

# مکس وبر، اخلاق و سیاست

## ابوالقاسم فنایی

**چکیده:** مکس وبر (1846-1920)، جامعه‌شناس و اقتصاد سیاسی‌دان شهیر آلمانی در مقاله کلاسیک خود، «سیاست به مثابه یک حرفه»<sup>۱</sup> به بررسی رابطه اخلاق و سیاست از منظر جامعه‌شناسانه پرداخته است. به گمان نگارنده، در حالی که گوهر مدعای وبر در این باب پذیرفتنی است، صورت‌بندی این مدعا در قالب اصطلاحات مبهم و نامناسب از سوی او زمینه مساعدی برای سوء تفاهم فراهم آورده است. در این مقاله می‌کوشم در حد مقدور صورت‌بندی‌های متنوعی که وبر از آنها برای تفسیر مدعای خود سودجسته را مرور کنم و صورت‌بندی دقیق و قابل دفاعی از مدعای او بدست دهم.

## ۱. درآمد

مقاله وبر، که در اصل متن سخنرانی او بوده است، طولانی است و موضوعات متنوعی را پوشش می‌دهد، از جمله «تعریف سیاست»، «تعریف جامعه سیاسی»، «تفکیک انواع سیاست‌مداران و سیاست‌ورزان»، «منابع مشروعیت سیاسی» و «انواع دولت». آخرین پرسشی که وبر در بخش پایانی مقاله خود مطرح می‌کند و می‌کوشد به آن پاسخ دهد پرسش از رابطه اخلاق با سیاست است (ص ۱۳۶).<sup>۲</sup> وبر در ابتدای بحث خود می‌گوید که پاسخ جهان‌بینی‌های مختلف به این پرسش با یکدیگر ناسازگارند و ما ناگزیریم در بین این پاسخ‌ها دست به انتخاب بزنیم، اما قبل از هر چیز باید از موضوع مورد بحث ابهام‌زدایی کنیم (همان). وقتی از اخلاقیات سخن می‌گوییم، مقصودمان «دلیل‌تراشی» / «مشروعیت‌تراشی» / «توجیه پس از وقوع»<sup>۳</sup> نیست، بلکه «توجیه قبل از وقوع»<sup>۴</sup> است. توجیه پس از وقوع عبارتست از دلیل به ظاهر اخلاقی‌ای که یک کنشگر پس از انجام کاری که اخلاقاً نادرست است پیش می‌کشد برای اینکه آن کار را برای خود و / یا دیگران موجه جلوه دهد و از خود در برابر انتقاد دیگران دفاع کند، بدون اینکه رفتار او از آن دلیل سرچشمه گرفته باشد.<sup>۵</sup> چنین کاری درواقع نوعی خودفریبی و / یا دیگرفریبی است. توجیه قبل از وقوع، اما، دلیلی است که مبنای تصمیم‌گیری و رفتار یک کنشگر را تشکیل می‌دهد؛ چنین دلیلی هم آن رفتار را برای شخص توجیه می‌کند و هم محرک او در انجام آن رفتار است.

بنابراین، موضوع بحث وبر «ربط و نسبت توجیه قبل از وقوع با سیاست» است. وقتی از ربط اخلاق با سیاست می‌پرسیم، مقصودمان این است که آیا (۱) «تصمیم‌گیری و رفتار سیاسی، پیش از وقوع آن، در معرض ارزش‌دآوری اخلاقی قرار دارد یا نه؟»، یعنی «آیا ملاحظات اخلاقی‌ای وجود دارد که کنشگر سیاسی در مقام تصمیم‌گیری و عمل موظف باشد آن ملاحظات را در نظر بگیرد و از آنها پیروی کند یا نه؟»، و اگر آری، (۲) «اخلاق مناسب قلمرو سیاست چه نوع اخلاقی است؟» پاسخ وبر به سؤال اول مثبت است. یعنی او، بر خلاف هواداران «سیاست واقع‌گرایانه»<sup>۶</sup> امکان و وجود «سیاست اخلاقی»، و ربط اخلاق

1. Weber, M. (2008) "Politics as Vocation" *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, ed. John Dreijmanis (Gordon C. Wells, NY: Algora Publishing), pp. 155-207.

۲. ارجاعات داخل متن به ترجمه فارسی مقاله وبر در کتاب زیر است:

3. rationalisation

4. justification

۵. از نظر وبر این کار اخلاقاً زشت و نادرست است. وی می‌نویسد: «اگر کار «زشتی» وجود داشته باشد، دقیقاً همین است، یعنی استفاده از اخلاق همچون وسیله‌ای برای «اثبات حقانیت»» (ص ۱۳۸).

6. real politics

به سیاست را یکسره نفی نمی‌کند، بلکه ادعای او صرفاً این است که از میان تلقی‌های گوناگون از اخلاق فقط یکی / بعضی از این تلقی‌هاست که با قلمرو سیاست تناسب دارد.

به بیان دیگر، پرسش این است که «کنشگران سیاسی در مقام تصمیم‌گیری و رفتار سیاسی از چه ارزش‌ها و هنجارهایی باید پیروی کنند؟»، یعنی «آیا ارزش‌ها و هنجارهایی که در قلمرو سیاست باید از آنها پیروی کرد ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی‌اند، یا از سنخی دیگر و نوعی دیگرند؟». اگر این ارزش‌ها و هنجارها اخلاقی باشند، سیاستی که بر اساس این تلقی شکل خواهد گرفت «سیاست در چارچوب اخلاق» (= سیاست اخلاقی) خواهد بود، اما اگر این ارزش‌ها و هنجارها از سنخی دیگر باشند، در این صورت، اگر اصولاً چیزی از اخلاق در قلمرو سیاست باقی بماند، «اخلاق در چارچوب سیاست» (= اخلاق سیاسی)<sup>۷</sup> خواهد بود. در تلقی نوع اول ملاحظات نااخلاقی مغلوب ملاحظات اخلاقی می‌شوند، در حالی که در تلقی نوع دوم ملاحظات اخلاقی مغلوب ملاحظات نااخلاقی خواهند شد.

پیش‌فرض مهم و مشترکی که در اینجا وجود دارد این است که ارزش‌ها و هنجارهایی وجود دارند که کنشگران سیاسی باید از آنها تبعیت کنند. حتی هواداران «سیاست واقع‌گرایانه»، که منکر هرگونه ارتباط میان اخلاق و سیاست هستند، این پیش‌فرض را قبول دارند که قلمرو سیاست «منطقه آزاد» ارزشی و هنجاری نیست.<sup>۸</sup> اختلافی اگر هست، بر سر نوع و سنخ ارزش‌ها و هنجارهایی است که در قلمرو سیاست باید از آنها پیروی کرد، نه در اصل وجود این ارزش‌ها و هنجارها و نه در ضرورت پیروی از آنها.

## ۲. تلقی وبر از صورت مسئله

وبر مسئله مورد بحث را به شکل‌های گوناگون صورت‌بندی کرده است و این صورت‌بندی‌ها تفاوت‌های معناداری با یکدیگر دارند و لذا آنها ابهام‌آفرینند و آمیختن و یکی گرفتن آنها نادرست است. در این بخش می‌کوشم این صورت‌بندی‌ها را به تفصیل مرور و در ذیل هر یک از آنها به نکاتی اشاره کنم.

### صورت‌بندی اول

این صورت‌بندی مبتنی بر تفکیک «اخلاق گذشته‌نگر» از «اخلاق آینده‌نگر» است. اخلاق گذشته‌نگر اخلاقی است که داوری‌های آن معطوف به گذشته است، یعنی در جستجوی این است که ببیند در خطای اخلاقی‌ای که در گذشته صورت گرفته مقصر کیست. اخلاق آینده‌نگر، اما، معطوف به آینده است. این اخلاق می‌گوید: گذشته‌ها گذشته است و با کنش سیاسی هیچ تغییری در آن نمی‌توان ایجاد کرد. لذا باید به فکر آینده و به فکر مسئولیت‌هایی بود که در قبال آینده بر دوش ماست. وبر در مقام نقد اخلاق گذشته‌نگر و تأیید اخلاق آینده‌نگر می‌نویسد:

این نوع اخلاق به مسائل مورد علاقه سیاستمدار و به آینده و به مسئولیتی که او نسبت به آینده دارد، توجهی ندارد. مسائل مورد علاقه این اخلاق، مسائل سیاسی سترون، یعنی گناهان گذشته است، که از طریق سیاسی قابل حل و فصل نیستند. عمل بر اساس این نگرش از نظر سیاسی گناه است، البته اگر اصولاً چنین گناهی وجود داشته باشد... (ص ۱۳۷-۱۳۸).

این ادعا درست است که ما آدمیان، چه در قلمرو سیاست و چه در سایر قلمروها، تغییری در گذشته نمی‌توانیم ایجاد کنیم. به معنای دقیق کلمه، توصیه و امر و نهی اخلاقی همواره ناظر به تغییری است که ما در آینده در ساحت درون خود یا در جهان پیرامون خود می‌توانیم ایجاد کنیم، ولو این آینده درست چند لحظه پس از صدور توصیه یا امر و نهی یا شناخت آن

۷. در اینجا تعبیر «اخلاق سیاسی» را در معنای مسامحی این تعبیر به کار می‌برم که در عرف سیاسی معاصر در ایران رایج است. منظور از اخلاق سیاسی اخلاق مقید به سیاست یا اخلاق در چارچوب سیاست است، که تعبیر دیگری از نفی و انکار سیاست اخلاقی است.

۸. واقع‌گرایی در سیاست غیر از پوچ‌گرایی اخلاقی (moral nihilism) است.

باشد. توصیه و امر و نهی نسبت به گذشته نامعقول و لغو است. اما موضوع حکم/ داوری اخلاقی مطلق فعل ارادی و اختیاری است، خواه آن فعل در گذشته انجام شده باشد، یا در حال انجام گرفتن باشد و یا در آینده انجام شود. ظرف زمانی عمل در اینجا موضوعیت و مدخلیت ندارد. به عنوان مثال، ما می‌توانیم نسبت به دروغ‌گویی، خطا و خیانتی که یک سیاستمدار در گذشته مرتکب شده است داوری اخلاقی داشته باشیم. بنابراین، «داوری اخلاقی» را نباید با «توصیه اخلاقی» یکی گرفت؛ موضوع اولی مقید به زمان نیست، در حالی که موضوع دومی همواره مختص آینده است. البته غرض از داوری اخلاقی نسبت به گذشته این نیست که از این طریق تغییری در گذشته ایجاد کنیم، بلکه بر عکس غرض از این داوری ایجاد تغییری در آینده است؛ این تغییر مثلاً می‌تواند تلاش برای جبران خطای گذشته یا تلاش برای جلوگیری از تکرار آن خطا در آینده باشد.

علاوه بر این، در برخی از مکاتب اخلاق هنجاری در مقام دسته‌بندی وظایف اخلاقی برخی از این وظایف را در ذیل مقوله‌ای به نام «وظایف معطوف به گذشته» طبقه‌بندی می‌کنند. ادعا این است که برخی از وظایفی که ما در آینده داریم ریشه در کارهایی دارد که در گذشته کرده‌ایم یا دیگران کرده‌اند. مثلاً اگر یک سیاستمدار در گذشته خطایی کرده است و امروز امکان جبران آن خطا برای او وجود دارد، یا اگر وجود ندارد امکان پوزش‌خواهی از مردم برای او وجود دارد، یا اگر اعتراف به آن خطا و افشای آن موجب می‌شود که مردم یا سایر سیاستمداران از آن خطا درس بگیرند و دوباره آن را تکرار نکنند، باری در همه این موارد آن سیاستمدار وظیفه‌ای اخلاقی دارد و آن عبارتست از اعتراف به خطا و پوزش‌خواهی و این وظیفه مربوط به زمان حال یا آینده است، یعنی بخشی از مسئولیت او نسبت به آینده است، هرچند از گذشته سرچشمه گرفته باشد. سیاستمداری که نسبت به آینده احساس مسئولیت اخلاقی می‌کند طبیعتاً باید بداند که بخشی از این مسئولیت جلوگیری از خطاهای گذشته و تلاش برای جبران خطاهای گذشته، در حد مقدور است.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که این صورت‌بندی قابل دفاع و وافی به مقصود نیست، زیرا، بر خلاف ادعای وبر، نه پرداختن به گناهان گذشته سیاستمداران از نظر سیاسی سترون است، و نه این کار منافاتی با مسئولیت نسبت به آینده دارد. بلکه بر عکس پرداختن به گذشته مبنایی است برای درک (بعضی از) مسئولیت‌های آینده و به جای آوردن درست این مسئولیت‌ها. البته فقط بخشی از مسئولیت‌های یک سیاستمدار ریشه در کارهای گذشته خود او و دیگران دارد و او اگر فرد مسئولیت‌شناسی باشد، سایر مسئولیت‌های خود را هم در نظر خواهد گرفت. بنابراین، اخلاق گذشته‌نگر در واقع مکمل اخلاق آینده‌نگر است، نه نقیض آن، بدین معنا که هریک از این دو اخلاق صرفاً بخشی از مسئولیت‌های شخص را بیان می‌کنند. البته اینکه ممکن است کسانی از این اخلاق سوءاستفاده کنند بحث دیگری است. امکان سوءاستفاده از اخلاق آینده‌نگر نیز منتفی نیست، اما راه جلوگیری از سوءاستفاده از این اخلاق نفی یا انکار یکسره آن نیست.

### صورت‌بندی دوم و سوم:

بر اساس صورت‌بندی دوم، سؤال مورد بحث این است که «اخلاق و سیاست واقعاً چه ارتباطی با هم دارند؟ آیا چنانکه گاهی گفته می‌شود، این دو هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند؟» (ص ۱۳۸). اما بر اساس صورت‌بندی سوم، که وبر، بدون توجه به تفاوت آن، بلافاصله پس از صورت‌بندی اول به آن اشاره کرده است، سؤال این است که آیا «اصول اخلاقی حاکم بر رفتار سیاسی با اصول اخلاقی حاکم بر هر رفتار دیگری یکسان است؟» (همان). وبر این دو ادعای متفاوت را یکی می‌گیرد و می‌گوید: «بعضی به مانع‌الجمع بودن دو گزاره بالا معتقدند، به این معنی که اعتقاد دارند تنها یکی از آن دو گزاره درست است.» (همان)، و سپس می‌پرسد: «اما آیا در دنیا هیچ اخلاقی وجود دارد که بتواند برای مناسبات عشقی و تجاری و خانوادگی و اداری، و نیز رابطه با همسر و فرزند و رقیب و دوست و حامی و سبزی‌فروش الزاماتی با محتوای یکسان تعیین کند؟» (همان).

اما روشن است که سؤال از «اصل ارتباط اخلاق با سیاست» غیر از سؤال از «یکسان بودن یا یکسان نبودن قواعد اخلاقی حاکم بر مناسبات سیاسی با قواعد اخلاقی حاکم بر سایر مناسبات اجتماعی» است؛ این دو سؤال یکی نیستند، بلکه دومی منطقاً مترتب بر اولی است، به این معنا که در سؤال دوم پاسخ مثبت به سؤال اول (= اصل ارتباط اخلاق با سیاست) مفروض گرفته می‌شود و صرفاً از نوع و چگونگی این ارتباط پرسش می‌شود. به هریک از این دو سؤال می‌توان به نحو مثبت یا منفی پاسخ گفت. اگر پاسخ سؤال نخست منفی باشد، در این صورت نوبت به طرح سؤال دوم نخواهد رسید. اما اگر پاسخ سؤال اول مثبت باشد، در این صورت پاسخ سؤال دوم می‌تواند مثبت یا منفی باشد.

شواهد موجود در متن مقاله وبر نشان می‌دهند که پاسخ خود او به سؤال اول مثبت و به سؤال دوم منفی است، و اختلاف او با هواداران دیدگاه مورد نقد او به پاسخ‌شان به سؤال دوم برمی‌گردد. دیدگاه مورد نقد او در این مقاله دیدگاهی است که به هر دو سؤال پاسخ مثبت می‌دهد؛ این دیدگاه همان است که می‌گوید: اصول اخلاقی عام و مطلق وجود دارند که به یکسان بر مناسبات سیاسی و سایر مناسبات اجتماعی حاکم‌اند. به گمان ما دغدغه اصلی وبر در اینجا این است که نادرستی پاسخ مثبت به سؤال دوم را نشان دهد؛ یعنی نشان دهد که اخلاق مناسب برای تنظیم مناسبات سیاسی غیر از اخلاق مناسب برای تنظیم سایر مناسبات است. صورت‌بندیهای دیگری که در ادامه بحث به بررسی آنها خواهیم پرداخت درواقع تلاش وبر برای توجیه این ادعای اصلی اوست از طریق تفکیک انواع اخلاق و نشان دادن تفاوت آنها.

#### صورت‌بندی چهارم:

صورت‌بندی چهارمی که در مقاله وبر آمده این است: «از نظر الزامات اخلاقی، استفاده سیاست از وسیله‌ای کاملاً منحصر به فرد، یعنی اعمال قدرت از طریق خشونت/زور، تا چه اندازه اهمیت دارد؟» (همان). چنانکه پیداست، در این صورت‌بندی موضوع مورد بحث «وزن و اهمیت اخلاقی اعمال قدرت از طریق زور» است. در پاسخ به این سؤال نیز چند احتمال وجود دارد.

اولین احتمال این است که اعمال قدرت از طریق زور از نظر اخلاقی هیچ اهمیتی ندارد، یعنی اخلاق نسبت به این موضوع ساکت و بی‌تفاوت است و در قلمرو سیاست حرفی برای گفتن ندارد؛ رفتار سیاسی در معرض نقد و ارزیابی اخلاقی قرار ندارد. به گمانم حتی هواداران «سیاست واقع‌گرایانه» نیز با این پاسخ مخالفند، تا چه رسد به دیگران.

احتمال دوم دو مؤلفه دارد: (۱) اعمال قدرت از طریق زور از نظر اخلاقی مهم است، (۲) اما این اهمیت در حدی نیست که ملاحظات نااخلاقی را که به سود یا زیان اعمال قدرت از طریق زور وجود دارند تحت الشعاع قرار دهد و اثر آنها را خنثی کند. این پاسخ درواقع بیان دیگری است از همان «سیاست واقع‌گرایانه». هواداران این دیدگاه وجود و اهمیت ملاحظات اخلاقی در قلمرو سیاست را نفی نمی‌کنند، بلکه بر این باورند که در این قلمرو ملاحظات دیگری نیز وجود دارد که همواره از وزن و اهمیت بیشتری برخوردارند، و در صورت تعارض این ملاحظات با ملاحظات اخلاقی، دومی همواره مغلوب اولی می‌شود (= اخلاق در چارچوب سیاست).

احتمال سوم نیز دو مؤلفه دارد: (۱) اعمال قدرت از طریق زور در معرض ارزش‌داوری اخلاقی قرار دارد، و (۲) ملاحظات اخلاقی ناظر به این موضوع از چنان وزن و اهمیتی برخوردارند که همواره بر سایر ملاحظات، در صورت وجود، مقدم‌اند. این دیدگاه به «سیاست در چارچوب اخلاق» یا به «جواز/ وجوب اعمال قدرت از طریق خشونت در چارچوب اخلاق» می‌انجامد. به نظر می‌رسد که وبر به چنین دیدگاهی تمایل دارد. هرچند، چنانکه در آینده خواهیم دید، از نظر او ملاحظات اخلاقی حاکم بر مناسبات سیاسی غیر از ملاحظات اخلاقی حاکم بر سایر مناسبات اجتماعی است.

احتمال چهارم که مورد نقد وبر است نیز دو مؤلفه دارد: (۱) اعمال قدرت از طریق زور در معرض ارزشداوری اخلاقی قرار دارد، اما (۲) مشروعیت اخلاقی استفاده از این ابزار منحصرراً در پرتو مشروعیت اخلاقی هدف سیاسی قابل احراز است. نقد وبر متوجه مؤلفه دوم این دیدگاه است. به این نقد در ذیل صورت‌بندی بعدی خواهیم پرداخت.

### صورت‌بندی پنجم:

صورت‌بندی پنجم مسئله مورد بحث را در ذیل سؤالی کلی‌تر در باب «نسبت هدف و وسیله» می‌گنجاند. در این صورت‌بندی سؤال اصلی این است که «آیا هدف وسیله را توجیه می‌کند؟» اگر این سؤال را بر ما نحن فیه / قلمرو سیاست تطبیق کنیم، به این شکل درخواست آمد: «آیا اهداف والای سیاسی اعمال قدرت از طریق زور را توجیه می‌کند؟». در اینجا قدرت یا زور به مثابه یک «ابزار سیاسی» قلمداد می‌شود که کنشگران عرصه سیاست از این ابزار برای تحقق اهداف و مقاصد سیاسی استفاده می‌کنند. سؤال این است که «اگر فرض کنیم که این اهداف از نظر اخلاقی مقدس و با ارزشند، آیا صرف با ارزش بودن و مقدس بودن این اهداف استفاده از این ابزار را توجیه می‌کند؟».

واضح است که این سؤال یک سؤال اخلاقی است. بنابراین، در این صورت‌بندی نیز ما با پرسش از رابطه اخلاق با سیاست روبرو هستیم. اما اگر پرسش‌های ارزشی و هنجاری‌ای را که یک کنشگر سیاسی پیش از هر اقدامی باید از خود بپرسد به دو دسته (۱) «پرسش‌های ناظر به اهداف و غایات» و (۲) «پرسش‌های ناظر به ابزارها و وسایل» تقسیم کنیم، در این صورت وقتی از ربط و نسبت اخلاق و سیاست پرسش می‌کنیم، این پرسش کلی به دو پرسش جزئی‌تر زیر منحل خواهد شد: (۱) «آیا در مقام انتخاب اهداف و غایات سیاسی اخلاق حرفی برای گفتن دارد؟»، و (۲) «آیا در مقام انتخاب ابزارها و وسایل سیاسی اخلاق حرفی برای گفتن دارد؟».

به نظر می‌رسد که وبر در گفتگوی انتقادی با مخالفان خود در این مقاله مفروض گرفته است که پاسخ به پرسش نخست مثبت است؛ و اهداف و غایات سیاسی اخلاقاً به خوب و بد و درست و نادرست قابل تقسیم‌اند. وی می‌نویسد: «آیا نمی‌بینیم که به دلیل استفاده از این ابزار سیاسی، نظریه‌پردازان بلشویک و اسپارتاکیست‌ها دقیقاً به همان جایی می‌رسند که دیگر دیکتاتوران نظامی‌گرا؟... بین جدالهای اکثر حامیان اخلاقیات به اصطلاح جدید با مخالفانشان، یا با اخلاقیات هر عوام‌فریب دیگر، چه تفاوتی هست؟ شاید بگویید تفاوت آنها در والایی اهدافشان/ مقاصدشان است. بسیار خوب! ولی ما در اینجا درباره وسیله بحث می‌کنیم. مخالفان هم می‌توانند در کمال صداقت ادعا کنند که آنها نیز اهداف/ مقاصد والایی دارند» (همان).

از این تعبیرات می‌توان استشمام کرد که خود وبر بر این باور است که «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند»، اما دلیلی که او به سود این باور اقامه می‌کند، یک دلیل «اخلاقی» نیست، بلکه یک دلیل «جدلی»/ «نقضی» است. وی می‌گوید: دیگرانی هم که کنش سیاسی‌شان مورد نقد مخالفان وبر است می‌توانند با استناد به اصل هدف وسیله را توجیه می‌کند کار خودشان را توجیه کنند. در این صورت از منظر اخلاقی فرقی بین گروه‌ها و نظام‌های سیاسی گوناگون که بر مبنای ایدئولوژی‌های گوناگون شکل گرفته‌اند باقی نخواهد ماند؛ یعنی از منظر اخلاقی دیدگاه سیاسی مخالفان وبر و دیدگاهی که مورد نقد و نفی این مخالفان است به یکسان در معرض نقد قرار دارند، و از این نظر بین این دیدگاه‌ها فرقی نیست. این نشان می‌دهد که از نظر وبر «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند»، یعنی صرف داشتن یک هدف والا در وادی سیاست اعمال قدرت با استفاده از زور و خشونت برای تحقق بخشیدن به آن هدف را توجیه نمی‌کند. به بیان دیگر، صرف داشتن «نیت خوب» موجب نمی‌شود که کاری که اخلاقاً بد یا ابزاری که اخلاقاً نامشروع است بدی و نامشروعیت خود را از دست بدهد و به کاری خوب یا ابزاری مشروع بدل شود.

خوب است این نکته مهم را خاطرنشان کنیم که اعتقاد به اصل هدف وسیله را توجیه می‌کند مختص هواداران «سیاست عینی» و اخلاقیون مخالف وبر نیست، بلکه یکی از سه رویکرد عمده در باب سرشت «عقلانیت عملی»<sup>۹</sup> نیز به همین نتیجه می‌انجامد. در این رویکرد، عقلانیت عملی به «عقلانیت تکنولوژیک»/ «عقلانیت ابزاری»<sup>۱۰</sup> فروکاسته می‌شود. در ادبیات بحث از عقلانیت، این دیدگاه به «دیدگاه هیومی»<sup>۱۱</sup> معروف است. هواداران مشرب هیوم در باب عقلانیت عملی بر این باورند که عقل/ اخلاق در گزینش اهداف هیچ حرفی برای گفتن ندارد، بلکه عقل در این مقام اسیر و برده تمایلات است. یعنی ما آدمیان در مقام انتخاب اهداف و غایات صرفاً بر اساس خواهش‌ها و تمایلات خود تصمیم می‌گیریم، نه بر اساس حکم عقل و اخلاق. تعیین اهداف از مقسم عقلانیت خارج است؛ اهداف به معقول و نامعقول تقسیم نمی‌شوند. اما پس از تعیین هدف بر اساس تمایلات، نوبت به عقل ابزاری می‌رسد که به ما بگوید از میان ابزارها و وسایل متنوعی که برای تحقق اهداف و رسیدن به خواسته‌های از پیش تعیین شده در اختیار ما هست، کدامیک بهتر، سریع‌تر، ارزان‌تر و... است. چنانکه پیداست در این دیدگاه عقلانیت عملی به عقلانیت ابزاری فروکاسته می‌شود؛ یا به تعبیر دقیق‌تر اساساً وجودش انکار می‌شود، زیرا در این چارچوب عقلانیت ابزاری چیزی نیست مگر تطبیق «عقلانیت نظری»<sup>۱۲</sup> بر مورد انتخاب ابزارها و وسایل؛ این عقلانیت نظری است که به ما می‌گوید چه ابزاری بهتر، سریع‌تر، ارزان‌تر و... است.

چنین نگرشی در باب عقلانیت عملی وقتی بر قلمرو سیاست تطبیق می‌شود در قالب شکل‌های گوناگون خود را نشان می‌دهد، هرچند گوهر آن همواره یکسان است و آن عبارتست از این ادعا که «عقلانیت سیاسی همان عقلانیت ابزاری است»، و لذا این عقلانیت هیچ ربطی به ملاحظات اخلاقی ندارد، یعنی در مقام تعیین بهترین ابزار و وسیله برای رسیدن به هدف سیاسی مورد نظر ملاحظات اخلاقی هیچ نقشی بازی نمی‌کنند. «بهترین» در اینجا به معنای «بهترین از منظر اخلاقی» نیست، بلکه به معنای «بهترین از منظر اقتصادی» یعنی به معنای «مؤثرترین، کارآمدترین و ارزان‌ترین» است.

به هر حال، بر اساس این صورت‌بندی، نقد وبر معطوف به دیدگاهی است که می‌گوید: در قلمرو سیاست، خوبی هدف مشروعیت و مقبولیت وسیله رسیدن به آن هدف را تأمین و تضمین می‌کند، یعنی در این قلمرو ابزارها و وسایل مستقیماً/ مستقلاً در معرض نقد و ارزیابی اخلاقی قرار ندارند، بلکه خوبی و بدی آنها صد در صد تابع خوبی و بدی هدف است. شاید بتوان ادعا کرد که مقصود وبر در آنجا که «اخلاق غایات‌نهایی» را نقد می‌کند (صورت‌بندی نهم) نیز نقد چنین دیدگاهی است، زیرا در آن صورت‌بندی نیز دیدگاه مورد نقد وبر دیدگاهی است که در استفاده از ابزارها و وسایل در دسترس برای رسیدن به غایات اخروی از ملاحظات اخلاقی ناظر به وسائل رسیدن به آن غایات چشم‌پوشی می‌کند، وسائلی که از نظر وبر پیامدهای دنیوی اخلاقاً غیر قابل قبولی بر استفاده از آنها مترتب می‌شود.

### صورت‌بندی ششم:

در صورت‌بندی ششم وبر دو نوع اخلاق را از یکدیگر تفکیک می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که یکی از آنها به هیچ وجه مناسب قلمرو سیاست نیست، در حالی که دیگری کاملاً به این قلمرو مربوط است. بیایید این دو اخلاق را به ترتیب، «مطلق‌گرایی اخلاقی»<sup>۱۳</sup> و «بافت‌گرایی اخلاقی»<sup>۱۴</sup> بنامیم. البته وبر از این اصطلاحات استفاده نکرده است، اما با توجه به توضیحات و مثال‌هایی که ذکر می‌کند می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً مقصودش چنین چیزی است. مطلق‌گرایی اخلاقی دیدگاهی است که می‌گوید اصول اخلاقی «مطلق» و «استثناء‌ناپذیر» اند، یعنی در هر اوضاع و احوالی و تحت هر شرایطی

9. practical rationality

10. instrumental rationality

11. Humean conception of practical rationality

12. theoretical rationality

13. moral absolutism

14. moral contextualism

پیروی از آنها الزامی است؛ این اصول به یکسان بر قلمرو سیاست و سایر قلمروها حاکم‌اند. کانت در سخن معروفش که به صورت ضرب‌الامثل درآمده می‌گوید: «راست بگو ولو افلاک در هم بریزد».

«مطلق‌گرایی»<sup>۱۵</sup> غیر از «جهان‌شمول‌گرایی»<sup>۱۶</sup> است؛ یعنی دومی اعم از اولی است. مطلق‌گرایی نفی بافت‌گرایی است، در حالی که «جهان‌شمول‌گرایی» نفی «نسبیت‌گرایی» است. این دوگانه‌ها کاملاً هم‌پوش نیستند؛ کسی می‌تواند بافت‌گرایی و جهان‌شمول‌گرایی را با هم ترکیب کند، بدون اینکه در این کار مرتکب تناقض شود. مثلاً می‌توان ادعا کرد که اصل اخلاقی‌ای که می‌گوید «راستگویی خوب است» وابسته به زمینه و در عین حال جهان‌شمول است. وابسته بودن این ارزش اخلاقی به زمینه به این معناست که این اصل صرفاً در مواردی معتبر و نافذ است که ملاحظات اخلاقی مهم‌تری، مانند حفظ جان یک انسان بی‌گناه، در میان نباشد. اما جهان‌شمول بودن این اصل بدین معناست که این اصل نسبت به خصوصیات فردی و / یا فرهنگی حساس نیست و از فردی به فردی دیگر و نیز از فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر نمی‌کند.

بافت‌گرایی یا مقام‌گرایی اخلاقی اما دیدگاهی است که می‌گوید: (دست‌کم بعضی از) ارزشهای اخلاقی نسبت به «بافت» / «زمینه»<sup>۱۷</sup> حساس‌اند و مقتضای اخلاق از بافتی / زمینه‌ای به بافتی / زمینه‌ای دیگر ممکن است تغییر کند.

«بافت‌گرایی اخلاقی» غیر از «نسبیت‌گرایی اخلاقی»<sup>۱۸</sup> است. وجه مشترک این دو دیدگاه این است که هر دو می‌گویند که اصول اخلاقی مطلق و استثناء‌ناپذیر نیستند، اما تفاوت‌شان در این است که بر اساس نسبیت‌گرایی اخلاقی ارزشهای اخلاقی از فرهنگی به فرهنگی دیگر یا از فردی به فردی دیگر ممکن است تغییر کنند، و کاری که در یک فرهنگ یا برای یک فرد بدست می‌آید ممکن است در فرهنگ دیگر یا برای فردی دیگر، صرفاً به خاطر اینکه فرهنگی دیگر یا فردی دیگر است، خوب باشد. در حالی که در بافت‌گرایی اخلاقی ارزش‌های اخلاقی فرافرهنگی و فرافردی‌اند، یعنی از فردی به فردی یا از فرهنگی به فرهنگی دیگر تغییر نمی‌کنند، بلکه صرفاً از زمینه‌ای به زمینه‌ای دیگر تغییر می‌کنند. مشروط کردن یک ارزش اخلاقی به فرد یا فرهنگ غیر از مشروط کردن آن به بافت / زمینه است. اقتضای اخلاق ممکن است از زمینه‌ای به زمینه‌ای دیگر تغییر کند و چنین تغییری به معنای مشروط بودن ارزش اخلاقی مورد بحث و حساس بودن آن نسبت به بافت / زمینه است.

به بیان دیگر، بر وفق بافت‌گرایی اخلاقی (برخی از) ارزش‌های اخلاقی «مشروط» و «استثناء‌پذیر»‌اند، اما خود این شرایط و استثنائات نیز اخلاقی‌اند، یعنی از ملاحظات اخلاقی سرچشمه می‌گیرند و لذا «تعمیم‌پذیر»<sup>۱۹</sup>‌اند، و از فردی به فردی یا فرهنگی به فرهنگی تغییر نمی‌کنند. فرق است بین تغییر حکم اخلاقی در اثر تغییر خصوصیات فردی و فرهنگی که اخلاقاً نامربوط‌اند و بین تغییر آن در اثر تغییر ملاحظات اخلاقی که اخلاقاً مربوط و مهم‌اند. صرف مشروط بودن یک حکم اخلاقی به معنای نسبیت آن حکم نیست؛ این بستگی به سرشت شرط مورد نظر دارد؛ اگر آن شرط اخلاقاً موجه / تعمیم‌پذیر باشد، معنایش این است که حکم اخلاق در آن مورد وابسته به زمینه است (= بافت‌گرایی اخلاقی)، اما اگر آن شرط اخلاقاً موجه / تعمیم‌پذیر نباشد، معنایش این است که آن حکم نسبی است (= نسبیت‌گرایی اخلاقی). به تعبیر دیگر، فرق است بین نادیده گرفتن بعضی از ملاحظات اخلاقی به خاطر تعارض آن ملاحظات با ملاحظات اخلاقی مهم‌تر و بین نادیده گرفتن ملاحظات اخلاقی به خاطر تعارض آنها با ملاحظات غیر اخلاقی، مثل منفعت شخصی، یا مصالح سیاسی و غیره.

15. absolutism

16. universalism

17. context

18. moral relativism

19. universalizable

همچنین «بافت‌گرایی اخلاقی» غیر از «فایده‌گرایی اخلاقی»<sup>۲۰</sup> است، زیرا حساس بودن ارزش‌های اخلاقی نسبت به بافت غیر از تبعیت این ارزش‌ها از نتایج عمل است. و نیز بافت‌گرایی اخلاقی غیر از نظریه اخلاقی‌ای است که وبر با عنوان «اخلاق مسئولیت»<sup>۲۱</sup> به آن اشاره می‌کند. (توضیح بیشتر درباره اخلاق مسئولیت در ذیل صورت‌بندی نهم خواهد آمد).<sup>۲۲</sup>

اینک برمی‌گردیم به متن و می‌کوشیم در پرتو توضیحات یادشده نوری بر آن بیفکنیم. در اینجا وبر به اصول اخلاق مسیحی آنگونه که در انجیل و علی‌الخصوص در «موعظه عیسی مسیح بر فراز کوه» آمده اشاره می‌کند و می‌گوید: «با این اخلاق نمی‌توان شوخی کرد. همه آنچه درباره علیت در علم بیان شده، در مورد این اخلاق هم مصداق دارد،» یعنی اصول این اخلاق مثل اصل عیلت «ضروری» و «استثناء‌ناپذیر» اند. این اخلاق «کالسه‌ای نیست که بتوان به دلخواه آن را متوقف کرد، یا همه چیز است یا هیچ. ... دستورات مسیح غیر مشروط و خالی از ابهام است: هرچه داری ببخش - مطلقاً همه چیز را ... حکم دیگری از انجیل شاهد مثال می‌آوریم: اگر سیلی خوردی، طرف دیگر صورتت را پیش بیاور. این دستور نیز غیر مشروط است و از منشأ اقتدار طرف برای سیلی زدن نمی‌پرسد.» (صص ۱۳۸-۱۳۹).

چنانکه پیداست در این صورت‌بندی ویژگی اخلاق مورد نقد وبر این است که اصول این اخلاق «مطلق» / «نامشروط» اند، یعنی خصوصیتی که به نظر وبر موجب می‌شود که نظام اخلاقی مورد نقد او مناسب قلمرو سیاست نباشد این است که اصول این اخلاق «استثناء‌ناپذیر» اند. سخنان وبر در اینجا ابهام دارد و قابل تفسیر است. بر اساس یک خوانش، وبر این اخلاق را مطلقاً رد نمی‌کند، بلکه می‌گوید: این اخلاق فقط بدرد قدیسان می‌خورد، اما برای دیگران «اخلاق زبونی و فلاکت است.» و «روح این احکام چنین است: باید در همه کارها قدیس بود؛ دست‌کم باید چنین نیتی داشت. باید مثل عیسی مسیح و حواریون و فرانسیس قدیس و امثال آنها زندگی کرد، تا این اخلاق قابل درک شود و نشانه بزرگی و شأن باشد، در غیر این صورت چنین نخواهد بود» (ص ۱۳۹).

با این همه دقیقاً روشن نیست که از نظر وبر «چه» جنبه‌ای از این اخلاق قابل نقد و ایراد است و «چرا» چنین است. اگر این اخلاق، چنانکه از بعضی از اظهارات وبر برداشت می‌شود، برای قدیسان مناسب است، در این صورت می‌توان پرسید که (۱) «آیا این اخلاق برای قدیسی که در عین قدیس بودن کنشگر سیاسی هم هست نیز مناسب است؟»، (۲) «آیا، چنانکه از بعضی دیگر از اظهارات وبر برداشت می‌شود، مقصود او این است که «سیاست» و «قداست» قابل جمع نیستند؟». (۳) «آیا از نظر وبر تفکیک «سیاست» از «قداست» به معنای تفکیک دو «قلمرو» است، تا بتوان ادعا کرد که هر یک از این دو قلمرو اقتضائات اخلاقی خاصی دارند که برای قلمرو دیگر مناسب نیست؟» و سرانجام، (۴) «آیا اصولاً اخلاق مسیحی ادعایی در باب اخلاق در قلمرو سیاست دارد، یا چنانکه از توصیه مشهور کتاب مقدس، که مبنا و متکای سکولاریزم سیاسی در مسیحیت است، برمی‌آید، اصولاً سیاست‌مداران مخاطب اخلاق مسیحی نیستند؟». مقصودم آیه معروف کتاب مقدس است که در آن به مخاطبان توصیه شده که کار مسیح را به مسیح و کار قیصر را به قیصر واگذارند. در این صورت می‌توان ادعا کرد که

## 20. Moral consequentialism

### 21. Ethics of responsibility

۲۲. ناگفته نماند که تعریفی که از سخنان وبر برای اخلاق مطلق‌گرا/ مطلق‌گرایی اخلاقی بدست می‌آید غیر از تعریف مذکور در اینجا است. از نظر وبر اخلاق مطلق‌گرا اخلاقی است که مطلقاً توجهی به پیامدهای عمل ندارد. وی می‌نویسد: «در پایان اجازه دهید صداقت را در مقام یک وظیفه بررسی کنیم. در نظر اخلاق مطلق‌گرا انجام این وظیفه غیر مشروط است. در نتیجه همین نگرش است که تمام اسناد و مدارک مربوط به جنگ منتشر شد بویژه آنهایی که گناه جنگ را به گردن کشور ما می‌انداختند. در پی انتشار این مدارک احساس اعتراف به گناه به وجود آمد و این اعترافها هم یک‌جانبه و غیر مشروط بودند و در آنها توجهی به پیامدها نمی‌شد. سیاستمدار معتقد است که در نتیجه انتشار این شواهد، حقایق روشنتر نشده‌اند، بلکه با سوءاستفاده از حقایق و لجام‌گسیختگی هیجانات سرکش، این حقایق مخدوش‌تر شده‌اند. ... اما اخلاق مطلق‌گرا توجهی به این پیامدها ندارد و نکته اساسی و تعیین‌کننده نیز همین است» (ص ۱۴۰).

خود اخلاق مسیحی که در اینجا مورد نقد وبر است پیشاپیش این ادعا را به رسمیت شناخته است که مناسبات سیاسی، اگر هم محکوم قواعد اخلاقی باشند، آن قواعد غیر از قواعد اخلاق مسیحی / اخلاق قدیسان است.

بعلاوه، اگر این اخلاق، چنانکه وبر می‌گوید، فقط بدرد قدیسان می‌خورد، نقد او نمی‌تواند این باشد که این اخلاق بدرد قلمرو سیاست نمی‌خورد، بلکه باید این باشد که این اخلاق بدرد غیر قدیسان نمی‌خورد، خواه در قلمرو سیاست و خواه در قلمروهای دیگر زندگی اجتماعی. تفکیک قدیسان از غیر قدیسان، غیر از تفکیک قلمرو سیاست از سایر قلمروهاست. البته این اخلاق، چنانکه وبر می‌گوید، به پیروان خود توصیه می‌کند که «باید در همه کارها قدیس بود»، اما چرا این توصیه را به این معنا نگیریم که چون بعضی از کارها، مثلاً کنش‌های سیاسی، ذاتاً با قداست منافات دارند، کسانی که می‌خواهند قدیس باقی بمانند و قدیسانه زندگی کنند، اصولاً نباید به آن کارها بپردازند.

چنانکه پیداست، این قرائت از آن توصیه کاملاً فرق دارد با قرائتی که بر اساس آن قلمرو سیاست نیز محکوم اخلاق قدیسان قلمداد می‌شود. فرق است بین «نهی کردن قدیسان از پرداختن به کارهای سیاسی» و بین «امر کردن سیاستمداران به تنظیم مناسبات سیاسی بر اساس اخلاقیات مسیحی». اخلاق مسیحی مخاطبان خود را از پرداختن به کارهای سیاسی منع می‌کند؛ این اخلاق از پیروان خود نمی‌خواهد که مناسبات سیاسی را بر اساس توصیه‌های این اخلاق سامان دهند، و فی‌المثل اگر دشمن خارجی به کشورشان حمله و بخشی از خاک آنان را اشغال کرد، بخش‌های دیگر خاک خود را هم دو دستی تقدیم او کنند. در این اخلاق، برخورد با دشمن خارجی وظیفه قیصر است، نه وظیفه مسیح و حواریون یا قدیسان.

با این همه، می‌توان ادعا کرد که نقد وبر متوجه اخلاق مسیحی، آنگونه که در کتاب مقدس آمده، نیست، هرچند او نقد خود را متوجه این اخلاق کرده است، بلکه مقصود وبر درواقع نقدِ «برداشت» (برخی از) مسیحیان معاصر خود او از اخلاق مسیحی است؛ یعنی نقد او متوجه کسانی است که می‌کوشند اصول اخلاق مسیحی را از بافت مناسب آن (= بافت غیر سیاسی) خارج و بر قلمرو سیاست تطبیق و به کنشگران سیاسی توصیه کنند که در مقام تنظیم مناسبات سیاسی نیز از این اخلاق پیروی کنند.

### صورت‌بندی هفتم:

این صورت‌بندی مبتنی بر تفکیک «اخلاق حداقلی» از «اخلاق حداکثری» است. اخلاق حداقلی مبتنی بر اصل عدالت است و مقابله به مثل را جایز می‌داند، اما اخلاق حداکثری مبتنی بر عشق/جود/بخشایش است. اگر این تفکیک را بپذیریم، می‌توانیم ادعا کنیم که از دید وبر، چنانکه از برخی از تعبیرات او برمی‌آید، اخلاق مناسب با قلمرو سیاست اخلاق حداقلی است، نه اخلاق حداکثری. به عنوان مثال وی می‌نویسد: «دستورات مسیح غیر مشروط و خالی از ابهام است: هرچه داری ببخش - مطلقاً همه چیز را. سیاستمدار خواهد گفت: تا وقتی که این اصل همه جا رعایت نمی‌شود، از نظر اجتماعی بی‌معنی است» (ص). مقصود وبر این است که در قلمرو سیاست تا وقتی که رقیبان به این اصل عمل نمی‌کنند ما نیز حق داریم به آن عمل نکنیم (= اصل جواز مقابله به مثل / اخلاق حداقلی).

از امام علی پرسیدند: «عدل بهتر است یا جود؟». در پاسخ گفت: «عدل بهتر است، زیرا عدل هنجاری عام است، در حالی که جود هنجاری خاص است». مقصود وی این است که اصل عدالت و اصل جود، که هر دو از اصول اخلاقی‌اند، هر دو «وابسته به قلمرو»<sup>۳۳</sup> اند؛ یعنی یکی مناسب قلمرو روابط اجتماعی در سطح کلان (= قلمرو سیاست) است و دیگری مناسب قلمرو روابط اجتماعی در سطح خرد، مثل روابط دوستانه، فامیلی، زناشویی.

تأیید اخلاق حداقلی و رد اخلاق حداکثری در قلمرو سیاست از این سخن وبر برداشت می‌شود:

سیاستمدار خواهد گفت: تا وقتی که این اصل همه جا رعایت نمی‌شود، از نظر اجتماعی تقاضایی بی‌معنی است. از همین‌رو، سیاستمدار از مالیات و خراج و مصادره مستقیم، و به عبارت دیگر از نظم و قانون برای همه حمایت می‌کند. اما احکام اخلاقی کمترین توجهی به این مسئله ندارد و این بی‌توجهی در ذات آنهاست. ... چون اگر اخلاق مبتنی بر عشق بگوید: «در مقابل شر، با زور مقابله نکن»، برای سیاستمدار عکس این قضیه مصداق دارد: «باید با شر مقابله کنی، وگرنه مسئولیت پیروزی شر به گردن توست» (ص ۱۳۹).

#### صورت‌بندی هشتم:

از پاره‌ای از تعییرات وبر چنین برداشت می‌شود که او بر این باور است که اخلاق هنجاری مناسب با قلمرو سیاست را باید از توصیف اخلاق مرسوم و رایج در میان سیاستمداران و کشگران سیاسی استنتاج کرد. به عنوان مثال، وی می‌نویسد: دستورات مسیح غیر مشروط و خالی از ابهام است: هرچه داری ببخش - مطلقاً همه چیز را. سیاستمدار خواهد گفت: تا وقتی که این اصل همه جا رعایت نمی‌شود، از نظر اجتماعی تقاضایی بی‌معنی است. ... چون اگر اخلاق مبتنی بر عشق بگوید: «در مقابل شر، با زور مقابله نکن»، برای سیاستمدار عکس این قضیه مصداق دارد: «باید با شر مقابله کنی، وگرنه مسئولیت پیروزی شر به گردن توست» (ص ۱۳۹).

اما استنتاج «اخلاق هنجاری»<sup>۲۴</sup> از «اخلاق توصیفی»<sup>۲۵</sup> عین ارتکاب مغالطه «است» و «باید» است، مگر اینکه مقصود از سیاستمدار در اینجا «سیاستمدار موجود» نباشد، بلکه «سیاستمدار آرمانی» باشد، که در این صورت فرض چنین سیاستمداری و تأمل در نحوه تصمیم‌گیری و کنش سیاسی او و توجیهات و دلایلی که بر اساس آنها تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند، استدلال از «است» به «باید»، یا توجیه «باید» در پرتو «است»، نخواهد بود، بلکه صرفاً تمهیدی است برای قرار دادن ذهن در موقعیت مناسب برای درک شهودی «باید» (در این مورد، باید‌های سیاسی) و تکنیکی است برای انجام «آزمایش ذهنی».<sup>۲۶</sup> این روش برای توجیه داورهای اخلاقی در فلسفه اخلاق و سیاست پیشینه تاریخی بلندی دارد و رد پای آن را تا دیالوگ‌های سقراط می‌توان تعقیب کرد. این روش در فلسفه مدرن نیز بسیار رایج و جاافتاده است. برای مثال، جان راولز، فیلسوف پرآوازه آمریکایی سیاست و اخلاق قرن بیستم، در کتاب کلاسیک خود، *نظریه‌ای در باب عدالت*، تقریری از همین روش بدست می‌دهد که به «متد تعادل اندیشه‌ورزانه»<sup>۲۷</sup> معروف است؛ وی می‌کوشد برداشت مورد قبول خود از اصول عدالت را با استفاده از همین روش توجیه کند.

#### صورت‌بندی نهم:

این صورت‌بندی مبتنی بر تفکیک «اخلاق غایت‌نگر» از «اخلاق پیامدنگر» / «اخلاق مسئولیت» است. بر اساس این تفکیک ادعا می‌شود که اخلاق مناسب با قلمرو سیاست اخلاق پیامدنگر است، نه اخلاق غایت‌نگر. در مقایسه با سایر صورت‌بندی‌ها، وبر با تفصیل بیشتری از این صورت‌بندی برای بیان مقصود خود سود جسته است، تا آنجا که شاید بتوان گفت که مقصود اصلی او از سایر صورت‌بندی‌های موجود در کلامش نیز همین است. وبر در مقام توضیح تفاوت این دو اخلاق می‌نویسد: باید متوجه این نکته باشیم که همه اعمال مبتنی بر اخلاق ممکن است تحت تأثیر یکی از اصول دوگانه‌ای باشد که اساساً متفاوت و آشتی‌ناپذیرند: اعمال و رفتار ممکن است بر اخلاق «غایت‌نگر» متکی باشند یا بر اخلاق «پیامدنگر». این بدین معنا نیست که اخلاق غایت‌نگر غیر مسئولانه است و اخلاق پیامدنگر همان فرصت‌طلبی غیر اصولی است. طبعاً هیچ‌کس چنین ادعایی ندارد. اما بین عملی که با توجه به اهداف غایی انجام می‌گیرد - یعنی در چارچوب احکام

24. normative/prescriptive ethics

25. descriptive ethics

26. thought experiment

27. The method of reflective equilibrium

مذهبی (مسیحی) مؤمن به تکلیف خود عمل می‌کند و نتیجه را به خدا وامی‌گذارد) - و عملی که با توجه به پیامدها انجام می‌گیرد، یعنی عملی که باید نتایج قابل پیش‌بینی کارهای خود را توجیه کند، تضاد شدیدی وجود دارد. ... از نظر فرد معتقد به اخلاق غایت‌نگر مسئولیت عملی که با حسن نیت انجام شده، اما نتایج بد به بار آورده است بر عهده بازیگر نیست، بلکه متوجه دنیا یا حماقت سایر انسانها و یا خواست خدایی است که آنان را چنین آفریده است (ص ۱۴۰).

این تعبیرات از روشنی لازم برخوردار نیستند و لذا بیش از یک تفسیر می‌توان از آنها داشت. اولاً، «غایت»/ «هدف» همان پیامد مطلوب و متوقعی است که «عامل اخلاقی»/ «فاعل مختار»<sup>۲۸</sup> از فعل خود انتظار می‌برد. طبیعتاً هر فعل ارادی و اختیاری که شخص تصمیم می‌گیرد انجام دهد پیامدهایی در بر دارد و اگر شخص به قصد رسیدن به آن پیامدها به انجام آن فعل مبادرت کند آن پیامدها به غایات او بدل می‌شوند. در این صورت فرق فارقی میان اخلاق غایت‌نگر و اخلاق پیامدنگر باقی نخواهد ماند، زیرا مقصود از پیامد در اخلاق پیامدنگر پیامدهایی است که از نظر اخلاقی مهم‌اند و شخص نسبت به آنها مسئولیت دارد و برای اینکه شخص نسبت به آنها مسئولیت داشته باشد، آن پیامدها باید تحت کنترل و اختیار او باشند و او بتواند آنها را محقق کند یا از تحقق‌شان جلوگیری کند، یعنی آن پیامدها هم باید «مقدور» باشند و هم «معلوم» یا «قابل پیش‌بینی» باشند. بنابراین، پیامدهای مورد نظر اخلاق پیامدنگر پیامدهایی هستند که تحقق یا عدم تحقق آنها باید غایت فاعل در انجام فعل باشد. در این صورت می‌توان پرسید: «فرق فارق اخلاق غایت‌نگر و اخلاق پیامدنگر چیست؟».

ثانیاً، اگر مقصود وبر، چنانکه از برخی از تعبیرات او برمی‌آید، تفکیک بین غایات بعید / اخروی و غایات قریب / دنیوی عمل است، در این صورت تفکیک مورد نظر او تفکیک بین دو خوانش متفاوت از اخلاق پیامدنگر خواهد بود؛ خوانش اول آن است که در تعیین خوبی و بدی یا درستی و نادرستی اخلاقی عمل صرفاً بر پیامدهای بعید / اخروی عمل نظر می‌کند و پیامدهای قریب / دنیوی عمل را نادیده می‌گیرد، در حالی که خوانش دوم درست بر عکس عمل می‌کند. اما در این صورت سؤال این است که نمی‌توان ادعا کرد که یکی از این دو خوانش بدرد قلمرو سیاست می‌خورد و دیگری به درد سایر قلمروهای زندگی. اگر پیامدهای قریب و دنیوی عمل از نظر اخلاقی مهم و در تعیین و تشخیص حکم اخلاقی عمل سهیم باشند و شخص موظف باشد آنها را در نظر بگیرد، این اهمیت و وظیفه مختص قلمرو سیاست نخواهد بود. به همین ترتیب، اگر پیامدهای بعید / اخروی عمل از نظر اخلاقی اهمیت داشته باشند و شخص در مقام تشخیص خوبی و بدی و درستی و نادرستی عمل این پیامدها را در نظر بگیرد، در این صورت نیز این وظیفه و اهمیت مختص قلمروهای غیر سیاسی نخواهد بود.

ثالثاً، پیامدگرایی اخلاقی اگرچه یکی از روایت‌های اخلاق فرادینی است، اما بنیانگذاران این مکتب اخلاقی تصریح کرده‌اند که این مکتب منافاتی با دین‌داری و تبعیت از فرمان الهی ندارد، زیرا از نظر آنان خدا نیز از آدمیان می‌خواهد که در مقام تشخیص وظیفه پیامدهای قریب / دنیوی عمل خود را در نظر بگیرند.

رابعاً، نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان استنتاج کرد این نیست که در قلمرو سیاست نباید پیامدهای بعید / اخروی عمل را در نظر گرفت، بلکه این است که پیامدهای قریب / دنیوی عمل را هم باید در نظر گرفت. یعنی برخلاف وبر، نمی‌توان ادعا کرد که از نظر اخلاقی در قلمرو سیاست فقط پیامدهای قریب / دنیوی عمل اهمیت دارد و در خارج از این قلمرو فقط پیامدهای بعید / اخروی.

و سرانجام اینکه وبر در اینجا می‌گوید اخلاق غایت‌نگر و اخلاق پیامدگرا تضاد شدیدی دارند، اما در انتهای مقاله خود می‌گوید این دو اخلاق مکمل یکدیگرند. احتمالاً منظور او این است که هر یک از این دو مناسب قلمرو خاصی از زندگی هستند.

بدین ترتیب، معلوم می‌شود که این صورت‌بندی وافی به مقصود و قابل دفاع نیست.

#### صورت‌بندی دهم:

این صورت‌بندی مبتنی بر تفکیک «اخلاق دینی» از «اخلاق سکولار» است. وبر در موارد متعددی برای اشاره به اخلاق مورد نقد خود از تعبیر اخلاق دینی استفاده کرده است. برای مثال وی می‌نویسد: “ (ص). اما خوب است پرسیم: (۱) «معنای دقیق اخلاق دینی چیست؟» و (۲) «این اخلاق چه تفاوت/ تفاوت‌هایی با اخلاق فرادینی/ سکولار دارد؟». فارغ از پاسخی که به این دو پرسش می‌دهیم، یک نکته روشن و مسلم است، و آن نکته این است که تعریفی که وبر از اخلاق دینی و تفاوت آن با اخلاق سکولار در ذهن خود داشته و بر اساس آن در این مقاله سخن گفته است غیر از تعریف دقیق اخلاق دینی و تفاوت آن با اخلاق سکولار در فلسفه اخلاق مدرن است. مقصود وبر از اخلاق دینی اخلاقی است که خوبی و بدی و درستی و نادرستی اعمال را در صرفاً در پرتو نتایج اخروی/ غیبی آنها توجیه می‌کند و نتایج دنیوی و قابل پیش‌بینی/ مشهود اعمال را در داوری اخلاقی خود به کلی نادیده می‌گیرد. از سوی دیگر، مقصود او از اخلاق مناسب با قلمرو سیاست اخلاقی است که خوبی و بدی و درستی و نادرستی اعمال را صرفاً در پرتو نتایج دنیوی و قابل پیش‌بینی اعمال توجیه می‌کند و در داوری اخلاقی خود نتایج اخروی آنها را به کلی نادیده می‌گیرد.

کسانی که به وجود خدا و حیات پس از مرگ اعتقاد دارند ممکن است بدام این خطای اخلاقی بیفتند که با ترکیب مقدماتی نادرست به این نتیجه برسند که وظیفه دینی/ اخلاقی آنان این است که از احکام شرع تبعیت کنند و این وظیفه خداست که در مورد منزلت اخلاقی عمل انسانها داوری و با امر و نهی خود آنان را راهنمایی کند. در این صورت اگر در راستای انجام وظیفه دینی خود کاری کرده‌اند که پیامدهای نامطلوبی ببار آورده، آنان نسبت به این پیامدها هیچ مسئولیتی ندارند، بلکه مسئولیت آن پیامدها تماماً بر دوش خداوند است که به انجام چنین کاری فرمان داده است.

اما روشن است که گوهر چنین رویکردی به اخلاق به هیچ وجه به دینداران و اخلاق دینی اختصاص ندارد، یعنی این رویکرد روایت‌های غیر دینی هم دارد که در آنها دستورات حزب یا پیشوا یا مقتضای جبر تاریخ جایگزین دستورات خداوند می‌شود و همین فجایع اخلاقی را چه‌بسا در مقیاس‌های گسترده‌تر ببار می‌آورد. (بر سیاق وبر می‌توان گفت که یک مؤمن مارکسیست به تکلیف خود و فرمان حزب عمل می‌کند و نتیجه را به خدای تاریخ وامی‌گذارد). تاریخ بشر خصوصاً در دوران مدرن پر است از فجایعی که به نام نژاد، طبقه، حزب، پیشوا و خدایان دروغین دیگر و در راستای انجام فرمان این خدایان صورت گرفته است. پرستش قدرت و ثروت همان تأثیر مخرب در قلمرو اخلاق و سیاست را دارد که پرستش آن تلقی‌ای از خدای ادیان سنتی که با تلقی نادرست از رابطه دین و اخلاق ترکیب شده است. بنابراین، اگر قرار است تفکیکی در این مورد صورت بگیرد، تفکیک اخلاق دینی از اخلاق لادینی نیست، بلکه تفکیک اخلاق دینی و لادینی از اخلاق فرادینی و فرالادینی است. چاره درد در به رسمیت شناختن استقلال اخلاق از دین و لادینی و تقدم آن بر زیست مؤنانه و زیست ملحدانه است.

علاوه بر این، سخن بر سر لزوم پیروی از احکام شرع یا عدم لزوم پیروی از این احکام نیست؛ التزام به این احکام و زیستن بر اساس آنها از لوازم ایمان و تعهد دینی است. تمام سخن بر سر این است که

(۱) پیش از پیروی از دستورات شرع باید این دستورات را شناخت، و

(۲) برای شناخت درست این دستورات باید از روش شناخت درست استفاده کرد، و

(۳) روش شناخت درست دستورات شرع نیز آن روشی است که در مقام کشف احکام شرع چشم خود را بروی پیامدهای دنیوی/مشهود و قابل پیش‌بینی عمل نمی‌بندد.

دین‌شناسی مقدم بر دین‌داری است و خطا در شناخت دین به خطا در عمل به دین منجر خواهد شد. بنابراین، تعهد دینی اقتضا می‌کند که دین‌داران در حد وسع خود بکوشند دین را درست بشناسند و یکی از خطاهای رایج در شناخت دین و دستورات آن این است که دین‌شناسان و دین‌داران به خاطر تلقی نادرستی که از رابطه دین و اخلاق در ذهن خود دارند بپندارند که نسبت به پیامدهای قابل پیش‌بینی عمل خود مسئول نیستند.

اما این خطا وقتی صورت می‌گیرد، فراگیر است و به قلمرو سیاست اختصاص ندارد، یعنی دین و اخلاقی که بر اساس این تلقی نادرست در اذهان دین‌داران شکل می‌گیرد در خارج از قلمرو سیاست نیز قابل پیروی نیست، هرچند ممکن است عواقب و پیامدهای آن در قلمرو سیاست ویرانگرتر باشد.

### صورت‌بندی یازدهم:

صورت‌بندی یازدهم مبتنی بر تفکیک «اخلاق وظیفه‌گرا» از «اخلاق پیامدگرا» است. چنانکه پیشتر گفتیم، پیامدگرایی غیر از نسبت‌گرایی است. تغییر حکم اخلاقی عمل به تبع تغییر پیامدهای آن غیر از تغییر حکم آن از فردی به فردی دیگر یا از فرهنگی به فرهنگی دیگر است. همچنین پیامدگرایی اخلاقی غیر از بافت‌گرایی اخلاقی است؛ کسی ممکن است پیامدگرایی را رد کند، اما بافت‌گرایی را بپذیرد. تبعیت حکم اخلاقی عمل از پیامد آن غیر از تأثیرپذیری حکم اخلاقی عمل از بافت و زمینه است. بنابراین، پیامدگرایی با مطلق‌گرایی قابل جمع است. اتفاقاً رایج‌ترین روایت پیامدگرایی که به نام «فایده‌گرایی»<sup>۲۹</sup> معروف است، می‌گوید ما انسان‌ها یک وظیفه اخلاقی بیشتر نداریم و آن عبارتست از تلاش برای کسب بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد. از نظر فایده‌گرایان این وظیفه مطلق است. ویر در موارد متعدد اخلاق مطلق‌گرا را در برابر اخلاق پیامدگرا قرار می‌دهد، اما چنین تقابلی وجود ندارد و درواقع منطقاً قابل دفاع نیست.

اختلاف پیامدگرایان و وظیفه‌گرایان در اخلاق هنجاری بر سر ملاک تشخیص وظیفه است و اینکه از نظر اخلاقی چه ویژگی‌هایی در درستی و نادرستی عمل نقش دارند؛ این ویژگی‌ها را «ویژگی‌های درست‌ساز»<sup>۳۰</sup> و «ویژگی‌های نادرست‌ساز»<sup>۳۱</sup> می‌نامند. پیامدگرایان بر این باورند که این ویژگی‌ها نه در خود عمل نهفته است و نه در فاعل آن، بلکه تماماً در پیامدهای عمل نهفته است؛ بدین معنا که درستی و نادرستی عمل صرفاً از پیامدهای آن سرچشمه می‌گیرد و با صرف‌نظر از پیامدها اعمال از نظر اخلاقی هیچ حکمی ندارند و به درست و نادرست تقسیم نمی‌شوند. درستی و نادرستی اخلاقی اعمال صد در صد تابع پیامدهای اعمال است.

طبیعتاً پیامد افعال ارادی و اختیاری به دو دسته پیامدهای قابل پیش‌بینی و پیامدهای غیر قابل پیش‌بینی تقسیم می‌شوند. شخص فاعل نسبت به پیامدهای غیر قابل پیش‌بینی عمل خود مسئول نیست. بنابراین، پیامدهایی که می‌توانند در حکم اخلاقی عمل نقش بازی کنند، باید قابل پیش‌بینی باشند، اما از میان انواع گوناگون پیامدهای قابل پیش‌بینی، صرفاً بعضی از این پیامدها هستند که اخلاقاً مربوط/مهم و قابل اعتنا محسوب می‌شوند؛ و این پیامدهای اخلاقاً مربوط و مهم به دو دسته پیامدهای «درست‌ساز» و پیامدهای «نادرست‌ساز» تقسیم می‌شوند. پیامدگرایان اختلافات درونی فراوانی دارند، که پرداختن به آنها فراتر از ظرفیت این مقاله است. (از جمله مهم‌ترین این اختلاف‌نظرها در مورد تعیین مصداق پیامد(های) اخلاقاً مربوط است.) در اینجا به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که اهمیت یا عدم اهمیت یک پیامد از نظر سیاسی دقیقاً معادل اهمیت یا عدم اهمیت آن از نظر اخلاقی نیست، بلکه نسبت این دو «عموم و خصوص من وجه» است. بنابراین، یکی از پرسش‌هایی که

29. utilitarianism

30. right-making properties

31. wrong-making properties

پیامدگرایی اخلاقی در قلمرو سیاست باید به آن پاسخ دهد این است که «در صورت تعارض ملاحظات اخلاقی با ملاحظات سیاسی چه باید کرد؟»، یعنی «اگر کنشگران سیاسی در موردی با عملی مواجه شدند که توجیه سیاسی دارد ولی توجیه اخلاقی ندارد/ اخلاقاً ناموجه است، چه باید بکنند؟».

تعریف دقیق وظیفه‌گرایی به نحوی که روایت‌های گوناگون آن را پوشش دهد مشکل است. شاید بهترین تعریف این باشد که وظیفه‌گرایی را در قالب نفی پیامدگرایی تعریف کنیم. مطابق با این تعریف وظیفه‌گرایی در اخلاق هنجاری دیدگاهی است که می‌گوید: درستی و نادرستی اعمال صرفاً تابع پیامدهای آن اعمال نیست، بلکه برخی از ویژگی‌های ذاتی/ سرشتی اعمال نیز هستند که در درستی و نادرستی اخلاقی اعمال نقش بازی می‌کنند؛ یعنی پیامدها صرفاً یکی از ویژگی‌های اخلاقاً مربوط و درست‌ساز/ نادرست‌سازند. به عنوان مثال، از نظر وظیفه‌گرایان صرف اینکه عملی مصداق وفای به وعده یا شکرگذاری یا عدالت‌ورزی است دست‌کم در نگاه نخستین آن را به عملی اخلاقاً درست بدل می‌کند. بنابراین، فقط بعضی از روایت‌های وظیفه‌گرایی هستند که بر این باورند که پیامدهای عمل هیچ نقشی در درستی و نادرستی آن ندارند.

این نشان می‌دهد که صورت‌بندی مدعای وبر در قالب تفکیک وظیفه‌گرایی از پیامدگرایی قابل دفاع نیست، بگذریم از اینکه هم وظیفه‌گرایان و هم پیامدگرایان بر این باورند، و ظاهراً حق نیز با آنان است، که اخلاق هنجاری مورد قبول آنان مختص حوزه خاصی از رفتارهای انسانی، مانند حوزه سیاست نیست، بلکه همه قلمروها را پوشش می‌دهد، در حالی که وبر می‌خواهد بگوید پیامدگرایی اخلاقی مناسب قلمرو سیاست و وظیفه‌گرایی اخلاقی مناسب سایر قلمروهاست.

### ۳. صورت‌بندی درست و قابل دفاع

به گمان نگارنده گوهر مدعای وبر را می‌توان در قالب تفکیک دو رویکرد متفاوت به اخلاق و اخلاقیات بیان کرد که یکی از این دو رویکرد نادرست و دیگری درست است، اما رویکرد نادرست مطلقاً نادرست و رویکرد درست مطلقاً درست است، نه اینکه رویکرد نادرست فقط در قلمرو سیاست نادرست باشد، اما در سایر قلمروها درست و پذیرفتنی باشد. رویکرد نادرست از سهل‌انگاری و عدم احساس مسئولیت و فرار از پاسخ‌گویی نسبت به پیامدهای قابل پیش‌بینی عمل سرچشمه می‌گیرد، یعنی صاحب چنین رویکردی چشم خود را بر این پیامدها می‌بندد و در محاسبات عملی خود در مقام تصمیم‌گیری وزن و اهمیت لازم را برای این پیامدها قائل نیست. اینکه چرا این رویکرد نادرست است بعداً خواهد آمد.

البته کسانی که از این رویکرد پیروی می‌کنند به دلایل و بهانه‌های گوناگون چنین می‌کنند. گاهی سنجش و تعیین خوبی و بدی و درستی و نادرستی اعمال را به خدا وامی‌گذارند و می‌گویند: «ما مأمور به وظیفه‌ایم، نه مأمور به نتیجه». در حالی که سخن بر سر «تعیین وظیفه» و «روش شناخت» وظیفه است، نه بر سر «سرشت» و «موضوع» وظیفه و نه بر سر «انجام وظیفه». بحث بر سر این است که «آیا در مقام تعیین و تشخیص وظیفه شخص موظف است پیامدهای قابل پیش‌بینی عمل خود را هم در محاسبات خود منظور کند یا نه؟». پیامدگرایی اخلاقی روشی برای تعیین و تشخیص وظیفه است. این دیدگاه اخلاقی نمی‌گوید: «ما مأمور به نتیجه‌ایم، نه وظیفه»، بلکه می‌گوید: «در مقام تعیین وظیفه، ما موظفیم پیامدهای قابل پیش‌بینی عمل خود را هم در نظر بگیریم و در توزین اخلاقی عمل شأن و وزنی هم برای این پیامدها قائل شویم، در غیر این صورت اخلاقاً به مسئولیت و وظیفه خود عمل نکرده‌ایم». البته اگر، پس از تصمیم‌گیری به روش درست و تلاش همراه با صداقت و جدیت در راه انجام وظیفه، تلاش ما به نتیجه مطلوب نرسد یا کار ما نتایجی نامطلوب اما غیر قابل پیش‌بینی به بار آورد، در این صورت به خاطر اینکه ما به وظیفه خود در «مقام شناخت وظیفه» و «در مقام انجام وظیفه» عمل کرده‌ایم در معرض سرزنش و مؤاخذه نخواهیم بود.

به بیان دیگر، «مقام تشخیص وظیفه» غیر از «مقام انجام وظیفه» است؛ معلوم است که کنشگر اخلاقی در مقام انجام وظیفه مأمور به وظیفه است، نه مأمور به نتیجه، زیرا تحقق یا عدم تحقق نتیجه صد در صد تحت کنترل و اختیار او نیست، بلکه تا

حدودی بستگی به شانس و خوش اقبال یا بد اقبال او دارد. اما عدم مسئولیت نسبت به نتایج عمل در مقام امتثال یا مقام انجام وظیفه ربطی به مسئولیت نسبت به نتایج قابل پیش‌بینی عمل در مقام تعیین و تشخیص وظیفه ندارد؛ این دو با هم سازگارند. ادعای عدم مسئولیت در مقام امتثال به شرطی عذری پذیرفتنی است که شخص در مقام تشخیص وظیفه به وظیفه مقدماتی خود در این مورد بدرستی عمل کرده باشد؛ یعنی در محاسبات و تصمیم‌گیری‌های خود پیامدهای قابل پیش‌بینی رفتار خود را هم در نظر گرفته باشد.

باز هم به بیان دیگر، «عامل اخلاقی»/ «فاعل مختار» صرفاً نسبت به پیامدهای غیر قابل پیش‌بینی عمل خود مسئولیت ندارد، یعنی نمی‌توان او را به خاطر در نظر نگرفتن این پیامدها سرزنش و مؤاخذه کرد. اما نسبت به پیامدهای قابل پیش‌بینی عمل خود مسئول است.

از این بدتر شیوه کسانی است که بدون در نظر گرفتن عواقب و پیامدهای نامطلوب و قابل پیش‌بینی عمل خود مبادرت به عمل می‌کنند، یا فرمانی صادر می‌کنند، یعنی در مقام تشخیص وظیفه کوتاهی می‌کنند. آنگاه منتظر می‌مانند تا ببینند چه نتایجی بر عمل یا فرمانشان مترتب می‌شود. اگر نتایج حاصله خوب و مطلوب بود آن را به حساب درایت، موفقیت، بصیرت و فرزاندگی خود یا پیشوای خود می‌گذارند، اما اگر نتایج حاصله بد و نامطلوب و فجیع بود آن را به حساب دین، خدا، قضا و قدر الهی، توطئه دشمن، عدم همراهی مردم، نافرمانی زیردستان و ... می‌گذارند و ادعا می‌کنند که «ما مأمور به وظیفه‌ایم، نه مأمور به نتیجه». یعنی در مقام مسئولیت‌پذیری در قبال عواقب عمل خود بر اساس معیار دوگانه داوری می‌کنند که نوعی نفاق یا هرهری مذهبی اخلاقی است.

رویکرد درست به اخلاق و اخلاقیات آن است که ویژگی‌های اخلاقاً مربوط را (۱) نه در پیامدهای عمل منحصر می‌کند و (۲) نه در ذات و سرشت عمل یا ویژگی‌های ذاتی آن و (۳) نه در نیت و سایر ویژگی‌های فاعل. بلکه در مقام داوری اخلاقی و کشف خوبی و بدی یا درستی و نادرستی اخلاقی یک عمل مجموعه این ویژگی‌ها را در کنار هم در نظر می‌گیرد. این رویکرد به اخلاق هنجاری هم در قلمرو سیاست درست است و اعتبار دارد و هم در خارج از این قلمرو، هرچند پیامدهای نادیده گرفتن آن در قلمرو سیاست و به طور کلی روابط اجتماعی در سطح کلان فاجعه‌بارتر و سهمگین‌تر از نادیده گرفتن آن در سایر قلمروهاست، زیرا در این قلمرو عمل فرد یا افراد با سرنوشت و خوشبختی و بدبختی افراد بیشتری در ارتباط است. پیامدگرایی محض در اخلاق به همان مقدار خطرناک، فاجعه‌آفرین و غیر مسئولانه است که وظیفه‌گرایی محض و فضیلت‌گرایی محض. برخی از ویژگی‌های اخلاقاً مربوط مطلقاً و برخی دیگر وابسته به بافت/ زمینه. برخی از آنها به پیامدهای اخلاقاً مربوط عمل برمی‌گردند و برخی دیگر به ذات و سرشت عمل و برخی دیگر به ویژگی‌های فاعل. اینکه چه ویژگی‌هایی اخلاقاً مربوط و چه ویژگی‌هایی اخلاقاً نامربوط‌اند، پرسش اصلی «اخلاق هنجاری» است. نظریه‌های گوناگون در باب اخلاق هنجاری درحقیقت بیانگر دیدگاه‌های صاحب‌نظران در باب ویژگی‌های اخلاقاً مربوط هستند.

به باور پاره‌ای از هواداران «واقع‌گرایی اخلاقی» این ویژگی‌ها صرفاً از طریق «شهود اخلاقی» قابل کشف‌اند. اما پذیرش این شهودها از منظر معرفت‌شناسانه با چهار مانع اساسی روبروست و فیلسوفان اخلاق کوشیده‌اند با تمهیداتی این موانع را برطرف کنند. این موانع به قرار زیرند:

- (۱) شهودهای اخلاقی نوعاً متعارض و ناسازگارند.
- (۲) شهودهای اخلاقی بعضاً در معرض و تحت تأثیر عواطف و احساسات اخلاقاً منفی، خودخواهانه و منفعت‌طلبانه قرار دارند.
- (۳) شهودهای اخلاقی بعضاً بین‌الذهانی نیستند، یعنی نسبت به حکم اخلاقی یک موضوع خاص افراد گوناگون ممکن است شهودهای اخلاقی گوناگونی داشته باشند، و

(۴) شهودهای اخلاقی بعضاً با اطلاعاتی که از سایر منابع معرفت بدست می‌آیند و نظریه‌های مبتنی بر آن اطلاعات ناسازگارند.

با این همه این موانع موجب نمی‌شود که این شهودها ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی خود را یکسره از دست بدهند، بلکه هنوز هم می‌توان ادعا کرد که این شهودها در «نگاه نخستین»<sup>۳۲</sup> معتبرند؛ دست‌کم این است که ما می‌توانیم/ از منظر معرفت‌شناسانه حق داریم از این شهودها به عنوان مواد خام و منبع اولیه توجیه و معرفت اخلاقی استفاده کنیم، هرچند مراتب و درجات بالاتر توجیه در این مورد متوقف بر برطرف کردن موانع یادشده است. به گمان نگارنده، بهترین راهی که برای برطرف کردن این موانع تا کنون پیشنهاد شده عبارتست از «متد تعادل اندیشه‌ورزانه» جان راولز با حک و اصلاحاتی که پاره‌ای از فیلسوفان اخلاق پس‌ساز او در این روش اعمال کرده‌اند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله دوازده صورت‌بندی متفاوت از ادعای وبر در باب رابطه اخلاق و سیاست را شرح و بسط دادیم. دیدیم که یازده صورت‌بندی نخست از این فهرست بلند با دو مشکل اساسی روبرو هستند: یکی اینکه فی حد نفسه قابل دفاع نیستند و دوم اینکه از بیان گوهر مدعای وبر ناتوانند؛ مدعایی که فی حد نفسه قابل دفاع و پذیرفتنی است. نکات مهمی که در پایان لازم است خاطرنشان یا بر آنها تأکید کنیم اینهاست:

(۱) از منظر اخلاقی بین قلمرو سیاست و سایر قلمروها فرقی نیست، یعنی اصول کلی اخلاق حداقلی به یکسان در همه موارد صادق‌اند، هرچند ممکن است (الف) مقتضای این اصول از قلمرویی به قلمرویی دیگر فرق کند و (ب) نیز در تعارض ویژگی‌های «وظیفه‌ساز» اخلاقی، ویژگی قوی‌تر در قلمرو سیاست که وظیفه‌نهایی را می‌سازد غیر از ویژگی قوی‌تر در سایر قلمروها باشد.

(۲) رابطه اخلاق و سیاست را دست‌کم از دو «منظر» متفاوت می‌توان بررسی کرد: یکی از منظر جامعه‌شناسانه و دیگری از منظر فیلسوفانه. یکی گرفتن این دو منظر یکی از خطاهای فاحشی است که باید از آن پرهیز کرد. وقتی از منظر جامعه‌شناسانه به این موضوع می‌نگریم، موضوع مورد تحقیق و بررسی ما دست‌کم دو ویژگی مهم و ممتاز خواهد داشت:

اول اینکه موضوع مورد بحث رابطه دو «نهاد اجتماعی» است: یکی نهاد اخلاق و دیگری نهاد سیاست. جامعه‌شناسی به اخلاق و سیاست به صورت دو «نهاد اجتماعی» می‌نگرد و از ربط و نسبت و تعامل این دو نهاد سراغ می‌گیرد.

دوم اینکه موضوع مورد بحث «اخلاق موجود»/ «اخلاق آنگونه که هست» و «سیاست موجود»/ «سیاست آنگونه که هست» خواهد بود، نه اخلاق آرمانی و سیاست آرمانی. درواقع سؤال جامعه‌شناسانه‌ی مربوط این است که «رابطه این دو نهاد موجود و محقق چگونه «است»؟»، نه اینکه «رابطه این دو نهاد چگونه «باید» باشد؟». به بیان دیگر، جامعه‌شناسی یک علم توصیفی/ تبیینی است، نه یک علم هنجاری/ توصیه‌گر.

سوم اینکه، «روش» تحقیق در مورد این موضوع نیز روش مقبول در علوم اجتماعی/ انسانی تجربی است، نه روش مقبول در فلسفه.

اما وقتی از منظر فیلسوفانه به موضوع مورد بحث می‌نگریم، موضوع مورد بحث ما رابطه دو نهاد محقق اجتماعی نیست، بلکه این است که «در تأسیس نهاد سیاست و تنظیم روابط و مناسبات سیاسی چه باید کرد؟»، و «آیا باید‌ها و نباید‌های اخلاقی، در صورت وجود، شامل قلمرو اخلاق و کنش‌ها و کنشگران سیاسی نیز می‌شوند یا این قلمرو محکوم ارزشهای دیگر است و در این قلمرو باید از هنجارهای دیگری تبعیت کرد؟»، یعنی سؤال ما یک سؤال هنجاری است، نه یک سؤال توصیفی. این سؤال هم به فلسفه اخلاق و هم به فلسفه سیاست مربوط است و روش بررسی و تحقیق در باب این سؤال نیز

روش مقبول در فلسفه است. در پراگماتر بگوییم که قانونگذاری نیز یک کنش سیاسی است. بنابراین، پرسش از نسبت اخلاق و سیاست قابل تحویل به پرسش از نسبت قانون با سیاست نیست، یعنی قانون نمی‌تواند جای اخلاق را بگیرد، هرچند اخلاق نیز نمی‌تواند جای خالی قانون را پر کند.

(۲) مشکلی که وبر با تفکیک انواع گوناگون اخلاق در صدد حل و فصل آن است، از دین و اخلاق دینی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه اخلاق لادینی نیز به همین مشکل مبتلاست. اگر از اصطلاحات مورد استفاده خود او بخواهیم استفاده کنیم، می‌توانیم بگوییم که «اخلاق غایت‌نگر»/ «اخلاق مبتنی بر غایات نهایی» که مورد نقد اوست قرائت‌های غیر دینی نیز دارد، و اتفاقاً خود او به مثال‌هایی از این قرائت‌ها اشاره کرده است.

(۳) همچنین مشکل مورد نظر وبر به قلمرو سیاست اختصاص ندارد، بلکه نه فقط در تنظیم مناسبات سیاسی، که در تنظیم مناسبات اجتماعی در سطح کلان ما نیز با این مشکل مواجهیم، خواه آن مناسبات سیاسی باشند یا غیر سیاسی، و نه فقط در تنظیم مناسبات اجتماعی در سطح کلان، بلکه در تنظیم مناسبات اجتماعی در سطح خرد نیز این مشکل وجود دارد. این سخن بدین معناست که اخلاق مورد نقد وبر صرفاً به خاطر عدم تناسب آن با قلمرو سیاست نیست که اشکال دارد، بلکه این اخلاق کلاً نادرست است و در هیچ قلمرویی قابل پیروی نیست. این اخلاق اخلاقی است که در آن پیامدهای دنیوی و نزدیک اعمال در فهرست ویژگی‌های درست‌ساز/نادرست‌ساز آن هیچ جایی ندارند.