

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۱-۳۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

سیاست اخلاقی از نظریه تا عمل: درباره امکان تأسیس سیاست اخلاقی با تکیه بر فلسفه «لویناس» و تجربه «مصدق»

حسین مصباحیان*

چکیده

این نوشته درصدد پرتوافکندن بر این پرسش است که سیاست اخلاقی چیست و در اندیشه سیاسی و اخلاقی روزگار ما، چه جایگاهی دارد؟ نوشته بحث کرده است که جدایی بین دوحوزه سیاست و اخلاق که عمدتاً ماکیاوولی آن را مطرح کرده است، هرچند می‌تواند و باید دستاوردی مثبت برای هر دوحوزه تلقی شود، شکل ساده، کلاسیک و مطلق این جدایی در اندیشه سیاسی و اخلاقی معاصر ما قابل دفاع نیست. به همین دلیل، این مقاله با مبنا قرار دادن آموزه‌های یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اخلاق، «امانوئل لویناس»، تلاش کرده است تا به تقویت نظریه‌ای که «سیاست اخلاقی» نام گرفته است، یاری رساند و با تعریف اخلاق به عنوان فلسفه اول و سیاست به عنوان ابزاری برای حمل تعلق اخلاقی تیمارداری، راهی برای پیوند بین اخلاق به مثابه فرجام‌شناسی صلح و سیاست به عنوان کارگزار عملی آن بیابد. از آنجا که نظریه سیاست اخلاقی در پی مسئله‌شناسی جدایی مدرن و آمیختگی پیش‌مدرن سیاست و اخلاق صورت‌بندی شده است و قرار است واجد کارکردی عملی باشد، نوشته در قسمت دوم خود به منظور فراهم آوردن نمونه‌ای عینی و عملی از به کار گرفته شدن «سیاست اخلاقی»، به واکاوی اهم جهت‌گیری‌های سیاسی دکتر «محمد مصدق» در دو حوزه داخلی و خارجی،

mesbahian@ut.ac.ir



*استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، ایران

با محوریت تقدم جنبه اخلاقی نهضت ملی شدن صنعت نفت بر جنبه اقتصادی آن پرداخته است تا نشان دهد که اهداف سیاست اخلاقی در تجربه مصدق قابل پیگیری است و چون چنین است، می‌توان به توسعه چنین سیاستی امیدوار بود و بدان اندیشید. برکشیدن تلقی دکتر محمد مصدق از «رابطه اخلاق و سیاست» در این نوشته، از خلال نامه‌ها، خاطرات، نطق‌ها و رساله‌های او صورت گرفته است؛ تلقی‌ای که پایگاه و منبع عملکردهای سیاسی او بوده است.

واژه‌های کلیدی: سیاست اخلاقی، لویناس، مصدق، ملی شدن صنعت نفت و قانون انتخابات.

مقدمه

توجه به رابطه و نسبت سیاست و اخلاق، هم برای فلاسفه اخلاقی و هم برای فیلسوفان سیاسی و گاه حتی برای سیاستمداران، همواره موضوعی مرکزی بوده است. در حالیکه 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 این‌رو گاه گفته‌اند که به لحاظ فلسفی نمی‌توان مرزی دقیق بین فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی کشید. با این‌همه گاه گفته شده است که فلسفه دیگر کمکی به پاسخ‌گویی یا شکل‌بخشی به تغییرهای اجتماعی نمی‌کند، چراکه مشکلات امروز جهان اهمیتی سیاسی دارند نه فلسفی، جهان در بحرانی سیاسی است نه فلسفی، پس سیاست است که لازم است نه فلسفه. (Misgeld, Norris, & Mesbahian, 2010, p. 95) در مقابل اما باید گفت و گفته‌اند که بازاندیشی در مبانی فلسفه، سیاست و به‌طور کلی علوم انسانی می‌توانند ما را به تجربیات واقعی مرتبط‌تر سازند و افق‌های جدیدی در جهت انسانی و اخلاقی کردن سیاست بگشایند. (Mesbahian & Norris, 2017, p. 97)

به لحاظ تاریخی هم می‌توان گفت که رابطه بین سیاست و اخلاق، از چهار دوره کلاسیک، میانه، مدرن و معاصر عبور کرده است. در دوره کلاسیک و میانه، سیاست به طور کلی بخشی از اخلاق قلمداد می‌شده است. سیاست در این دوره‌ها یا مجری قانون اخلاقی بوده است و یا عامل اراده الهی. با آغاز دوره مدرنیته، عقلانیت سیاسی و اصول اخلاقی از هم مستقل می‌شوند و خودمختاری این دوحوزه طی فرایندی تاریخی به رسمیت شناخته می‌شود. مهم‌ترین متفکر این دوره ماکیاوولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷) است که مفاهیم فضیلت^۵، خیر^۶، طبیعت^۷ و فرصت^۸ را در دو کتاب گفتارها و شهریار خود

1. Right
2. Obligation
3. Justice
4. Good Life
5. Virtue
6. Good
7. Nature
8. Fortune

بازتعریف می‌کند و به تعبیر اشتراوس، قاره جدید سیاست را با محوریت استقلال قدرت سیاسی کشف می‌کند (Strauss, 1953: 177)؛ قاره‌ای که تامس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)، آن را با مفهوم قرارداد مستحکم می‌سازد و تأسیس دولت مدرن را ممکن می‌گرداند. نخستین نتیجه این بازتعریف‌ها، جدایی حوزه اخلاق از حوزه سیاست بود. سیاست از این پس علمی شد برای پاسخ به این پرسش که «مردم چگونه عمل می‌کنند» و اخلاق، معرفتی برای پاسخ به این پرسش که «مردم باید چگونه عمل کنند؟». هرچند برخی از فلاسفه مانند جان دیوئی، تمامی اخلاق را ضرورتاً اجتماعی می‌دانند و تمایز بین اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی را نادرست می‌انگارند، عمده 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 فلسفه اخلاق، کدام یک از این دو، اصیل است (ر.ک: Singer, 1971).

نتیجه دوم این بازنگری، شکست همه تلاش‌هایی بود که درصدد استقرار قانون برپایه حق طبیعی^۱ بود. چیزی که در واقع شکل گرفت، نوعی پوزیتیویسم عرفی بود. سیاست نزد ماکیاوولی، معیارها و قواعدی دارد که آن را از سایر حوزه‌ها مانند دین و اخلاق، مجزا و مستقل می‌کند. عقلانیت سیاست مدرن پساماکیاوولی، از جنس اخلاق نیست، از جنس سیادت و روابط قدرت است؛ از جنس مدیریت است. در عین اینکه تفکیک حوزه‌ها می‌تواند یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مثبت و مترقی بشریت محسوب شود، جدایی مطلق این دو حوزه و به تبع آن غیراخلاقی شدن یا ضداخلاقی شدن سیاست می‌تواند نتایج فاجعه‌آمیزی داشته باشد. بدین مفهوم که گسست کامل سیاست از اخلاق سبب می‌شود که خود قدرت و سیادت تبدیل به هدف شود و می‌دانیم که مشخصه اصلی امپریالیسم، از روم تاکنون، همین خودمداری و خودبنیادی قدرت است. منطق اصلی جدایی حوزه سیاست از اخلاق، این بوده است که دولت به عنوان تجلی سیاست مدرن، ایدئولوژی نداشته باشد و چون چنین است، ایدئولوژی قدرت هم نباید و نمی‌تواند داشته باشد.

نتیجه اینکه تفکیک حوزه‌های اخلاق و سیاست، از یکسو مانع ایجاد دولت ایدئولوژیک می‌شود. این وجه مثبت و مترقی آن است، زیرا دولت ایدئولوژیک در همه ابعاد زندگی انسان دخالت می‌کند و آزادی او را از او سلب می‌کند. از سوی دیگر اما گسست کامل سیاست از اخلاق، سبب خودبنیادی سیاست می‌شود؛ سیاستی که قدرت را ایدئولوژی خود قرار داده است.

از این‌رو امروزه در دنیای معاصر، غفلت از اهمیت اخلاق در امر سیاست، خطری جدی تلقی شده است و فلاسفه درصدد برآمده‌اند تا برای این خطر - خطر جدایی مطلق حوزه اخلاق از حوزه سیاست - چاره‌اندیشی کنند، بی‌آنکه آنرا 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 فرایندی از رهایی تغییر یابد. اگر در دوره کلاسیک، اخلاق به سعادت تعریف می‌شود و سیاست، ابزار تحقق آن می‌شود و همین پاشنه آشیل آن است، در موج چهارم و در نظریه سیاست اخلاقی، اخلاق منحصرأ به فرایند رهایی از سلطه تعریف می‌شود؛ چه این سلطه، سلطه فرد باشد، چه سلطه سرمایه، چه همزمان سلطه زر و زور و تزویر. سیاست اخلاقی از این‌رو درصدد نیست تا فلسفه خاصی از اخلاق و یا آرمان خاصی را محقق گرداند و به تبع آن مجبور باشد در مسیر تحقق خود آن، آنچه را دیگری است، سرکوب کند. سیاست اخلاقی فرایندی است که درصدد است تا به سوی رهایی از سرکوب و سلطه گام بردارد و چون چنین است، پروژه‌ای است که پایانی بر آن متصور نیست.

با در نظر داشتن چنین ملاحظاتی، این مقاله تلاش کرده است تا با به کارگیری روش ساخت‌گشایی^۱، پرتوی بر موضوع مورد مطالعه خود بیفکند. ساخت‌گشایی را لایروبی یک ساخت دانسته‌اند برای رسیدن به سرچشمه‌ها و هدف آن راه، راه یافتن به منبع یا منابع پنهان یک مفهوم و کشف امکانات آینده و در راه آن. ساخت‌گشایی از این‌رو گشودن ساخت یا سینه واقعیت چیزی برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید است و در نتیجه آن، این امکان فراهم می‌آید که تمام یا بخش وسیعی از استعدادها و ذخیره‌های آنچه موضوع مطالعه قرار گرفته است، چنان آزاد شود که حاصل، الزاماً ربطی با آنچه مورد اجماع و اتفاق همه قرار گرفته است، نداشته باشد.

این رویکرد که پس از هایدگر، دریدا آن را توسعه و تعمیق داده است، در تمام حوزه‌های فلسفی و یا مرتبط به مسائل فلسفی نظیر زبان، گفتار، نوشتار، مرگ و زندگی، اخلاق، سیاست، دین، ادبیات، فرهنگ و خود فلسفه به کار گرفته شده است و نتایج درخشانی به بار آورده است. مثلاً در کتاب «اشباح مارکس»^۱ دریدا بحث می‌کند که در صورت بازنگری اساسی و گشودن ساخت منظومه فکری مارکس، نظریه‌های او می‌تواند کاربردهای اساسی تازه‌ای از خود بروز دهد. به اعتقاد دریدا، ما با بیش از یک روح از مارکس روبه‌رو هستیم. بنابراین مسئولیت اساسی وارثان مارکس، گشودن ساخت اندیشه او و شناسایی میراث به‌جامانده از مارکس است. به عبارت دیگر، دریدا تلاش می‌کند تا تمام مفاهیمی را که با سرنوشت عصر ما پیوند یافته‌اند، ساخت‌گشایی کند و به همین دلیل است که گفته‌اند: «دریدا بیشتر از هر نویسنده یا متفکر معاصر دیگری، عصر ما را تعریف کرده است» و چون چنین است، عجیب نیست اگر گفته شود که «ما در دوره^۲ دریدایی زندگی می‌کنیم»^(۱).

یکی از مفاهیمی که به عصر ما پیوند یافته است، مفهوم سیاست اخلاقی است. آنچه در پی می‌آید، گام اولیه‌ای است برای ساخت‌گشایی این مفهوم و تلاش برای گشودن سینه آن برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید با چنین رویکردی، موضوع سیاست اخلاقی به طور کلی، سیاست اخلاقی نزد لویناس به طور خاص و تجربه عملی مصدق در پیوند با سیاست اخلاقی به طور مشخص، کمتر مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. شاید بتوان گفت که مهم‌ترین اثر این حوزه، کتابی است با عنوان «سیاست اخلاقی لویناس» که به همت مایکل مورگن پدید آمده است و در مقاله حاضر به تناوب از آن استفاده شده است.

از نظر ساختاری، مقاله در قسمت نخست خود با تکیه بر آرای امانوئل لویناس، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اخلاق در سنت پدیدارشناسی فلسفه، رابطه اخلاق و سیاست را مورد بازاندیشی قرار می‌دهد و با تعریف اخلاق به عنوان فلسفه اول^۳ و سیاست به عنوان

1. Specters of Marx

2. epoch

3. First Philosophy

ابزاری برای حمل تعلق اخلاقی تیمارداری یا مهمان‌نوازی^(۲)، راهی برای پیوند بین اخلاق به مثابه فرجام‌شناسی^۲ صلح و سیاست به عنوان کارگزار عملی آن بیابد. فیلسوفان مدرن از ماکیاوللی و هابز تا رالز تلاش کرده‌اند تا مفاهیم خودمختاری و مرجعیت سیاسی و صور مختلف زندگی سیاسی را از مفاهیم اخلاقی زندگی مجزا سازند. این تلاش‌های طولانی‌مدت فیلسوفان، اما لویناس را تحت تأثیر قرار نداده است (Morgan, 2016: 14).

از نظر لویناس، هرچند تلاش برای جدایی دو حوزه، مزیت‌هایی در برداشته است، در همان حال سبب شده است که سیاست از مبانی اخلاقی به کلی آزاد گردد و همچنانکه تاریخ نشان داده است، نتایج مصیبت‌باری به بار آورد. بدین مفهوم که گسست کامل سیاست از اخلاق سبب می‌شود که خود قدرت و سیادت تبدیل به هدف شود.

اگر پرسش و دغدغه قسمت اول مقاله این بوده است که از ضرورت و امکان تأسیس نظریه سیاست اخلاقی سخن بگویند، پرسش قسمت دوم مقاله این بوده است که آیا می‌توان در عالم واقع، مصداقی برای سیاست اخلاقی پیدا کرد؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، نوشته از بین تجربه‌ها و تلاش‌های جهانی معاصر، سراغ تجربه مصدق رفته است. پیش‌فرض این قسمت نوشته این بوده است که مصدق در امر سیاسی دارای پروژه‌ای بوده است که می‌توان آن را به یک مفهوم، پروژه‌ای اخلاقی خواند؛ امری که خود می‌تواند نشانه‌ای از گونه‌ای آمیختگی بین دو حوزه اخلاق و سیاست در اندیشه و عمل سیاسی او باشد. پرسش دقیق اما این بوده است که این آمیختگی از چه نوعی است؟

برای پاسخ به این پرسش، یعنی برای فهم و تلقی مصدق از سیاست، از اخلاق و از رابطه این دو، نوشته سراغ منابعی رفته است که مستقیماً از قلم یا بر زبان او جاری شده است. اسناد سیاسی، تحلیل‌ها، خاطرات دیگران و همه نوع تاریخ‌نگاری درباره او و درباره اوضاع سیاسی زمانه او از حوزه این بررسی عامدانه کنار گذاشته شده است. هدف این بوده است که اندیشه یک سیاست‌مدار را در حوزه‌ای مشخص بشناسد، حتی اگر آن اندیشه به صورت اندیشمندانه بیان نشده باشد. از این‌رو هرچند به دفعات اقدامات سیاسی مصدق، به‌ویژه سه اقدام ملی کردن صنعت نفت، قانون اصلاح انتخابات و

1. Hospitality
2. Eschatology

شهرداری‌ها و سیاست خارجی ناظر بر حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش به مثابه مصادیق سیاست اخلاقی مورد توجه قرار گرفته است، این قسمت از نوشته را نمی‌توان پژوهش تاریخی به معنای مرسوم کلمه به شمار آورد. رویکرد و دغدغه مقاله در هر دو قسمت، نظری بوده است.

امکان تأسیس نظریه سیاست اخلاقی بر پایه اومانیسیم اخلاقی لویناس

لویناس را فیلسوفی پدیدارشناس دانسته‌اند (ر. ک: Bergo, 2005). شاید بتوان نسب پدیدارشناسی اخلاقی را در ماکس شلر -که هم‌عصر هوسرل بود- و اثر معروف او «ماهیت همدلی» (۲۰۰۸) جست‌وجو کرد. همچنین شاید بتوان رگه‌هایی از این شعبه از پدیدارشناسی را در فلسفه سارتر و به‌ویژه مفهوم‌پردازی‌های او از آزادی، مسئولیت و انتخاب نیز جست‌وجو کرد. ولی نام پدیدارشناسی اخلاقی بی‌هیچ تردیدی با نام لویناس گره خورده است. هرچند نقطه عزیمت پدیدارشناسی لویناس، پدیدارشناسی هوسرلی است، او مسیر آن را در جهتی که بعدها پدیدارشناسی اخلاقی خوانده شد، تغییر داد. از نظر لویناس، پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، ایده‌آلیستی است. پدیدارشناسی هستی‌شناسانه هایدگر نیز بیشتر حول محور هستی یا حضور «دازاین» سامان یافته است. برای لویناس، هم پدیدارشناسی هوسرل که با ماهیات اشیا سروکار دارد و هم پدیدارشناسی هایدگر که با حالات هستی سروکار دارد، هر دو بر نوعی تقدم یا برتری «خود» یا «من» استوار است. در حالی که برای فهم عمیق واقعیت انسان، ما باید خود را در ربط مستقیم با دیگری قرار دهیم.

آنچه در کانون پدیدارشناسی لویناس قرار دارد، رابطه اخلاقی من با دیگری است. از نظر او این رابطه اخلاقی، هم در هوسرل و هم در هایدگر مسکوت مانده‌اند. در حالی که از نظر لویناس، اخلاق مقدم بر متافیزیک و فلسفه است. اخلاقی که لویناس از آن سخن می‌گوید، هیچ ربطی به فلسفه‌های اخلاق در سنت فلسفی غرب ندارد؛ زیرا نوع سنتی اخلاق از غیریت غافل بوده است. لویناس، کل نظریه‌های اخلاقی، مثل نظریه‌های تکلیف‌گرایانه کانتی، سودانگاری اخلاقی بنتام و حتی مباحث فرااخلاق و اصولاً کل اخلاق غربی را گرفتار «من‌گرایی» یا «خودمحوری» می‌بیند (همچنین در لاک، هابز و

ماکیاوللی). 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»، در مقابل من‌گرایی، نظریه 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؟ اخلاق لویناس از این‌رو فردگرایانه نیست؛ بلکه دیگر بنیاد است. هر نوع تعامل اجتماعی مطابق این رویکرد، نه در ساحت من که در ساحت دیگری رخ می‌دهد. بنابراین اومانیسیم لویناس، یک اومانیسیم دیگر بنیاد است.

هرچند در این نکته که لویناس فیلسوفی مؤسس در حوزه اخلاق است، توافقی کلی وجود دارد، در اینکه آیا او توانسته است بین قلمرو مسئولیت یا قلمرو اخلاقی از یکسو و قلمرو عدالت یا قلمرو سیاسی از سوی دیگر رابطه برقرار می‌کند، هیچ توافقی وجود ندارد. عده‌ای، نظریه او را جدی و قانع‌کننده دانسته‌اند و عده‌ای دیگر، مبهم و غیر مفید تلقی کرده‌اند (Morgan, 2016: 13) و آموزه‌های او را درباره سیاست و اخلاق، نه فلسفی که بیشتر دینی دانسته‌اند (Drabinski, 2000: 49). از نظر خود لویناس اما -همچنان که او در جایی بحث می‌کند- «اروپا یعنی یونان و انجیل» (Rötzer, 1995: 60) و چون چنین است، یعنی سیاست و اخلاق. هر نوع جدایی بین این دو حوزه نه می‌تواند اروپا را به درستی نمایندگی کند و نه مناسبات انسانی را به طور عام.

با اینهمه باید تأکید کرد که تحقیقات معاصر بر اندیشه‌های لویناس نشان داده است که او خود در پی صورت‌بندی نظریه‌ای درباره سیاست اخلاقی نبوده است و چون چنین است، نمی‌توان از سیاست اخلاقی نزد لویناس سخن گفت. ولی همچنان که جان دربینسکی نشان داده است، می‌توان از طریق توسعه بحث «سیاست صلح» لویناس و همزمان عزیمت از آن سیاست، به جست‌وجوی سیاست اخلاقی پرداخت و برای صورت‌بندی عناصر اصلی سیاست اخلاقی اهتمام ورزید (Drabinski, 2000: 68). اگر اندیشه قرون وسطایی را تکلیف‌محور و اندیشه مدرن را حق‌محور بدانیم، لویناس سعی می‌کند بین این دو تعادل برقرار سازد، تعادلی که به نحوی می‌تواند به برقراری ارتباط بین خودمختاری در سیاست و مسئولیت در اخلاق بینجامد و به امکان تأسیس سیاست

اخلاقی کمک کند. پرسش اما این است که چگونه قلمرو اخلاقی زندگی‌هایمان با قلمرو خودمختاری و اشکال سیاسی زندگی‌هایمان مرتبط می‌شود؟ پاسخ به این پرسش را شاید بتوان از طریق دوگانه بین آنتی‌اومانیسم و اومانیسم توضیح داد. دوگانه‌ای که لویناس سعی می‌کند از آن فرارود و در فراسوی آن، اومانیسم اخلاقی خود را سامان دهد؛ اومانیسمی که می‌تواند به امکان تأسیس نظریه سیاست اخلاقی یاری رساند.

آنچه لویناس آن را آنتی‌اومانیسم می‌نامد، در واقع همان اومانیسم عصر مدرن یا به عبارتی اومانیسم فلسفی است. در این اومانیسم، تأکید بر عقل، آزادی و اراده فردی است و چون چنین است، یعنی چون فردی است، به حد کافی انسانی نیست و شامل دیگری نمی‌شود. چاره کار ولی از نظر لویناس این نیست که مرگ چنین اومانیسمی اعلام شود. راه این است که سوژه دکارتی انسانی - اخلاقی شود (Cederberg, 2010: 64).

لویناس هم برخلاف نیچه، دریدا و فوکو، مرگ انسان و خدا را قبول ندارد و هم برعکس هایدگر، پرسش اصلی را پرسش از هستی نمی‌داند. از این رو فلسفه لویناس هم در مقابل فلسفه‌های سوژه قرار می‌گیرد، هم در مقابل فلسفه‌های ضد سوژه یا مرگ سوژه و هم در مقابل اونتولوژی هایدگر. اصولاً وقتی «دیگری» در مرکز فلسفه‌ای قرار می‌گیرد، اولویت‌های آن از همه سنن پیشین فلسفه (از افلاطون تا هایدگر) متمایز می‌شود. پرسش اصلی از نظر لویناس، پرسش از کیستی انسان است. پرسشی که در اومانیسم اخلاقی، پاسخ خود را پیدا می‌کند. اومانیسم اخلاقی، اومانیسم خود نیست، اومانیسم «دیگری» است. ساختار این اومانیسم از نظر لویناس در همان آغاز، «سوژه برای دیگری» است. در اومانیسم اخلاقی، من در برابر دیگری تعظیم می‌کند و آزادی خود را قربانی آزادی دیگری می‌کند. من در اومانیسم اخلاقی، دیگر آیین است، درحالی‌که همین من در آنتی‌اومانیسم فلسفی، خودآیین است. لویناس، بخش مهم «هستی و ماسوای آن را با این جمله به پایان می‌رساند که «فلسفه حکمت عشق است و در خدمت عشق است» (Lévinas, 1998: 161).

آنچه درباره فلسفه صادق است، درباره سیاست نیز صادق است. علاوه بر این سیاست، علم نهادینه ساختن عدالت و شکل بخشیدن عادلانه به زندگی انسانی و همه اعضای اجتماع است. در گفت‌وگویی در سال ۱۹۸۶ با تعدادی از دانشجویانش، لویناس

تأکید می‌کند که «هر آنچه که من درباره عدالت می‌گویم، از تفکر یونانی و سیاست یونانی می‌آید. اما سیاست و عدالت در نهایت بر پایه رابطه با دیگری است که شکل می‌گیرد و از این‌رو بدون اخلاق، من نمی‌توانم در پی عدالت باشم. عدالت راهی است که در آن من به این واقعیت پاسخ می‌دهم: «من در جهانی که دیگری حضور دارد ما تنها نیستیم» (Bernasconi & Wood, 1988: 171). او در «جانشینی»^۱ توضیح می‌دهد که ما در شکلی از «یکی برای دیگری»^۲، جایگزین و جانشین یکدیگر می‌شویم (Lévinas et al., 1996: 99). به عبارت دیگر من از طریق دیگری و برای دیگری است که وجود پیدا می‌کنم (Lévinas, 1998: 114). از این‌رو من در مقابل دیگری مسئولم و باید به دیگری پاسخگو باشم. من نمی‌توانم خود را از مسئولیتی که به دیگری دارم، برکنار نگاه دارم. این فقط پاسخگویی غیرقابل‌گریز من در مقابل دیگری است که مرا تبدیل به من به مثابه یک فرد می‌کند (Cohen, 1986: 27).

آنتی‌اومانیسم در عرصه هستی‌شناختی، عرصه همان است. همان از نظر لویناس یعنی یکی گرفتن یا یکی دانستن قلمرو عینی با قلمرو ذهنی، یا به عبارت دیگر 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 بیفتد این است که هر چیزی که غیر از من است، باید با من یکی شود. لویناس، نقطه آغاز این مسیر را در «خودت را بشناس» سقراط می‌بیند؛ زیرا وقتی «خود» در مرکز فلسفه‌ای قرار گیرد، ابژه شدن هر چیزی و از جمله «دیگری» را نیز در پی خواهد داشت. هرچند لویناس اصولاً فیلسوفی سیاسی نیست، اما معتقد است که «خود»‌سازی سقراطی یا می‌اندیشم دکارتی یا ایده‌آلیسم استعلایی کانتی به امپریالیسم «همان» منجر می‌شود. او حتی در جایی اندیشه غربی را اساساً فلسفه قدرت، بی‌عدالتی و «هستی‌شناسی جنگ» (Lévinas, 1969: 22) می‌نامد.

-
1. Substitution
 2. The- one – for- the -other
 3. same

اصولاً از نظر لویناس سرتاسر تاریخ فلسفه غرب، عرصه امپریالیسم همان است (Levinas, 1986: 346)؛ زیرا در همه این رویکردها، تمایل بر آن است که دیگری تابع خود شود، در حالی که دیگری منحصراً متعلق شناخت نیست و چون چنین است، در برابر هر تلاشی برای درونی‌سازی مقاومت می‌کند. از نظر لویناس، مسئله بزرگ فلسفه این است که «همان»، «دیگری» را تصاحب کرده است و این یعنی همان تمامیت‌خواهی و امپریالیسم «همان» است (Lévinas, 1987: 55) که به آنتی‌اومانیسیم منجر می‌شود. ولی نقطه آغاز اومانیسیم اخلاقی، لویناس دیگری^۱ است. وقتی «دیگری» در کانون توجه فلسفه‌ای قرار می‌گیرد، پای اخلاق به میان می‌آید. به همین دلیل تفکر لویناس را حتی تقدم اخلاق بر فلسفه دانسته‌اند. 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. از همین جهت است که اخلاق دیگری بنیاد لویناس اصولاً با عرصه انسان کلی که عرصه تمامیت است، تمایز بنیادی دارد؛ چه این انسان کلی، حیوان ناطق ارسطویی باشد، چه سوژه دکارتی و چه الگوی استعلایی کانت و هوسرل.

تمامیت از نظر لویناس، عرصه و جولانگاه خود یا «همان» است. در این عرصه، فرد گوشت و پوست و استخوان‌دار وجود ندارد؛ فرد کلی وجود دارد. تمامیت، عرصه حاکمیت من است؛ عرصه ظلم بر دیگری است؛ عرصه‌ای خالی از اخلاق است. تمامیت، عرصه نمودهاست، نه بودها؛ عرصه خودآیینی است، نه دیگرآیینی؛ عرصه یکنواختی، بی‌عدالتی کامل و طردکننده تفاوت‌هاست. لویناس، نقد تمامیت را با نقد هگل، کسی که لویناس او را «احتمالاً بزرگ‌ترین متفکر همه اعصار» (Lévinas & Hand, 1997: 238) می‌خواند، آغاز می‌کند. هگل می‌گفت: «حقیقت، کل یا تمامیت است» و فلسفه درباره این تمامیت و کل مطلق صحبت می‌کند و موضوع فلسفه نیز امر مطلق است. این جمله معروف هگل که «آنچه عقلانی است، واقعی است و آنچه واقعی است، عقلانی است» (Hegel et al., 1991: 20)، خصلت بنیادی تمامیت را به وضوح نشان می‌دهد. از نظر لویناس، هگل و اصولاً کل سنت متافیزیکی غرب، سعی کرده‌اند تفاوت و غیریت را از میان بردارند و به همین دلیل است که لویناس، فلسفه هگل را ضد اخلاقی و ضد انسانی

1. other

توصیف می‌کند. در مطلق هگلی، جایی برای راز غیریت وجود ندارد. در مفهوم روح هگل، جدایی و تفاوتی بین درون و بیرون وجود ندارد (Lévinas, 1998: 95). درحالی که از نظر لویناس، انسان نمی‌تواند دو «دیگری» را یعنی خدا و طبیعت را در ذهن خود به تمامه آشکار سازد. آنچه در فلسفه لویناس در برابر تمامیت قرار می‌گیرد، نامتناهی است. نامتناهی‌ای که لویناس آن را برای وصف دیگری به کار می‌گیرد، همان خداست. از نظر او، نامتناهی با عقل قابل فهم نیست. قلمرو ناکارآمدی، قلمرو حاکمیت دیگری است؛ قلمرو دیگرآیینی است، نه خودآیینی.

خودآیینی از نظر لویناس، آیین اودیسه است و دیگرآیینی، آیین ابراهیم. این دو، دو شخصیت اصلی در تاریخ تمدن غرب هستند. یکی از آنها رو به خود دارد و دیگری رو به دیگری. اودیسه، نماد تفکر یونانی است. در اودیسه، نظریه مقدم بر اخلاق است. لویناس به قهرمان هومر، به اودیسه بدبین است، زیرا برنامه سفر فلسفه، همان برنامه اودیسه است. برنامه سفر اودیسه، شخصی است و منیت او عامل حرکت و سفر او است. اودیسه از خدایان خشمگین و از آنان متنفر است و چون چنین است، بر اراده و حيله خودش تکیه می‌کند. سفر ابراهیم اما سفر به سرزمین ناشناخته‌هاست (Levinas, 1986: 348).

در ابراهیم، اخلاق مقدم بر نظریه و امپریالیسم همان است. عامل سفر ابراهیم، بی‌علاقگی (فقدان تعلق) و عدم منفعت فردی است. دغدغه ابراهیم صرفاً متوجه نسل‌های آینده است. ابراهیم عاشق خدا و متکی بر ایمان خویش است. ابراهیم و اودیسه ماهیتاً نماد دو رویکرد متفاوت و متضاد هستند و از این رو با یکدیگر آشتی‌ناپذیرند. لویناس می‌خواهد از صورت‌پردازی این دو شخصیت نتیجه بگیرد که فلسفه باید به ساحتی متعالی که ناشناخته و نامعلوم است، حرکت کند. سیر سنتی فلسفه از نظر لویناس، سیری اودیسه‌ای است. اما سیر پیشنهادی لویناس، سیری ابراهیمی است؛ زیرا در آن، هم «دیگری» انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد و هم دیگری مطلق یعنی خدا.

آنچه را از بحث اومانیسیم و آنتی‌اومانیسیم قابل استخراج است، می‌توان با کمک کارل سیدربرگ در کتاب پرنفوذ «لویناس فراسوی اومانیسیم و آنتی‌اومانیسیم» در چهار نکته خلاصه کرد. نکته اول اینکه فراروی یا استعلا در مواجهه لویناس با کیستی انسان،

مسئله‌ای مهم و مرکزی است. او این فراروی را در ساختار مسئولیت نسبت به دیگران جست‌وجو می‌کند. دوم اینکه همین مفهوم مسئولیت می‌تواند نقد خشونت را میسر گرداند. رابطه مسئولیت، نقطه‌ای است که اجازه می‌دهد مرکزیت اگو به لحاظ اپیستمولوژیک گسسته شود و به تبع آن، امکان انتقاد میسر گردد. به عبارت دیگر نقطه آغاز پذیرش مسئولیت در مقابل دیگری، گسست از همه‌چیزدانی اگو یا همان چیزی است که لویناس به آن، اقتصاد خشونت^۱ می‌گوید. سوم اینکه لویناس نه اومانیزم است و نه ضد اومانیزم، بلکه او از نقد آنتی‌اومانیزمی استفاده می‌کند تا بر کیستی انسان پرتوی جدیدی افکند. چهارم اینکه همه‌شمولی در سیاست فقط می‌تواند به عنوان هدف نهایی در نظر گرفته شود و نه هرگز نقطه عزیمت تفکر سیاسی (Cederberg, 2010: 241). به عبارتی می‌توان گفت که سیاست قرار است طی فرایندی، همگان را در برگیرد (همه‌شمولی از پایین) و نه اینکه تفکری سیاسی، نحوه‌ای از هنجارها و ارزش‌های سیاسی را به همگان تحمیل کند (همه‌شمولی از بالا).

بر پایه چنین تلقی‌هایی از دوگانه آنتی‌اومانیزم عصر جدید و اومانیزم اخلاقی، لویناس لیبرالیسم سنتی را که در آن به انسان به عنوان موجودی بی‌نیاز، خودبس و خودگردان نگریسته می‌شود، رد می‌کند و معتقد است که نمی‌توان براساس یک قرارداد عقلانی اجتماعی، نظام جامعه را سامان داد. ما نمی‌توانیم خود را رها و سبکبار از مسئولیت بدانیم. مسئولیت در مقابل دیگری، یک تعهد قبلی در مقابل دیگری نیست، بلکه براساس برادری انسانی^۲ است؛ امری که مقدم بر آزادی است (Lévinas et al., 1996: 106). تنها با اساس قرارداد «برادری» است که انسان‌ها به معنای راستین کلمه اجتماعی می‌شوند، با یکدیگر همبستگی پیدا می‌کنند، به یکدیگر توجه می‌کنند و می‌توانند در یک پروژه متقابل و مشترک با یکدیگر کار کنند.

اصطلاحی که لویناس برای اهمیت مسئولیت به کار می‌برد، اصطلاح «مادری»^۳ است. مادری در فلسفه لویناس، یعنی «داشتن دیگری در درون خود» (Lévinas et al., 1996: 98). در سطح سیاسی، این «مادری» سبب شامل گردانیدن همه کسانی می‌شود که تحت

1. economy of violence

2. Human Fraternity

3. Maternity

نظام یا دولت سیاسی خاصی قرار دارند. دولت از نظر لویناس باید به دیگران پاسخگو و در مقابل آنان مسئول باشد. از نظر لویناس، اگر سیاست و اخلاق به معنای افراطی آن به کار گرفته شود، تناقضی مستقیم بین آنها به وجود خواهد آمد (Awerkamp, 1977: 222).

راه تناقض‌زدایی از ارتباط این دو حوزه مستقل این است که هر دو را به ماهیتشان برگردانیم. ماهیت اخلاق، «خوب زندگی کردن» و ماهیت سیاست، فراهم کردن شرایط آن است. از نظر لویناس، سیاست‌ورزی همواره باید رنج دیگری را در کانون بنیادی‌ترین توجهات خود قرار دهد و در جهت کاهش، تعدیل و احتمالاً امحای آن حرکت کند. لویناس می‌نویسد که علاوه بر «حق زندگی و امنیت، حق برابری همگان در مقابل قانون، حق آزادی اندیشه و بیان، حق دسترسی به تعلیم و تربیت و حق مشارکت در قدرت سیاسی، حقوق دیگری هم وجود دارد که از این حقوق درمی‌گذرند یا آنها را به صورت انضمامی ممکن می‌گردانند. این حقوق عبارتند از حق سلامت، سعادت، کار، استراحت، مکانی برای زندگی و...» (Levinas, 1993: 120). گرسنگی دیگری، حس ستم‌کار بودن را به من می‌دهد و چون چنین است، اصولاً «بازشناختن دیگری به معنای غذا دادن به او است» و این بدان معناست که سیاست نمی‌تواند نسبت به فقر، درماندگی و بیچارگی منفعل باشد. از همین‌رو است که لویناس تحت تأثیر مارکسیسم از «حق مخالفت با استثمار اقتصادی» سخن می‌گوید (Levinas, 1993: 120).

از این‌رو دولت به عنوان تجلی سیاست مدرن، در حقیقت مسئولیت بزرگی در فراهم کردن شرایط برای «خوب بودن»^۱ شهروندانش دارد. از آنجا که دلیل وجودی و منشأ نهادهای سیاسی، گسترش صلح و عدالت بوده است، سیاست و نهاد منبعث از آن یعنی دولت، باید برقراری صلح و عدالت را در چشم‌انداز خویش قرار دهد. لویناس به خطر ایجاد یک سیستم کامل قانونی واقف است و از آن برحذر می‌دارد: ما احتیاج به سیاست، اخلاق و قانونی داریم انعطاف‌پذیر که قادر به پاسخگویی به نیازهای ناشی از شرایط تاریخی جدید باشند. از این‌رو نمی‌توان سیستم حقوقی غیرقابل تغییری را مبنای رابطه

1. Well-Being

اخلاق و سیاست قرار داد. قانون باید در جهت تعمیق دموکراسی، حقوق عادلانه بین‌الملل و در جهت بهبود امور آد미ان باشد. چون شرایط متغیر است، قوانین نیز باید قابلیت تغییرپذیری را داشته باشد. مورگان معتقد است که یکی از نقش‌های بنیادین ورود اخلاق به سیاست این است که اخلاق می‌تواند به مثابه منبع نقد رفتار سیاسی، سیاست‌ها، هنجارها و نهادها عمل کند. خود لویناس می‌گوید که سیاست، موضوع نقد اخلاق است. او بحث می‌کند که بسیار متفاوت خواهد بود اگر ما مبنای اخلاق را فردگرایی و رقابت فردی بگیریم و یا آن را بر پایه بخشش و عشق قرار دهیم. نقدی که لویناس از آن به عنوان مبنای ارزیابی اخلاقی سیاست نام می‌برد، دارای سه قلمرو است: سوژه یا کارگزار نقد، ابژه یا موضوع نقد، بنیاد یا مبنای نقد (Morgan, 2016: 43).

رابطه سیاست و اخلاق نزد لویناس، همچنانکه مین^۱ بحث می‌کند، می‌تواند در چند جهت مهم توسعه یابد. نخست آنچه مین آن را افسون‌زدایی از روابط بین‌الملل به مثابه امری متعلق به حوزه سیاست واقعی، قدرت و منافع شخصی می‌نامد. به نحو روزافزونی این نوع نگاه واقع‌گرایانه به روابط بین‌الملل توسط افراد، نهضت‌ها و گروه‌هایی که با دغدغه‌هایی انسانی به نفع قربانیان، مورد غفلت قرار گرفته‌ها و رنج‌دیده‌ها وارد میدان شده‌اند، مورد نقد جدی قرار گرفته است. چون چنین است، پیشاپیش اخلاق و سیاست با یکدیگر ارتباط یافته‌اند و از این‌رو زمینه‌های لازم برای نظریه‌پردازی درباره سیاست اخلاقی فراهم شده است. دوم، آنچه می‌توان آن را دولت‌گرایی بالفعل^۲ نامید. بدین معنا که در جهان پس از جنگ جهانی دوم، نقض حقوق انسانی در برخی کشورها به دلایل سیاسی یا ایدئولوژیک شدت گرفته است و همین امر باعث شده است که شهروندان بسیاری از کشورها که تحت فشار دولت مقتدر مرکزی هستند، به کشورهای دیگر پناه آورند. این پناهندگان اما نه تنها از حقوقی مساوی شهروندان دولت میزبان برخوردار نیستند، بلکه بر پایه سیاست واقع‌گرایانه مبتنی بر منافع ملی، مدام به اشکال مختلف مورد انکار قرار می‌گیرند و این همان جایی است که سیاست اخلاقی می‌تواند به آن ورود پیدا کند. سوم اینکه جنبش یا نهضتی وجود دارد که مایل است همه ابعاد زندگی‌هایمان، اعم از اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را تحت نفوذ اصول اخلاقی‌ای بداند

1. Moyn

2. de facto statism

که باید همه‌جا حاکم باشد، اما در عمل این اصول معمولاً درون مرزهای ملی کشورهای شاید توسعه‌یافته کم و بیش اجرا می‌شود، ولی در خارج از آن قلمروها نقض می‌شوند. آنچه در عمل شکل می‌گیرد، تقدم امر محلی بر امر یونیورسال و همه‌شمول است. سیاست اخلاقی در این حوزه هم می‌تواند راهگشا باشد. چارلز تیلور، فیلسوف بزرگ و معاصر کانادایی که محور اصلی آثار او شکل‌گیری هویت انسانی است، در اثر بلندنظر و درون بین خود، به نام منابع خود: خمیرمایه هویت مدرن (Taylor, 2000) داستان تاریخی توسعه هویت مدرن و ارتباط آن با منابع اخلاقی را شرح می‌دهد و تأکید می‌کند که خیرخواهی و عدالت عمومی که اقبال فزاینده‌ای هم یافته‌است می‌توانند منابعی برای شکل‌گیری هویت انسانی باشند (Mesbahian, 2019: 272). در نهایت اینکه مین در حوزه سیاست و اخلاق، به شکست و بی‌اعتباری هر نوع اتوپیا توجه می‌دهد و معتقد است که فقدان اتوپیا باید با بصیرت‌هایی مبتنی بر امید پر شود. او به طور مثال جنبش حقوق بشر را آخرین اتوپیا خوانده است. اگر چنین باشد، می‌توان سیاست اخلاقی را امیدی دانست که جانشین اتوپیا شده است (Moyn, 2010: 60).

عده‌ای از متفکران، دیدگاه لویناس درباره رابطه اخلاق و سیاست را نقد کرده‌اند. مهم‌ترین این ناقدان، «دریدا»ست که هرچند معتقد است که تحقق اصول اخلاقی مسئولیت و تیمارداری در امر سیاست که پروژه اصلی لویناس است، غیرممکن است، زیرا نمی‌تواند تدوین^۱ شود (Derrida & Dufourmantelle, 2000: 76)، در عین حال معتقد است که «سیاست را به هیچ‌وجه نباید به خودش وا گذاشت» (Derrida, 1999: 113). از این رو می‌توان گفت که صرف‌نظر از چگونگی پیوند سیاست و اخلاق، بعد از لویناس، ارتباط ساده و سنتی بین اخلاق و سیاست یا تمایز مدرن بین این دو حوزه، غیرممکن است. سیاست باید مورد تعریف و تفسیر مجدد قرار گیرد، به گونه‌ای که از «سیاست یعنی دولت مدرن» عبور کند. تحدید سیاست به دولت، دولت‌ها را خودمختار و سیاست را بی‌محتوا می‌کند. سیاست باید توسط یک مسئولیت اخلاقی هدایت شود. مسئولیت در آخرین کلام به تعبیر لویناس باید با حق، ارتباطی وثیق پیدا کند. دولت از نظر لویناس،

1. Codified

پیش از اینکه از قلمروی خاص تشکیل شده باشد، از موجودات انسانی تشکیل شده است و از این رو باید مسئولیت انسانی داشته باشد.

امروزه پس از لویناس، عده‌ای مانند اندی بلوندن^۱ برای مثال، از سیاست اخلاقی سخن می‌گویند. بلوندن می‌نویسد که سیاست اخلاقی در صدد گسترش قلمرو فعالیت سیاسی و سیاسی کردن زندگی روزمره در راهی جدید است. سیاست اخلاقی، امر سیاسی را برای همگان صرف‌نظر از تبحر یا عدم تخصصشان در امر سیاسی باز می‌گشاید. و مهم‌تر از همه، سیاست اخلاقی، اخلاقی کردن فضای عمومی نیست؛ اخلاق‌گرایی کهن نیست؛ اتوپیا نیست؛ تلاش برای ایجاد یک رابطه اصولی و فرامردن بین حوزه‌های سیاست، اخلاق و جدال برای به رسمیت شناختن است (ر.ک: Blunden, 2003). سیاست اخلاقی را در نهایت می‌توان امید در راهی دانست که جانشین اتوپیا شده است. «امید در راه» به این معنا نیست که منتظر باشیم که چیزی ظهور پیدا کند. «امید در راه»، وعده‌ای است که می‌دهیم و در وعده تعهد هم هست؛ تعهد به ایجاد سیاستی اخلاقی و انسانی.

از آنجا که نظریه سیاست اخلاقی در پی مسئله‌شناسی جدایی مدرن و آمیختگی پیش‌مدرن سیاست و اخلاق صورت‌بندی شده است و قرار است واجد کارکردی عملی باشد، در قسمت بعدی به منظور فراهم آوردن نمونه‌ای عینی و عملی از به کار گرفته شدن «سیاست اخلاقی»، به واکاوی اهم جهت‌گیری‌های سیاسی دکتر محمد مصدق در دو حوزه داخلی و خارجی، با محوریت تقدم جنبه اخلاقی نهضت ملی شدن صنعت نفت بر جنبه اقتصادی آن پرداخته می‌شود، تا نشان داده شود که اهداف سیاست اخلاقی در تجربه مصدق قابل پیگیری است و چون چنین است، می‌توان به توسعه چنین سیاستی و پدید آمدن الگوهایی مشابه و جدید امیدوار بود و بدان‌ها اندیشید و توجه به تجربه مصدق از همین جهت است که اهمیت می‌یابد. سیاست‌های مصدق را - همچنان که نشان داده خواهد شد - می‌توان در هر دو سطح داخلی و خارجی، سیاستی اخلاقی دانست. در سطح داخلی از فراهم آوردن «موجبات آسایش عمومی» و «خاتمه فقر و فلاکت» سخن می‌گوید و در سطح خارجی از «صلح عمومی جهان»؛ موضوعاتی - به‌ویژه

1. Andy Blunden

مسئله صلح- که در نظریه لویناس بر آنها تأکید شده است. به عبارت دیگر، مقاله با وفاداری کامل به عنوانی که برای خود انتخاب کرده است، هم خواسته است مبانی نظری سیاست اخلاقی را تدقیق کند و هم عملی شدن نسبی آن را از طریق الگوی مصدق مورد توجه قرار دهد.

سیاست اخلاقی در عمل: تجربه مصدق

یکی از محدود تجربیهایی که می‌توان در آن وعده تحقق عملی سیاست اخلاقی را جست‌وجو کرد، تجربه مصدق است. آن تجربه از این‌رو حائز اهمیت است که در آن آمیختگی سیاست و اخلاق از نوع پیشا ماکیاوللی نیست، بلکه از نوع پساماکیاوللی است. مصدق هر چند تحصیل کرده‌ای با جهان‌بینی باز، نخستین دکتر ایرانی در حقوق و صاحب رسالاتی از قبیل «وصیت در حقوق اسلامی»، «کاپیتولاسیون و ایران»، «دستور در محاکم حقوقی»، «حقوق پارلمانی در ایران و اروپا» و «اصول قواعد و قوانین مالیه در ممالک خارجه و ایران قبل از مشروطیت و دوره مشروطه» بود، متفکر به مفهوم اخص کلمه نبود. گرایش او بیشتر کاربردی کردن دانش و اندوخته‌های علمی خودش بود. حتی زمانی که تصمیم می‌گیرد با همکاری عده‌ای، مجله‌ای به نام «مجله علمی» منتشر کند، تصمیم می‌گیرد که «سازمان ثبت املاک را در سوئیس که بعد از آلمان، بهتر از همه جا تأسیس شده و روی آن مطالعاتی کرده بود، موضوع مقاله قرار دهد. ولی از این جهت که تأسیس چنین سازمانی...، آنوقت عملی نبود» (مصدق، ۱۳۶۵: ۸۳)^(۳)، از آن صرف‌نظر می‌کند و به نگارش مطلب دیگری روی می‌آورد، که آن مطلب نیز توسط علما، «خلاف شرع» تشخیص داده می‌شود و موجب «یأس و ناامیدی» او می‌گردد و در نهایت اجتماع آنها متزلزل می‌گردد و مجله نیز از بین می‌رود.

مصدق در تحلیل چرایی از بین رفتن مجله، دلیلی می‌آورد که خود نشان‌دهنده توجه وافر او به تغییرات عملی و نقش کاربردی دانش است. او می‌نویسد: «علت موجدۀ اجتماع که تحصیل اشخاص بود، نمی‌توانست علت مبقیه هم بشود» (مصدق، ۱۳۶۵: ۸۴). یا زمانی که نامه‌ای از «انجمن فرهنگ ایران» دریافت می‌کند که در آن «به لزوم نهضت

فرهنگی به موزات نهضت ملی ایران» اشاره شده است، ضمن تأیید این نظر، درکی که از نهضت فرهنگی عرضه می‌کند، بیشتر معطوف به «نشر فرهنگ ایران و ترویج زبان فارسی در ممالک همسایه... و فرستادن استادان یا دانشجویان ایرانی به آن کشورها و غیره است» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۲۳۱).

بدین ترتیب این پرسش پیش می‌آید که نوشته حاضر چگونه می‌خواهد رابطه سیاست و اخلاق را از خلال نوشته‌های پراکنده مصدق بیرون بکشد؟ پاسخ در یک کلام این است: از مفاهیم مشخصی که مصدق آن را در قالب اصول اعتقادی خود در حوزه سیاست و ملیت بیان کرده بود. مصدق انسان عقیده‌مندی بود؛ عقیده‌ای که خود از سه منبع ملیت، مذهب و فرهنگ مدرن غربی تغذیه شده بود و در چارچوب مفاهیمی مشخص بیان شده بود. او از یکسو هیچ‌گاه از اصول اساسی منبعث از این عقیده دست نکشید و از سوی دیگر مبتنی بر تربیت روشن‌فکری خویش، آنها را روزبه‌روز نو و تازه کرد. از این‌رو در این قسمت، نخست بحثی عرضه می‌شود در ضرورت عقیده‌مندی از دیدگاه مصدق، اقسام عقاید و عقیده‌مندانی که او فهرست کرده است و سپس اصول اساسی منبعث از این عقیده در دو محور «مسئولیت سیاسی به مثابه امری اخلاقی» و «تبلور مادی این مسئولیت در سیاست داخلی و سیاست خارجی» باز نمایانده می‌شود.

مصدق در جلسه ۱۸ خرداد ۱۳۰۶ مجلس شورای ملی، خطابه‌ای ایراد می‌کند که می‌تواند به همراه نطقی دیگر که یک سال پیش از آن در اعتراض به خیانت وثوق‌الدوله و قرارداد ۱۹۱۹ ایراد کرده بود، اساس تلقی او از «عقیده‌مندی» قلمداد گردد. او در خطابه ۱۳۰۶ می‌گوید: «آقا هر ملتی باید عقیده داشته باشد. اگر یک ملتی عقیده نداشته باشد، آن ملت کارش زار می‌شود. همه باید سعی کنیم که در یک جامعه، یک عقیده و مسلک و مرامی باشد. اگر ملتی بی‌مرام باشد، آن ملت از بین می‌رود... اگر ما در جامعه خودمان یک اصلی داریم، آن اصل را متزلزل نکنیم و نگوییم که تجدد این‌طور حکم می‌کند» (همان، ۱۳۷۸: ۷۸-۷۹).

مصدق در جلسه ۲۹ شهریور ۱۳۰۵، به بزرگ‌ترین خیانتی که وثوق‌الدوله مرتکب شده است، یعنی قرارداد ۱۹۱۹ اشاره می‌کند و آن را سبب انحطاط اخلاقی و عقیدتی

ایرانیان می‌شمارد و می‌گوید: «آقای وثوق‌الدوله در تمام ادوار زمام‌داری خود، ضربه مهلکی به اخلاق مملکت وارد نمودند. اخلاق، حافظ نظام اجتماعی است. چنان‌که جاذبه، حافظ نظام عالم است» (مصدق، ۱۳۶۵: ۸۰) و اضافه می‌کند که «هرکسی که شرافتمند است، باید بتواند روی دو اصل از وطن خود دفاع کند و خود را تسلیم هیچ قوه ننماید. یکی از این دو اصل، اسلامیت است و دیگری، وطن‌پرستی» (همان: ۸۰). از نظر او، «کسی که به این دو اصل معتقد باشد، نمی‌توان او را به زور ترساند یا به زور خرید. ولی یک متجدد سطحی و بی‌فکر را می‌توانند به یک تعارف تسلیم کنند» (همان). در اینجا مصدق با اینکه خود، مسلمان پاک‌اعتقادی است، فراموش نمی‌کند که بگوید «هر مسلمانی وطن‌پرست است، ولی می‌شود وطن‌پرست، مسلمان نباشد» (همان)، تا بدین ترتیب مسلمانی را تلویحاً در درجه دوم بنشانند و همه نوع گرایش‌های فکری و اعتقادی را درحوزه ملی و در جهت پروژه‌ای که داشته است، به هم نزدیک سازد. از مجموع مطالبی که در نوشته‌ها و گفته‌های مصدق درباره عقیده و ضرورت عقیده‌مندی وجود دارد، چنین برمی‌آید که منظور او از عقیده، «نیروی معنوی» و مستقل است که می‌تواند مهم‌ترین منبع «نجات ملل کوچک از بدبختی» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۹۲) باشد. در شرح چنین استقلال عقیده‌ای درحوزه سیاست می‌نویسد: «سیاست فارس تابع سیاست ایران و سیاست ایران، مطیع سیاست یک جماعتی از اهل دنیا (انگلستان) است؛ ولی سیاست ارادتمند، مطیع وجدان خودم است» (همان: ۴۴). این استقلال عقیده را بارها و از جمله در نامه‌ای به ماکسیموف، سفیر کبیر اتحاد جماهیر شوروی سابق مورد تأکید قرار می‌دهد که «آنچه در زمینه عقاید خود گفته‌ام، ندای ایمان و صدای قلب من است و هرکس که بخواهد در رویه من تأثیر کند، فقط با یک عملی که به معتقدات من نزدیک باشد، می‌تواند مرا شیفته خود سازد» (همان: ۷۴).

او سپس به تقسیم‌بندی عقاید می‌پردازد و می‌گوید: «در این مملکت سه عقیده است: اول عقیده هواخواهان سیاست انگلیس. پیروان این عقیده می‌گویند تا دولت انگلیس منافی از این مملکت نبرد، هرگز راضی نمی‌شود که از استقلال این مملکت دفاع کند... من اینجا سؤال می‌کنم که دولت انگلیس که به استقلال این مملکت

هیچ وقت عقیده نداشته، چطور می‌تواند به چیزی که عقیده نداشته، اقدام کند؟... عقیده دوم مربوط به اشخاصی است که تمایل به مرام چپ دارند. این اشخاص چون قادر نیستند که مرام خود را عملی کنند، چون افکار مردم با این امر مخالف است، اینها استمداد از افراد چپ دیگران می‌کنند. بنده عرض می‌کنم که هیچ‌کس قادر نیست در این مملکت، نفوذی غیر از نفوذ ملت ایران وارد بشود. این مملکت باید به حال خود بماند. این مملکت باید استقلال خود را در مقابل دول مجاور اعم از بزرگ و کوچک حفظ کند... عقیده سوم، عقیده وطن‌پرستان ایران است؛ آنهایی که می‌خواهند ایران، عظمت تاریخی خود را حفظ کند. پیروان این عقیده می‌گویند، دولت ایران هرچه دارد باید در دست خودش باشد. نفت هم یکی از آن چیزهاست» (نجاتی، ۱۳۶۵: ۱۸۴-۱۸۶).

در توضیح این عقیده اخیر می‌گوید: «وقتی که بخواهند روی یک ملتی تحصیل اطلاعات کنند، ... این سؤال را می‌کنند که آیا مردم در مقدرات خود شرکت می‌کنند یا نمی‌کنند؟ اگر جواب این سؤال مثبت باشد، به آن مملکت به دیده احترام می‌نگرند و آن را مورد تکریم قرار می‌دهند و هیچ‌وقت فکر نمی‌کنند که از آن ملت بتوانند سوءاستفاده کنند» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۷) و شکوه می‌کند که «ملت ایران را به واسطه روش نامطلوبی که اتخاذ کرده، ملت زنده نمی‌دانند» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۰۲) و دعوت می‌کند که «صاحبان این عقیده» و ایمان از مرگ هم نباید هراس کنند، تا چه رسد به فحش ناکسان؛ چون که اصل، مصلحت اجتماع است. آنجا که مصلحت اجتماع تأمین نباشد، مصالح افراد تأمین نخواهد بود و تشخیص اینکه چه اشخاصی روی مصالح جامعه مقاومت می‌کنند و چه اشخاصی روی مصالح خودشان، با مردم است و الحق هم که مردم از عهده این تشخیص خوب برمی‌آیند» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۴۹).

بر پایه چنین توصیفی از عقیده و تقسیمات آن به دسته‌بندی سیاستمداران به منفی، مثبت و خادم صدیق می‌پردازد و می‌نویسد: «منفی آن کسی است که جرأت و جسارتش برای کار، کم و طالب حسن شهرت هم می‌باشد. از اوضاع طوری انتقاد می‌کند که به هیچ‌کس برنخورد و از قبول هرکاری که در عمل، کوچک‌ترین لطمه به حیثیات ظاهری او وارد کند، خودداری می‌کند... مثبت کسی است که در هیئت حاکمه بسیار مؤثر و از قبول هر کاری چه خوب و چه بد برای تأمین مصالح و نظریات

خود مضایقه نکند. این دسته اشخاص... برای پیشرفت مقصود با هر نیک و بدی می‌سازند و چون معتقد به اصول نیستند، هیچ‌وقت مواجه با مشکلات نمی‌شوند. بین این دو دسته کسانی هستند که از نظر مصالح عمومی، خود را مواجه با هر مشکلی می‌کنند و از هیچ ناسزا و بدی و حتی ضرب و شتم و مرگ باک ندارند. این دسته را باید خادمان صدیق گفت. حال بسته به تشخیص جامعه است که با ملاحظه به سوابق اشخاص، هر کس که با یکی از این سه دسته تطبیق می‌کند، در محل خود بشناسند» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۹۹). این دسته اخیر، یعنی خادمان صدیق، کارشان دشوار است، چرا که باید سه ویژگی را در خود جمع کنند: جرأت داشته باشند که بتوانند کاری انجام دهند، از خود گذشته باشند و بتوانند تصمیم به موقع بگیرند (برهان، ۱۳۷۷: ۲۴-۲۳). در ورای همه این ویژگی‌ها، قبول مسئولیت سیاسی برای خادمان صدیق، به منزله امری اخلاقی است.

قبول مسئولیت سیاسی برای مصدق، امری اخلاقی بود. او بارها در نوشته‌ها و نطق‌های خود تأکید می‌کند که هدف او از پذیرش پست‌های وزارت و وکالت، به انجام رساندن پروژه‌هایی بوده است ملی که در صورت توفیق، متضمن منافع مادی و معنوی همه اقشار و طبقات مردم بوده است. مصدق، زندگی خود را گواه می‌آورد و شرح می‌دهد که در چهارده ماهی که معاون وزارت مالیه بوده است، «عده‌ای از رؤسای آن وزارتخانه را محاکمه و محکوم کرده است، آنهم در زمانی که «هیچ کس در این مملکت، اسم محاکمه نشنیده بود». او اهالی شمال و جنوب را شاهد می‌آورد که در زمانی که او والی آن خطه‌ها بوده است، «چه اندازه در خیر آنها کوشیده است». از زمان وزارت خود بر امور مالیه و خارجه سخن می‌گوید و اینکه به دلیل اصلاح امور، چه ناسزاها از «متضررین و مخالفین اصلاحات» شنیده است. از وکالت خود در دوره «پنجم و ششم» تقنینیه سخن می‌گوید و از اینکه «با هر سیاستی که می‌خواست به حقوق مملکت تجاوز کند»، مخالفت کرده و موفق هم شده است و در این راه، حتی «در بعضی از نطق‌ها، خطر کشته شدن را حس» کرده است (ترکمان، ۱۳۷۴: ۹۹).

و اینکه «اگر تصدی نخست‌وزیری را با کبر سن و ضعف مزاج به عهده گرفته است»، برای این بوده است که «قانون ملی شدن صنعت نفت را سرانجام دهد» و اینکه «نمی‌تواند

مادامی که قضیه نفت حل نشده، این سنگر [دولت] را خالی کند. ممکن است که دولت دیگری بیاورند که برخلاف مصالح ایران کاری نکند. آنوقت مردم بگویند تو که از کشته شدن باک نداشتی و برای کشته شدن حاضر بودی، از کسالت چه باک داشتی. می خواستی در حال احتضار هم که بودی، بمانی تا این کار به صلاح مملکت حل شود» (نجاتی، ۱۳۶۵: ۱۸۶) و اینکه وقتی فرمان عزل را می بیند، با اینکه «صلاح و صرفه شخصی» او در این بوده است که «آن را بهانه قرار» دهد و «دست از کار» بکشد، نظر به اینکه کناره جویی او «سبب می شده که هدف ملت ایران از بین برود»، مقاومت می کند و آن را اجرا نمی کند، به ویژه اینکه شاه مطابق قانون حق نداشت است که «نخست وزیر را عزل کند» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۹۳) و اینکه در سفر لاهه به پسر خود گفته است: «اگر خدای نکرده روسیاه به ایران بازگردد، خود را از میان می برم» (همان، ۱۳۶۹: ۱۰).

مصدق معتقد بود که «تا ملت به هدف نرسد»، نباید از هم جدا شد و «برای رسیدن به مقصود، با هم باید متفق شد» (همان، ۱۳۶۵: ۲۵۲) براساس چنین نظریه ای، همه تدابیر لازم را به کار می بندد تا توجه و تمرکز ملت از روی مسئله اصلی به مسائل دیگر منحرف نشود. در اولین گام، از خود فرامی رود و در آغاز صدارتش، طی دستوری به اداره کل تبلیغات، خواهان حذف عناوین و القاب رادیوئی خود می گردد و به شهربانی کل کشور ابلاغ می کند که «در جراید ایران آنچه راجع به شخص اینجانب نگاشته می شود، هرچه نوشته باشند و هرکس که نوشته باشد، نباید مورد اعتراض قرار گیرد» (بزرگمهر، ۱۳۶۹: ۱۵) چرا که «حیات و عرض و مال و موجودیت من و امثال من در برابر حیات و استقلال و عظمت و سرفرازی میلیون ها ایرانی و نسل های متوالی این ملت کوچکترین ارزشی ندارد» (یمگانی، ۱۳۵۷: ۷۷۹) سپس تلاش می کند تا مردم را به اهمیت اهدافی که در سردارد واقف و آنان را با خود همراه سازد. او جمله ای دارد که عمق بصیرت او را نشان می دهد و کمتر مورد توجه قرار گرفته است و آن اینکه «اینجانب به ملی بودن صنعت نفت و جنبه اخلاقی آن، بیش از جنبه اقتصادی آن معتقدم»، چرا که «کار تدنی اخلاقی به جایی رسیده که باعث ننگ هر ایرانی شده است» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۳۶). منظور او از اخلاق در اینجا سرفرازی، استقلال، شمرده شدن و به حساب آمدن یک ملت است

و از این نظر به بحث هویت نزدیک می‌شود. می‌گوید: «برای هر ملتی، هیچ عاملی جهت بیداری و هوشیاری او بهتر از خاطرات گذشته و چگونگی رفتاری که در طی یک قرن اخیر با او شده نمی‌باشد» (وطن دوست، ۱۳۷۹: ۹) و در جهت ارتقاء روحیه اخلاقی مردم، می‌نویسد: «من به انتقام اینکه یک ایرانی را تبعید کردند، انگلیسی‌ها را از ایران بیرون کردم تا بروند در جزیره خود به فکر فرو روند و بدانند که با یک ملت زنده‌ای طرف اند»، با اینکه می‌داند که شاه را انگلیس‌ها در ایران شاه کردند و هم آنها «او را از ایران بردند» و اینکه او «شاه ایران نبود، اگر شاه ایران بود، می‌گفت: میان ملت‌م می‌مانم و نمی‌روم» (بزرگمهر، ۱۳۶۵: ۵۶۷).

در مرحله بعد، مصدق تلاش می‌کند محمد رضا شاه را با خود همراه سازد و چون می‌داند که مسئله اصلی شاه بقاء سلطنت است. تلاش می‌کند او را متقاعد سازد که «در مملکت مشروطه، برای اینکه مقام سلطنت محفوظ و مصون از تعرض بماند، شاه مسئول نیست و به همین جهت است که گفته اند پادشاه سلطنت می‌کند نه حکومت» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۱۸) او همچنین با یادآوری خاطرات گذشته تلاش می‌کند شرایطی فراهم آورد که شاه در مقابل مردم و منافع آنها قرار نگیرد، نقل می‌کند که «روزی محمد علی شاه مرا خواست و گفت می‌خواهم با آیت الله بهبهانی راهی باز کنم. اگر شما این کار را بکنید، ممنون می‌شوم. عرض کردم شاه را به ایشان چه حاجت است؟ ایشان دارد به آزادیخواهان مساعدت می‌کند، شاه هم همین رویه را پیش بگیرد، دکان سیاسی ایشان تخته می‌شود و همه من تبع شاه خواهند شد» (مشیر، ۱۳۷۸: ۴۴-۲۴۳). ولی زود درمی‌یابد که «اشخاصی که با وسایل غیر ملی وارد کار شوند، نمی‌توانند از ملت انتظار پشتیبانی داشته باشند، به همین جهات هم اعلیحضرت شاه فقید و سپس اعلی‌حضرت محمد رضا شاه چنانچه می‌خواستند با یک عده وطن پرست مدارا کنند از انجام وظیفه در مقابل استثمار باز می‌ماندند» (مصدق، ۱۳۶۵: ۳۴۴-۳۴۳).

نتیجه اینکه پذیرش مسئولیت برای مصدق از عصر مشروطه تا مقطع کودتا، همواره جنبه اخلاقی داشت. هم نوشته‌ها و هم اعمال سیاسی او گواه صادقی بر این برداشت است. از همه مهم‌تر اینکه گاه که احساس می‌کند هیچ کاری درون سیستم از او ساخته

نیست، «ترک فعل» می‌کند و آن را یکی از «اقسام مبارزه» (مصدق، ۱۳۶۵: ۱۲۷) می‌داند و گاه حتی تا آن حد ناامید می‌شود که تصمیم می‌گیرد «از ایران به کلی ترک علاقه» (برهان، ۱۳۷۷: ۱۳۸) نماید و محل «اقامت همیشگی خود را در شهر نوتساتل سوئیس» (همان: ۱۴۲) قرار دهد.

سیاست‌های مصدق در هر دو سطح داخلی و خارجی، سیاستی اخلاقی است. در سطح داخلی از فراهم آوردن «موجبات آسایش عمومی» و «خاتمه فقر و فلاکت» سخن می‌گوید و در سطح خارجی از «صلح عمومی جهان» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۶۶). نگاهی کوتاه به جزئیات این پروژه می‌افکنیم. مصدق اعلام کرد که در سطح داخلی، دو هدف را دنبال می‌کند؛ یکی اجرای قانون نه ماده‌ای ملی شدن صنعت نفت و دوم اصلاح قانون انتخابات مجلس و شهرداری‌ها. او اعلام کرد که شرعاً و اخلاقاً و عرفاً وظیفه‌ای جز این تعهد که به ملت ایران داده است، ندارد (همان، ۱۳۷۸: ۸۰).

در نامه‌ای به تاریخ ۱۶ اردیبهشت ۱۳۳۰، خطاب به موریسون، وزیر امور خارجه انگلستان، ضمن اظهار کمال علاقه به روابط و تثبیت مبانی مودت با دولت انگلستان روشن می‌سازد که «دولت ایران می‌خواهد با استفاده از حق حاکمیت خود، از عواید نفت، بنیه اقتصادی کشور خود را تقویت و موجبات آسایش عمومی رافراهم و به فقر و فلاکت و نارضایتی عمومی خاتمه دهد و این امر مایه آبادی و آرامش ایران خواهد بود. و یادآوری می‌کند که [ملی کردن صنایع حق حاکمیت هر ملتی است و... قراردادهای امتیازات مانع از اعمال حق حاکمیت ملی نخواهد بود» (همان، ۱۳۷۴: ۱۶۶).

درباره ملی شدن صنعت نفت و اهمیت آن مطالب زیادی نوشته شده است، اما تقدم اهمیت اخلاقی موضوع بر جنبه‌های دیگر آن، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مصدق اما با غیر اخلاقی خواندن قراردادهای و تلاش برای فسخ آنها، تلاش می‌کند تا به بازسازی اخلاقی ایرانیان پردازد و ملی شدن صنعت نفت به نظر می‌آید که برای او مقدمه‌ای برای این بازسازی باشد: «اینجانب به ملی بودن صنعت نفت و جنبه اخلاقی آن، بیش از جنبه اقتصادی آن معتقدم. کار تدنی اخلاقی به جایی رسیده که باعث ننگ هر ایرانی شده است» (همان: ۱۳۶). یا در جایی دیگر: «چه امری نامشروع‌تر از اینکه قرارداد، ملتی را

تحت اسارت دولتی دیگر قرار دهد؟ چه خلاف اخلاقی از این واضح تر که ملتی با داشتن ثروت سرشار، از گرسنگی جان بدهد و عواید او را یک شرکت دولت خارجی و سرمایه داران آن دولت غصب نموده، با ثروت خود او، وسیله نابودی او را فراهم آورند؟» (یمگانی، ۱۳۵۷: ۲۸۱). مصدق در سطح داخلی و در جهت بازسازی اخلاقی، اخلاق به عنوان منبع سرافرازی ملی توصیه می کند که «ما باید همان سیاستی را پیروی کنیم که نیاکان ما می کردند. اگر معلومات آنها به قدر ما نبود، ایمانشان از ما بیشتر بود» (هوشنگ مهدوی، ۱۳۷۴: ۱۶۳).

در اهمیت رکن دوم پروژه خود در سیاست داخلی می نویسد: «نظر من همیشه این بوده که تا انتخابات آزاد نشود و مردم وکلای خود را انتخاب نکنند، وضعیت مملکت بهتر نخواهد شد و مردم هیچ وقت روی آزادی و استقلال را نخواهند دید» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۶). مصدق دیکتاتوری را به پدری تشبیه می کند که اولاد خود را از محیط عمل دور کند و پس از مرگ خود، اولادی بی تجربه و بی عمل بگذارد و هشدار می دهد که «اگر ناخدا یکی است، هر وقت که ناخوش باشد، کشتی در خطراست و وقتی که مرد، کشتی به قعر دریا می رود. ولی اگر ناخدا متعدد باشد، ناخوشی و مرگ یک نفر در مسیر کشتی مؤثر نیست» (یمگانی، ۱۳۵۷: ۱۲-۱۳) و اینکه «نجات کشور ما منحصرأ در ایمان به دموکراسی حقیقی و ایجاد حکومت واقعی مردم بر مردم است» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۱۷). برای «ایجاد حکومتی دموکراتیک، یک راه بیش وجود ندارد و آن انتخابات آزاد است» (همان: ۱۱۶). «چاره این بیچارگی ما فقط ایجاد حکومت دموکراسی است» (همان: ۱۱۷) و نهایت اینکه «قوای حاکمه ایران از گذشته عبرت بگیرند» (همان: ۱۱۸).

در سیاست خارجی، مصدق علی رغم ملیت گرایی بی شبهه اش، جهت گیری «ای» اخلاقی دارد و پیش از آنکه در اینحوزه نگران منافع ملی باشد، دل نگران مظلومیت انسان هاست. در نامه ای به رئیس هیئت نمایندگی ایران در هفتمین دوره مجمع عمومی ملل متحد می نویسد: «چون یکی از هدف های اساسی سیاست خارجی دولت اینجانب، همراهی و کمک به ممالکی است که برای حفظ استقلال و حق حاکمیت خود مجاهده می نمایند، صریحاً دستور داده می شود که هیئت نمایندگی ایران حداکثر مساعدت های

ممکنه را برای تحصیل استقلال و حاکمیت ممالک مردم آفریقایی به عمل آورده و... رسماً اعلام دارند که دولت ایران حاضر است صدای مظلومانه آنها را از پشت تریبون مجمع به گوش جهانیان برساند» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۲۱۸). یا در نامه‌ای دیگر می‌نویسد: «برای گستردن بساط عدل و نصفت در جهان که غایت آمال بشری است... هیچ وسیله‌ای جز قیام و جهاد ملت‌های ضعیف و ستم‌دیده در برابر جور و بیداد دولت‌های استعمارطلب وجود ندارد» (همان: ۲۳۰).

هرچند قرار نیست در این نوشته از عملکردهای سیاسی مصدق سخنی به میان آید، نمی‌توان به برخی اقدامات او در حوزه سیاست خارجی و از جمله قطع رابطه با اسرائیل اشاره نکرد. مصدق براساس سیاست ضداستعماری خود، تصمیم به قطع رابطه با اسرائیل می‌گیرد و آن را به اجرا درمی‌آورد. «در تیرماه ۱۳۳۰، کنسولگری ایران در اسرائیل منحل اعلام شد. در مجلس هم وزیر خارجه وقت اعلام کرد، دیروز دولت ایران کنسولگری خود را در اسرائیل منحل اعلام کرد و رسیدگی به کار اتباع ایرانی را به سفارت ایران در عمان محول کرد و نماینده اسرائیل را هم قبول نکرد و نخواهد کرد» (همان، ۱۳۷۸: ۸۰-۸۱). یا در اقدامی دیگر «در آبان ماه ۱۳۳۰، در بازگشت از سفر شورای امنیت به مصر رفت و مورد استقبال عظیم مردم مصر قرار گرفت. رفتن او به مصر، حرکت مهمی بود که مورد مخالفت انگلستان و عوامل آن در ایران از جمله جمال امامی در مجلس قرار گرفت. وی اعتراض کرد که شما به چه مناسبت به مصر رفته‌اید؟ مگر شما انقلابی هستید؟ مگر نمی‌دانید که مصری‌ها در حال مبارزه با انگلیس هستند؟» (همان: ۸۱).

نتیجه اینکه مصدق در سیاست خارجی، همواره علیه سیاست استعماری و له کشورها و ملل محروم بود. او در سیاست خارجی، همانند سیاست داخلی، از پروژه‌ای اخلاقی پیروی می‌کرد و قدرت سیاسی را کارگزار آن پروژه کرده بود. تجربه مصدق از این رو می‌تواند الگویی باشد برای تلاش در جهت رویکردی که می‌توان آن را سیاست اخلاقی خواند. او خود همچنان که نشان داده شد، یک سیاست‌مدار اخلاقی است. محصول فرهنگ و تمدن خویش است. با افکار جدید آشنایی دارد. با قواعد و مبانی سیاست مدرن آشنایی دارد و به جدایی نسبی حوزه‌ها واقف است و تأکید دارد که

«قوانین اساسی برای سال‌های متوالی و دوران ممتد و مدید نوشته می‌شود» و قانون‌گذاران نباید حسن نیت و پاک‌دلی پادشاه زمان خود را ملاک قرار دهند (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۰۵).

ولی در عین حال سیاست برای او همواره حامل مسئولیت اخلاقی است. تبلور عینی این مسئولیت را در سیاست خارجی و داخلی دیدیم. این تجربه با این همه، تجربه شکست «سیاست اخلاق‌بنیاد» از «سیاست قدرت‌بنیاد» بود. راه‌حل در این میانه چیست؟ واقعیت این است که جامعه ایران، جامعه ناهم‌زمانی‌هاست. زمان تقویمی و زمان تاریخی آن برهم منطبق نیست، چون در چالش بین سنت و مدرنیته به سر می‌برد. از آنچه متعلق به خودی است می‌پرهیزد، زیرا شرش را دیده است و از هرچه مدرن است، استقبال می‌کند، زیرا شرش را ندیده است. چون مسئله اصلی جامعه ایران، جدال استبداد و آزادی است، نمی‌تواند در اقسام آزادی اندیشه کند و به فکر یک دموکراسی عمیق اجتماعی باشد. دل می‌دهد به نوع ناتمامی از آزادی در قالب ایدئولوژی‌ای به نام لیبرالیسم، که خود درجایی دیگر مورد اعتراض و انتقاد است. چون شرهای زیادی به نام اخلاق و دین تحمل کرده است، دل خوش می‌کند به سیاستی خودبنیاد که به درست شنیده است که این نوع سیاست، حقوق بشری را پاس می‌دارد، حق شهروندی را به رسمیت می‌شناسد و قواعدی دارد که نه با معیار دین و اخلاق که با معیارهای مستقلی که زاده مطالبات شهروندان است، تعیین می‌شود، بی‌آنکه بتواند به نقایص و حتی فجایعی که این استقلال ایجاد کرده است، بیندیشد.

در چنین شرایطی به نظر می‌رسد راهی جز اندیشیدن روی خود مسائل و تلاش برای نظریه‌پردازی‌های نوینی در این حوزه‌ها وجود نداشته باشد. تجربه مصدق می‌تواند هم به سیاستمداران یادآوری کند که به جای منافع خود، منافع دیگران را، منافع مردم را در مرکز دل مشغولی خود قرار دهند، که راز جاودانگی مصدق جز این نبود و نیست و هم می‌تواند به روشن‌فکرانمان یادآوری کند که در دلایل شکست «سیاست اخلاق‌بنیاد» از «سیاست قدرت‌بنیاد» بیندیشند و نظریه‌هایی برای توفیق اولی بیابند و از این طریق سیاستمداران خادم و صدیق را در راه سختی که در پیش گرفته‌اند، یاری رسانند.

نتیجه‌گیری

بحث درباره نحوه آمیختگی حوزه سیاست و حوزه اخلاق در فلسفه، همچون سایر موضوعات فلسفی، همچنان گشوده است و می‌توان در این مورد تا ناپایان مناقشه کرد. تفکیک مطلق این دو حوزه اما امروز قابل دفاع نیست و همچنانکه گفته شد، عمده‌ترین مشکل آن، خودبنیاد شدن قدرت و غیراخلاقی یا ضداخلاقی شدن سیاست است. با اینهمه قبل از تلاش برای ایجاد رابطه‌ای بین دو حوزه اخلاق و سیاست، نخست باید سرگذشت هر یک از این دو مفهوم را به طور مستقل پی گرفت و از نتایج آخرین تأملات متفکران درباره این حوزه‌ها آگاه شد و روی آن اندیشید، تا بر اساس آن بتوان به ضرورت پیوند این دو حوزه واقف شد و درصدد نظریه‌پردازی برآمد.

در چنین جهتی به نظر می‌رسد توجه اساسی به اندیشه‌های بنیان سیاست مدرن، یعنی ماکیاوولی و هابز از یکسو و ناقدان این درک از سیاست، یعنی لویناس و متفکران پس از او ضروری باشد. ماکیاوولی هم می‌تواند معایب آمیختگی کهن اخلاق و سیاست را افشا کند و هم افشای ابعاد مکتوم سیاست خودبنیاد او می‌تواند به بازاندیشی در جوهره سیاست مدرن و نقش دولت کشانده شود. لویناس می‌تواند به ما بیاموزاند که هرچند آمیزش کهن اخلاق و سیاست فاقد اعتبار است، می‌توان در پس تجربه جدایی مطلق این دو حوزه، از نوع جدیدی از رابطه بین این دو مفهوم سخن گفت. او علاوه بر این پرسش‌های بنیادینی مطرح می‌سازد؛ پرسش‌هایی از این دست که آیا سیاست اخلاق‌بنیاد می‌تواند تحقق یابد؟ تجسم مادی یابد؟ تدوین شود؟

ماحصل کلام قسمت اول مقاله از این‌رو این است که جدایی حوزه اخلاق از حوزه سیاست، امروزه با گرفتاری‌هایی مواجه است. راه‌حلی‌هایی هم که برای این گرفتاری‌ها ارائه شده است، خود دارای گرفتاری‌هایی است. راه‌حل لویناس هم از این امر کلی مستثنا نیست. به‌ویژه اگر نقدهای دریدا به اندیشه او مورد ملاحظه قرار گیرد. اما امری که کمتر بتوان در آن تردید کرد این است که باید به این گرفتاری‌ها اندیشید و در جهت امکان تأسیس سیاست اخلاقی اندیشه‌ورزی کرد. مراد از اخلاق در اینجا به‌هیچ‌وجه نوع مشخصی از فلسفه اخلاق و باید و نبایدهای ناشی از آن نیست. نوعی در جهان بودن، با دیگران بودن و رعایت دیگری است؛ رعایتی که در مقابله و مخالف

بافردگرایی ناشی از سوژکتیویته مدرن طراحی شده است و مبنایی فلسفی دارد. به عبارت دیگر اخلاق در اینجا اساس عدالت و دوستی است و چون چنین است، سیاست اخلاقی، پیمانی برای پیشگیری جنگ همه علیه همه (هابز) و یا پیمانی بر مبنای عقل و انصاف (رالز) نیست که برپایه مسئولیت من در قبال دیگری قرار می‌گیرد. بنابراین ضرورت دارد فردی که محور هستی قلمداد شده است، محوریت خود را در رابطه خود با دیگری تعریف کند و بداند که سوژه اخلاقی، مقدم بر سوژه فردی است.

آنچه در این جهت باید مورد توجه جدی قرار گیرد، ضرورت تردید افکندن بر گفتار همه شمول سیاست مدرن در شرایط پسامدرن است. (Mesbahian, 2010: 187) شرایطی که در آن امکان مشاهده و تفسیر مدل‌های متفاوتی از سیاست تک صدا، که قبلاً بوسیله زبان علم اجتماعی غربی مورد غفلت قرار گرفته بود، فراهم آمده است. (Mesbahian, 2020: 163)

در ایران اما سخن گفتن از آمیختگی حوزه اخلاق و سیاست، اگر با دقت علمی تبیین نشود، می‌تواند نتایج فاجعه‌آمیزی داشته باشد. از این رو از یک طرف باید برای پرهیز از دوباره تجربه کردن فجایعی که دولت‌های ایدئولوژیک به وجود آورده‌اند، جدایی نسبی حوزه سیاست از حوزه اخلاق و دین را رسمیت بخشید و از طرفی دیگر برای پرهیز از فاجعه خودبنیادی قدرت که نتیجه گسست کامل این دو حوزه است و نیز برای پرهیز از بی‌توجهی عمومی به امور سیاسی و اجتماعی، جلوگیری از فساد دولت‌مردان و به طور کلی خودبینی‌های فردی و اجتماعی، امر اخلاقی را در قالب احزاب، نهادهای فرهنگی و مدنی پیگیری کرد. امری که به صورت غیرمستقیم بر کار دولت نیز تأثیر می‌گذارد، چون مطالباتی را ایجاد می‌کند که دولت به عنوان نهادی بی‌طرف، مجبور است به آن پاسخ‌گوید و پیگیری کند.

نتیجه دوم چنین رویکردی، پدیدار شدن سیاست‌مداران اخلاقی است؛ سیاست‌مدارانی که ضمن وقوف به قواعد و معیارهای سیاست مدرن، پاسخگوی مطالبات اخلاقی مردم نیز هستند و آنها را در قالب آرمان‌هایی چون صلح و عدالت و آزادی پیگیری می‌کنند. آخرین و شاید مهم‌ترین نتیجه این نوع نگاه به آمیختگی سیاست و اخلاق این است که سیاست را عنصری از یک پیکره کلی به نام هستی انسانی می‌بیند و می‌داند که اگر عضوی از این پیکره منفصل شود و ادعای خودبنیادی کند، فاجعه ایجاد

می‌کند. توجه به تجربه مصدق از همین جهت است که اهمیت می‌یابد. سیاست‌های مصدق را -همچنان که نشان داده شد- می‌توان در هر دو سطح داخلی و خارجی، سیاستی اخلاقی دانست. در سطح داخلی از فراهم آوردن «موجبات آسایش عمومی» و «خاتمه فقر و فلاکت» سخن می‌گوید و در سطح خارجی از «صلح عمومی جهان».

پی‌نوشت

1. Nicolas Royle. Jacques Derrida. (Routledge Critical Thinkers Series.) London: Routledge, 2003. p. 8.

۲. ترجمه از داریوش آشوری

۳. فعل‌های اول شخص مفرد این نقل‌قول، به مفرد غایب برگردانده شده است.

منابع

- اصغری، محمد (۱۳۹۱) «تقدم اخلاق بر فلسفه در اندیشه ایمانوئل لویناس»، مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ۶(۱۰)، ۴۱-۲۴.
- برهان، عبدالله (۱۳۷۷) رنج‌های سیاسی دکتر مصدق، یادداشت‌های جلیل بزرگمهر، تهران، ثالث، بزرگمهر، جلیل (۱۳۶۵) دکتر مصدق در دادگاه تجدید نظر نظامی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۶۹) مصدق در محکمه نظامی، تهران، نیلوفر.
- ترکمان، محمد (۱۳۷۴) نامه‌های دکتر محمد مصدق، تهران، هزاران.
- (۱۳۷۸) «دین و عالمان دینی در اندیشه و کردار مصدق»، ایران فردا، شماره ۵۳، اردیبهشت، صص ۸۲-۸۰.
- مشیر، مرتضی (۱۳۷۸) دکتر مصدق در دوره قاجار و پهلوی، تهران، نقش هنر.
- مصدق، غلامحسین (۱۳۶۹) در کنار پدرم مصدق، تهران، رسا.
- مصدق، محمد (۱۳۶۵) خاطرات و تألمات، تهران، علمی.
- نجاتی، غلامرضا (۱۳۶۵) جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- وطن‌دوست، غلامرضا (۱۳۷۹) اسناد سازمان سیا درباره کودتای ۲۸ مرداد و سرنگونی دکتر مصدق، تهران، رسا.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۷۴) سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، تهران، البرز.
- یمگانی، پارسا (۱۳۵۷) کارنامه مصدق، تهران، رواق.

- Awerkamp D (1977) Emmanuel Levinas: Ethics and Politics, New York: Revisionist Press.
- Bergo B (2005) What is Levinas doing? Phenomenology and the rhetoric of an ethical un-conscious, *Philosophy & rhetoric* 38(2): 122-144.
- Bernasconi R and Wood D (1988) The Provocation of Levinas: rethinking the other, London: Routledge.
- Blunden A (2003) Ethical politics at ground zero [Ethical politics is concerned with redistributive justice and the struggle for recognition.], *Arena Magazine* (Fitzroy, Vic). (68): 38.
- Cederberg C (2010) Resaying the human: Levinas beyond humanism and antihumanism, Södertörns högskola.
- Cohen RA (1986) Face to face with Lévinas, Albany: State University of New York Press.
- Derrida J (1999) A word of welcome, [in:] *Adieu to Emanuel Levinas*, Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford, CA: Stanford University

Press.

Derrida J and Dufourmantelle A (2000) *Of Hospitality*, trans, Rachel Bowlby, Cultural Memory in the Present.

Drabinski J (2000) The possibility of an ethical politics: from peace to liturgy, *Philosophy & social criticism* 26(4): 49-73.

Hegel GWF, Wood AW, Nisbet HB, et al (1991) *Elements of the philosophy of right*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lévinas E (1969) *Totality and infinity; an essay on exteriority*, Translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pa. : Duquesne University Press.

----- (1986) *The trace of the other, Deconstruction in context*, 345-359.

----- (1987) *Collected philosophical papers*, Dordrecht, The Netherlands; Boston/Hingham, MA, USA: Nijhoff ;Distributors for the United States and Canada, Kluwer Academic.

----- (1993) *The Rights of Man and the Rights of the Other, Outside the subject*, 116-125.

----- (1998) *Otherwise than being: or, Beyond essence*, Pittsburgh, Pa. : Duquesne University Press.

Lévinas E and Hand S (1997) *Difficult freedom: essays on Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lévinas E, et al (1996) *Emmanuel Levinas: basic philosophical writings*, Bloomington: Indiana University Press.

Mesbahian, H (2010) "Modernity and its Other: The Logic of "Inclusive Exclusion". *Falsafeh (Journal of Philosophy) University of Tehran* 38 (1): 165-190.

Mesbahian H and Norris T(2017) *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*. Springer.

Mesbahian H (2019) "Reinventing the Self: A Philosophical Encounter with the Historiography of Cultural Identity. " *Historical Perspective & Historiography* 29 (23): 255-274.

..... (2020) "Habermas and the Other of Occidental Rationality: The Dichotomous Logic of Exclusive Inclusion. " *Falsafeh (The Iranian Journal of Philosophy)*, University of Tehran 47 (2): 145-165.

MisgeldD, Norris T, and Mesbahian H (2010) "A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics. " *Philosophical Inquiry in Education* 19 (2): 86-97.

Morgan ML (2016) *Levinas's ethical politics*, Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.

Moyn S (2010) *The last utopia human rights in history*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 337 p.

Rötzer F (1995) *Conversations with French philosophers*, Atlantic Highlands, N. J. : Humanities Press.

Scheler M (2008) *The nature of sympathy*, Piscataway, N. J. : Transaction Publishers.

Singer MG (1971) *Generalization in ethics: an essay in the logic of ethics, with the rudiments of a system of moral philosophy*, New York: Atheneum.

Strauss L (1953) *Natural right and history*, Chicago: University of Chicago Press.