



اندیشه سیاسی امام علی (ع) در پرتو اخلاق

مریم سلیمانی میمند^۱

چکیده

در سیر تاریخی اندیشه سیاسی، اخلاق و سیاست همواره مورد توجه جوامع بوده است. در مجموع چهار نظریه عمده در این باب وجود دارد:

۱. جدایی اخلاق و سیاست ۲. اخلاق اقتدارگرا ۳. اخلاق دو سطحی ۴. یگانگی اخلاق و سیاست. امام علی (ع) اخلاق را به عنوان یک عنصر نظارتی درونی برای کنترل و مهار قدرت و سیاست معرفی می‌کند و به اخلاق سیاسی تأکید می‌کند. اخلاق فردی در پی سعادت فردی و اخلاق سیاسی به دنبال سعادت جمعی است. امام رضایت الهی را غایت نهایی زندگی می‌داند، در سیاست به دنبال سعادت جمعی بود و در نتیجه خواهان اخلاقی شدن سیاست از طریق عمل به اصول اخلاقی بود. سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از: نگرش امام علی (ع) نسبت به اخلاق و سیاست تا چه گستره‌ای با سیاست مدرن هم پوشانی داشته است؟ فرضیه این پژوهش این است که امام سیاست را بر اساس موازین اخلاقی تنظیم می‌کرد، یا سیاست را هم راستای اخلاق اعمال می‌نمود. روش تحقیق این مقاله توصیفی - تحلیلی می‌باشد.

واژگان کلیدی: اخلاق، سیاست، امام علی (ع)، اصول اخلاقی

مقدمه

کتاب نهج البلاغه که آن را «اخ القرآن» می‌نامند از جمله کتبی است که موضوعات آن تنها در یک زمینه خلاصه نمی‌شود. یکی از مهمترین مفاهیمی که در نهج البلاغه به چشم می‌خورد مفهوم سیاست و مسائل و احکام مربوط به آن است. در بینش سیاسی امام علی (ع) حاکمان و سیاستمداران، حافظ حقوق مردم هستند و حکومت بر مردم، امانتی الهی است که حاکم و سیاستمدار باید آن را رعایت کند. حاکم در صورتی می‌تواند سیاست را ابزاری برای ادای امانت به کار گیرد که پاکی نفس و تقوای الهی داشته باشد و خود را پایبند به دین و رعایت اخلاق سیاسی مبتنی بر شریعت نماید. بنابراین، اگر سیاستمداران مزین به لباس اخلاق نباشند حکومت و سیاست دچار آسیبهایی از قبیل کاهش کارآمدی، تزلزل قدرت سیاسی، رویگردانی تدریجی مردم از حکومت و زمینه کاهش وفاداری آنها به سیاستمداران می‌شود. این در حالی است که برخی معتقدند که میان اخلاق و سیاست هیچ رابطه‌ی معنا داری نیست. و از نظر گروهی دیگر سیاست باید تابع اخلاق باشد. برای نمونه فیلسوفانی همچون افلاطون و ارسطو اخلاق را مقدم بر سیاست در نظر می‌گرفتند. برای مثال ارسطو معتقد بود که فضایل اخلاقی مقدمه‌ای بر هر کنش دیگری است. او سیاست را مبتنی بر اخلاق می‌انگاشت؛ آدمی ممکن نیست بدون حکمت عملی نیک به معنی دقیق اخلاقی باشد، و ممکن نیست بدون فضیلت اخلاقی دارای حکمت عملی باشد (ارسطو، ۱۳۷۷: ۲۳۷). همچنین در نزد اندیشمندان متاخر مانند، کانت، هگل، و روسو اخلاق را مقدمه‌ای بر مفهوم انسان می‌دانستند و بر آن تأکید می‌ورزیدند. اخلاق از حیث اینکه مبتنی بر مفهوم انسان به عنوان موجودی آزاد است که در عین حال خود را به وسیله

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور (مریی) msmeymand@yahoo.com





عقل تابع قوانین لا بشرط سازد، نه محتاج مفهوم موجود دیگری بالاتر از انسان است برای اینکه تکالیف خود را بشناسد، و نه محتاج محرک دیگری غیر از خود قانون است تا تکلیف خود را انجام دهد (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۳۴۹). مع الوصف، مدیریت و حکومت یکی از ضرورت‌های هر جامعه است. امام علی (ع) بر حسب شرایط اجتماعی و سیاسی این مجال را پیدا نمود که برای مدت کوتاهی حکومت را به دست گیرد. یکی از اصلی‌ترین سوالاتی که در این حیطه مطرح می‌گردد این است که ایشان نگرشش نسبت به اخلاق و سیاست چگونه بوده است؟

• اخلاق و سیاست:

یکی از موضوعاتی که در ارتباط میان اخلاق و سیاست مهم می‌نماید این است که آیا قلمرو نهاد سیاست، فعالیت سیاسی و قدرت سیاسی، مشمول احکام اخلاق هست یا خیر؟ از زمان ماکیاولی به این سو و تحت تاثیر آراء ماکیاولی اعتقاد بر این بوده است که قلمرو سیاست مشمول احکام اخلاقی نیست. موجزانه آنکه، قلمرو سیاست احکام خاص خودش را دارد. ماکیاولیست‌ها تصریح می‌کنند که قلمرو سیاست از شمول احکام اخلاقی، اوامر و نواهی اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی، مستثنی است. بعضی از آنها گرچه نمی‌گویند قلمرو سیاست، خارج از دایره شمول احکام اخلاقی است، اما معتقدند قلمرو سیاست، اخلاق خاص خودش را دارد، اخلاق دیگری که از آن به اخلاق خصوصی یا اخلاق عادی تعبیر می‌کنند (ملکیان، ۱۳۸۷: ۱). در پاسخ به سوال، آنکه اولاً بشر از بدو پیدایش بر روی کره زمین، نیازهایی داشته که از آن‌ها به نیازهایی وجودی یا نیازهای ساختار جسمانی-ذهنی-روانی تعبیر می‌شود. البته این نیازها در دوران اخیر طبقه‌بندی شده‌اند و مورد تدقیقات روان‌شناختی قرار گرفته‌اند، اما به هر حال این واقعیت هم مثل هر واقعیت انسانی دیگر، موضوعیتی برای امروز ندارد. این نیازها به صورت ارتکازی، استثمار و شهودی، توسط بشر ادراک می‌شوند. البته امروزه کسانی که در زمینه روان‌شناسی انسان‌گرایانه یا روان‌شناسی فراشخصی^۱ تحقیق می‌کنند، این ارتکاز، نخستین آدمیان حتی استثنای ناپخته و خام ما آدمیان را از گذشته تا امروز مورد بررسی قرار داده‌اند و آن‌ها را رده‌بندی کرده‌اند؛ مثلاً در رده‌بندی هفت‌گانه‌ی مزلو یک سلسله نیازهایی فیزیولوژیک مورد تدقیق قرار گرفته است؛ نیازهایی که در قاعده‌ی هرم نیازهایی آدمیان قرار دارند و وقتی که کاملاً یا تقریباً به کمال، برآورده شوند، نیازهایی دیگری سر بر می‌آورند که به ایمنی و امنیت خاطر ارتباط دارند. بعد از این نیازها، نیازهایی دیگری ظهور می‌کنند که به عشق و تعلق و دلبستگی ارتباط دارند. هر کدام از این نیازها هم در نوع خودش زیر مجموعه‌های فراوان دارند. سپس نیازهایی قرار دارند که به عزت نفس مرتبط، که به کرامت شخصی و کرامت نوعی تعبیر می‌شوند. در ادامه، نیازهایی هستند که آن‌ها را نیازهایی شناختی می‌نامیم از قبیل؛ کنجکاوی علمی، حقیقت‌طلبی و دسته دیگر، نیازهایی زیبایی‌شناختی هستند که به زیبایی مربوط می‌شوند. جمال در همه ابعادش، نه فقط جمال بصری، بلکه جمال ذوقی، جمال لمسی و ... نیازهایی دیگر، نیازهایی مربوط به خودشکوفایی هستند، تفاوت آن‌ها با شش دسته نیازهایی که تا این جا برشمردیم از این قرار است؛ که در همه‌ی نیازهایی سابق، انسان به دنبال برآورده کردن نیاز هایش در وضع کنونی بود، اما در مرحله خودشکوفایی آدمی میل به فراتر رفتن از وضع کنونی اش دارد. گویا در خودش نوعی تحول نفسانی می‌طلبد، نمی‌خواهد همین انسان کنونی که نیازهایی شش‌گانه‌اش برآورده می‌شود، باشد. بعضی از کسانی که در روان‌شناسی فراشخصی تحقیق می‌کنند، به رده‌بندی دیگری قائل هستند،

¹ Transpersonal psychology





آن‌ها که در روان‌شناسی ژرفا نگر^۱ کار می‌کنند، به رده‌بندی دیگری اعتقاد دارند. ولی به هر حال در این شکی نیست که این نیازها همان چیزهایی بوده‌اند که بشر را به تکوین نهادهای اجتماعی برانگیختند. در واقع نهادهای اجتماعی، چاره‌اندیشی‌ها و تمهید مقدمات، تدابیری هستند که انسان‌ها اندیشیده‌اند تا بتوانند در عین آنکه به زندگی اجتماعی خود می‌پردازند، نیازهای روان‌شناختی یا به تعبیر دقیق‌تر، نیازهای جسمانی، ذهنی و روانی‌شان هم برآورده شود. تعداد نهادهای اجتماعی را از ۶ تا ۱۳ دانسته‌اند. یکی از نهادهای اجتماعی، نهاد سیاست است. بحث بر سر این است که نهاد سیاست خصوصیتی پیدا کرده که باعث شده کسانی بگویند نباید این نهاد را مشمول احکام اخلاقی دانست. از زمان ماکیاولی به این طرف، کسانی به جد به خارج بودن سیاست از قلمرو اخلاق معتقدند. اینان معتقدند سیاست جزو قلمرو اخلاق نیست و در سیاست کسی نباید به اخلاق بپردازد؛ چرا؟ مگر در این نهاد چه گذشته که کسانی فکر کرده‌اند باید آن را از شمول احکام اخلاقی بیرون دانست؟ در یک کلام می‌توان گفت دلیل اصلی آن است که هیچ نهاد اجتماعی به اندازه‌ی نهاد سیاست محل تضارب آراء نیست. نظر شارحان درباره آن گزاره معروف که «قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق می‌آورد» قدرت سیاسی است. اما مساله ای که نباید از آن مغفول شد تسری فساد به دیگر نهادها است. قدرت اقتصادی هم فسادآور است، یا قدرت فرهنگی هم در نهاد تعلیم و تربیت موجب فساد می‌شود، اما قدرت سیاسی فسادش گستره‌ی بیشتری را در بر می‌گیرد. ممکن است در دوره‌ای میزان فساد نسبت به دوره‌ی دیگر یا در یک نظام سیاسی نسبت به نظام سیاسی دیگر متفاوت باشد، اما در هر دوره‌ای و در هر جامعه‌ای، نهاد سیاست از همه نهادهای دیگر جامعه میل به فساد در آن بیشتر است. دلیل دوم آنان این است که موفقیت نهاد سیاست در همین فساد است. یعنی کارآیی این نهاد در آن است که از نظر اخلاقی فاسد باشد. سپس این دو را با هم جمع نمودند و چنین تصریح کرده‌اند؛ ورود اخلاق به نهاد سیاست ممنوع است. خاستگاه این نظریه دو مقوله است: یکی این که فساد اخلاقی در نهاد سیاست بیداد می‌کند و دوم این که کارکرد موفق این نهاد فقط با این فساد اخلاقی امکان‌پذیر است و حالا که چنین است، اجازه نمی‌دهیم اخلاق به حوزه‌ی سیاست وارد شود. در پاسخ اینکه تردیدی نیست که نهاد سیاست، نهاد پر نزاعی است، اما این که آن را پرنزاع‌ترین نهاد بدانیم، به ساختار اجتماعی جامعه مربوط می‌شود. در جوامعی که سنت‌های قدیمی برقرار است، نهاد خانواده مشکلات جدی دارد. بنابراین به نظر می‌رسد که نمی‌توان گفت در همه جوامع نهاد سیاست پر تنش‌ترین نهاد است، بلکه این نهاد به دلیل یک سلسله عوامل در برخی جوامع بسیار پرتنش شده است. اما نقد دومی هم وجود دارد و آن این است که هر جا تنازع بیشتر است، باید به ضوابط اخلاقی پایبندتر باشیم، چون هرچه تضاد منافع بیشتر می‌شود، به ضبط و مهار بیشتری نیاز داریم. عدم رعایت اصول اخلاقی در جایی که تضاد منافع بیشتر است، یک نوع آنارشی اخلاقی به وجود می‌آورد. هر کجا تضاد منافع بیشتر است، باید قواعد اخلاقی را بیشتر رعایت کرد. بنابراین قابل دفاع نیست که اخلاق را از حیطه سیاست خارج کنیم. (ملکیان، ۱۳۸۷: ۳)

¹ Depth psychology





نظریات مطرح در باب رابطه اخلاق و سیاست

۱- نظریه جدایی اخلاق و سیاست

پس از رنسانس (Renaissance) و به ویژه ظهور ماکیاولی، سیاست تغییر موضوع و تغییر هدف داد. در این وضعیت جدید، آنچه مهم است ابزار است و تنها قدرت موضوع سیاست تلقی می‌شود و نه فضیلت، خیر، عدالت و اخلاق. به تعبیری لئواشترائوس، فلسفه سیاسی با ماکیاولی، (معلم شیطان) به کژ راه می‌رود و از آن پس، موضوع سیاست تنها قدرت است! (امینی، ۱۳۸۲: ۱۴۱) لئواشترائوس، در جواب این سوال که اگر این پدیده به قدمت خود جامعه سیاسی است، چرا به ماکیاولی، نسبت داده می‌شود. او چنین تصریح می‌کند: ماکیاولی، اولین کسی بود که بصورت مکتوب از آن دفاع کرد و نام خود را در صفحه عنوان درج نمود (لئواشترائوس، ۱۳۸۱: ۲۶۵). بنا بر این ماکیاولی پس از مخالفت با آرمانگرایی فلسفه سیاسی کلاسیک، رهیافتی واقع‌گرایانه به امور سیاسی ارائه داد (همان: ۱۴۲) به هر حال، با ظهور ماکیاولی، سیاست بازی و بازی سیاسی یا همان که سالها بعد «رونالد ریگان» آن را تجارت شو نامید! جای حکومت را گرفت (امینی، ۱۳۸۲: ۱۴۱) و او شعار معروف «هدف وسیله را مجاز می‌کند» ارائه کرد. وی هدف را بقای شهریار دانست و از این رو، «شهریار» را مجاز کرد که برای حفظ قدرتش، گاهی شیر و گاهی روباه و در مواقعی صفات هر دو را توأمان داشته باشند. زیرا او معتقد است که ستزیدن با دیگران دو راه دارد: راه قانونی و راه زور. روش اول در خور انسان و روش دوم روش ددان است. از آنجا که روش نخست چه بسا کار آمد نیست، ناگزیر به دومین باید رو آورد. در این روش شهریار باید هم شیوه روباه و هم شیوه شیر را بیاموزد. (ماکیاولی، ۱۳۷۴: ۱۲۹ - ۱۳۰) به طور کلی، گوهر اصلی این نظریه آن است که باید میان قواعد اخلاقی و الزامات سیاست تفاوت قایل شد و بر اساس واقعیت و یا در نظر گرفتن منافع و مصالح، به اقدام سیاسی دست زد. بر اساس این رویکرد که «واقع‌گرایی سیاسی» نیز گفته می‌شود، توجه به اخلاق در عرصه سیاست، به شکست در حوزه سیاست می‌انجامد. زیرا که مدار اخلاق، حق و حقیقت است؛ حال آنکه لازمه سیاست، دست شستن از پاره‌ی اصول اخلاقی است و بدون «دست‌های آلوده» هیچ فعالیت سیاسی ممکن نمی‌باشد. (اسلامی، ۱۳۸۲: ۳۶۸) در اینکه، بر اساس رهیافت جدایی اخلاق و سیاست، اخلاق، اصالت دارد یا ندارد؛ برخی گفته‌اند که اصالت ندارد. (صدرا، ۱۳۸۳: ۱۶) اما به نظر می‌رسد که در این رهیافت، هر دو، اصل تلقی گردیده (اسلامی، ۱۳۸۱: ۱۹۰) ولی به کارگیری آموزه‌های اخلاقی را در عرصه سیاست، خطر ناک پنداشته است. ماکیاولی، که شاخص‌ترین نماینده این نگرش است، اخلاق را لازمه زندگی افراد می‌داند، ولی پابندی به آن را برای شهریار خطرناک می‌شمرد و از خطر تقوا بر حذر می‌دارد. و می‌نویسد: «خود را نرم دل و درست پیمان و مردم دوست و دیندار و درست‌کردار نمودن و نیز این چنین بودن، نیک است؛ اما می‌باید چنان نهادی داشت که هرگاه نیاز به داشتن خیم‌های [صفاتی] ضد این باشد، بتوان خوی خود را دیگر کرد. (ماکیاولی، ۱۳۷۴: ۱۳۱) بنا بر این، ماکیاولی، نه با اخلاق سر ستیز دارد و نه در ساحت نظر منکر حسن ذاتی و اصالت آن است. او شهر یاران پای بند به اخلاق را دوست می‌دارد، اما تحولات زندگی به او آموخته است که شهریارانی پیروز بوده‌اند که درست‌کرداری را فرو نهاده‌اند و با نیرنگ چیره شده‌اند. اخلاق و سیاست در اندیشه ماکیاولی، توماس هابز و اسپینوزا از هم جدااند. (داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۱۱) هابز، در وضع طبیعی انسان را گرگ انسان دانسته و معتقد است که ترس از ظلم، آدمی را به در خواست یا جستجوی مساعدت جمع متمایل می‌کند؛





زیرا هیچ راه دیگری وجود ندارد که آدمی بتواند جان و آزادی خود را بدان وسیله مصون بدارد. (هابز، ۱۳۸۴: ۱۴۰)

به عقیده هابز، در زمانی که آدمیان بدون قدرت عمومی و در خارج از وضع مدنی (وضع طبیعی) به سر برند که همگان را در حال ترس نگهدارند، در وضعی قرار دارند که جنگ همه بر ضد همه است. در این حالت هر کس باید از طریق زور یا تزویر بر همه آدمیان تا آنجا که می‌تواند سلطه و سروری بیابد، تا حدی که دیگر هیچ قدرتی به اندازه کافی نیرومند نباشد که وی را در خطر بیافگند. و این خود صرفاً لازمه صیانت ذات آدمی است و عموماً مجاز است. (هابز، ۱۳۸۴: ۱۵۷ و ۱۵۸) از نظر هابز، ضرورت دولت و هدف آن، رهانیدن انسان از وضع جنگی محنت باری است که در وضع طبیعی وجود دارد و قدرتی وجود ندارد تا ایشان را در حال ترس و بیم نگهدارد. از این رو است که تنها راه تاسیس چنین قدرت عمومی که آدمیان را از هجوم بیگانگان و از آسیب‌های یکدیگر محفوظ بدارد، این است که تمامی قدرت خود را به یک تن و یا به گروهی واگذار کنند که همان «لویاتان» است که آدمیان، صلح، امنیت و آرامش خود را مدیون او هستند. طبق نظر هابز، کسب قدرت حاکمه به دو شیوه غلبه طبیعی یا توافق و قرار داد، صورت می‌پذیرد. این دیدگاه قانع‌کننده به نظر می‌رسد و شواهد بسیاری از آن حمایت می‌کنند. هر کس، خود نمونه‌ای برای اثبات آن می‌تواند بیاورد. اما نقد آن چندان دشوار نمی‌باشد. به چند دلیل؛ اولاً، غیر اخلاقی‌ترین دولت‌ها نیز انتظار دارند که شهروندان آنها، اخلاقی عمل کنند و پای بند قواعد و مقررات باشند. از این رو، ماکیاولی، اخلاقی رفتار کردن را به صلاح دولت نمی‌داند، لیکن تظاهر پای بندی به اخلاقیات را ضرورت حکومت کردن بر مردم تلقی می‌کند. باید دانست که داستان ترویج دهندگان این دیدگاه، داستان کسی است که بر شاخ، بن می‌برید؛ غافل از آنکه به دست خویش خود را به کام مرگ می‌سپارد. لذاست که فریفتن مردم برای همیشه شدنی نیست. حاکمیتی که خود را به دروغ گفتن و فریفتن مردم مجاز کند، نمی‌تواند از آنان انتظار راستگویی داشته باشد. (اسلامی، ۱۳۸۱: ۱۸۴) ثانیاً، نظام اخلاقی حاکمان بر مشروعیت سیاسی و اقتدار و نفوذ آنان تاثیر دارد. از همین جهت آنان باید به امور اخلاقی نیز توجه داشته باشند که کاربست ارزشهای اخلاقی، پای بندی و توجه به آنها در عرصه سیاست، کار کرد سیاسی نیز دارد. (محمدی، ۱۳۷۹: ۱۵۴) بحران اعتماد که امروزه در جوامع غربی مطرح است، ذیل مباحث جدایی اخلاق و سیاست، معنی پیدا می‌کند و اندیشه ورزان آن دیار، نسبت به زوال ارزشهای اخلاقی اعتراف می‌کنند که در صورت ادامه این روند، جوامع پیشرفته غرب از هم فروخواهندپاشید. فرانسیس فوکویاما، اندیشه ورز ژاپنی تبار آمریکایی و نظریه پرداز «پایان تاریخ» با تدوین و انتشار کتاب «اعتماد» (Trust) بحران اخلاقی و بی اعتمادی شهروندان آمریکایی نسبت به حکومت و سیاست را به عنوان بزرگ‌ترین معضل و بحران این کشور تلقی می‌کند. او می‌گوید که در آمریکا، فضایل اخلاقی که مهمترین سرمایه یک ملت است، به سرعت کمرنگ شده و مردم اعتماد خود را نسبت به فضیلت، لیاقت و درست کاری رهبران از دست می‌دهند، (کاظمی، ۱۳۷۹: ۳۱۲ - ۳۱۳) یورگن هابرماس، اندیشه ورز و منتقد پر شور جامعه‌ی سرمایه داری، از دیگر اندیشه ورزانی است که بحران مشروعیت را یکی از عوامل زوال و انحطاط جوامع غربی قلمداد می‌کند و معتقد است که دولت سرمایه داری با اخذ مالیات از قشر سرمایه دار و دادن خدمات به قشر فرو دست، وفا داری و حمایت آنان را جلب می‌کند. در کنار آن، دولت، مردم را به نوعی ارزشها و اخلاقیات ساختگی عادت می‌دهند و مردم نیز به تدریج به «شبه ارزشها» عادت کرده و گمان می‌کنند که آنها اصیل و واقعی‌اند، این همه، برای سر پوش گذاری روی بحران مشروعیت و اعتماد است. (همان، ۳۱۵ - ۳۱۶) وودرو ویلسون، که به عنوان قهرمان در صحنه سیاست خارجی





آمریکا، برای اخلاق گرایان مطرح بوده است، در یکی از نطق‌های انتخاباتی خود گفته است: «خیلی خطر ناک است که سیاست خارجی یک دولت بر حسب منافع مادی تعیین شود... ما جرأت عدول از این اصل را نداریم که اخلاق و نه مصلحت باید راهنمای ما باشد. ما هرگز چشم خود را بر بی عدالتی نخواهیم بست، صرفاً بدین دلیل که راحت‌ترین کارها است.» (هالستی، ۱۳۸۰: ۶۶۴) جامعه‌شناسان، اخلاق را به مثابه خونی تلقی کرده‌اند که پیوسته بصورت پنهان در پیکر اجتماع و نهاد‌های اجتماعی در جریان است. بر اساس این نگرش هیچ نهاد، حرفه و قلمروی نیست که فارغ از اخلاق به حیات مشروع خود ادامه دهد. (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۳) نمونه‌های مزبور، از مواردی بود که مشکلات و بحران‌هایی ناشی از جدایی اخلاق و سیاست را نشان می‌دهد و در اینجا به یک مورد دیگر اشاره گردیده و به بحث این نظریه خاتمه داده می‌شود. و اسلاوهاول، روشنفکر، سیاستمدار و از مبارزان چکسلواکی که در آستانه فروپاشی نظام کمونیستی، ریاست جمهوری کشورش را به عهده گرفت، معتقد است که بدون ارزشها و تعهدات اخلاقی که همگان در آن سهیم باشند و از استحکامی گسترده بر خوردار باشد، نه قانون نه حکومت دموکراتیک و نه حتی اقتصاد بازار، هیچ یک نمی‌تواند کارکرد صحیح داشته باشد. (هاول، ۱۳۷۴: ۳۷) او تنها راه پیشرفت را در این دستور اخلاقی قدیمی و آشنا می‌بیند: «با حقیقت زندگی کن» (همان، ۲۲) بنا بر آنچه ذکر گردید، در شرایط بحران اخلاقی، از کارایی دولت و نفوذ آن کاسته می‌شود و همین عامل زمینه‌ی بروز بحران اعتماد و مشروعیت را فراهم می‌آورد. نظام حکومتی نیز بعلت احساس خطر برای موجودیت خود دست به اقدامات شدید زده و بعضاً می‌کوشد برای بازگرداندن اعتماد مردم به ارزشهای مورد قبول خود جنبه‌ی قانونی و الزامی دهد که اجرای آن مستلزم کاربرد زور و خشونت است. تاریخ نشان داده است که توسل به زور برای ترمیم اعتماد و بازسازی مشروعیت و احیاء ارزشهای اخلاقی، خود یک اقدام ضد اخلاقی و ضدارزشی است که در نهایت، واکنش و باز خورد منفی را به دنبال دارد.

۲- نظریه تبعیت اخلاق از سیاست

به این نظریه، نظریه اخلاق اقتدارگرا نیز گفته می‌شود. این نگرش، عمدتاً نتیجه‌ی رویکرد مارکسیسم – لینینسم به اخلاق و سیاست است. از دیدگاه مارکسیستی تاریخ چیزی جز عرصه‌ی منازعات طبقاتی نیست. زمانی مبارزه طبقاتی به پایان می‌رسد که در آخرین مرحله تاریخ یعنی مرحله‌ی سرمایه داری، طبقه «پرولتاریا» ایجاد گردیده، با یک انقلاب سوسیالیستی، جامعه را به سوی کمونیسم هدایت کند و جامعه‌ی کمونیستی، جامعه‌ی بی طبقه خواهد بود. بر اساس این نظریه، اخلاق، تابع بی قید و شرط سیاست و عمل انقلابی‌اند و ارزش خود را از آن می‌گیرند. حال آنکه خود عمل انقلابی و سیاست به توجیه اخلاقی نیاز ندارد و هیچ عملی انقلابی مغایر اخلاق تلقی نمی‌شود عمل انقلابی عین اخلاق و فضیلت دانسته می‌شود. در این رویکرد، هیچ اصالتی برای اخلاق وجود ندارد بلکه اخلاق از منافع مبارزه طبقاتی پرولتاریا بدست می‌آید (اسلامی، ۱۳۸۱: ۱۸۸ – ۱۸۹) سایر فیلسوفان و نظریه پردازان مارکسیست، همچون «آنتونیو گرامشی» ایتالیایی، «لئون تروتسکی» همکار انقلابی لنین و چالشر نظام استبدادی شوروی نیز همین بر داشت اقتدارگرایانه را از اخلاق داشتند. تروتسکی معتقد بود که برای یک انقلابی مارکسیست تفاوتی میان اخلاق فردی و منافع حزب وجود ندارد. لنین خود به هنگام بحث از اخلاق می‌گوید: «اخلاق ما از منافع مبارزه طبقاتی پرولتاریا به دست می‌آید. برای ما اخلاق که از خارج جامعه بر آمده باشد وجود ندارد و یک چنین





اخلاقی جز شیادی چیزی دیگر نیست.» (همان: ۳۷۷) چار چوب و سنت فکری فیلسوف آلمانی، «فردریش نیچه» نیز ذیل این نظریه مورد ارزیابی است. او تحت تاثیر عقاید «داروین» مبنی بر بقاء اصلح، اخلاق را یکسره و بطور کامل زیر سؤال برد و با آراء خود تمدن مسیحی اروپایی را نیز به باد انتقاد گرفت. به عقیده‌ی او، نیکی، محبت، خوبی، ترحم، شفقت و فضیلت‌های از این قبیل که معمولاً در ادیان مختلف، انسان را به آنها ترغیب می‌کنند، نتیجه‌ی جز ضعف، زبونی و سستی در بر ندارد. از نظر او «خوب» همه‌ی آن چیزهایی است که احساس قدرت را در انسان افزایش می‌دهد. مانند میل به قدرت و خود قدرت. «بد» نیز همه‌ی عوارضی است که از ضعف انسان ناشی می‌شود و برای «نیچه» و در دیدگاه او «الحق لمن غلب» است و اراده معطوف به قدرت، سر چشمه‌ی همه‌ی فضیلت‌ها است. از دیدگاه او کارآیی و کار آمدی مقدم بر فضیلت و جنگ بهتر از صلح است. «جنگ از واجبات است. این عقیده پوچ خیال پرورها و خوش باور ها است که هنوز خیلی انتظار می‌کشند که بشریت جنگیدن را از یاد ببرد. تا آنروز فرا برسد، ما وسیله‌ی دیگری جز این قدرت خشنی که میدانهای جنگ به ملتهای رنج‌دیده می‌بخشد در دست نداریم: این نفرت عمیق غیر شخصی، این خونسردی در آدم کشی، آکنده از وجدان آسوده، این شوق مشترک سازمان بخش در نابود کردن دشمن، این غرور بی اعتنا به تلفات سنگین» (روسو، ۱۳۸۵: ۳۴۶ - ۳۴۷) اولین اصل انسانیت از نگاه او آن است که فرد ضعیف و بی مصرف، باید معدوم شود؛ چرا که هیچ ردیلتی بد تر از شفقت با مردم ضعیف و بی مقدار نیست. (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۳۱) نگرش مزبور به اخلاق و سیاست، هیچ اصلی را به رسمیت نمی‌شناسد، جز منافع طبقه پرولتاریا و حزب نماینده آن. اگر منافع حزب و طبقه مزبور اقتضاء کند، مرتکب جنایاتی می‌شوند که به نظر خود شان اخلاقی است. این در صورتی است که در تمام نظامهای دنیا، اصول و قواعدی وجود دارد که مطابق آنها رفتار شود، امروزه حقوق بشر، اصل همزیستی مسالمت آمیز، احترام متقابل و امثال شان مطرح است که باید حاکم بر منافع یک طبقه و حزب باشد. به عبارت دیگر، سیاست سالم همواره در گرو این است که اصولی ناظر بر تصمیم گیری های سیاسی باشد. حقوقی چون حق حیات و حقوق قضایی و سیاسی باید بالاتر از اراده‌ی سیاستمدار باشد و اگر نه، سنگ روی سنگ بند نخواهد شد. (امینی، ۱۳۸۲: ۱۴۲) ثانیاً: عدم پای بندی یک نظام به ارزشهای اخلاقی و انسانی، موجب ایجاد و تکوین بحران هایی می‌شود که از آن جمله بحران اعتماد و مشروعیت است که در ذیل نظریه اول توضیح داده شد و در نهایت بحرانها موجب تزلزل و فروپاشی یک نظام سیاسی می‌شود. با این رهیافت، حکومت دیکتاتوری پرولتاریا جایگزین حکومت تزاری روسیه گردید و به نام انقلاب و مصالح خلق، جنایاتی مرتکب شدند که در تاریخ بی سابقه یا کم سابقه بودند، اوج این جنایات در دوره‌ی تصفیه های خونین صورت گرفت. دانیل شیرو و مایکل پولانی بر این عقیده‌اند که بیماری بی اخلاقی، ریشه های آن را پوساند و در نهایت رژیم سوسیالیستی فرو پاشید. دانیل شیرو، ریشه این فرو پاشی را در «پوسیدگی کامل اخلاقی و معنوی» این نظام می‌داند، مایکل پولانی نیز به این نتیجه می‌رسد که: «نظامی که بر واژگونگی مطلق اخلاق بنا شده باشد ذاتاً نا پایدار است.» (اسلامی، ۱۳۸۲: ۳۸۱). علاوه بر آنچه بیان گردید، تفکر «نیچه» با اصول اساسی حقوق بشر همانند آزادی، برابری، حق زندگی و حیات و...، در تعارض است و مورد پذیرش نمی‌باشد. در دنیای کنونی، در جوامع غربی افراد مجرم و جنایتکار، حبس ابد می‌شوند تا در زندانها بپوسند و خود بمیرند و نظامهای سیاسی به خاطر رعایت حقوق انسان، به خود اجازه نمی‌دهند که حق حیات و زندگی یک فرد را از او بگیرند.





۳- نظریه اخلاق دو سطحی

بر اساس این دیدگاه که اخلاق دو آلیستی و دو گروانه نیز گفته می‌شود. اخلاق باید در دو سطح بررسی گردد: فردی و اجتماعی؛ لزوماً، آنچه در سطح فردی، اخلاقی است نمی‌تواند در سطح اجتماعی اخلاقی باشد، از این منظر، اخلاق فردی بر اساس معیارهای مطلق اخلاق سنجیده می‌شود، در صورتی که اخلاق اجتماعی تابع مصالح و منافع ملی است. در تایید این نگرش گفته‌اند که حیطه‌ی اخلاق فردی، اخلاق مهر ورزانه است لیکن حیطه‌ی اخلاق اجتماعی؛ اخلاق هدفدار و نتیجه‌گرا می‌باشد. غالب کشورهای غربی، بویژه در مسیحیت پروتستان، به پیروی از تعالیم «مارتین‌لوتر» متکلم انقلابی آلمان، از این آموزه تبعیت می‌کنند. این نظریه معتقد است که مرزهای اخلاق فردی و گروهی غیر قابل نفوذاند و انسان همواره و همزمان با دو نظام اخلاقی در سطح خرد و کلان روبرو و مواجه است که نه، قابل تبدیل به یکدیگرند و نه تلفیق مطلوبی از آن ممکن می‌باشد در حالی که جامعه مدنی و سیاسی در پی تحقق اهداف هدف مند است. این اهداف همان آرمان‌ها و منافع ملی اند که برای تحقق یا حفظ آنها نا دیده‌انگاری اخلاق فردی امری مباح و مجاز شمرده می‌شود. توسل به جنگ می‌تواند یک ابزار و اهرم اخلاقی برای کسب اهداف ملی تلقی شود و در واقع «جنگ عادلانه» ریشه در چنین نگرش و رهیافتی دارد. مارتین لوتر، برتراند راسل، پل تیلیخ، راینهولد نیبور، ماکس وبر و هانس، جی مور گنتا را از طرفداران این نظریه دانسته‌اند. (اسلامی، ۱۳۸۱: ۱۹۶). ذیل همین نگرش است که ماکس وبر، اخلاق مسئولیت و اخلاق اعتقاد را مطرح می‌سازد. به نظر وبر، هدف مهم در اخلاق مسئولیت (اخلاق سیاسی) تامین منافع ملی و فردی است و او مرد سیاست مدار را دارای الزاماتی می‌داند که او را به ارتکاب اعمال به ظاهر غیر اخلاقی ناگزیر می‌سازد و لیکن در عمل چاره‌ی و راهی جز این ندارد. از نظر وبر، تفاوت مرد سیاستمدار با مرد اخلاقی در این است که سیاستمدار مصلحت عمومی و مدینه را بر فضیلت و رستگاری روحی خویش ترجیح می‌دهد؛ این در حالی است که مرد اخلاقی تنها از فرمانهای ایمان و اعتقاد خود، بدون توجه به نتایج آنها، تبعیت می‌کند. (رنجبر، ۱۳۸۱: ۱۹ - ۲۱) در سنت فکری وبر، اخلاق اعتقاد، همان نیروی درونی است که فرد را وادار می‌سازد بر اساس احساسات خویش بدون توجه به پیامدهای آن کاری را انجام دهد. به نظر وبر، اخلاق عقیدتی یکی از مظاهر اخلاق دین مسیحی می‌باشد. (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۵۰ - ۱۵۱) بنا بر این، در اندیشه وبر، اخلاق سیاسی از اخلاق فردی جداست؛ زیرا که اخلاق فردی (عقیدتی) مطلق و آرمانی است. در حالی که اخلاق سیاسی، (مسئولیتی) واقع‌گرا و عینی می‌باشد. به طور کلی در منظومه‌ی فکری ماکس وبر حوزه‌ی سیاست نیز تابع اخلاق می‌باشد اما اخلاق خاص خود. نظریه مزبور، با وجود آنکه بیان واقعیت موجود است، نمی‌تواند گرهی از مشکلات جامعه بگشاید؛ زیرا که با این نگرش دولتمردان سیاسی برای دفاع از منافع موهوم ملی، چه بسا دست به هر جنایتی بزنند. این امر، بحرانهایی را در پی دارد که از جمله آن، اعتماد و مشروعیت را می‌توان نام برد که برای کارکرد صحیح یک نظام سیاسی لازم است و اگر نه، با پوسیدگی اخلاقی، استوانه‌های نظام سست گردیده و در نهایت از هم فرو خواهد پاشید. علاوه بر آنکه از هیچ شهروندی نمی‌توان خواست که تابع سیستم اخلاقی دو گانه باشد. از او انتظار داشت که مثلاً صداقت پیشه کند و بی صداقتی حاکمیت را پذیرفته و تحمل کند و دم نزند. از همه مهمتر اینکه به نظر «جولیانو پونتارا» که ظاهراً تقسیم بندی چهار گانه اخلاق و سیاست، از اوست، این نظریه را مبهم دانسته و حدود





و ثغور شان را مشخص نمی‌داند، تذکر این نکته نیز به نظر لازم می‌رسد که سه دیدگاه مذکور در یک اصل اشتراک دارند که «غیر اخلاقی بودن سیاست» است و اشکالات شان مطرح گردید.

۴- نظریه یگانگی اخلاق و سیاست

طبق این نظریه اخلاق سیاست فردی و سیاست اخلاق جمعی است. اخلاق و سیاست هر دو از شاخه‌ی حکمت عملی و در پی تأمین سعادت انسان هستند و با یکدیگر رابطه محکمی دارند. زیرا اگر فلسفه سیاسی به دنبال کشف ارزش‌های غایی سیاست و تدوین الگوی مطلوب دولت باشد، بدون استعانت از اصول اخلاقی ممکن نمی‌باشد. به عبارت دیگر، فلسفه سیاست می‌گوید دولت مطلوب و خوب کدام است و اخلاق، معیارهای خوب بودن و مطلوب بودن را بیان می‌کند (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۹) این نظریه اعتقاد دارد که تنها در سایه اخلاق و سیاست‌های سنجیده انسانی است که فرهنگ‌ها ماندگار، تمدن‌ها بارور و انسان‌ها با فضیلت و شکوفا و بلند مرتبه می‌شوند. زوال آنها نیز ناشی از انحطاط اخلاق بوده و تاریخ گواه بر این مدعا است. بدین ترتیب هم سیاست و هم اخلاق در تکاپویی سعادت و بهروزی انسان است.

• سیاست اخلاقی دو بعد مهم دارد:

الف) روش حکومت و سیاستمداری. ب) غایت حکومت و سیاست.

در نظریه یگانگی و وحدت، هم روش سیاسی و هم غایت سیاست باید اخلاقی باشد. روش سیاسی می‌تواند اموری همچون اخلاق زمامداران و کارگزاران سیاسی و روش رسیدن به قدرت سیاسی و حفظ آن، رعایت حقوق مردم و اجتناب از ستم را شامل شود. از نظر غایت، رعایت اخلاق فردی و سیاست اخلاقی و اخلاق جمعی، هر دو کمال و سعادت فرد یا جامعه است (رنجبر، ۱۳۸۱: ۱۵) افلاطون و ارسطو نیز بر سیاست اخلاقی تأکید ورزیده‌اند و در آموزشهای این استاد و شاگرد سیاست و اخلاق توأمان اند. ارسطو در کتاب «هفتم سیاست» می‌نویسد: «اندازه‌ی سعادت که بهره‌ی هر کس می‌شود برابر است با اندازه بهره‌ی او از فضیلت و خرد و کار فضیلت آمیز و خردمندانه‌ی او. حجت ما در این دعوی آفریدگار است که سعادت و برکت را نه به سبب سرمایه‌های مادی، بلکه به گوهر خود و به حکم صفات اساسی خویش دارا است. [...] فرد یا کشور هیچ کدام نمی‌توانند کار نیک انجام دهند مگر آنکه از فضیلت و خرد بهره مند باشند؛ و دلیری و دادگری و خرد در مورد کشورها نیز دارای همان معنی و جلوه‌اند که در مورد افرادی که شایسته اوصاف دلیر و دادگر و خردمندند. [...] فعلا همین اندازه را مسلم بگیریم که بهترین زندگی، چه برای افراد و چه برای کشورها، آن است که به فضیلت آراسته و به وسایل کافی برای شرکت در کارهای فضیلت آمیز مجهز باشد. (ارسطو، ۱۳۸۴: ۳۷۳ - ۳۷۵). بنابراین، ارسطو نیز مبانی نظام سیاسی مطلوب را مبتنی بر اخلاق و ارزشها قرار داده و سعادت فرد و جامعه را یکسان استنتاج کرده است. از این رو است که زندگی سعادتمندانه، مفهوم بنیادین اخلاق و سیاست ارسطویی است که جز از راه عمل به فضیلت که موضوع بحث اخلاق است، نمی‌توان به آن دست یافت. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۳). رساله اخلاق نیکو ماخوس ارسطو مدخلی بر پیوند عمیق اخلاق و سیاست است. و اخلاق چونان دیباچه‌ای بر سیاست است. وی، فضیلت فرد و شهر و نیز خرد فردی و جمعی را از یک سنخ می‌داند و از آنجا که تحقق فضیلت در شهر و خیر شهروندان زیبا تر و برتر از فضیلت و خیر فردی است، همچون دیباچه‌ی بر سیاست تلقی می‌گردد. در آرای سیاسی فارابی، ابن سینا، مسکویه رازی، ابوالحسن عامری، خواجه نصیر





الدین طوسی و دیگران، سعادت و خیر اخلاقی، مفهوم کلیدی است که غایت حکومت را رقم می‌زند (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۹). طباطبایی می‌نویسد: که فارابی، مانند افلاطون و ارسطو، با تعریف سیاست، به عنوان وسیله‌ی برای نیل به سعادت به پیوند اخلاق و سیاست التفات پیدا کرده و علم اخلاق را همچون جزئی از علم مدنی قرار داده است. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۷۳) از لحاظ عملی، رویکرد غالب در عرصه سیاست، رویکرد عدم توجه به اخلاق بوده است و معمولاً غیر اخلاقی‌ترین حوزه‌ی بشری حوزه سیاست است. مهمترین هدف سیاست غیر اخلاقی؛ کسب، حفظ، و افزایش قدرت است و برای رسیدن به آن همه‌ی ابزارها را به کار می‌گیرند. ویژگی اصلی سیاست غیر اخلاقی، استبداد است که تمام اصول اخلاقی میان حکام و مردم را تخریب می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت که دفاع از این نظریه در عرصه نظر بسیار آسان است و بر خلاف نظریات قبلی، نمی‌توان آن را نقد کرد و این دیدگاه از بحران مشروعیت ناشی از غیر اخلاقی بودن سیاست مصون می‌باشد.

علی(ع) و سیاست اخلاقی

در اسلام یکی از عمده ترین منابع اخلاق و سیاست، مجموعه‌ی خطبه‌ها و نامه‌های حضرت علی (ع) است که در کتاب گران سنگ و شریف نهج البلاغه گردآوری شده است. نامه مشهور امام به مالک اشتر نخعی، منشور اخلاقی حکام سیاسی است که امروزه مورد پذیرش حقوق بشر سازمان ملل متحد قرار گرفته است. ایشان با اعتقاد راسخ به اینکه سیاست باید اخلاقی باشد می‌فرماید: «سوگند به خدا! معاویه از من سیاستمدار تر نیست، اما معاویه حيله گر و جنایت کار است، اگر نیرنگ ناپسند نبود من زیرک ترین افراد بودم، ولی هر نیرنگی گناه، و هر گناهی نوعی کفر و انکار است.» (سید رضی، ۱۳۸۰: کلام ۲۰۰) اصولاً، دینی که در پی هدایت و سعادت جوامع انسانی است چگونه می‌تواند از ابزارهای ضد اخلاقی و مغایر با فضیلت انسانی بهره گیرد. این مطلب، دقیقاً بیانگر ماهیت جهت گیری امام در برابر مخالفان امتیاز طلب و ارزش ستیز است. ایشان در پاسخ پیشنهاد گروهی از صحابه و یارانش مبنی بر مدارا و کنار آمدن با امتیاز طلبانی نظیر معاویه، طلحه و زبیر ماهیت مدیریت سیاسی خویش را بیان می‌کند. امام در برابر کسانی که تقاضا کردند گذشته‌ای افراد و اموال نامشروع را نادیده بگیرد فرمود: «حق، مسلم و ثابت است و مرور زمان بر آن تاثیر نمی‌نهد. اینکه بر گذشته توجه نکنیم در اختیار من نیست، وظیفه‌ی است که خداوند بر عهده‌ی من گذاشته است» (نصیری، ۱۳۸۵: ۲۰۵). موضع قاطعانه و راسخ حضرت در حکومت و کوشش در اجرای کامل عدالت در همه‌ی ابعاد، سبب ناخوشنودی و مخالفت بسیاری از حاکمان پیشین و برخی از یارانش شد؛ تاریخ اسلام به خوبی نشان می‌دهد که پیامبر اسلام و امام هرگز قدرت را اسیل تلقی نکردند و همواره به آن، به صورت ابزار نگریستند؛ ابزاری که ارزش استقلالی اش در نظر امام از لنگه کفش پاره نیز کمتر بود. (سید رضی، ۱۳۸۰: خطبه ۳۳) آموزه‌های اسلامی در قرآن کریم و روایات معصومین (ع) که دو اصل ارزشی «تلازم اخلاق و قدرت» و «اصالت دادن به مهار درونی قدرت» را اثبات می‌کنند، بسیار فراوانند: عدالت محوری، رعایت عتوفت، نفی خشونت و شدت در کار برد قدرت، دوری از ظلم و فساد، گذشت از خطا کاران و تخلق حاکمان حکومت اسلامی به اخلاق، یگانگی آن دو را اثبات می‌کند. اما به طور کلی گفته شده است که پیوند اخلاق و سیاست، پیوند ناگسستنی در عمل و دانش سیاسی مسلمانان است، زیرا پیوند دین و سیاست جدایی ناپذیر است. (لک زایی، ۱۳۸۱: ۱۰۵) به نظر می‌رسد، امروزه دولت اسلامی، توجه صرف به ایده‌آل‌ها، ارزش‌ها و آمال‌های سیاست داخلی و خارجی





نداشته و به مقتضای ظرف زمانی و مکانی خود، به واقع گرایی گرایش پیدا کرده است. حقیقت تحت عنوان «اصل واقع گرایی در فقه شیعه» می‌نویسد: «فقه اهل سنت قرن‌ها قبل از فقه شیعه به واقع گرایی و اصل مصلحت تن داد. ارزشهای دینی (فقهی و غیر فقهی) در مقابل واقعیت‌های موجود، ممکن است دچار دگرگونی شود. آرمانهای مکتبی در خلاء مصداق پیدا نمی‌کند و شرایط زمانی و مکانی خاص هر کشور، ممکن است آنها را تعدیل نماید» (حقیقت، ۱۳۷۶: ۵۰۷).

اصول اخلاقی سیاست؛

عدالت و انصاف:

در اسلام، بنیادی‌ترین آموزه‌ی اخلاقی در باره‌ی تولید و اعمال قدرت، «رعایت عدالت»، «نفی ظلم کردن به دیگران» و «نفی ظلم پذیری» از قدرتهای ظالم است. قدرت عدالت محور، قدرتی است که همواره در تولید و اعمال قدرت خود، عطف توجه به سوی موازین عدل دارد و بناء رفتاری‌اش بر تولید و اعمال «قدرت عادلانه» است و قدرت «ظلم محور» را نفی و با او سر ستیز و مبارزه دارد. (منتظری، ۱۳۸۵: ۵۸۵). به خاطر اهمیت داشتن و تمام فضیلت بودن عدالت است که امام می‌فرماید: «به خدا سوگند! اگر هفت اقلیم را با آنچه در زیر آسمانها است به من دهند تا خدا را نا فرمانی کنم که پوست جوی را از مورچه‌ای نا روا بگیرم، چنین نخواهم کرد! همانا این دنیای آلوده‌ی شما نزد من از برگ جویده شده دهان ملخ پست تر است!...» (سید رضی، ۱۳۸۰: خطبه ۲۲۴) در دیدگاه حضرت عدالت عنصر ذاتی و مهمترین رکن سیاست است (نامه/۵۳) به همین دلیل حضرت (ع) عدالت را در سه چیز میداند: «نرمی کردن با مردم در عین قاطع بودن در اجرای قانون؛ به نهایت رساندن کار در دادگری و احقاق حقوق مردم؛ در عین میانه روی، بخشش خود را نسبت به مردم افزایش دادن» (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۳۹). از طرفی دیگر ممکن است برخی عدالت را بر مردم مشتبّه کنند و درعین حال که به مردم ظلم می‌کنند آن را عدالت معرفی کنند و اجازه ندهند که مردم اعتراض نمایند، از نظر امام (ع) چنین فردی ظالم ترین ستمکاران است (همان: ۱۵۱) پس آنچه مهم است این است که مردمان نسبت به فهم عدالت و شناخت آثار آن غافل نباشند، تا بتوانند بدون اینکه امر بر ایشان مشتبّه شود، خواستار اجرای آن باشند. به هر حال از نظر معصومان به ویژه امام اگر سیاستمداران و حاکمان عدالت را رعایت نکنند نتایج ناگواری در جامعه ایجاد می‌کنند؛ برخی از این موارد عبارت اند از: «سستی و ناتوانی دستگاه حاکم و اداری کشور، فقر مردم، ایجاد فواصل معیشتی، سست شدن معتقدات دینی، انتشار نیافتن صالح و پاکیزگی اخلاقی و دینی در میان مردم، شیوع انواع فجور و فساد و رشوه گیری و تورم و موارد فراوان دیگر» (حکیمی، ۱۳۸۰: ۵۳۰).

مدارا:

اهمیت صبور بودن والیان و مدیران جامعه از آن روست که حاکمان به سبب قدرت خود، توانایی بر انتقام دارند، اما اگر با وجود قدرت انتقام نگیرند، آنگاه است که محبوب دلها می‌شوند (معینی نیا، ۱۳۸۵: ۲۳۳). ازاین روست که امام هم خود و هم کارگزارانش را از خشم گرفتن بر مردم به شدت نهی می‌کرد، برای مثال در نامه‌های خطاب به عبدالله بن عباس هنگامی که وی را به فرمانروایی بصره منصوب می‌کند چنین می‌گوید: «در برخورد با مردم و در



نشستن با ایشان و داوری میان آنان گشاده رو باش، از خشم حذر کن، زیرا آن سبک سری و انگیزه شیطانی است»^۱ بنابراین، گشاده رویی و پرهیز از خشونت یکی از سجایای اخلاق سیاسی در رفتار و منش امام بوده و به کارگزاران خود نیز سفارشهای زیادی در این باره می‌کند. امام حتی با خوارچ نیز با مدارا رفتار می‌کرد. او نه تنها آنها را زندانی نکرد بلکه سهم آنان را از بیت المال قطع نکرد و به آنان نیز همچون سایر افراد می‌نگریست. آنان در اظهار عقیده آزاد بودند. خوارچ به مسجد می‌آمدند ولی به علی(ع) اقتدا نمی‌کردند، حتی گاهی برای حضرت و مسلمانان مزاحمت ایجاد می‌کردند ولی حضرت آنان را آزار نمی‌داد و یا زندانی نمی‌کرد (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۲۳). از نظر امام مدارا با مردم، یکی از نشانه‌های خردمندی است (آمدی، ۱۴۱۰: ۵۷۶) و صالح و درستی در رفتار و گفتار، مرهون سماحت و آسان‌گیری با دیگران دانسته شده است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۲۴۰) لذا در جایی می‌فرماید: بر شما باد به رفق و مهربانی، زیرا آن کلید راه صحیح و از ویژگیهای صاحبان خرد است (همان: ۳۳۴) امام(ع) خود نیز چه در مصدر حکومت و چه در غیر آن بر اصل تسهیل تکیه می‌کرد مگر در مواردی که حدود الهی به خطر می‌افتاد.

گزینش سیاسی با توجه به فضایل اخلاقی :

در اندیشه امام‌گزینش سیاسی بر اساس آموزه‌های دینی و فضائل اخلاقی و شخصیتی صورت می‌گیرد. بر این اساس، نخستین حرکت حکومتی امام پس از بیعت مردم با او، عزل فرمانداران فاسد حکومتی عثمان بود (کریمیان، ۱۳۸۹: ۷۵). امام هنگام تعیین سفراء و نمایندگان خویش و اعزام آنها به ممالک اسلامی به فضائل اخلاقی و ویژگیهای شخصیتی افراد توجه ویژه داشت و میزان اختیارات آنها را با توجه به همان خصائص معین می‌کرد. برای نمونه دامنه اختیاراتی را که حضرت به مالک اشتر داد به مراتب بیشتر از اختیاراتی بود که به اشعث بن قیس سپرد. اینگونه روشهای متفاوت را بایستی در ویژگیهای شخصیتی یاران آن حضرت تفحص کرد؛ چرا که اشعث عاقبت جزء خوارج شد و حتی از کسانی بود که باعث شکست لشکر امام (ع) در جنگ صفین بود (الهامی، ۱۳۷۴: ۱۶۹) آن همه اختیاراتی را که امام به مالک اشتر تفویض نمودند نشانه آن است که ایشان صددرصد به مالک اطمینان داشته و لزومی برای کنترل رفتار و کردار مالک نمی‌دید. برخلاف یاران دیگر که چون از ویژگیهای کمتری برخوردار بودند، در نتیجه اختیارات کمتری نیز داشتند و در مقابل کنترل بیشتری بر اعمال و رفتارشان اعمال می‌شد. از نظر حضرت اولین شرط گزینش افراد برای تصدی امور پیروی از اسلام، قرآن و سنت پیامبر (ص) بود و اگر فردی از این اصول عدول می‌کرد او را عزل می‌نمود (معینی نیا، ۱۳۸۵: ۲۱۱). امام همین روش را به کارگزاران خود نیز پیشنهاد می‌دادند و از آنان می‌خواستند که افراد متدین، با تجربه و با اخلاق را به کار بگمارند. افرادی که از خانواده‌های سالم و با اخلاق برخاسته باشند (کریمیان، ۱۳۸۹: ۷۴). نمونه این نوع سفارشات را در نامه امام به مالک میتوان دید که در آن فرمودند: از «عمال حکومت، کسانی را انتخاب کن که اهل تجربه و حیاءاند و از خانواده‌های شایسته و در اسلام پیش قدم ترند، چرا که اخلاق آنان کریمانه تر و خانواده ایشان سالم تر و مردمی کم طمع تر و در ارزیابی عواقب امور دقیق‌ترند»^۲ توجه به سابقه خانوادگی و ضرورت انتخاب سیاستمداران و حاکمان جامعه از خانواده‌های با اخلاق در جای دیگری از نامه امام به مالک آشکار است. آنجا که فرمودند: «با صاحبان مکارم و شرافت و خانواده‌های

نامہ ۷۶

نامہ ۵۹



شایسته و دارای سوابق نیکو، پیوند برقرار کن^۱» اینها همه نشان از تأکیدهای فراوان امام بر نقش اخلاق در سیاست دارد.

اخلاقی بودن سیاست:

از دیدگاه امام اخلاق بر سیاست و قدرت حاکمیت دارد و عاملی برای کنترل قدرت است. ایشان خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «از گذشتی که از مردم کرده ای پشیمان مشو و بر کیفری که داده ای شاد مباش و به خشمی که راه بیرون رفتن از آن وجود دارد شتاب مکن^۲، «امام در قسمت دیگری از همان نامه، توصیه های اخلاقی راجع به ضرورت حاکمیت اخلاق در دولت مطرح می نماید و نحوه برخورد مسئولین سیاسی با مردم را بدین شکل ترسیم می کند: «بپرهیز از اینکه به خاطر احسان نمودن بر مردم بر آنها منت- گذاری، یا عمل خود را بیش از آنچه هست بزرگ شماری، یا به مردم وعدها دهی و خلف آن را به جای آوری، چرا که منت موجب بطلان احسان می شود. و اگر کار را بیش از آنچه هست بینداری باعث از بین بردن نورحق در قلب است و بپرهیز از خلف وعده که سبب خشم خدا و مردم است» در این قسمت توصیه می کند که دولتمردان باید از منت نهادن بر مردم که مورد نهی خداوند و دلیل انحطاط اخلاقی و موجب تحقیر مردم و بی ارزش کردن کارها است، بپرهیزند و از زیاده نمایی در سیاست اجتناب نمایند. یعنی اموری که انجام شده را بیش از آنچه هست، نباید جلوه کرد که این نوعی سفسطه و ریاکاری و خلاف گوئی است و بدبینی مردم را به همراه خواهد داشت. از نظر امام زمامدار نباید در برابر وظایفی که انجام می دهد انتظار تکریم و تملق از مردم داشته باشد و مردم نیز نباید با اینگونه اعمال، حقایق و شخصیتها را بر دیگران مشتبّه نمایند. از نظر امام حاکم نیز مانند ملت انسان است و از خطا و اشتباه در امان نیست. بنابراین، ملت در صورت دیدن خطا باید حقیقت را بدون ترس و دلهره با زمامداران در میان نهند و آنان نیز با آغوش باز آن را بپذیرند و نباید خشم و کینه آنان نسبت به مردم برانگیخته شود (قربانی ۱۳۸۸: ۳۷۶). همچنین حاکمیت اخلاق بر سیاست اقتضاء می کند که زمامدار از وعده هایی که نمی تواند به آنها جامه عمل بپوشاند، اجتناب ورزد زیرا نه تنها موجب خشم خداوند خواهد بود بلکه خشم و غضب ملت را هم برمی انگیزد و این خود بزرگترین ضربه را بر پیکر دولت و کشور خواهد زد. اصولی که تاکنون ذکر شد تنها تعداد معدودی از اصولی است که امام به مناسبتهای گوناگون برای روشننگری مردم، زمامداران و فرمانداران بیان کرده اند، علاوه بر موارد فوق الذکر، برخی اصول دیگر نیز وجود دارد که عبارت اند از: «ضرورت خودسازی حاکم، ضرورت علم و آگاهی حاکم اسلامی، پرهیز از خود بزرگ بینی، اجرای احکام الهی و زنده نگهداشتن سنت پیامبر(ص)، مقابله با بدعتهای اجتماعی، پرهیز از تعصب و تفاخر جاهلی، بخیل نبودن و بسیاری موارد دیگر(خسروپناه، ۱۳۸۴: ۶۹) از آنجایی که پایبندی به این مبانی و اصول اخلاقی توسط زمامداران می تواند پیامدهای مطلوبی در جامعه به بار آورد و در مقابل نیز عمل نکردن به آنها نتایج بدی به دنبال خواهد داشت.

ترک دنیا:

^۱ نامه ۵۳

^۲ نامه ۵۳



پرهیز از دنیاپرستی مخصوصاً برای سیاستمداران و صاحبان قدرت که زمام امور جامعه را نیز در دست دارند از اهمیت خاصی برخوردار است. از این رو، امام به این مهم توجه زیادی نموده و در موارد گوناگونی به فرمانداران و کارگزاران خود اهمیت آن را گوشزد می‌کند. امام (ع) با یادآوری سهمگین بودن مرگ و هولناکی منزلگاه‌های آخرت، مردم را نسبت به دنیا و فناپذیری آن تذکر می‌دهند.^۱ در وصیتنامه خود به امام حسن (ع) نیز هدف خلقت را آفریده شدن انسانها برای آخرت می‌داند و می‌فرماید: «برای آخرت آفریده شده‌ای نه برای دنیا و برای فنا نه برای بقا و برای مرگ نه برای حیات، در منزلی هستی که باید از آن کوچ کنی و جایی که از آن به جای دیگر برسی»^۲ در قسمتی دیگر از همین وصیتنامه درباره دنیا طلبان چنین می‌گویند: «همچون حیواناتی هستند برخی بسته و برخی رها که خرده‌هایشان را از دست داده و به بیراهه می‌روند». پر واضح است که منظور امام، دنیاخواهانی هستند که به دنیا دل بسته‌اند و آخرت را فراموش کرده‌اند و گرنه «دنیا مزرعه‌ای است که بندگان خدا در آن هر کار خوب، بد، شیرین و یا تلخ را می‌کارند» (ابن شعبه حرانی ۵۱۱: ۱۴۰۴). پس مقصود امام (ع) این است که «دنیا هدف نیست، بلکه وسیله و پلی است به سوی معنویات و سعادت اخروی» (محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۱: ۸۰). امام (ع) بارها و بارها و به مناسبت های گوناگون به والیان و فرمانداران و اداره کنندگان جامعه با عبارات گوناگون اهمیت دل نبستن به دنیا را گوشزد کرده و دنیا را مکانی دانسته تا آنان بتوانند حدود و احکام الهی را جاری نمایند. از این رو، می‌فرماید: «ای بندگان خدا، شما را سفارش می‌نمایم به ترک دنیایی که شما را ترک می‌کند، گر چه شما ترک آن را دوست ندارید. پس در عزت و فخر کردن به دنیا رقابت نکنید و به زیور و نعمت آن گول نخورید و از رنج و سختی آن بی‌تابی نکنید؛ زیرا عزت و فخرش از میان می‌رود و زیور و نعمتش فانی می‌شود»^۳. بنابراین، صاحبان قدرت و زمامداران جامعه باید به این دستورات اخلاقی امام (ع) که بسیاری از آنها را به والیان زمان خود فرموده‌اند عمل نمایند و بدانند که هر تصمیمی آنها بگیرند نه برای خود، بلکه برای تمام مردم جامعه و حتی گاهی برای آیندگان نیز هست. در نظر امام (ع) باید از لحظه لحظه‌های زندگی دنیایی استفاده کرد و آن را نردبان ترقی قرار داد و زمینه‌های رشد و تکامل معنوی را در آن فراهم نمود. از نظر امام (ع) دنیا خانه بی‌نیازی برای توشه‌گیران و خانه پند برای پندآموزان است. سجده گاهی برای دوستان خدا و منزلی برای نزول وحی الهی است.^۴ ولی آنگاه که سخن از دلبستگی به دنیا، فرو رفتن در خواهش‌های نفسانی و فراموش کردن آخرت است امام (ع) آن را نکوهش می‌کند. در دیدگاه امام رعایت اصول اخلاقی صرفاً مربوط به حوزه سیاست داخلی نیست، بلکه در سیاست خارجی و روابط با سایر ملل نیز باید اخلاقی برخورد نمود. برای نمونه مکرر صحبت از وفای به عهد و پیمان و پرهیز از پیمان شکنی و خدعه و نیرنگ و اجتناب از دروغ و فریب کاری به میان می‌آورد. به کارگیری چنین رذایل اخلاقی در روابط خارجی از منظر امام علی (ع) مطرود و مذموم شمرده شده است. می‌توان گفت در همان زمان رقبای سیاسی امام که به دروغ خودشان را رقیب قلمداد می‌کردند، با استفاده از همین شیوه‌های غیر اخلاقی به قدرت و حکومت رسیدند (کاظمی ۱۳۷۶: ۱۷۴). امام حتی در مقابل دشمنان و در برخورد با آنها نیز توصیه می‌کند که اخلاق را مراعات نمایند. برای نمونه

^۱ خطبه ۱۱۱

^۲ نامه ۳۱

^۳ خطبه ۹۹

^۴ حکمت ۱۳۱





می فرماید: «اذا قدرت علی عدوک فاجعل العفو عنه شکر للقدرة علیه...» «هنگامی که بر دشمنیت پیروز شدی عفو را شکرانه این پیروزی قرار ده.» (محمدی و محمد دشتی، ۱۳۶۹: ۱۹۰). بنابراین امام در مراعات خصال اخلاقی تفاوتی بین سیاست داخلی و خارجی قائل نیست، بلکه بر این باور است که همان گونه که رعایت اخلاق در تصمیم گیری های داخلی ضروری است. در روابط خارجی نیز باید اخلاق مبنای روابط قرار گیرد.

نتیجه گیری:

نقش اخلاق را در زندگی فردی و گروهی انسانها نمی‌توان نادیده گرفت و شکی نیست که هیچ کس نمی‌تواند بدون پیروی از قواعد اخلاقی به حیات خویش تداوم بخشد. بنیانگذاران علم سیاست نیز در سیر تاریخی اندیشه سیاسی در مورد رابطه علم و سیاست و تاثیر اخلاق به این مهم توجه نموده اند. اخلاق سیاسی امام علی (ع) متناظر با اندیشمندانی همچون افلاطون، ارسطو، روسو، و کانت قرار می‌گیرد و از طرفی در تنافر با اندیشه اخلاق سیاسی مدرن که با ماکیاولی به تاریخ اندیشه های سیاسی الحاق شد. این دو گانه فارغ از حدود و ثغور هر یک طرفداران و مخالفانی دارد. عده ای معتقدند سیاست و اخلاق اینهمان هستند و عده ی دیگر اخلاق را دیگری سیاست می‌انگارند. در اندیشه امام علی (ع) سیاست مبتنی بر اخلاق امری قائم به ذات بوده است. از سوی دیگر در اندیشه مدرن سیاست هم راستا با اخلاق صرفا امری برساخته است که نه تنها به موازات هم نیستند بلکه در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند. از همین رو در اخلاق سیاسی داخلی و خارجی تمایزی بر اساس همین اندیشه برقرار است. سیاست داخل بیشتر بر کنترل و عمل به هنجارها و افزایش جمعیت تاکید می‌ورزد. و سیاست خارج بر حفاظت از مرزها، منافع ملی، و جمعیت نظر دارد. این دو طرز اندیشه که در یک راستا هستند، اما با سیاست های متفاوت بیشتر در تثبیت مناسبات قدرت و حکومت گری به شیوه ی مدرن عمل می‌شود. در طرف مقابل اندیشه ای که سیاست را تابع اخلاق می‌دانند در سیاست داخلی و خارجی یکسان عمل می‌کنند، چرا که بنیان های اخلاقی جهان شمول و متقدم بر هر نوع سیاست و سیاسیت است. با تفحص و تأمل در نهج البلاغه که در واقع تجلی رفتار و منش سیاسی امام علی (ع) است می‌توان چنین تبیین نمود که کسب قدرت در جامعه یک هدف نیست تا این که از هر وسیله ای در راه رسیدن به آن استفاده شود. در رفتار سیاسی امام علی (ع) هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، بلکه در راه نائل شدن به اهداف می‌بایست به اصول اخلاقی تمسک جست و علی (ع) به عنوان الگو و انسان کامل در عین آنکه می‌توانست زیرک در سیاست باشد، چنین روشی را در پیش نگرفت و اخلاق را قربانی سیاست نکرد و خواهان اخلاقی شدن سیاست از طریق عمل به فضایل اخلاقی و رعایت اصول اخلاقی سیاست بود.

منابع و مآخذ

- ۱- نهج البلاغه ترجمه حسین انصاریان
- ۲- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق) لسان العرب. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
- ۳- الهامی نیا، علی اصغر. (۱۳۸۵ش). اخلاق سیاسی. تهران: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت
- ۴- آقایی، بهمن و بابایی، علیرضا. (۱۳۶۹ش) فرهنگ علوم سیاسی. تهران: نشر ویس.
- ۵- آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶ش) غررالحکم و دررالكلم. تحقیق مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات





- ۶- حکیمی، محمدرضا و برادران. (۱۳۸۰ ش). **الحیاء**. ترجمه: احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۷- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶). **بنیادهای علم سیاست**. تهران: نشر نی.
- ۸- مرتضوی، سید محمد. (۱۳۸۴ ش) **مروری بر نهج البلاغه** بی جا: خیر البریه.
- ۹- لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۹۳۱ ش). **عیون الحکم و المواعظ**. تحقیق: حسین حسینی. قم: دارالحديث.
- ۱۰- معینی نیا، مریم. (۱۳۸۵ ش). **سیره اداری امام علی (ع)** تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- ۱۱- نراقی، مهدی. (۱۹۳۱ ش) **جامع السادات**. ترجمه: سیدجلال الدین مجتبوی. تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۲- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰ ش) **جاذبه و دافعه علی (ع)** تهران: صدرا
- ۱۳- خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۴ ش) **جامعه علوی در نهج البلاغه**. قم: حوزه علمیه
- ۱۴- محمدی اشتهاری؛ محمد. (۱۳۸۱ ش) **آیات قرآن و گفتار پیامبر (ص) در نهج البلاغه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه
- ۱۵- کریمیان، علی. (۱۳۸۹ ش) **ریزش ها در حکومت علوی**. قم، ادیان
- ۱۶- علوی لنگرودی، سید کاظم. (۱۳۹۰ ق) **تربیت عقلانی در نهج البلاغه**، یزد: انتشارات دانشگاه یزد
- ۱۷- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ ق) **تحف العقول**. قم: جامعه مدرسین
- ۱۸- الهامی، داود (۱۳۷۴ ش) **صحابه از دیدگاه نهج البلاغه**. قم: هجرت
- ۱۹- اشتراوس، لئو، (۱۳۸۱)، **فلسفه سیاسی چیست**، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- ۲۰- هابز، توماس، (۱۳۸۴)، **لویاتان**، ترجمه حسین بشریه، تهران: نشر نی،
- ۲۱- ماکیاولی، نیکولو، (۱۳۷۴) **شهریار**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: کتاب پرواز.
- ۲۲- منتظری، حسین علی، (۱۳۸۵)، **اسلام دین فطرت**، تهران: نشر سایه، چاپ اول.
- ۲۳- کاظمی، سید علی اصغر، (۱۳۷۶)، **اخلاق و سیاست**، (اندیشه سیاسی در عرصه عمل) تهران: نشر قومس،
- ۲۴- ذاکری، علی اکبر، (۱۳۸۴)، **اخلاق مسئولان نظام اسلامی**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- ۲۵- رسو، ژان ژاک، (۱۳۸۵)، **قرار داد اجتماعی** ترجمه سید مرتضی کلانتریان، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه
- ۲۶- داورى اردکانی، رضا، (۱۳۸۳)، **اخلاق و سیاست**، علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۶.
- ۲۷- رنجبر، مقصود، (۱۳۸۱) **اخلاق سیاسی**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر،
- ۲۸- محمدی، مجید، (۱۳۷۹)، **نظامهای اخلاقی در اسلام و ایران**، تهران: کویر، چاپ اول.
- ۲۹- سجادی، سید عبدالقیوم، (۱۳۸۳)، **دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**، قم: مؤسسه بوستان کتاب،
- ۳۰- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، **اخلاق خدایان**، تهران، طرح نو،
- ۳۱- حقیقت، سید صادق، (۱۳۷۶)، **مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی**، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری،
- ۳۲- اسلامی، سید حسن، (۱۳۸۱)، **امام، اخلاق، سیاست**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ارسطو، (۱۳۸۴)، **سیاست**، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی،





۳۳- اسلامی، سید حسن، (۱۳۸۲)، *دروغ مصلحت آمیز: بحثی در مفهوم و گستره آن*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.

۳۴- اصفهانی، راغب، (۱۳۷۳)، *مفردات غریب القرآن*، تهران: برارش، علیرضا، مجموعه موضوعی نهج البلاغه و غررالحکم.

۳۵- محمدی و محمد دشتی (۱۳۶۹) *المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه*، قم، نشر امام علی

۳۶- نصیری، محمد، (۱۳۸۵)، *تاریخ تحلیلی صدر اسلام*، قم: دفتر نشر معارف،

۳۷- لک زایی، نجف، (۱۳۸۱)، *اندیشه سیاسی صدر المتألهین*، قم: مؤسسه بوستان کتاب

۳۸- کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، (۱۳۷۳) ترجمه بزرگمهر و سعادت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی،

۳۹- ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، (۱۳۷۷) ترجمه: محمد حسن لطفی، طرح نو

مقالات

۱- قربانی، زین العابدین. (۱۳۸۸ ش) *حقوق از دیدگاه نهج البلاغه در کاوشی در نهج البلاغه مجموعه مقالات*، تهران: بنیاد نهج البلاغه

۲ - ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۳) *ماهنامه آیین*، تهران: ماه نو

۳- محمودی، سید علی، (۱۳۸۰) *ماکیاولی و نگرش نو به اخلاق و سیاست / اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۵ و ۶، سال شانزدهم.

۴- عیوضی، محمد رحیم، (۱۳۸۳)، *اخلاق و سیاست، فصلنامه نقد*، شماره ۳۰، سال هشتم.

