جواب در خواست‌های روشن‌فکرانه‌ی مبارزان اتوکشیده‌ی مجلسی بماند و به پارلمان‌تاریسم لیبرال‌های ذهنی دل بندد»؛ و نتیجه می‌گیرد که «برای محکومیت دیکتاتوری ساده‌لوحانه است اگر به شعار دموکراسی امید بندیم فقط به این دلیل که دموکراسی و دیکتاتوری با هم شباهتی در ظاهر ندارند». آن‌چه بدین ترتیب دموکراسی را از دیکتاتوری جدا می‌کند «فرم نیست، محتواست، واقعیت محسوس و آشکار اجتماعی است، حضور قدرت‌هاست و مرگ و زاد نظام‌ها و بنیادها و روابط اجتماعی و وضع طبقاتی و موضع‌گیری سیاسی... نه آن‌چه در کتاب‌های قانون اساسی می‌نویسد» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۲۰).

بر پایه‌ی نقدی که شریعتی به پولیتیک فراهم می‌آورد و در جهت چشم‌اندازهایی که برای «سیاست در راه» ترسیم می‌کند، کنش‌های متعهدانه در اجتماع را کنشی سیاسی و به‌تبع آن اخلاقی می‌بیند: «هر گروهی یک وجدان جمعی، یک روح گروهی و یک احساس 'ما' دارد. این 'ما' در 'من' همان مردم است...» (شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۸۲)، و ادامه می‌دهد که «من به‌طور مداوم صیورورت و جودی خویش را از این طایفه می‌گیرم. طایفه‌ی مردم، اگر بخواهیم به زبان قرآن حرف بزنیم باید بگوییم، طایفه‌ی ناس در برابر دیگر طوایف، ملا و مترفین، طوایف فرعون و قارون و بلعم باعور» (شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۸۳-۲۸۴) و باز تأکید می‌کند که «یک جامعه با قدرت سیاسی و اخلاقی نیرو می‌گیرد و رشد می‌کند، اما با وحدت فکری (یک‌فکری) رو به سقوط و انحطاط می‌رود. جامعه‌ای که وحدت فکری دارد، جامعه‌ای است که در آن همه نمی‌اندیشند بلکه یک نفر فکر می‌کند» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۵۸).

آن‌چه می‌تواند تأملات شریعتی را در مورد سیاست در پیوند با سیاست اخلاقی قرار دهد صورت‌بندی او از سعادت و کمال است. او هم‌چنان که گفته شد پولیتیک

را فنی می‌داند برای تدبیر «بودن» انسان و در نتیجه سعادت او و سیاست را فلسفه‌ای می‌داند ناظر بر «شدن» انسان و در نتیجه کمال او: «سیاست ... مسئولیتِ شدن جامعه را به عهده دارد و نه بودن آن را. سیاست یک فلسفه‌ی مترقی و دینامیک است. هدف دولت در فلسفه‌ی سیاست تغییر بنیادها و نهادها و روابط اجتماعی و حتی آرا و عقاید و فرهنگ و اخلاق و بینش و سنت‌ها و سلیقه‌ها و خواست‌ها و به‌طور کلی ارزش‌های جامعه است ... به‌سوی تحقق ایده‌آل‌ها و خواست‌ها و ارزش‌ها و اشکال متکامل و رهبری (توسط) مردم در جهتی متعالی و بالاخره کمال و نه سعادت، خوبی نه خوشی، اصلاح نه خدمت، ترقی نه رفاه، خیر نه قدرت، حقیقت نه قدرت بالا رفتن، نه ماندن...» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۴۹۹).

آن‌چه باید در این صورت‌بندی مورد توجه بنیادی قرار گیرد، همان‌گونه که سوسن شریعتی در مقاله‌ی اروس در زنجیر (در همین مجموعه) بحث کرده، این است که سعادت و کمال بدل به چشم‌اندازهایی می‌شوند «برای انسانی که هر دورا می‌خواهد: برخورداری را و بعد از آن را. خود را می‌خواهد و می‌داند که باید رنج خلق‌اش را به جان بخرد... جست‌وجوی کمالی که در پی سعادت می‌آید را آن «من» ای تعقیب می‌کند که در فرآیندی رهایی‌بخش در پی طرح‌افکنی خود و رهایی از زندان‌های چهارگانه است». «شدن» و «در راه بودن» و «هجرت» آدمی، فرد را به‌سوی باید‌ها و به فرارفتن از عالم واقع فرامی‌خواند: «هجرت از من به‌سوی خویش، از جامعه هم‌چون زندان به‌سوی جامعه هم‌چون فرصت، از تاریخ به‌سوی تمدن». بنابراین، در فرآیند از سعادت تا کمال، نه «اولویت جمع بر فرد» مطرح است، نه «نادیده گرفتن انسان در دسترس و غریزی» و نه «شکل دادن به‌نوعی هدایت‌گری اقتدارگرا». به‌عبارت‌دیگر، شریعتی نمی‌خواهد «نقد سعادت را واگذارد و به نسبی‌ی کمال رو کند». وجه ممیزه‌ی رویکرد شریعتی به انسان و اجتماع، باز همان‌گونه که سوسن شریعتی بحث می‌کند، «داشتن نگاه مانوی به رنگ‌ها نیست که بتوان در برابر نگاه سیاه‌وسفیدی مثلاً از خاکستری سخن گفت و یا پای رنگین‌کمان را باز کرد. وجه ممیزه آن داشتن نگاه پروسه‌ای است (به انسان، جامعه، زندگی و...)؛ فرآیندی مبتنی بر تنش مدام و نیز میل به فراروی که موتور آن احساس تراژیک کمبود است. آن‌چه هست کم است؛ زندان است و انسان میل به بازسازی و تجربه‌ی

موقعیت‌های جدید دارد با این امید که بهتر از قبل است. این میل را می‌توان در جلوه‌های متعدد آن و در میدان‌های متنوع شخصی؛ اجتماعی و سیاسی پی گرفت: ... از نهاد تا نهضت، از خویش تا دیگری خواهی... از سعادت تا کمال. صحبت یک «از» تا «تا»ی مستمر است تا بتواند ضمن اعتراف به غریزه در انسان (هم‌چون یکی از منابع الهام و شناخت) توان «نه» گفتن به آن را نیز تدارک ببیند.»

بدین ترتیب و در مقام جمع‌بندی، می‌توان با این تفسیر عباس منوچهری هم‌دل بود که «آثار و آرای شریعتی نشان‌دهنده‌ی اندیشه‌ی چالش‌گری است که از سه وجه مرتبط به هم تشکیل شده است: تبارشناسی سلطه، ایدئولوژی (الهیات) رهایی‌بخش و پراکسیس مقاومت. می‌توان گفت این سه با هم یک کلیت مفهومی/عملی را می‌سازند که هم دستگاه نظری است و هم خط‌مشی برای انتخاب و عمل در اوضاع تاریخی معین. به این معنا، اندیشه‌ی سیاسی شریعتی دارای ویژگی شاخصی است که می‌توان آن را دیالکتیک سعادت و کمال نامید» (منوچهری، ۱۳۹۷: ۱۶۶).

ملاحظات پایانی

این نوشته را نمی‌توان بدون تأکید بر سه ملاحظه‌ی ناظر بر: ۱. ضرورت درافکندن طرح سیاست اخلاقی به‌رغم همه‌ی موانع؛ ۲. فهم سیاست اخلاقی به‌مثابه امری «در راه»؛ ۳. پیمودن مسیر سیاست اخلاقی در زمین ملت و نه در قلمرو دولت، به پایان رساند.

ملاحظه‌ی اول این‌که تدقیق، ابهام‌زدایی و تعمیق سیاست اخلاقی و سخن‌گفتن از فراسوی دولت در دولت در جامعه‌ای که در آن دولت به‌معنای مدرن هنوز به‌تمامی شکل نگرفته است و سیاست آن نه از جنس پولیتیک است و نه هم‌بسته با اخلاق، شاید شبیه طنزی از طنزهای تاریخ باشد. طنزی که ناشی از تطابق‌نداشتن زمان تاریخی و زمان تقویمی است و چون چنین است منحصر به حوزه‌ی سیاست و اخلاق نیست و در اکثر حوزه‌های زندگی حضور دارد. با این همه، روشن‌فکر نمی‌تواند با در نظر گرفتن موقعیت سیاسی و اجتماعی کشورش و در هراس از امکان سوءاستفاده‌ی قدرت‌مداران، مباحث نظری را نیمه‌تمام مطرح کند و از این طریق خود و دیگران را همواره در حاشیه تاریخ نگاه دارد. روشن‌فکر باید به‌جای آن، تقلا

پررنج دیگری متحمل شود و آن این که با پی گیری جوهری سرگذشت مفاهیم تا به روزگار حاضر از یک سو و آگاهی دادن به خطرات مبنا قرار گرفتن هر نوع پایگاه ناپالوده‌ی پیش مدرن از سوی دیگر، فرهنگ بومی را در اندیشیدن به معضلات مبتلابه معاصر درگیر سازد و جامعه را به سمت شرایطی حرکت دهد که مشکلات امروز جامعه و جهان را هم‌زمان ببیند تا مشکل امروز غرب مشکل فردای ما نباشد. در چنین صورتی، روشن فکر در این سودا نخواهد شد که همین مدرنیته محتضر را علی الحساب جهانی کند تا بعدها برای مشکلات دردسز آفرین آن چاره اندیشی شود. مدافعان از خود گذشته‌ی حقوق بشر، مقاله‌ای با عنوان «حقوق بشر همه شمول است - نقطه» (باقرزاده، ۱۹۹۷) نخواهند نوشت تا پیشاپیش امکان یافتن راه‌هایی برای دستیابی به حقوقی بشری تر و تعمیق یافته‌تر و به‌واقع جهانی و برآمده از مشارکت همه‌ی فرهنگ‌ها را سلب کنند و سیاست‌ورزان در این اندیشه نخواهند شد که علی الحساب دولت موجود را به پیروی از سازوکارهای دولت‌های نولیبرال فرابخوانند و رابطه‌ی سیاست با اخلاق را تا اطلاع ثانوی به تعلیق در آورند.

ملاحظه‌ی دوم این که سیاست اخلاقی، همان گونه که در مقدمه این کتاب مورد تأکید قرار گرفت، افقی است که باید به سمت آن حرکت کرد و نه ضرورتاً منظومه‌ای از ایده‌های مشخص که بتوان آن را محقق ساخت. چنین افقی هم‌چنان که در متن مقاله نشان داده شد، از طریق ساخت‌گشایی سیاست و اخلاق و برقراری نسبتی بین این دو امکان پذیر است. گام نخست در ساخت‌گشایی سیاست تمایز نهادن بین انتیک^۱ سیاست و انتولوژی^۲ آن است. اولی را می‌توان «امر سیاسی»^۳ نامید و دومی را «سیاست در راه»^۴. به عبارت دیگر، ما در مواجهه با هر امری، از سیاست گرفته تا دانشگاه، از زندگی تا مرگ، از خود تا دیگری و... با دو رویکرد سروکار داریم: یکی آن چه مربوط به ایده‌ها و ایده‌آل‌ها است و دیگری آن چه واقعیت یافته است. در مورد سیاست به‌طور مشخص، ما از یک طرف با سیاست واقعی سروکار داریم، یعنی

1. ontic
2. ontology
3. the political
4. politics to come

سیاستی که نماینده‌ی آن دولت است و دولت آن را اجرا می‌کند و از طرف دیگر با سیاستی مواجه‌ایم که می‌توان آن را ناپدیدار سیاست یا «سیاست در راه» نامید. آن چه در جهان معاصر به آن امر سیاسی می‌گوییم همان است که خود را در سیاست واقعی یا سیاست قدرت نشان داده است. به نظر می‌رسد در مواجهه با چنین سیاستی، به زبان هندسه اگر سخن بگوییم، یک پاره‌خط، دو نیم‌خط و یک خط یا راه پیش روی ما است. در هندسه، خطی که دو سر آن نقطه گذاشته شده باشد، یا به عبارتی آغاز و انجام و مبدأ و مقصد آن مشخص باشد را پاره‌خط می‌گویند؛ خطی که نقطه‌ی آغازش مشخص باشد و نقطه‌ی پایانی نتوان برای آن تصور کرد را نیم‌خط می‌خوانند و در نهایت، خط دو سر ناپیدا، خطی که مبدأ و مقصدش نامشخص باشد را بی‌هیچ پیشوندی به کار می‌برند و خط می‌نامند.

در دنیای اندیشه، پاره‌خط‌ها همان ایده‌ها، فلسفه‌ها و منظومه‌های فکری در باره‌ی موضوعی از موضوعاتی است که به زندگی بشر مربوط می‌شود؛ نیم‌خط‌ها را می‌توان آرمان‌ها دانست، آرمان‌هایی که بازتابی از نارضایتی از وضع موجود و درافکندن طرح‌هایی ناپیدا برای آینده‌ای نامعلوم است؛ خط را اما می‌توان اندیشه‌ورزی‌هایی ناتمام پیرامون مسائل زندگی بشر دانست که همواره وجود داشته است و همواره وجود خواهد داشت. دو چیز خط یا راهی را از راه دیگر متمایز می‌کند: نخست جهت‌های متفاوت آن‌ها و در کلی‌ترین حالت جهت‌های خیر و شر و دوم تسری دادن سرشت راه به مسئله‌ای که در آن راه مورد اندیشه‌ورزی قرار می‌گیرد. این نکته‌ی دوم نیازمند توضیح دقیق‌تری است که تلاش می‌شود در ربط با مسئله‌ی سیاست تدقیق شود. اگر سیاست واقعی را پاره‌خطی بدانیم و نظریه‌ای از دو سو بسته و آرمان‌گرایی سیاسی، هر آرمانی که برای سیاست تعریف کنیم را نیم‌خطی بدانیم که یک‌سوی آن (سویه‌ای که نقطه‌ی پیدایش آن آرمان مفروض است) پیدا و سوی دیگر آن ناپیدا است، «سیاست در راه» را می‌توان خطی دانست که هم ضرورت بازاندیشی مداوم درباره‌ی سیاست را مورد تأکید قرار می‌دهد، هم نقد و افشای دائمی سیاست واقعی را ذاتی راه خود می‌داند و هم از ارانه‌ی ایده‌ی سیاست، نظریه‌ی سیاست و فلسفه‌ی سیاست اجتناب می‌ورزد. آن چه «سیاست در راه» به‌نحو ایجابی در پی آن است این است که میدان سیاست را میدان حضور همه‌ی انسان‌ها بداند. در چنین

درکی از سیاست، ورود «من» به میدان سیاست همراه می‌شود با تشخیص حضور «دیگری» در همین میدان و همین است که اخلاق را نه روبه‌روی سیاست که در کنار سیاست قرار می‌دهد.

در جهت تدقیق بیشتر «سیاست اخلاقی» به مثابه یک راه، می‌توان از این بصیرت اندیشه‌ورزان امر سیاسی آغاز کرد که سیاست واقعی فجایی ایجاد کرده است که باید به آن اندیشید و راه‌هایی برای خروج از بحران‌های این درک واقعیت یافته از سیاست جست‌وجو کرد. یکی از مسیرهایی که معمولاً توصیه می‌شود این است که در راستای همه‌شمولی سیاست واقعی پیش برویم. به این معنا که جهان سیاست جهان تشخیص منافع و ترجیح منافع ملی بر منافع انسانی است. چون چنین است، دولت‌های کشورهای در حاشیه نگاه داشته‌شده، توسعه نیافته و در حال توسعه را باید به پذیرش اصول همه‌شمول سیاست واقعی دعوت کرد و از آنان خواست که منحصرأ حامی منافع ملت خود باشند و مناسبات سیاسی با کشورهای دیگر را بر پایه‌ی چنان سیاستی تنظیم کنند. گرچه ممکن است چنین دعوتی برای مقابله با مواجهه‌های ایدئولوژیک با سیاست که نقاب حمایت از ملل ستم‌دیده را به چهره می‌زنند و نیز همراهی با مللی که مشکلات جاری و روزمره‌ی آن‌ها تا آن حد وسیع است که به نحو کوتاه‌مدت هم که شده است چاره‌ای ندارند جز این که علی‌الحساب به فکر خودشان باشند، مفید و ضروری به نظر برسد، اما اشکال آن این است که سیاست واقعی را دست‌نخورده و بدون نقد باقی می‌گذارد و، بدتر از آن، آن را همه‌شمول می‌داند و در جهت تقویت آن حرکت می‌کند. در واکنش به مسیری که ذکر شد، مسیر دیگری گشوده می‌شود که مسیر بازگشت به سیاست آرمان‌گرایانه است. مشکل آرمان‌خواهی در سیاست ولی این است که ناظر بر فهمی از انسان کلی است و نه ناظر بر آرمان مشترک انسان‌هایی که در تاریخ دگرگونی می‌پذیرند، شعبه‌شعبه می‌شوند و با این همه می‌دانند که باید دسته‌جمعی خیال کنند و دسته‌جمعی به سمت تحقق خیالات‌شان گام بردارند. به عبارت دیگر، وجه مشترک هر دو مسیر مذکور دفاع از نوعی همه‌شمولی از بالا است، در یکی تلاش این است که آن چه در جایی واقعیت یافته را در آن جا که واقعیت نیافته است هم واقعیت بخشیم و در دیگری سعی بر این است که آن چه

من آرمان سیاست می‌دانم را آرمان همه‌ی انسان‌ها بیندارم و همه‌ی انسان‌ها را بدان فراخوانم.

آن چه اما امکان دارد این است که، از طریق ساخت‌گشایی سیاست، خبر «سیاست در راه» را برکشید و در مسیر آن حرکت کرد. خبر این سیاست در راه همان به میدان آوردن همه‌ی انسان‌ها و مشارکت‌دادن آنان در کنش‌ورزی سیاسی و اجتماعی است. گام بعدی در چنین رویکردی برکشیدن خبر از اخلاق است. هم‌چنان که مسعود پدram بحث می‌کند، می‌توان:

پیوندی میان آرمان سیاست اخلاقی و مشارکتی همگانی در سیاست مبتنی بر واقعیت سپهر عمومی یافت. نیروی تغییردهنده‌ای که در دهه‌های اخیر در مفهوم جدید جامعه‌ی مدنی و جنبش‌های اجتماعی جدید خود را نمایان کرده است، آرمان یک سیاست اخلاقی و مشارکتی را واقعی‌تر می‌نماید. در تاریخ معاصر بسیاری از جوامع، به‌ویژه ایران، می‌توان دریافت که سپهر عمومی همراه با تنگی و فراخی در صحنه‌های واقعی، از آرمان اخلاق و مشارکت دور یا به آن نزدیک‌تر می‌شود، اما از آن جدا نمی‌شود. با چنین تأملی، آن چه آنتونی گیدنز به‌عنوان مدل «واقع‌گرایی آرمانی» مطرح می‌کند اهمیت زیادی می‌یابد. شناختن و توجه به واقعیت موجود، در عین تلاش برای رسیدن به آرمان‌ها درون‌مایه‌ی این مدل است. به گفته‌ی گیدنز، اگر تاریخ به میل ما حرکت نمی‌کند و برای ما تضمینی در رسیدن به غایتی مشخص ایجاد نمی‌کند، هم‌چنان می‌توان آینده‌های بدیلی را در نظر آورد که ترویج آن به تحقق آن مدد می‌رساند. (پدram، ۱۳۸۸: ۱۶۸)

ملاحظه‌ی سوم این که، سیاست اخلاقی در فراسوی دسترس دولت قرار دارد. منظور این است که اصولاً ارزش‌ها و اهداف سیاستی که قرار است دیگری را در مرکز بنیادی‌ترین توجهات خود قرار دهد و سیاست اخلاقی باشد در فراسوی دولت قرار دارد، چراکه تحقق صلح و عدالت در درون دولت‌های موجود امری ناممکن است و به تبع آن صلح و عدالت باید در فراسوی دولت جست‌وجو شود. این بدین معنا نیست که فراتر رفتن از دولت به منظور جست‌وجوی صلح و عدالت به معنای

جاگذاشتن و ترک دولت است بلکه بدین معناست که بر اساس دو مواجهه کلی ای که با سیاست صورت گرفته است که یکی دولت محور است و دیگری کنش محور، دومی در جهت وادار ساختن اولی برای ظهور دولتی دیگر در درون دولت موجود به کار گرفته شود. در چنین رویکردی، میدان بازی روشن فکر میدان دولت نیست، میدان ملت است. مسئله‌ی اصلی در چنین رویکردی این است که سیاست قدرت محور و دولت محور نمونه‌ی تحریف شده‌ای از سیاست است و چون چنین است، در درون آن نمی‌توان بازسازی رادیکال دولت را انتظار داشت. به عبارت دیگر، هم‌چنان که سیاست دولت محور دارای پشتوانه‌های نظری است، سیاستی که قرار است مهبیای پیوند با اخلاق باشد، باید در سطح نظری مبانی لازم برای ظهور آن چه می‌تواند واقعیت یابد را فراهم آورد. از این رو مطالبه کردن از قدرت و سیاست فعلی برای ایجاد تغییر، با حفظ ساختارهای سیاست واقعی، خارج از قلمرو فعالیت اندیشه‌ورز و روشن فکر سیاسی است. معنای این سخن طبیعتاً آن نیست که اندیشه‌ورز «سیاست در راه» یا «سیاست اخلاقی»، به مثابه یک شهروند، نمی‌تواند و نباید معترض سیاست دولتی که بر اساس سازوکارهای سیاست مبتنی بر قدرت و بدتر از آن خارج از سازوکار سیاست واقعی، بر سرکار آمده است مخالفت کند، بلکه معنای آن این است که او مخاطب خود را انسان‌ها می‌داند، انسان‌هایی که اگر تغییراتی در نوع نگاه و کنش آن‌ها ایجاد شود می‌توانند امکان ظهور دولتی در درون دولت، به معنایی که در بخشی از همین مقاله صورت‌بندی شد را فراهم آورند. خبر از سیاست اخلاقی به معنای خبر دادن از ضرورت در نظر داشتن چنین راهی و امید به ظهور چنین سیاست و چنان دولتی است.

منابع

- بشیریه، حسین. (۱۳۹۶). احیای علوم سیاسی. تهران: نی.
 پدرام، مسعود. (۱۳۸۸). سپهر عمومی: روایتی دیگر از سیاست (نظریات آرنست و هابرماس). تهران: یادآوران.
 شریعتی، علی. (۱۳۸۱). بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی (مجموعه آثار ۲۷). تهران: الهام.
 شریعتی، علی. (۱۳۸۵الف). بازگشت (مجموعه آثار ۴). تهران: الهام.
 شریعتی، علی. (۱۳۸۵ب). خودسازی انقلابی (مجموعه آثار ۲). تهران: الهام.
 شریعتی، علی. (۱۳۸۶). امت و امامت (مجموعه آثار ۲۶). تهران: آمون.

شریعتی، علی. (۱۳۸۷). چه باید کرد؟ (مجموعه آثار ۲۰). تهران: قلم.
 شریعتی، علی. (۱۳۸۸). زن (مجموعه آثار ۲۱). تهران: چاپخش.
 مصباحیان، حسین. (۱۳۹۹). «امکان تأسیس سیاست اخلاقی با تکیه بر فلسفه‌ی لویناس و تجربه‌ی مصدق»، دو فصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره بیست و هشتم، پاییز وزمستان ۱۳۹۹، صص. ۱-۳۴.
 منوچهری، عباس. (۱۳۹۷). علی شریعتی؛ ملاقاتی این بار متفاوت (ترجمه علی خالدی). تهران: نگارستان اندیشه.

- Arendt, Hannah. (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
 Arendt, Hannah, & Kohn, Jerome. (2005). *The promise of politics* (1st ed.). New York: Schocken Books.
 Bagherzadeh, Hossein. (1997). «*Human Rights Is Universal - Period*» <http://www.ghandchi.com/iranscope/Anthology/universal.htm>. Atlanta, Georgia, USA.
 Cederberg, Carl. (2010). *Resaying the human: Levinas beyond humanism and antihumanism*. Södertörns högskola,
 Critchley, Simon. (2014). *Ethics of deconstruction*. Edinburgh University Press.
 Dossa, Shiraz. (1989). *The public realm and the public self: The political theory of Hannah Arendt*. Wilfrid Laurier Univ. Press.
 Habermas, Jürgen. (1973). *Theory and practice*. Boston: Beacon Press.
 Levinas, Emmanuel. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Duquesne University Press.
 Levinas, Emmanuel. (1985). *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Trans. By RA Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
 Levinas, Emmanuel. (1989). *Ethics and politics. The Levinas Reader*, 289-297.
 Levinas, Emmanuel. (1996). *Beyond the State in the State. New Talmudic Readings*, 79-107.
 Levinas, Emmanuel. (1998). *Entre nous: On thinking-of-the-other*. Columbia university press.
 Singer, Marcus George. (1971). *Generalization in ethics: an essay in the logic of ethics, with the rudiments of a system of moral philosophy*. New York: Atheneum.
 Strauss, Leo. (1953). *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press.

واژه‌نامه

الف) فارسی - انگلیسی

human economics	اقتصاد انسانی	positive liberty	آزادی مثبت
free market economy	اقتصاد بازار آزاد	consciousness	آگاهی
economy of violence	اقتصاد خشونت	false consciousness	آگاهی کاذب
liberation theology	الهیات رهایی بخش	pedagogy	آموزش‌گری
fusion of horizons	امتزاج افق‌ها	rites	آیین/مناسک
ethical, the	امر اخلاقی	invention	ابداع
political, the	امر سیاسی	consensus	اجماع
public affairs	امور عمومی	ethics	اخلاق
desires	امیال	ethics of liberation	اخلاق رهایی
anthropology	انسان‌شناسی	work ethic	اخلاق کار
mere togetherness	باهم‌بودنی صرف	civil ethics	اخلاق مدنی
constructed	برساخته		اخلاق مسئولیت
modern construction	برساخته‌ی مدرن	ethics of responsibility	اخلاق مقاومت
	برنامه تعدیل ساختاری	ethics of resistance	اخلاقیات
structural adjustment programmes		morality	استعلایی
	بنیادگرایی مذهبی	transcendental	استعمار
religious fundamentalist		colonialism	استعمارگری قدرت
recognition	بهرسمیت‌شناسی	coloniality of power	استعمارگری وجودی
arab spring	بهار عربی		
arab spring	بهار عربی	coloniality of being	اسکیزوفرنی
compulsion	بی‌اختیار	schizophrenia	اقتدار
futile	بیهوده	authority	اقتدارگرا
end of history	پایان تاریخ	authoritarian	
post colonialism	پسااستعماری		

سیاست اخلاقی پرسش از نسبت سیاست و اخلاق

گردآوری و تدوین: حسین مصباحیان

موضوع همه‌ی مقالات این کتاب، هر یک به روشی، «پرسش از سیاست» یا به تعبیر دقیق‌تر پرسش از «امر سیاسی» است. چنین پرسشی این پیش‌فرض را در خود دارد که امر سیاسی «مسئله» است و ضرورت دارد مواجهه‌هایی از مناظر مختلف با آن صورت گیرد تا شاید برخی از وجوه پنهان آن پدیدار گردد، درباره‌اش اندیشه‌ورزی شود و امیدوارانه افق‌های متفاوتی در چشم‌انداز قرار گیرد. در چنین جهتی، سه فراز تحول امر سیاسی با محوریت سیاست به مثابه لحظه‌ی تشخیص دشمن، سیاست به مثابه لحظه‌ی تشخیص دوست و سیاست به مثابه امری اخلاقی راهنمای تنظیم مقالات این مجموعه قرار گرفته است و سه فصل مستقل و درعین حال مرتبط را سامان داده است. ما حاصل کلام این کتاب را شاید بتوان این‌گونه صورت‌بندی کرد که امروزه جدایی حوزه‌ی اخلاق از حوزه‌ی سیاست با گرفتاری‌هایی مواجه است، راه‌حل‌هایی هم که برای این گرفتاری‌ها ارائه شده خود گرفتاری‌هایی دارد. راه‌حل‌ها یا پرتوافکنی‌هایی که در این اثر ارائه شده نیز از این امر کلی مستثنا نیست. امری که اما کم‌تر بتوان تردید کرد این است که باید به این گرفتاری‌ها اندیشید و برای امکان تأسیس سیاست اخلاقی اندیشه‌ورزی کرد.

