

بررسی و نقد نظریه‌های الزام سیاسی

دریافت: ۹۱/۳/۳

تأیید: ۹۲/۲/۷

مهدی امیدی*

چکیده

مفاد الزام سیاسی که عبارت از تعهد اخلاقی شهروندان به رعایت قوانین و اطاعت از فرامین حکومت در قبال عضویت در جامعه سیاسی است، بر اساس بنیادهای متمایز نظری، مورد توجه، تبیین و تحلیل متفاوتی قرار می‌گیرد. نظریه‌های الزام سیاسی را می‌توان در دو قسم نظریه‌های نافی الزام سیاسی و نظریه‌های مثبت الزام سیاسی، دسته‌بندی کرد. نظریه‌های آنارشستی و فلسفه تحلیلی مدافع نفی الزام سیاسی و نظریه‌های اختیارگرا، وظیفه‌گرا و غایت‌گرا، سه طیف عمده مثبت الزام سیاسی با رهیافت‌هایی متمایز می‌باشند. این مقاله، در صدد است تا نقد و ارزیابی هر یک از این نظریه‌ها را مورد توجه قرار دهد.

واژگان کلیدی

الزام سیاسی، نظریه، آنارشسیسم، اختیارگرا، وظیفه‌گرا، غایت‌گرا

* استادیار و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

مقدمه

در آثار حکمای ثلاثه یونان باستان، اخلاق، همگام با سیاست و از مقومات آن محسوب می‌شد. بر خلاف سوفسطائیان همچون «پروتاگوراس» که فردیت انسان را معیار همه چیز تلقی می‌کردند و به نسبیت معیارهای الزام و اطاعت‌پذیری باور داشتند، «سقراط» به وجود معیارها و قواعدی که از لحاظ اجتماعی مشترک و قابل تعلیم و تعلمند به‌عنوان قواعد اخلاقی و حقوقی؛ به‌ویژه در باب الزام و اطاعت، اذعان داشت. بر پایه این معیارها بود که سقراط با رد پیشنهاد فرار از زندان و پذیرش حکم اعدام که از سوی هیأت قضایی جامعه سیاسی‌اش صادر شد به لزوم اطاعت از الزامات جامعه سیاسی رأی داد و مقاومت غیر قانونی در برابر آن را نادرست دانست، اما اقدام سقراط موجب طرح پرسش‌های مهمی از سوی اندیشمندان سیاسی گردید.

از عمده‌ترین پرسش‌هایی که فیلسوفان سیاسی پس از سقراط با آن مواجه بوده و در صدد ارائه پاسخ بدان برآمده‌اند، پرسش از ماهیت الزام سیاسی است. این واژه اگرچه اولین بار توسط «تی. اچ. گرین»^۱ فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم به‌کار گرفته شد،^۲ اما ناظر به روابط و تعهداتی است که افراد جامعه به‌عنوان عضوی از جامعه سیاسی با نظام سیاسی دارند و در پی تبیین نحوه عضویت اخلاقی افراد در جامعه سیاسی است. این مسأله در قالب چهار پرسش عمده، قابل پیگیری است. الف) چرا باید با رهاکردن همه یا بخشی از آزادیهای فردی و اجتماعی خود^۳ به الزامات مختلف؛ از جمله الزامات سیاسی ملزم شویم؟ ب) در قبال چه کسی یا چه چیزی، الزام سیاسی داریم؟ ج) گستره و قلمرو این الزامها تا چه حد است؟ د) چه تبیین و توجیهی برای این‌گونه الزامات مطرح شده یا باید مطرح گردد؟ از آنجا که پرسش چهارم، متضمن ثبوت الزام و در پی توجیه اخلاقی آن است، پاسخ به سه پرسش نخست، مبتنی بر بررسی پرسش اخیر خواهد بود.

الزامات سیاسی باید به‌نوعی با الزامات اخلاقی، پیوند یابند؛ زیرا انسان بر اساس اختیار خود، خواهان رهایی از محدودیت‌ها است و اگر محدودیت‌های سیاسی، توجیه

معقول و اخلاقی نداشته باشند، هیچ‌کس منطقاً خود را ملزم به اطاعت نمی‌داند. اینکه افراد بر پایه کدام جهات اخلاقی، ملزم به اطاعت از حاکمان خود هستند؟ آیا می‌توان از معیار توجیهی واحدی سخن گفت؟ آیا افراد باید از قواعد و فرامین سیاسی رایج در جامعه تبعیت کنند؛ بدان جهت که مرجع آنها خداست و خدا بدانها امر نموده است؟ یا چون حاکم دارای مرجعیت مشروع ارائه نموده است؟ یا آنکه مبتنی بر ادراکات عقل عملی و فضایل انسانی‌اند؟ یا چون که مبتنی بر حقوق طبیعی و قراردادی‌اند؟ یا بدان جهت که خواست‌ها و نیازهای عصری ما را فراهم می‌کنند و نتایجی سودمند دارند؟ یا آنکه بهترین شکل حیات انسانی را به ارمغان می‌آورند؟ و یا بدان جهت که عدم اطاعت از آنها خطر مجازات و آسیب مالی و جسمی را به دنبال دارد؟ جملگی پرسش‌هایی است که پاسخ به آنها می‌تواند به صورت‌بندی متمایز و جایگاه متفاوتی برای روابط متقابل میان مردم و حاکمان در نظام سیاسی بینجامد. همین امر است که نظریه‌پردازان سیاسی را به تأمل در معیارهای قضاوت و روشهای توجیه الزام سیاسی واداشته و به غیر از دو طیف افراطی آنارشیستی (منکر ضرورت الزام) و فاشیستی (موافق تحقق الزام به شکل قهرآمیز) اجماً به پدیدآمدن سه دسته از نظریه‌های اخلاقی منجر شده است. الف) نظریه‌های اختیارگرا که بر گزینش ارادی یا رضایت بر الزام سیاسی تأکید ندارد. ب) نظریه‌های وظیفه‌گرا که بر وظیفه و تکلیف اخلاقی اعضای جامعه تأکید می‌ورزند. ج) نظریه‌های غایت‌گرا که بر پیامدهای مثبت و فایده‌مندی پذیرش الزام (سودمندگرایی) یا ربط علی الزامهای سیاسی با غایات (فضیلت‌گرایی) تأکید می‌نمایند. تمایز اصلی آنها در نوع رویکردی است که نسبت به ماهیت حق، تکلیف و خیر دارند. اینک به تفصیل به بررسی و نقد هر یک از این نظریه‌ها می‌پردازیم.

الف) نظریه نافی الزام سیاسی

در میان نظریه‌های نافی الزام سیاسی، نظریه‌های آنارشیستی از شهرت بیشتری برخوردارند. از این‌رو، تلاش می‌کنیم در اینجا مفهوم آنارشی و دلایل و مدعیات این نوع نظریه‌ها را بررسی نماییم.

مفهوم آنارشی و آنارشیسیم

کلمه آنارشی^۴ از ریشه یونانی «آرخوس»^۵ اخذ شده است. پیشوند an (یا a) به معنای نفی، نبود و فقدان و آرخوس (Archos) به معنای حکمران، مدیر، رئیس، فرماندار و یا سلطه‌گر است. بر این اساس، آنارشی به معنای بی‌حکومتی (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۳۲۳) و یا آن‌گونه که «پیتر کروپوتکین»^۶ می‌گوید به معنای مخالف سلطه‌گر است (Mclaughlin, 2007, p.284)؛ در حالی که کلمات آرخوس^۷ و آنارشیا^۸ غالباً به معنای نداشتن حکومت و یا بی‌دولتی تعبیر می‌شوند. واژه آنارشیسیت، اولین بار توسط «پرودون» به کار گرفته شد (پازارگاد، بی‌تا، ص ۳۳). آنارشیسیم، تنها به معنای بدون دولت نیست. «An-Archy» به معنای بدون حکمران و یا به طور کلی به معنای بدون حاکمیت است. لذا آنارشیسیم به مبادی حاکمیت؛ یعنی قانون، حاکم و دولت حمله می‌کند. آنارشی در تصور عمومی آنارشیسیت‌ها، لزوماً به معنای بی‌سروسامانی و هرج و مرج نیست، بلکه آنها پس از الغای حکومت و قانون، در انتظار یک نظم اجتماعی طبیعی‌تر و خودانگیخته‌تر می‌باشند. پس آنها در پی نفی سلطه، دستور و فرمانند. آنارشیسیم می‌تواند به‌عنوان اندیشه‌ای سیاسی و اجتماعی، درک شود که مخالف همه نوع قدرت، حاکمیت، تسلط و طبقه‌بندی سلسله‌وار بوده و اراده و خواسته‌ای برای فسخ تمامی آنها است.

به نظر «سیاستین فور»^۹ هر کس اقتدار را انکار کند و با آن بستیزد آنارشیسیت است (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۳۲۸). اگر این تعریف، پذیرفته شود، باید هر فرد شورشی بی‌تأملی را آنارشیسیت بدانیم و حال آنکه چنین نیست. همچنین کسی را که از منظر فلسفی؛ همانند (کلیون) یا دینی؛ همانند (خوارج)، نافی اقتدار دنیوی انسان است، نمی‌توان آنارشیسیت نامید؛ زیرا نفی اقتدار، ضرورتاً ملازم با نفی انتظام در جامعه نیست.

برخی دیگر، آنارشیسیت را شخصی معرفی می‌کنند که معتقد است پیش از آنکه آزادی بتواند حیات یابد، حکومت باید نابود شود. در این تعریف، نفی حکومت، محور شناخت آنارشیسیت معرفی شده است، اما به نظر می‌رسد آنارشیسیت‌ها منکر هر نوع نظام سیاسی نیستند؛ چرا که مخالفت آنها با دولت مدرن یا دولت دارای سرزمین خاص و یا دولت ملی^{۱۰} است؛ زیرا چنین دولتی الزاماتی را بر انسانها وضع می‌کند که منافی

اختیار و آزادی انسانی است. آنارشیست‌ها نظامی از هم‌نوایی جمعی را که انسانها با اراده و مشارکت مستقیم خویش در قلمروی محدود بنا می‌سازند نفی نمی‌کنند. در تعریف سوم، آنارشیست بر کسی اطلاق شده است که کارش صرفاً بر هم‌زدن هرگونه نظم بوده و چیزی جایگزین آن نمی‌کند. این مفهوم از آنارشیست که در فرهنگ عمومی به «هرج و مرج طلب» ترجمه شده؛ هرچند نادرست است، اما نسبت به دو مفهوم قبل، رواج بیشتری یافته است. بدیهی است که چنین معنایی نیز هیچ‌گونه تناسبی با آراء متفکرانی همچون «تولستوی»، «گادوین» و «کروپوتکین» ندارد.

آنارشی در کاربرد اصلی آن به معنای هرج و مرج نیست، بلکه به معنای نظم اجتماعی غیر تحمیلی و مبتنی بر پیمانهای رضایت‌مندانه، طبیعی و خودجوش است. آنارشی صرفاً به معنای بدون حاکم است. از این رو، آنارشی را می‌توان در سیاق کلی، هم در معنای منفی «فقدان حکومت» و هم در معنای مثبت «نظم غیر تحمیلی یا نظم غیر مبتنی بر وجود حاکم» به کار برد (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹)؛ زیرا حفظ نظم، مستلزم وجود حکومت نیست. کلمات آنارشی و آنارشیست در مفهوم سیاسی، نخست در دوران انقلاب فرانسه استعمال شد. در آن زمان این واژه‌ها اصطلاحاتی برای انتقاد منفی بود و گاه به صورت دشنام برای طعن و لعن مخالفان که معمولاً از گروه‌های چپ‌گرا بودند به کار می‌رفت.

با تأمل در تاریخچه کوتاه ظهور آنارشیسم، می‌توان ادعا کرد که این واژه، واژه‌ای مبهم است؛ زیرا از یک سو قادر است نفی حکومت را در دو حیطه تئوریک و عملی تعقیب نماید و از سوی دیگر، مدافع نظمی خاص در دوران بی‌نظمی ناشی از فقدان دولت است. با این حال، پیشینه باورهای آنارشیسم را گاهی تا مقطع «تائوئیسم»، یا «بودیسم»، «رواقیون» و «کلیون» در یونان باستان یا تا عقاید «حفاران» در جنگ داخلی انگلستان ردیابی کرده‌اند. با این وصف، نخستین و شاید قدیمی‌ترین تبیین اصول آنارشیستی توسط «ویلیام گادوین» در اثر او به نام «تحقیقی در باب عدالت سیاسی» ارائه شد؛ هرچند وی هرگز خود را یک آنارشیست توصیف نکرد (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۳۲۴).

اصول باورهای آنارشیسم

آنارشیسم، مجموعه باورهایی فراتر از ضدیت با دولت است، حتی اگر دولت در مرکز اصلی انتقاد آنارشیست‌ها قرار داشته باشد. آنارشیسم اصولاً جنبشی ضد سلسله‌مراتب است. به این دلیل که سلسله‌مراتب، ساختارهای سازماندهی شده‌ای هستند که به حاکمیت، ماهیت و معنا می‌بخشند. نظر به اینکه دولت (حکومت) بالاترین نوع سلسله‌مراتب است، آنارشیست‌ها مخالف دولت و در عین حال، مخالف هر نوع سازمان سلسله‌وار و طبقاتی هستند. ضدیت با دولت، تمام روابط اقتصادی، اجتماعی و دینی؛ به‌خصوص روابط وابسته به مالکیت کاپیتالیستی و حقوق (دستمزد) کارگری را شامل می‌شود. این را می‌توان از مجموع استدلال «پرودون»^{۱۱} چنین ارزیابی کرد که کاپیتال... در زمینه سیاسی، مشابه حکومت است... دیدگاه اقتصادی کاپیتالیسم، سیاست دولت و حاکمیت و دیدگاه مذهبی کلیسا، مشابه هم بوده و به طرق مختلف به هم متصل هستند. لذا حمله به یکی، مترادف با حمله به همه آنهاست... آنچه که کاپیتال به کارگر روا می‌دارد و دولت به آزادی، همان چیزی است که دین کلیسا به روح، روا می‌دارد. این سه‌گانه استبدادی به همان مقدار در عمل زهرآلود است که در فلسفه. مؤثرترین راه ستم‌کردن بر مردم این است که همزمان تن، اراده و خرد آنها را به بردگی گرفت. مفروض اصلی و نقطه محوری این استدلال، به‌خطرافتادن استقلال اخلاقی انسان، توسط نهادهای رسمی است که آنارشیسم فلسفی بر آن تأکید دارد (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۲۱۲).

طبق دیدگاه برخی آنارشیست‌ها،^{۱۲} در یک جامعه حقیقتاً آزاد، هرگونه ارتباط میان انسانها که فراتر از رابطه خصوصی است (به‌معنای اینکه شکل نهادی به خود می‌گیرد) در انجمن یا محل کار، خانواده، جامعه بزرگتر، یا هرچیز دیگری، بایستی زیر کنترل مستقیم شرکت‌کننده‌ها باشد. در این صورت، جامعه به‌هیچ‌عنوان به طبقات «اربابان و کارگران» و یا «فرمانداران و بردگان» تقسیم نخواهد شد. یک جامعه آنارشیست، جامعه‌ای استوار بر آزادی فردی و مبتنی بر مشارکت آزادانه سازمانهای تعاونی است و از پایین به بالا اداره می‌شود. امروزه آنارشیست‌ها تلاش می‌کنند تا حد ممکن، چنین جامعه‌ای را در سازمانها، مبارزات و فعالیت‌های خود به وجود آورند.

به نظر می‌رسد آنارشیزم، «سوسیالیزم» بدون دولت است. بنابراین، آنارشیزم، نظریه‌ای سیاسی است که هدفش ایجاد جامعه‌ای بدون سلسله‌مراتب سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. آنارشیست‌ها ادعا می‌کنند که آنارشی - بدون حکمران - نوع قابل اجرایی از سیستم اجتماعی است که برای پیشینه‌کردن آزادی فردی و برابری اجتماعی کار می‌کند. آنها آزادی و برابری اقتصادی را در یک رابطه متقابل و تنگاتنگ می‌بینند. آزادی بدون برابری، آزادی برای قدرتمند و ثروتمند است و برابری بدون آزادی، غیر ممکن بوده و توجیهی برای بردگی است.

بنابراین، اگرچه گروه‌های متعددی از آنارشیست‌ها وجود دارند (از آنارشیست فردگرا^{۱۳} تا آنارشیست جمع‌گرا)، اما تمام آنها در دو نکته اشتراک دارند؛ مخالفت با حکومت و مخالفت با کاپیتالیسم. آنارشیست‌ها بر منسوخ کردن دولت و برانداختن رباخواری، حکومت انسان بر انسان و استثمار انسان توسط انسان، پافشاری می‌کنند. تمام آنارشیست‌ها، سود، بهره و کرایه را به چشم رباخواری یا استثمار می‌بینند و با آن و شرایطی که آن را به وجود می‌آورد، به اندازه دولت و حکومت مخالفت می‌کنند. بر این اساس، آنارشیزم نظریه‌ای سیاسی است که طرفدار ایجاد آنارشی - جامعه‌ای استوار بر قانده «بدون حکمران» - است. برای دست یافتن به این هدف، آنارشیست‌ها نیز همچون تمام سوسیالیست‌ها باور دارند که زمان مالکیت خصوصی زمین، سرمایه و ماشین‌آلات به سرآمده و محکوم به ناپدید شدن است و اینکه ابزار تولید بایستی دارای مشترک جامعه باشد و مشترکاً توسط تولیدکنندگان ثروت، اداره گردد. آنها متذکر می‌شوند که تشکیلات سیاسی ایده‌آل در یک جامعه، زمانی رخ می‌دهد که اختیارات و کار دولت به حداقل خود برسد... و اینکه هدف نهایی جامعه، کاهش اختیارات دولت به صفر است و این همان جامعه بدون دولت - آنارشی - است (Kropotkin, 2007, p.46).

آنارشیزم، جامعه امروز را تجزیه و تحلیل کرده و نقد می‌کند، اما در عین حال، تصویری از پتانسیل یک جامعه جدید را ارائه می‌دهد؛ جامعه‌ای که نیازهای انسان که جامعه کنونی، آنها را انکار می‌کند، تکمیل می‌سازد. این نیازها به‌طور بسیار ساده، آزادی، برابری و اتحاد هستند.

بررسی و نقد نظریهٔ آنارشیستی الزام سیاسی

آنارشیسم در تمام حوزه‌های فردگرایانه، جامعه‌گرایانه و فلسفی، مورد نقدهای جدی قرار گرفته است. آنارشیسم فردگرایانه، نه تنها الزام سیاسی، بلکه مقبولیت هر مجموعه‌ای از تمهیدات اجتماعی قابل استمرار را از میان می‌برد. این ایده به تصوری از انسان گرایش دارد که نه از لحاظ مابعدالطبیعی، قانع‌کننده است و نه از لحاظ اخلاقی، پذیرفتنی؛ زیرا تصوری اتمیک و جزءانگارانه و نیز دلخواهانه از آنها ارائه می‌دهد؛ به گونه‌ای که حتی کمترین موازن وظیفه اخلاقی را که برای زندگی اجتماعی ضروری است در برنمی‌گیرد.

درست است که هر فرد، واقعیتی مستقل است، ولی هیچ‌کس خودکفا و مکتفی به ذات نیست. از این رو، برقراری روابط اجتماعی و کسب تجربه از همزیستی با دیگران، لازمهٔ حیات اجتماعی است. هر فرد در شبکهٔ گسترده و پیچیده‌ای از روابط اجتماعی، همچون زبان، تاریخ، فرهنگ و... به دنیا می‌آید و هویت خود را شکل می‌دهد.

استفاده از برخی الزامات اخلاقی برای طرد الزامات برتر اخلاقی، چیزی است که آنارشیسم فردگرا با آن مواجه است. این ایده، عدم مداخله در امور دیگران را به‌عنوان تنها وظیفهٔ اخلاقی الزام‌آور معرفی می‌کند؛ در حالی که اولاً: روابط حاکم بر بشر به گونه‌ای پیچیده شده است که عدم الزام‌آور بودن برخی از آنها تا حدی قابل تصور نیست. ثانیاً: تردیدی نیست که تکامل انسان، منوط به وجود همین روابط اجتماعی است و ارزشهای برتر اخلاقی در سایهٔ تعاون و همکاری انسانها و گاه در سایهٔ دخالت‌های صحیح، قابل حصول است. از این رو، این پرسشی بجا خواهد بود که چرا برای حمایت و پشتیبانی از خود، به صورتی متقابل به یکدیگر مدیون نباشیم و از دیگران حق‌شناسی نکنیم؟ ثالثاً: تعیین وظایف سلبی برای آدمیان (عدم مداخله) در صورتی که با وظایفی ایجابی همراه نباشد، منجر به شکل‌گیری نوعی لجام‌گسیختگی اخلاقی تمام‌عیار در جامعه خواهد شد که این امر به شدت با اساس حیات اجتماعی ناسازگار است.

آنارشیسم جامعه‌گرا؛ اگرچه در پذیرش تأثیر جامعه بر فرد و ترسیم مشارکت طبیعی جمعی و نیکوکارانه انسانها با آنارشیسم فردگرا، تمایز می‌یابد؛ اما در نفی الزام سیاسی با

آن مشترک است. لذا آنارشیسم جامعه‌گرا نیز با نقدهایی اساسی، مواجه است. تصور جامعه‌ای فاقد دولت که در آن انسانها عاری از هرگونه الزام، به مشارکتی طبیعی می‌پردازند، تصویری آرمانی از ماهیت انسان و ماهیت اجتماع است؛ نه انسانها از حیث طبیعی صرفاً موجوداتی مشارکت‌جو، خیرخواه و تعالی‌طلب در ظرف فقدان دولتند و نه اجتماع، عاری از رفتارهای ضد اجتماعی یا فاقد موانع همیاری است. آسیب‌های ناشی از رفتارهای ضد اجتماعی، کمتر از آسیب‌های ناشی از وجود دولت و الزام سیاسی نیست. از سوی دیگر، طبیعت‌گرایی اخلاقی آنارشیسم جامعه‌گرا با تقلیل‌گرایی نیز مواجه است؛ زیرا صرفاً با پیش‌فرض ارادی و عاطفی بودن رفتار انسان، به تعریف ماهیت انسان می‌پردازند.

ب) فلسفه تحلیلی و نفی ضرورت توجیه الزام سیاسی

فیلسوف تحلیلی، الزام سیاسی را به‌عنوان مسأله اساسی تلقی نمی‌کند، بلکه صرفاً توجه خود را به تفاوت‌های مفهومی میان قدرت (توانایی تأمین اطاعت) و اقتدار (حق چشم‌داشت اطاعت) معطوف می‌سازد. پرسش اساسی از منظر او این است که آیا ارتباط منطقی موجود میان «حکومت» و «الزام» می‌تواند نافی ضرورت توجیه سیاسی باشد؟ طرفداران استدلال مفهومی معتقدند به جهت وجود این ارتباط منطقی، تلاش برای توجیه الزام سیاسی، نه لازم است و نه معقول؛ زیرا توجیه کلی الزام، مسأله‌نما است و از شبهه مفهومی ناشی می‌شود. به نظر آنها اشتباه از این امر ناشی می‌شود که قائل باشیم «ممکن است حکومت و اقتدار سیاسی، بدون هرگونه الزام متقابلی تحقق یابد. لذا ارائه تحلیل بیشتر برای توجیه اخلاقی الزام سیاسی و منشاء آن ضروری است». اما اصل این تبیین نادرست است؛ زیرا اساساً تحقق جامعه سیاسی، بدون الزام سیاسی امکان‌پذیر نیست؛ چرا که مقصود از جامعه سیاسی، گروه‌هایی از مردم هستند که بر اساس مقرراتی (الزاماتی) که از سوی برخی از آن گروه‌ها تحمیل می‌گردد، شکل می‌گیرد (همان، ص ۲۳۲).

مفروضات فلسفه تحلیلی و نقد آنها

برای تشریح این دیدگاه، چند فرض قابل تصور است.

فرض اول: بحث از الزام، بحثی مفهومی است و از تحلیل مفهوم جامعه سیاسی به دست می آید. در اینجا هیچ تمایزی میان الزام سیاسی موجه به توجیه اخلاقی و مطلق الزام سیاسی، دیده نشده است. برای مثال «مک فرسن»، معتقد است که الزام سیاسی، نیازمند توجیه نیست فقط بدان جهت که از تحلیل مفهومی «انسان اجتماعی» و «عضویت در اجتماع» می توان آن را به دست آورد. وی در این باره می نویسد:

اینکه انسان اجتماعی از الزامها برخوردار است، گزاره‌ای تحلیلی است، نه ترکیبی... پذیرش مقررات، بخشی از چیزی است که به معنای عضو بودن است. این پرسش که چرا باید از دولت اطاعت کنم؟ پرسش نامعقولی است [؛ زیرا] اگر فرض کنیم که امکان دارد «الزام سیاسی» وجود نداشته باشد، به معنای درک نکردن چیزی است که به عضو بودن در یک جامعه سیاسی معنا می دهد... . تردید در اینکه آیا عضویت در جامعه سیاسی در بردارنده الزامهایی نسبت به دولت است یا نه، به لحاظ منطقی امکان پذیر نیست. در نتیجه، توجیه وجود الزامها به طور عام، معقول نیست؛ زیرا درگیر الزامهایی هستیم که از نظر تحلیلی، عضویت در جامعه یا جوامع متضمن آن است (همان).

در پاسخ به این فرض باید گفت که اولاً: پیوند میان مفاهیم به «اعتبار مفاهیم»، وابسته است، نه آنکه ذاتی آنها باشد. پس اگر در مفهوم جامعه سیاسی، «مفهوم الزام» اِشْراب شده باشد این امر، نه به معنای ذاتی بودن مفهوم الزام برای مفهوم جامعه سیاسی است؛ بلکه بدان معنا است که آنچه تا کنون از جامعه سیاسی، قابل فهم بوده است در پیوند با جامعه سیاسی است، اما سلب معنای الزام از آن بر اساس اعتباری جدید امکان پذیر است؛ یعنی می توان جامعه سیاسی فاقد الزام نیز فرض کرد؛ زیرا ارتباط میان این گونه مفاهیم، ارتباطی تجربی است، نه منطقی تا سلب آن امکان پذیر نباشد. ثانیاً: قهری بودن الزام سیاسی در جامعه سیاسی، متمایز از «موجه بودن» آن است. الزام سیاسی به اشکال مختلف، قابلیت بروز و ظهور دارد. در نتیجه، هر الزامی، الزام اخلاقی و موجه نخواهد بود.

البته به نظر می رسد دیگر پیروان استدلال مفهومی به حوزه‌ای فراتر از این بحث، نظر

دارند.

فرض دوم: توجیه «الزام»، فراتر از تحلیل مفهومی، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا گذار از مفاهیم به وقایع، امری ناشدنی است.

برخی از پیروان استدلال مفهومی، تحت تأثیر فلسفه زبانی «ویتگنشتاین» معتقدند که اساساً عبور از مفاهیم و دستیابی به ورای مرزهای زبانی، ممکن نیست. «مارگارت مک‌دونالد» در این باره می‌نویسد:

نظریه‌پردازان سیاسی باید پاسخی داشته باشند که همواره و به‌طور قطع درست باشد؛ دقیقاً همانگونه که معرفت‌شناسان باید ضمانتی بر وجود اشیاء مادی داشته باشند، اما خواسته‌های هر دو دسته به‌طور یکسان خواسته‌هایی نامعقول است؛ زیرا از تعمیم زبان به ورای مرزهای معنا، نشأت می‌گیرد (همان، ص ۲۳۳).

در پاسخ به این دیدگاه می‌توان گفت: دایره بحث در اینجا گسترده‌تر از بحث الزام است و باید در مباحث فلسفی پیگیری شود. با این حال، جداسازی امر زبانی از غیر زبانی، خود حکایت‌گر وجود حقایقی فرازبانی است؛ کما اینکه اثبات وجود مفاهیم زبانی، اثبات‌کننده وجود مثبت این گونه مفاهیم است و نفی آنها نیز اثبات‌کننده وجود کسی است که نافعی وجود این مفاهیم است؛ چراکه چنین حکمی بدان معنا خواهد بود که «من درک می‌کنم که مفاهیم وجود ندارند». در این صورت، ناخواسته وجود مدرک و مدرک، اثبات شده است. از سوی دیگر، مفاهیمی که «مک‌دونالد» برای اثبات مطلب خود به کار گرفته است، اثبات‌کننده وجود خارجی نظریه‌پرداز، معرفت‌شناس، تمایز مدرکات این دو و... است. مفاهیم، ابزارهای حکایت از واقع و مشیر به واقع می‌باشند و وجود اصالی ندارند. آنچه اصالت دارد «واقعیت خارجی» است که برای درک آن نیازمند جعل مفاهیم هستیم. پس همانطور که معرفت‌شناسی می‌تواند به وجود اشیاء مادی، راه یابد نظریه‌پرداز سیاسی نیز می‌تواند با گذار از مفاهیم به واقعیات راه یابد.

فرض سوم: ارائه توجیهی کلی از الزام سیاسی، فاقد ضابطه و معناست.

فرض سوم آن است که طرفداران استدلال مفهومی، امکان ارائه یک ضابطه کلی در باب الزام را نپذیرند. شاهد بر این مدعا عبارت دیگری از مک‌دونالد است. وی در

ادامه می‌نویسد:

هیچ نوع معیار کلی برای اعمال درست، ارائه‌شدنی نیست. همینطور پاسخ به این پرسش که چرا باید از قانونی پیروی کرد، اقتدار حکومتی را پذیرفت یا از دولتی حمایت کرد؟ آن است که این پرسش، نامعقول است. بنابراین، هر پاسخ ناموفقی به آن، به بی‌معنایی محکوم خواهد بود؛ هرچند که احتمال دارد نقش‌های مفید یا زیان‌بخش دیگری نیز داشته باشد. اما این پرسش که چرا باید از قانون نظام‌وظیفه اطاعت کنم؟ یا چرا باید با دولت کنونی مخالفت کنم؟ پرسش معقولی است؛ زیرا با توجه به شرایط و ویژگی‌های خاص هر مورد، تصمیم‌گیری له یا علیه اطاعت یا حمایت، امکان دارد. [چون] نوع معیارهایی را که باید بر اساس آنها درباره این‌گونه مسائل تصمیم بگیریم، می‌شناسیم (همان، ص ۲۳۲).

مک‌دونالد در این استدلال، نافی وجود هرگونه معیار کلی برای پاسخ به پرسش‌های کلی است. به عبارت دیگر، وی هرگونه استدلال فلسفی برای پرسش‌هایی کلی؛ نظیر آنچه در الزام سیاسی مطرح می‌شود را بی‌معنا تلقی می‌کند. در پاسخ به این نقد، کافی است عبارت خود وی را - که به صورتی کلی ارائه شده است - مورد بررسی قرار داد. آیا ایشان، عدم امکان ارائه هرگونه معیار کلی برای اعمال درست را معنادار تلقی می‌کند؟ در این صورت، چه معیاری برای معناداری این بیان کلی ارائه می‌دهد؟ درست است که معیارهای مربوط به فهم امور جزئی در فهم امور کلی کارایی ندارند، اما در امور کلی نیز ضابطه‌هایی عقلانی برای فهم، وجود دارد.

فرض چهارم: پذیرش جامعه سیاسی به تصمیم‌گیری فرد و ملاحظات او وابسته است و همین ملاحظات هر نوع توجیه کلی الزام سیاسی را بی‌معنا می‌سازد. به جهت تنوع و پیچیدگی ملاحظات مؤثر در قضاوت‌های عملی سیاسی، محدودیت‌هایی قهری بر هر تحلیلی از الزام سیاسی وجود دارد.

در این فرض، معضل تطبیق پاسخ‌های کلی بر موارد جزئی، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ زیرا از یک‌سو، امکان اینکه هر فرد در مواقع تصمیم‌گیری بر اساس قضاوت‌های

شخصی خاص تصمیم‌گیری کند، وجود دارد و از سوی دیگر، تبیین‌های کلی از ارائه راهکار در موارد جزئی ناکارآمد است. مک‌دونالد در این رابطه می‌نویسد:

نظریه‌های عام نمی‌توانند درباره تأملات پیچیده نسبت به هر مورد خاص - خواه اطاعت از یک قانون، موجه باشد یا نه - به عدالت رفتار کند. گرچه این نظریه‌ها در پی تنزل کلیت الزام سیاسی تا حد کاربرد یک قاعده تقریباً خیالی است، ارائه معیارهای جامع و دقیقاً قاعده‌مند برای الزام‌آوردن یک قانون، مطلقاً ناممکن است (همان، ص ۲۳۴).

لازم به ذکر است که ملاحظات جزئی به‌هیچ‌وجه با وجود ضابطه‌ای کلی در باب الزام سیاسی، تنافی ندارد؛ زیرا در افعال ارادی، این فاعلان ارادی هستند که برخی از قواعد عام را پذیرفته و برخی دیگر را نفی می‌نمایند.

بررسی فلسفی - تحلیلی مفهوم الزام سیاسی

ایده الزام سیاسی، وضعیت رفتاری شهروندان را به‌گونه‌ای ترسیم می‌کند که گویا صرفاً مخیرند از میان اطاعت و عصیان، تنها یکی را برگزینند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آنها را در فرض اطاعت از هر یک از قوانین، افرادی شریف و در فرض سرپیچی، افرادی خیانتکار تلقی کرد. این در حالی است که حتی در مستبدترین جوامع نیز دامنه رفتار سیاسی افراد بدین حد، تنگ و محدود نیست. در تمامی جوامع با قطع نظر از اینکه افراد رسماً حق رأی، حق تشکیل اجتماعات سیاسی و حق ترغیب دیگران به قبول روش فکری خود را داشته باشند یا نه، راه‌های فراوانی برای اعمال فشار بر حکومت و تأثیرگذاری بر اقدامات، ترکیب و یا تغییر شکل بنیادی آن در اختیار خواهند داشت.

نکته دیگر در باب ضرورت توجیه الزام سیاسی این است که عمل توجیه در صورتی ضرورت می‌یابد که مردم حاکمان را به‌هیچ‌وجه افرادی ممتاز و متمایز از خود تلقی نکنند؛ اما در صورتی که چنین تمایزی را احساس کنند و حاکمان را در موقعیتی برتر از خود تلقی نمایند، اطاعت ارادی از حاکمان، امری طبیعی همچون اطاعت از پدران و اساتید خواهد بود و لذا نیاز به توجیه در مواردی که حاکمان، دارای اقتدار

فرهمنده و یا سنتی هستند تا حد زیادی منتفی است؛ زیرا در چنین مواردی قبولاندن این باور که حاکم، فردی استثنایی یا برتر است و حق انشاء احکام و فرامین را دارد، برای پذیرش اطاعت از سوی شهروندان کافی است. از سوی دیگر، در این موارد منصب و مقام، شخصیت فرد را تکمیل ساخته و او نیز با احترام به این مقام، به آن اعتبار مضاعف می‌بخشد. در چنین حالتی، اقتدار شخص، افزایش یافته و اطاعت‌پذیری آسان‌تر و ارادی‌تر صورت می‌گیرد. به تعبیر «پیترز»، اقتدار درست همچون گلوله‌ای برفی است که به تدریج به صورت بهمن، ظاهر می‌شود (همان، ص ۱۷۹).

ج) نظریه‌های توجیه‌کننده الزام سیاسی

این نظریه‌ها را می‌توان در سه طیف عمده (اختیارگرا، وظیفه‌گرا و غایت‌گرا)، مورد بررسی قرار داد. ما در این مقاله، بر آنیم تا این نظریه‌ها را به‌طور اجمال، معرفی نماییم.

۱. نظریه‌های اختیارگرا

نظریه‌های اختیارگرا، اغلب با ایدئولوژی لیبرالیستی شناخته می‌شوند، اما تردیدی نیست که در همه نظریه‌های فلسفه اخلاق، مسأله اختیار و اراده از جایگاه مهمی برخوردار است. برای مثال، سقراط که از مدافعان اصلی «اخلاق فضیلت» است، بر اساس اقدام اختیاری خود، اطاعت از قوانین «آن» را بر دیگر امور ترجیح داد. به هر حال، مطابق ایده نظریه‌پردازان لیبرال، افراد بر اساس انتخابی آزادانه و تعهدی اختیاری، خود را اخلاقاً به جامعه سیاسی خویش، ملزم ساخته‌اند (همان، ص ۴۳). این نظریه‌پردازان در چگونگی بروز این‌گونه روابط، شکل، شرایط، گستره و متعلق الزام از هم تمایز می‌یابند.

در این زمینه، نظریه‌های مبتنی بر رضایت و قرارداد، از اهمیت بیشتری برخوردار است. بر اساس این نظریه، ملاک درستی و نادرستی الزامات سیاسی، رضایت فرد یا افراد جامعه به آنهاست. این رضایت از طریق قرارداد اجتماعی تأمین می‌گردد. «هابز»، الزام سیاسی را توجیهی مناسب و اخلاقی برای خروج از وضع طبیعی که وضعیتی خشن، زشت و حیوانی است، دانست؛ اما وی فرامین حاکم را از قلمرو قرارداد، خارج

ساخت و اطاعت از دولت مطلقه را پی‌ریزی نمود. «جان لاک»، رضایت صریح یا ضمنی اعضای جامعه نسبت به رفتار دولت و در حمایت از جامعه سیاسی را مورد توجه قرار داد. بر این اساس، وی برای شهروندان در برابر دولت جائر، حق اعتراض یا مقاومت قائل بود.

جان لاک معتقد بود: «آن چیزی که در عمل، سازنده یک جامعه سیاسی است چیزی نیست، جز توافق تعدادی از انسانهای آزاد که توانایی آن را دارند تا اکثریتی را متحد سازند و جامعه‌ای سیاسی تشکیل دهند. این تنها چیزی است که توانست یا می‌توانست آغازگر حکومتی قانونی در جهان باشد» (لاک، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲-۱۵۱).

مطابق ایده نظریه‌پردازان لیبرال، افراد بر اساس انتخابی آزادانه و تعهدی اختیاری خود را اخلاقاً به جامعه سیاسی خویش، ملزم ساخته‌اند (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۴۳). طبق نظریه‌های اختیارگرایانه، سه نوع رابطه می‌تواند میان مردم و جامعه سیاسی برقرار شود.

۱. این روابط، مبتنی بر قرارداد میان مردم است.
۲. این روابط، برخاسته از قرارداد میان مردم و حکومتشان است.
۳. این روابط، منبث از رضایت صریح یا ضمنی مردم به حکومت یا قانون اساسی است.

انتخاب واقعی و آزادانه، اگرچه همچون ایده‌ای آرمانی در تحقق عینی با معضلات زیادی همراه است، اما در عرصه تئوری تلاشهای زیادی از سوی نظریه‌پردازان لیبرال برای تبیین این امر، صورت گرفته است. «ریچارد فلتمن»،^{۱۴} سه شرط برای رضایت، ذکر کرده است. الف) علم. هر عضو باید بداند که به چه چیزی رضایت داده است. ب) قصد. قصد رضایت به موضوع مورد توافق داشته باشد. ج) ابراز. رضایت خود را نسبت به موضع خاص، اعلام و ابراز نماید. طبق دیدگاه وی این شرایط به‌عنوان شرایط لازم رضایتند، نه شرایط کافی؛ زیرا در رضایت واقعی باید شرایط و موقعیت حاکم بر رضایت‌دادن نیز مورد توجه قرار گیرد.

با این حال، برخی با تأکید بر مفهوم لیبرالی «انتخاب آزادانه» به نفی الزام سیاسی

پرداخته‌اند و گفته‌اند الزام اخلاقی، تنها از طریق انتخاب آزادانه ممکن است، اما از آنجا که اکثر مردم، نظام سیاسی خود را آزادانه انتخاب نکرده و نمی‌کنند، پس هیچ‌گونه الزامی بر آنها نیست.

این اختلاف؛ اگرچه مصداقی است، ولی اجمالاً هر دو نظریه به تعهدی اختیاری پای‌بندند. با این همه، ممکن است دیدگاه دوم، ناظر به این نکته باشد که عملاً هیچ‌گونه تعهد اختیاری جمعی، قابل حصول نخواهد بود. در این صورت، مسأله از نزاع مصداقی خارج شده و ماهیت تعهد اختیاری را زیر سؤال خواهد برد. همانند این دیدگاه، نظریه‌هایی وجود دارند که تحقق شرایط عینی تعهد اختیاری را نادر می‌دانند.

۲. نظریه‌های وظیفه‌گرا

نظریه‌های وظیفه‌گرا بر آنند که عقل عملی - بدون لحاظ هرگونه غایتی خاص یا دینی خاص - با ارائه معیارهایی می‌تواند «خوبی و بدی» و «باید و نباید» اخلاقی تمامی اعمال را مشخص کند. خیر فی نفسه که در هر شرایطی خیر است، فقط «اراده خیر» می‌باشد که از سر تکلیف عمل می‌کند و دیگر خیرها همواره مشروط و مقیدند. «اعمال باید بر اساس منع یا الزام ناشی از اصول اخلاقی کلی یا قانون مربوط به وظایف - همچون تکلیف به عدم دروغگویی - مورد داوری اخلاقی قرار گیرند» (همان، ص ۱۴۱).

محال است چیزی را در جهان و حتی خارج از آن بتوان تصور کرد که بدون قید و شرط، «خیر» باشد، مگر فقط اراده نیک و خیر (Kant, 1972, p.59).^{۱۵} با این حال، اراده خیر، نه به دلیل نتیجه یا شایستگی‌اش برای نیل به غایتی مطلوب، بلکه صرفاً به حکم اراده آن، خیر دانسته می‌شود؛ یعنی خیر فی نفسه است (Ibid, p.60). اراده‌ای که از سر تکلیف عمل کند، اراده خیر است (Ibid, p.62). تکلیف به معنای ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است (Ibid, p.66). هنگامی که ما قانون اخلاقی را تصور کنیم چنین شناختی احساس احترام ما را برمی‌انگیزد و این احساس، ما را وامی‌دارد که قانون اخلاقی را دستورالعمل خود سازیم (Ibid, p.78). بر این اساس، بدیهی است که هر اراده خیری، اراده از سر تکلیف نیست؛ همچون اراده کاملاً خیر یا اراده

مقدس (اراده خداوند) (Ibid).

«کانت» از مدافعان وظیفه‌گرایی اخلاقی، اوامر عقل را به دو دسته شرطی و مطلق تقسیم می‌کند:

۱. اوامر شرطی، مشروط به غایت خاصی هستند و این خود بر دو قسم است. الف) امر، شرطی تردیدی است که ممکن است یک شخص آن را اراده کند یا نکند. ب) امر، شرطی قطعی و جزمی است که هر فاعل عاقلی به‌طور طبیعی آن را می‌خواهد؛ مثل سعادت. کانت بر خلاف ارسطو، این‌گونه اوامر را اوامر اخلاقی نمی‌داند (Ibid, p.77-78).

۲. اوامر مطلق، اوامری هستند که عقل عملی آنها را به‌صورت اطلاق و بدون شرط غایت می‌یابد. در این صورت، فعل فقط به خاطر خودش؛ یعنی به‌عنوان خیر فی نفسه - یا غایت فی نفسه - و نه به‌خاطر غایتی دیگر خواسته می‌شود. برای مثال، قبح دروغگویی در نفس عمل دروغ است، نه در نتایج و غایات آن؛ همچون بدنام‌شدن و تنها این‌گونه اوامر، اوامر یقینی و اخلاقیند (Ibid).

به نظر کانت، اوامر مطلق از طریق فرمولها و صورت‌بندیهای پنج‌گانه: قانون کلی، قانون طبیعت، غایت فی نفسه بودن انسان، خودمختاری اراده و مملکت غایات، قابل تشخیص است (Ibid, p.84-98).

در بحث ارتباط دین و اخلاق، صورت‌بندی «خودمختاری اراده» در ایدئولوژیهای سکولار مدرن، از ارزش فوق‌العاده‌ای برخوردار است. این صورت‌بندی بر آن است که اراده عقلانی صرفاً از قوانینی که خود، واضع آن است - نه قوانینی که از بیرون یا به‌وسیله غیر اراده، وضع گردیده است - اطاعت خواهد کرد.

«چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به‌واسطه فرمان اراده، خود را واضع قانون عام لحاظ کند» (Ibid, p.93).

از این‌رو، به نظر کانت هر قانونی که از طریق اراده بشری نباشد «دگرآیینی» محسوب شده و غیر اخلاقی است (Ibid, p.103). به نظر او اخلاق، مستقل از دین است و ضرورت اطاعت از اوامر خداوند، خود باید از طریق اصول پیشین اخلاقی اثبات گردند

(Ibid, p.105). او همچنین از طریق اخلاق، خدا و جاودانگی نفس را اثبات می‌کند. بنابراین، اخلاق سرانجام به دین می‌رسد -؛ در حالی که دین، مرجعیت خود را در این مرتبه از دست داده و مرهون خودمختاری انسان است!! - آزادی اراده، تنها ارزشی است که کانت از اصل خودمختاری انسان، نتیجه می‌گیرد و این نوع آزادی در جایی است که اراده، قدرت ایجاد آثار و اعمال را داشته باشد، بدون آنکه خود معلول چیز دیگری واقع شود (Ibid, p.107).

این بیان که «هر دگرآیینی، غیر اخلاقی است»، بیانی تحکم‌آمیز بوده و قطعاً پذیرفته نیست؛ زیرا اعمال صحیح اراده، منوط به تعیین جهت و غایت، درک شیوه‌های اعمال اراده و درک ابزارهای مناسب برای وصول به هدف است. این امور، تنها از خودآیینی، حاصل نخواهد شد و انسان ضرورتاً به دگرآیینی اخلاقی نیازمند است.

به هر حال، ایده اصلی تشکیل‌دهنده نظریه‌های وظیفه‌گرایانه آن است که الزام سیاسی باید بر اساس تحلیلی در باب وظایف، توجیه شود که تبیین آن نه به دلیل تعهدات اختیاری ما باشد و نه صرفاً بر اساس حمایت از خیر یا هدفی ارزشمند (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰). این نظریه‌ها بر این باورند که بر اساس اصول کلی اخلاقی و با قطع نظر از پیامدهای فعل یا خیر عمومی آن، عقل عملی یا وجدان، بالبداهه حکم می‌کند که برخی از افعال، درست یا نادرست بوده و ما ملزم و موظف به انجام یا ترک آن در هر شرایطی هستیم؛ مثل اطاعت از قوانین عادلانه.

نظریه‌های وظیفه‌گرا به شدت از توجه به پیامد فعل پرهیز دارند و تنها نیت ارزشمند در انجام فعل را نیت وظیفه می‌دانند، اما «نظریه انصاف» و «نظریه وظیفه طبیعی» در حمایت از نهادهای عادلانه به‌گونه‌ای با پیامد فعل نیز سازگاری دارند.

به هر ترتیب، با تأمل در این نظریه‌ها می‌توان دریافت که شناخت اوامر مطلق اخلاقی، ناگزیر باید توسط کسانی صورت گیرد که امکان شناخت اصول اخلاقی و تمایز اوامر مشروط از اوامر مطلق برایشان فراهم است. بر این اساس، فاعل یا عاملان در تعیین مفاد الزام، نقشی ندارند و تنها استدلالهای فیلسوف سیاسی است که به‌عنوان انسان عاقلی که در وضعیت ادراکی مناسبی است، نقش عمده‌ای ایفاء می‌کند.

۳. نظریه‌های غایت‌گرا

این نظریه‌ها، ارزش یا درستی و نادرستی عمل را به پیامدها یا اهداف خوب و بد آن وابسته می‌دانند. اهداف و پیامدها که نقطه اشتراک نظریه‌های غایت‌گراست در عین حال، نقطه افتراق و تمایز آنها از هم نیز محسوب می‌شود. بر اساس نظریه‌های غایت‌گرا، پیامد سودمند عمل و یا غایت ارزشمند عمل توجیه‌گر، التزام افراد به اطاعت از فرامین و الزامات است. جامعه از این منظر همچون ابزاری در جهت دستیابی به پیامد سودمند یا غایات ارزشمند است. لذا توجیه الزام سیاسی در چنین رویکردی به‌عنوان مقدمه یا ابزاری ضروری برای دستیابی جامعه به غایات مورد نظر است. با آگاهی فرد از غایت ارزشمند یا پیامد سودمند، وی خود را به انجام فعلی که در راستای آن غایت یا پیامد است متعهد می‌بیند. در این صورت، نیازی به تعهد اختیاری تحت الزام نیست. در اینجا اصول رفتاری می‌تواند با اصول اخلاقی ارتباط برقرار کند. لذا از توجیهی متناسب و یک‌دست بهره‌مند است. فایده‌گرایی، نظریه خیر عمومی و سعادت‌گرایی - بر این اساس که متمایز از نتیجه یا پیامدگرایی است - سه نظریه عمده در بین نظریه‌های غایت‌گرا هستند.

ایده اصلی فایده‌گرایی کلاسیک این آموزه است که جامعه، موقعی به درستی سامان یافته و عادلانه است که نهادهای کلان آن به‌گونه‌ای ساماندهی شده باشند که جامعه و افراد آن به بالاترین میزان خرسندی دست یابند.^{۱۶}

فایده‌گرایی که در دوره معاصر غرب با اقبال زیادی مواجه شده است، الزام شهروندان به اطاعت را تا زمانی معقول و منطقی می‌داند که به نفع آنان باشد، نه به ضررشان. بدیهی است که اگر نفع و فایده در عدم اطاعت باشد اطاعت، معقول نخواهد بود. از این‌رو، در این فرض، ارائه تحلیل عام از الزام سیاسی ناممکن خواهد بود؛ زیرا معیار نفع و ضرر فرد یا افراد در جامعه و تاریخ، خاص بوده و نسبت این دیدگاه، مانع از ارائه تحلیل عام در باب الزام سیاسی خواهد بود. در ضمن، این توجیه، تضعیف‌کننده الزام سیاسی است!

اختلاف فایده‌گرایان در اصالت عمل (بیشترین سود با کمترین زیان) یا اصالت قاعده

(سود ناشی از عمل بر طبق قانونی کلی) و نیز اختلاف در نفع مستقیم (انجام مستقیم فعل با انگیزه حداکثر سود) و غیر مستقیم (عدم انحصار سود حداکثری به انجام مستقیم عمل) می‌باشد.

نظریه خیر عمومی

نظریه خیر عمومی، بر این باور است که الزام سیاسی، وابسته به این است که آیا نظام سیاسی جامعه، خیر عمومی را افزایش می‌دهد یا نه؟ مشکل این نظریه، علاوه بر ابهام در مفهوم خیر عمومی، چگونگی تعیین آن است. آیا خیر عمومی، جدای از خیر تک تک افراد است؟ یا آنکه مفهومی مجازی است که ناظر به منافع فرد فرد جامعه علی‌رغم تمایز آنهاست؟ معیار تعیین خیر عمومی چیست؟ آیا هرگونه تعقیب خیر عمومی با الزامات و اصول اخلاقی، سازگار است؟

نقد و ارزیابی نظریه‌های الزام سیاسی

چنانچه گذشت، الزام اطاعت از ضرورت‌های حیات اجتماعی انسان است و بدون آن سامان سیاسی و اجتماعی، تحقق نمی‌یابد. اما ملاکها و معیارهای متفاوتی در باب اطاعت مطرح گردیده است. اولین پاسخ محتمل در قبال ملاک و چرایی اطاعت از دولت، وجود قدرت مافوق و اقتدار است. «نیچه»، نیکی را تشدید حس قدرت و نیکبختی را در احساس افزایش قدرت و چیرگی بر موانع می‌داند و بر نابودی افراد ناتوان و علیل تأکید می‌ورزد (نیچه، ۱۳۵۲، ص ۲۶-۲۷). برآیند چنین دیدگاهی آن است که قدرت، تنها دلیل توجیه اطاعت دیگران از الزام سیاسی است.

الف) اصل زور و قدرت. آیا قدرت می‌تواند توجیه‌گر اطاعت باشد؟ برخی از سوفسطائیان، ملاک اطاعت را در قدرت دانسته‌اند. اما قدرت یا نیروی فیزیکی نمی‌تواند توجیه‌گر اطاعت ارادی انسان باشد. انسانها تنها در مواقع اضطرار است که تابع قدرت می‌شوند و در برابر آن متقاد می‌گردند. معضل اساسی در بحث قدرت، مشروعیت آن است که به مشروعیت اطاعت نیز تسری می‌یابد. اگر قدرت، قادر باشد حق اطاعت به همراه بیاورد پس باید مشروعیت از عدم مشروعیت حاصل شود؛ زیرا با غلبه یک قدرت

جدید باید حق از قدرت قدیم به قدرت جدید، منتقل شود و قدرت جدید، مشروعیت یابد؛ حال آنکه قدرت جدید قبل از پیروزی، حق شورش علیه قدرت قدیم را نداشت و فاقد مشروعیت بود؛ زیرا ضدیت با نظام مسلط، عملی نامشروع و غیر قانونی تلقی می‌شد! پس به‌ناچار باید بپذیریم در صورتی که قدرت، حق اطاعت را به‌دنبال داشته باشد باید مشروعیت از عدم مشروعیت، ناشی شود و این امری متناقض است.

پاسخ دوم، ممکن است ناظر به وجود مصالح و مزایایی در اطاعت از دولت باشد که عاید عموم مردم می‌شود.

ب) اصل مصلحت عمومی. بر اساس این اصل، وظیفه دولت انتظام‌بخشی به زندگی مردم و وظیفه دولتمردان الزام مردم به پیمودن یک راه معین است. اقدام دولت در این‌باره یک الزام قانونی است که شهروندان، حق مخالفت با آن را ندارند. پاسخ به اینکه چرا دولت این حق را دارد و آن را از چه منبعی می‌گیرد سخت و دشوار است، جز بر مبنای اصول علمی «مصلحت». ما فقط می‌توانیم به موجب اعمال و اهدافی که دولت برای تحقق آن تلاش می‌کند، مشروعیت آن را توجیه کنیم. دولت بر مجموعه‌ای از مصالح حکومت می‌کند که شهروندان بر سر آن با هم رقابت و اختلاف دارند. مشروعیت دولت در الزام مردم به اطاعت، فقط بر پایه تحقق این هدف (انتظام زندگی) به‌صورت فزاینده است.

دو نکته در این توجیه اطاعت به‌واسطه اصل مصلحت، نادیده گرفته شده است. اولاً: به چه دلیل افراد می‌توانند بپذیرند یا خود را متقاعد سازند که دولت، همواره در صدد تأمین مصالح آنهاست؛ به‌ویژه آنکه بسیاری از دولت‌ها به‌طور گسترده، حقوق و مصالح واقعی انسانها را نقض می‌کنند؟ قیامها و انقلابهای مردمی علیه بسیاری از رژیم‌ها نشان می‌دهد که مردم، نه‌تنها آنها را فراهم‌کننده مصالح خود نمی‌دانستند، بلکه آنها را سدی بزرگ در برابر دستیابی به مصالح خود تلقی می‌کردند. ثانیاً: آیا به صرف اینکه انسانها نیازمند انتظام و حکومت‌ها نیازمند اطاعت مردمند، می‌توان پذیرفت که مردم از هر نوع حکومتی اطاعت‌پذیری داشته باشند و آن را مشروع تلقی کنند؟ بدیهی است که میان «نیاز» و «مشروعیت» رابطه‌ای ضروری برقرار نمی‌باشد.

قبل از بررسی و نقد نظریه‌ها، لازم است به این نکته اشاره کنیم که طرفداران هر یک از این نظریه‌ها به برخی از نقدهای طرح‌شده در این باب پاسخ داده‌اند که ما به دلیل پرهیز از تطویل مقاله به آن نپرداخته‌ایم.

۱. بررسی و نقد نظریه‌های اختیارگرا

نظریه‌های اختیارگرا از این مزیت نسبی برخوردارند که نقش تعیین‌کننده‌ای برای تعهدات اختیاری فرد قائلند و خواهان آسیب‌نرسیدن به استقلال اخلاقی فرد می‌باشند. با این حال، با انتقاداتی جدی مواجهند.

الف) نظریه‌های اختیارگرایانه در مجموع به‌رغم جذاب بودن مدعیات، تصویری از روابط سیاسی ارائه می‌دهند که مغایر با تجربه واقعی انسان از حیات سیاسی است. این نظریه‌ها تصویری از شخص ارائه می‌دهند که به‌طور پس‌نندیده‌ای عاقل، توانمند، این‌جهانی و از حیث ذات و فطرت غیر نیازمند به ارتباط با دیگران است. آنها به جای تأمل در واقعیات روابط وجودی حاکم بر انسان و تعدد ابعاد او از انتخابی بودن نوع زندگی سخن می‌گویند.

ب) در برخی از این نظریه‌ها نگرش اتمیستی به انسان باعث شده است که تأثیر تاریخ، فرهنگ، دین و مقررات جامعه در شکل‌گیری شخصیت فرد و تصور وی از عضویت در جامعه سیاسی خاص، مورد لحاظ قرار نگیرد.

ج) تأکید بیش از حد این نظریه‌ها بر عنصر اختیار، با غفلت از این نکته، همراه است که جامعه سیاسی اساساً تشکلی اختیاری نیست؛ زیرا شهروندی و عضویت در جامعه‌ای خاص ناخواسته بوده و بر افراد تحمیل می‌شود و اغلب، حتی قانون اساسی و ساختار حکومتی که به آن تعلق دارند نیز به اختیار آنان شکل نگرفته است.

بررسی و نقد قرارداد اجتماعی

در اندیشه سیاسی سکولار معاصر «قرارداد اجتماعی» به‌عنوان عمده‌ترین مبنا، جهت تبیین و تحلیل الزام سیاسی و التزام و اطاعت تلقی شده است. اگرچه تفسیرهای متعددی از این نظریه ارائه شده است، اما خلاصه نظریه از منظر «ژان ژاک روسو» این

است که هیچ‌کس حق ولایت و سیادت بر دیگران ندارد، جز از طریق قرارداد و توافقی که بین حاکمان و مردم در روش حکومت و شیوه تصمیم‌گیری اعمال می‌گردد. این قرارداد تا هنگامی اعتبار دارد که هیچ‌یک از طرفهای قرارداد، شروط و تعهداتی را که در قرارداد پذیرفته است، نقض نکند. هرگاه حاکم، استبداد، پیشه‌گیرد و مصلحت مردم را نادیده انگارد، ولایت و سیادت و مشروعیت خود را از دست می‌دهد.

در ارزیابی این نظریه با قرائت‌های متفاوت آن، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. با آنکه هیچگاه در هیچ جامعه‌ای قراردادی اجتماعی با ویژگی‌های ارائه شده تحقق نیافته است، جای تعجب است که چرا مفهوم قرارداد تا این حد، جدی تلقی شده است؟! اساساً نمی‌توان دریافت که قرارداد چه وقت، با چه کسانی، تحت چه شرایطی، و با چه ضمانت‌هایی، منعقد گردید.

۲. دولت همچون دیگر پدیده‌های اجتماعی، نه به‌گونه‌ی دفعی - به‌وسیله‌ی یک قرارداد اعتباری که در ظرف یک یا چند روز تنظیم شده -، بلکه به‌صورتی طبیعی و تدریجی و در یک فرآیند طولانی‌مدت، رشد یافته است.

۳. واگذاری حکومت به حاکمان به‌واسطه قرارداد از سوی همه مردم امکان‌پذیر نیست و همه کارکردهای حکومتی را نیز نمی‌توان با رضایت همه شهروندان به پیش برد. بنابراین، طرف قرارداد اکثریت مردم و الزام سیاسی برای آنها تعهدآور خواهد بود. در این صورت، اقلیت مخالف به چه عنوان باید تابع فرامین حکومتی باشند که قرارداد آن را دیگران پذیرفته‌اند؟

۴. مفروض قرارداد اجتماعی این است که انسانها مستقل از علل و عوامل ماوراء طبیعی می‌توانند به تنظیم امور اجتماعی خویش بپردازند؛ حال آنکه هیچ فردی به جهت عدم مالکیت تام بر وجود خود، نه از حق مسلط‌ساختن دیگران بر خود برخوردار است، نه نسبت به همه ابعاد وجودی و استعدادهای مکتوم خویش آگاه است و نه قادر است ابزارهای دستیابی به برترین خیرات زندگی را شناسایی نموده و به کار گیرد. پس چگونه مجاز خواهد بود که با پذیرش سلطه‌ی عده‌ای قلیل، سرنوشت خود و دیگران را در حیات اجتماعی رقم بزنند؟

۵. ابتناء حکومت به رضایت شهروندان، مقتضی آن است که شهروندان هرگاه بخواهند به جهت عدم تحقق اهداف مورد نظرشان، رضایت خود را از دولت پس بگیرند، قادر باشند از حق خود در این زمینه برخوردار گردند و هیچ مانع و رادعی در برابر خواست آنان قرار نگیرد، حتی اگر اکثریت با آن مخالف باشند.

۶. اصل الزام به حفظ قرارداد، ممکن نیست خود، قراردادی باشد. بنابراین، اگر عده‌ای از مردم تمایلی به استفاده از حق مشارکت خود قبل از قرارداد و یا التزام به تعهد خود بعد از قرارداد نداشته باشند چه چیزی آنها را به مشارکت و انجام تعهد، ملزم خواهد کرد؟

۷. اقدام برای پای‌بندی به قرارداد بر اساس غایتی صورت می‌گیرد که ارزشی فراتر از خود قرارداد دارد. در این صورت، اصالت باید از آن غایت باشد، نه قرارداد.

بررسی و نقد نظریه رضایت عمومی

به نظر می‌رسد این نظریه با توجه به آنکه بنیاد الزام را بر امری درونی و نه بیرونی و قانونی، استوار ساخته است و تناسب بیشتری نیز با استقلال فرد دارد، نسبت به نظریه قرارداد اجتماعی از وجاهت بیشتری برخوردار باشد. با این حال انتقاداتی بر این نظریه وارد است.

الف) یکی از شرایط رضایت، آگاهی است (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۵۸).^{۱۷} چگونه می‌توان اثبات کرد که مردم از روی آگاهی، تن به حکومت دیگران داده‌اند؟ اغلب اتفاق می‌افتد که شخص به امری رضایت می‌دهد که از مفاد آن آگاهی کامل ندارد.

ب) شرط دیگر رضایت آن است که عمل فرد با قصد رضایت، حاصل شده باشد. چگونه می‌توان دریافت که افراد با قصد رضایت، سلطه حاکمانی خاص را پذیرفته‌اند؟

ج) شرط سوم در رضایت آن است که هر فرد، علم خود به مفاد رضایت و قصد خود نسبت به رضایت را ابراز و اعلام نماید. قهراً کسی که رأی می‌دهد خواهان آن است که منتخب او - و نه فرد رقیب -، حائز رأی اکثریت شود. در این صورت، آیا سیستم رأی‌گیری می‌تواند نشانگر رضایت همه افراد شرکت‌کننده در انتخابات به اقتدار

فرد پیروز انتخابات باشد؟

د) با حفظ این شرایط، باز نمی‌توان رضایت را نشانه پذیرش واقعی فرد در وضعیتی کاملاً آزاد تلقی کرد؛ زیرا لازمه شرایط انتخاب، تحصیل رضایت واقعی بدون اجبار است. پس اگر فردی تحت اجبار، میان یکی از دو امر زیان‌آوری که یکی مهم و دیگری اهم است، مخیر باشد و بخواهد دست به انتخاب بزند و به «زیان مهم» رضایت دهد تا از «زیان اهم» خلاصی یابد، رضایت او هیچگاه رضایت کامل از روی آزادی و اختیار نخواهد بود. برای مثال، ممکن است برای عده‌ای از مردم، پذیرش سلطه یک راهزن جانی بر اموالشان زیان مهمی باشد که ناگزیر از پذیرش آن باشند؛ زیرا به دلیل عدم وجود جایگزین مناسب، با تن‌دادن به آن، می‌خواهند از زیان بزرگتری همچون از دست‌دادن جان، خلاصی یابند. آیا می‌توان چنین‌گزینش و رضایتی را رضایت کامل از روی آزادی و اختیار با قدرت انتخاب دانست؟

ه) رضایت در فرض عدم اجبار، باز ممکن است ابهام‌آمیز باشد؛ زیرا مشخص نیست که رضایت به چه حدی از اعمال قدرت حاکم، تعلق گرفته است؟ و آیا به صرف اقامت فرد در یک جامعه سیاسی و عضویت او می‌توان عمل او را رضایت‌مندانه تلقی کرد؟ آیا با توجه به عدم پذیرش مهاجران از سوی دولت‌ها و یا به دلیل بنیه مالی ضعیف برخی از مخالفان حکومت و یا به هر دلیل دیگری، همواره برای چنین فردی امکان خروج از عضویت وجود دارد؟

۲. بررسی و نقد نظریه‌های وظیفه‌گرا

هرچند تبیین‌های متعددی از نظریه‌های وظیفه‌گرا، صورت گرفته است، اما ایده اصلی تشکیل‌دهنده نظریه‌های وظیفه‌گرایانه آن است که الزام سیاسی باید بر اساس تحلیلی در باب وظایف توجیه شود که تبیین آن، نه به دلیل تعهدات اختیاری ما باشد و نه صرفاً بر اساس حمایت از خیر یا هدفی ارزشمند (همان، ص ۱۴۰). بر این مبنا، صرف نظر از میزان خالص نتایج سودمند یا مضر بخشی از اعمال به انجام‌دادن یا پرهیزکردن از آنها ملزم هستیم (همان، ص ۱۴۱).

مزیت این نظریه در آن است که افراد را خارج از چارچوب قرارداد، دارای الزاماتی می‌داند که نشانگر وظیفه انسانی آنها در برابر یکدیگر می‌باشد، اما نقدهای متعددی نیز بر این نظریه وارد شده است که برخی از این نقدها به تبیین کانت از وظیفه اخلاقی، بخشی از آن ناظر به اصل نظریه وظیفه‌گرایی و بخشی نیز ناظر به چگونگی توجیه الزام سیاسی بر حسب وظیفه‌گرایی است.

بی‌توجهی به شرایط حاکم بر فعل اخلاقی

عمل به وظیفه اخلاقی؛ اگرچه امر پسندیده‌ای است، اما حسن برخی از این اعمال، وابسته به شرایط است. برای مثال «جود»، همواره و در هر شرایطی نیکو نیست. «جود» در حق کسی که به واسطه اعتیاد یا قمار، اموال خود را تباه و نابود می‌سازد، پسندیده نیست. به عبارتی می‌توان گفت علاوه بر حسن فعلی و حسن فاعلی، حسن غایی نیز مورد نیاز است و فعل اخلاقی که بدون در نظر گرفتن نتایج و پیامدها از فاعل صادر شود، فعل اخلاقی نخواهد بود.

لزوم تعارض وظایف

حکم عقل در باب وظیفه اخلاقی از نظر وظیفه‌گرایان، «مطلق» است. بدیهی بودن اطلاق حکم عقل در باب عمل به وظیفه، مورد پذیرش نیست؛ زیرا در فرض تراحم دو فعل، عقل قادر است با نظر به مصالح واقعی آن دو، به اولویت انجام یک فعل بر فعل دیگر حکم نماید، حتی اگر فعل دارای اولویت، حسن ذاتی نداشته باشد.

این همانی بودن بایستی و وظیفه

اگر به حکم عقل، هر فرد باید خود را در برابر افعال اخلاقی موظف ببیند، پس مفاد حکم بدیهی عقل چنین خواهد بود: «باید بر اساس وظیفه عمل کرد». در این صورت، «بایستی» در این گزاره، خود نیازمند توجیه است؛ چون «موضوع قضیه»، «وظیفه» است و وظیفه، یعنی چیزی که باید انجام داد. طبعاً محمولش نیز این است که «باید به آن عمل کرد». خلاصه قضیه این می‌شود که «چیزی را که باید انجام داد باید انجام داد». این قضیه‌ای «توتولوژی» است و چیزی را برای ما روشن نمی‌کند و معرفت تازه‌ای به

ما نمی‌بخشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۶). تحلیل مفهوم وظیفه با تبیین مفاهیم دیگری، چون متعلق وظیفه، علت وظیفه و غایت وظیفه مرتبط است. بنابراین، نمی‌توان وظیفه را بدون اضافات مرتبط با آن لحاظ کرد. همچنین معنادار بودن جست‌وجو از علت «وظیفه»، نشان می‌دهد که پرسش از چرایی عمل به دستورات اخلاقی با پاسخ به اینکه این امر یک «وظیفه» است پایان نخواهد یافت.

۳. ارزیابی و نقد نظریه‌های غایت‌گرا و پیامدگرا

این نظریه‌ها که تعهد اختیاری قانونی فرد را با نظر به پیامدهای احتمالی افعال و یا اهداف الزام، توجیه می‌کنند، با توجه به تبیینی که از ارزش اهداف یا پیامدها ارائه می‌دهند از یکدیگر تمایز می‌یابند. مزیت این نظریه‌ها بر نظریه‌های رقیب آن است که اساساً الزام سیاسی را از تعهدات اختیاری خارج می‌سازند و نیازی به توجیه پذیرش اختیاری الزام نمی‌بینند. با این حال، این نظریه‌ها نیز مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین این نقدها متوجه دو قسم از نظریه‌ها؛ یعنی نظریه سودگرایی و نظریه خیر عمومی است.

نظریه‌های سودگرایی

این نظریه بر آن است که خوب و بد افعال، تابع یکی از مؤلفه‌های نتیجه، غایت، گستره و سودمندی است. از این رو، سودگرایی بر اقسام متعددی، چون سودگرایی عمل‌نگر و قاعده‌نگر و نیز سودگرایی مستقیم و غیر مستقیم، تقسیم شده است. بررسی و نقد این نظریه‌ها نیز گاه معطوف به سود شخصی و گاه ناظر به سود اکثریت جامعه است.

بررسی و نقد سودگرایی

الف) سودگرایی عمل‌نگر که بر بیشترین سودمندی نتیجه، تأکید دارد به جای آنکه توجیه‌گر الزام سیاسی باشد، به دلیل اصرار بر بیشینه‌بودن نفع از ضرر، اغلب تضعیف‌کننده الزام سیاسی است؛ زیرا بر این اساس، مردم می‌توانند در هر زمان و بنا بر تشخیص خود درباره ضرر یا عدم منفعت حکومت، به مخالفت با آن برخیزند.

ب) محاسبه سود و زیان در مسائل اجتماعی به سادگی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ممکن است سود حاصل از موافقت یا مخالفت با حکومت، نتایجی بسیار وخیم برای اجتماع

انسانی به بار آورد، مثل عواقب شرکت در جنگ که زیانهای بسیاری برای ساکنین سرزمینهای تحت اشغال به همراه دارد و نیز عواقب فتنه‌های داخلی علیه حکومت که زیانهای شدیدی برای نسل‌های آینده به ارمغان می‌آورد.

ج) سودگرایی قاعده‌نگر که بر انطباق‌دادن افعال با مفاد قاعده و قانونی کلی که شیوه رفتاری سودگرایانه را می‌آموزد تأکید دارد. این قاعده نیز با این مشکل مواجه است که گاه بیشترین نفع مردم در نقض همان قانون کلی است. آیا چنین نقضی قابل پذیرش است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، در این صورت، این سودگرایی هم عمل‌نگر خواهد بود و نقدهای آن بر این دیدگاه نیز وارد است و اگر پاسخ منفی است. پس عمل بر طبق قاعده نمی‌تواند چگونگی تعهد اخلاقی شهروندان را به الزام سیاسی، به نحو کلی توجیه نماید. همین نقدها بر دیدگاهی که بر سودمندبودن تبعیت از قوانین جامعه، تأکید می‌ورزد نیز وارد است. ضمن آنکه این ایده اولاً: تنها به توجیه پیروی از قانون می‌پردازد، نه مطلق الزام سیاسی. ثانیاً: هیچ تأکیدی بر نتایج تجربی و گاه سودمند تخلف از قانون ندارد. از این رو، نمی‌تواند با اهداف نظریه‌های سودگرایانه، منطبق و هماهنگ باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا نظریه‌های الزام سیاسی را در سه قسم اختیارگرا، وظیفه‌گرا و غایت‌گرا، پی‌گرفتیم و سپس به نقد و ارزیابی آنها پرداختیم.

الف) بر اساس نظریه‌های اختیارگرا، ملاک درستی و نادرستی الزامات سیاسی، رضایت فرد یا افراد جامعه به آنهاست. این رضایت از طریق قرارداد اجتماعی، تأمین می‌گردد. این نظریه‌ها تصویری از شخص، ارائه می‌دهند که به‌طور پسنندیده‌ای عاقل، توانمند، این جهانی و از حیث ذات و فطرت، غیر نیازمند به ارتباط با دیگران است. آنها به‌جای تأمل در واقعیات روابط وجودی حاکم بر انسان و تعدد ابعاد او، از انتخابی بودن نوع زندگی سخن می‌گویند.

ب) نظریه‌های وظیفه‌گرا بر آنند که عقل عملی - بدون لحاظ هرگونه غایتی خاص یا دینی خاص - با ارائه معیارهایی می‌تواند «خوبی و بدی» و «باید و نباید» اخلاقی

تمامی اعمال را مشخص کند. خیر فی نفسه که در هر شرایطی خیر است، فقط «اراده خیر» می‌باشد که از سر تکلیف عمل می‌کند و دیگر خیرها، همواره مشروط و مقیدند. در نقد این نظریه‌ها باید گفت که حکم عقل در باب وظیفه اخلاقی از نظر وظیفه‌گرایان، «مطلق» است. بدیهی بودن اطلاق حکم عقل در باب عمل به وظیفه، مورد پذیرش نیست؛ زیرا در فرض تراحم دو فعل، عقل قادر است با نظر به مصالح واقعی آن دو، به اولویت انجام یک فعل بر فعل دیگر حکم نماید، حتی اگر فعل دارای اولویت، حسن ذاتی نداشته باشد.

ج) نظریه‌های غایت‌گرا، درستی یا نادرستی عمل را به پیامدهای خوب یا بد آن وابسته می‌دانند. فایده‌گرایی و نظریه کمال‌گرایی، دو نظریه عمده در بین نظریه‌های غایت‌گرا هستند.

ایده اصلی فایده‌گرایی کلاسیک این آموزه است که جامعه، موقعی به درستی سامان یافته و عادلانه است که نهادهای کلان آن به گونه‌ای سامان‌دهی شده باشند که جامعه و افراد آن به بالاترین میزان خرسندی دست یابند.

در نقد این دیدگاه نیز می‌توان گفت که محاسبه سود و زیان در مسائل اجتماعی به‌سادگی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا سود حاصل از موافقت یا مخالفت با حکومت، ممکن است نتایجی بسیار وخیم برای اجتماع انسانی به‌بار آورد، مثل عواقب شرکت در جنگ که زیانهای بسیاری برای ساکنین سرزمین‌های تحت اشغال به‌همراه دارد و نیز عواقب فتنه‌های داخلی علیه حکومت که زیانهای شدیدی برای نسل‌های آینده به‌ارمغان می‌آورد.

ایده کمال‌گرایی یا سعادت‌گرایی بر این باور است که هر یک از افعال با نظر به غایاتشان از وصف نیک یا شر برخوردارند و حرکت در مسیر غایات نیک، انسان را از خیر درونی افعال بهره‌مند ساخته و او را در مراتب انسانی ارتقاء می‌بخشند. در نتیجه، جامعه با بهره‌مندی از مجموعه فضایل افراد به جامعه‌ای فاضله، بدل می‌گردد که بر اساس آن هر یک از اعضاء به ادای وظیفه درخور خویش اهتمام می‌ورزد و رابطه میان حاکمان و مردم بر اساس فضیلت و عدالت شکل می‌گیرد.

بر این دیدگاه نیز نقدهایی وارد شده است؛ از جمله آنکه هنوز هیچ نوع توافق طبیعی عمده‌ای میان افراد یک جامعه در باب اینکه چه چیزهایی می‌تواند جزء فضایل اجتماعی غالب باشد، وجود ندارد.

به‌رغم نقدهای وارد بر نظریه‌های غایت‌گرایی، نظریهٔ فضیلت‌گرا، با اندکی تغییرات همچنان از ظرفیتی مطلوب برای تحلیل الزام سیاسی برخوردار است. در فلسفهٔ سیاسی اسلامی به‌طور عمده، نظریهٔ فضیلت‌گرا، عهده‌دار تحلیل الزام سیاسی است. این نظریه با تأکید بر ضرورت فعالیت حاکمان بر اساس اخلاق فضیلت، آن را به چهار فضیلت عقلی، فکری، خلقی و عملی تقسیم می‌نماید. وجود این فضایل در شخص حاکم، افراد جامعه را به تبعیت ارادی از وی، سوق می‌دهد. با این حال، افراد جامعه نیز باید به فضایل آراسته گردند تا در پرتو این فضایل، مدینه فاضله تحقق یابد. در مجموع به‌نظر می‌رسد که فضیلت‌مندبودن حاکم و جامعهٔ سیاسی به‌تنهایی توجیه‌کننده الزام سیاسی نیست، بلکه لازم است عواملی، چون وفا به پیمانهای جمعی - همچون رفراندوم و قانون اساسی -، رضایت‌مندی از تصمیمات و اقدامات حکومت، احساس وظیفهٔ اخلاقی، ملی و شرعی را نیز به‌عنوان توجیه‌کننده الزام سیاسی در کنار فضیلت‌گرایی برشماریم که تبیین دقیق این مسأله، نیازمند مجال دیگری است.

یادداشت‌ها

1. T.H. Green.
2. Green. T.H, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, (1881-8) eds P. Harris and J. Morrow, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, P.8-14.
3. الزام سیاسی متضمن آن است که فرد به هر حکمی که حکومت ارائه می‌دهد، رضایت دهد؛ از جمله این احکام، می‌تواند حکم به مرگ (اعدام) فرد هم باشد. بنابراین، پذیرش اطاعت از حکومت مستلزم چنین امری نیز خواهد بود.
4. Anarchy.

5. Anarchos.
 6. Peter Kropotkin.
 7. Anarchos.
 8. Anarchia.
 9. Sebastian Faure.
 10. Nation State.
 11. Proudhon.
 12. Wolff, R. P., In Defense of Anarchism, 2nd edn , New York, Harper & Row, 1976, PP. 18-22.
 13. Communist Anarchism.
 14. Richard Flathman.
 15. Kant, Immanuel, *Groundwork of Metaphysic of Morals*, tr, Paton, H,J,PP. 53-123. In: *The Moral law*, London, Hutchinson university Library. 1972.
 16. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London, 1907, 7th Ed.
۱۷. ریچارد فلتمن (Richard Flathman)، سه شرط برای رضایت ذکر کرده است: بدانند به چه رضایت داده است (شرط علم)؛ قصد رضایت داشته باشد (شرط قصد)؛ رضایت خویش را ابراز کند (شرط ابراز).

منابع و مأخذ

۱. بازارگاد، بهاء‌الدین، مکتب‌های سیاسی، تهران: اقبال، بی‌تا.
۲. پتی، فیلیپ، جمهوری خواهی، نظریه‌ای در آزادی و حکومت، ترجمه فرهاد مجلسی‌پور، تهران: شبرازه، ۱۳۸۲.
۳. رید، هربرت، آنارشیزم سیاست شاعرانه، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران، ۱۳۸۵.
۴. لاک، جان، رساله‌ای در باره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۵. مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴.

۶. نیچه، فردریش ویلهلم، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر آگاه، ۱۳۵۲.
۷. هورتن، جان، الزام سیاسی، گروه مترجمان زیر نظر استاد صادق لاریجانی، مشهد: دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۴.
۸. هی‌وود، آندرو، درآمدی بر ایدئولوژیهای سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۹.
9. Green.T.H, **Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings**, (1881-8) eds P. Harris and J. Morrow, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
10. Kant, Immanuel, **Groundwork of Metaphysic of Morals**, tr, Paton, H.J, In: **The Moral law**. London. Hutchinson University Library, 1972.
11. Kropotkin, Peter, **The Conquest of Bread**, New York Vanguard Press, 2007.
12. McLaughlin, Paul, **Anarchism and Authority**, A Philosophical Introduction to Classical Anarchism, The Ashgate New Critical Thinking in Philosophy, 2007.
13. Sidgwick, Henry: **The Methods of Ethics**: London. 1907, 7th Ed.
14. Wolff, R. P., **In Defense of Anarchism**, 2nd edn , New York, Harper & Row, 1976.
15. Woodcock, G., **Anarchism**, Harmondsworth, Penguin, 1963.

