

بنیانهای الزام سیاسی^۱

- دی. دی. رافائل
- ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده (دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی)
- زیر نظر حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

الزام مصلحتی و اخلاقی^۲

اقتدار حکومت، مستلزم آن است که مجریان آن، حق صدور دستور و حق اطاعت شدن از آن دستور را داشته باشند و شهروندان طبق حق دوم، موظف یا ملزم به اطاعت از دستورات باشند. در این نوشتار، این پرسش بررسی می‌شود که: چرا شهروند موظف به اطاعت از قوانین حکومت است؟ این پرسش، مشکل بنیانهای الزام سیاسی به شمار می‌آید.

البته، پاسخ ساده و روشن این پرسش آن است که شهروند ملزم به اطاعت از

۱. مشخصات کتاب‌شناختی مقاله حاضر به شرح زیر است:

D. D. Raphael, "Grounds of Political Obligation", *Problems of Political Philosophy*, 2nd ed., MacMillan Education LTD, London, 1990, pp.175-209.

2. Prudential and moral obligation

قوانین حکومت است؛ چون حکومت، اقتدار مطلق دارد.^۱ نتیجه منطقی آن، این است که اگر حکومت مقتدر است؛ یعنی حق صدور دستور به شهروندان خود و حق اطاعت شدن از سوی آنان را دارد، شهروندان ملزم به اطاعت آن دستورات هستند. حق اطاعت شدن حکومت از سوی شهروندان و الزام شهروندان به اطاعت، صرفاً دو شیوه متفاوت است. این پاسخ به حسب ظاهر درست است، ولی در عمل بی تأثیر است، مانند آن هنگامی که پولونیوس^۲ از هملت^۳ می پرسد: «چه می خوانید، سرورم؟» او جواب می دهد: «کتاب مقدس». این پاسخ، طفره رفتن از موضوع پرسش است. معنای این پاسخ در مورد پرسش ما راجع به الزام سیاسی آن است که «آیا شهروندان به لحاظ قانونی، ملزم به اطاعت از قانون هستند؟» این پرسش در واقع، هیچ معنایی ندارد و فقط پاسخ با عباراتی است که مفاهیم رسمی اصطلاحات «قانون» و «الزام قانونی» را در بر دارد. شهروند به لحاظ قانونی ملزم به اطاعت از قانون است؛ چون این قانون دقیقاً همان چیزی است که الزام قانونی را تحمیل می کند. آیا الزام قانونی می تواند نسبت به چیزی جز به قانون وجود داشته باشد؟ اما پرسش اصلی «چرا شهروند موظف یا ملزم است (یا چرا باید او) از قانون یا حکومت اطاعت کند؟» بدان معنی نیست، بلکه معنایش آن است که «چه دلایلی برای پذیرش اختیارات قانونی حکومت قابل ارائه است؟»

ادعای اقتدار حکومت را می توان به دلایل مختلفی تصدیق کرد. یکی، ترس از قدرت قهریه ای است که شخص یا گروه مدعی اقتدار، به کار می گیرد؛ ولی دلایل دیگری نیز، همچون رضایت عمومی، حکومت سلسله موروثی و حاکمیت فردی که مدعی ویژگیهای خاص شخصی است، وجود دارد. به هر حال، باید میان دلایل تصدیق ادعای اقتدار به لحاظ نوعی، قائل به تفکیک شد.

۱- تصدیق ادعای ناشی از ترس یا نفرت از پیامدهای عدم اطاعت، مساوی با پذیرفتن الزام «مصلحتی» است. یعنی اطاعت باید به نفع من باشد؛ «بہتر است»

1. Sovereign authority
2. Polonius
3. Hamlet

اطاعت کنم، در غیر آن صورت، برایم بدتر خواهد بود.

۲- تصدیق ادعای ناشی از این ایده که اطاعت حق است، مساوی با پذیرفتن الزام اخلاقی است. به این معنی که به لحاظ اخلاقی موظف به اطاعت هستم.

بنابراین، این پرسش که «چرا باید از قانون اطاعت کنم؟» از هر دو منظر قابل طرح است و در نتیجه، می توان به هر دو طریق تصویر کرد و پاسخ گفت. ممکن است این پرسش به دنبال اقدام بر اساس هر دو نوع دلیل باشد. یکی اینکه: «آیا اطاعت از قانون به نفع من است؟» و پرسش از اینکه چگونه اطاعت از قانون به نفع من است نیز به همان گونه قابل طرح است. و دیگر اینکه: «آیا به لحاظ اخلاقی موظف به اطاعت از قانون هستم؟» و پرسش از اینکه چرا اطاعت، وظیفه ای اخلاقی است نیز به همین روش قابل طرح است.

فیلسوفان اخلاق به حسب عادت واژه «باید»^۱ را در هنگام بیان الزام مصلحتی و اخلاقی، به ترتیب، به دو معنای مختلف به کار می بردند. امروزه، تصور رایج آن است که این واژه یک معنی دارد، ولی به دلایل مختلف به دو موقعیت بستگی دارد. این نزاع خاص در فلسفه اخلاق، تأثیری در تمایزی که ترسیم شد، ندارد. اینکه اگر پرسش «چرا باید مطیع قانون باشم؟» از هر دو منظر مطرح شود، یک معنی دارد یا دو معنی، چندان اهمیتی ندارد. آنچه مهم است آن است که می توان دلایل مختلفی در پاسخ آن، ارائه داد. این پرسش در هنگامی که واژه «الزام» به صورت اسمی به کار رود، درست نیست. به نظر می آید که پرسش «چرا الزام دارم...؟» یا «چرا تحت الزام قرار دارم...؟» نمی تواند به الزام مصلحتی مربوط باشد، بلکه تنها به الزام اخلاقی یا قانونی مربوط است. به کارگیری واژه اسمی الزام در بحث «الزام مصلحتی» برای توصیف این موقعیت است که می توان گفت که انسان برای سود فردی خود «ملزم به» انجام کاری است. اما این الزام، همانند الزام اخلاقی یا قانونی نیست که الزام در برابر شخص دیگری باشد. این گونه نیست که تمام وظایف اخلاقی، یا قانونی از این دست، الزامات در برابر اشخاص معینی باشند. ولی برای هدف کنونی ما، توجه به

1. ought

اینکه برخی از آنها الزام در برابر اشخاص به شمار می آیند، مهم است.

دو اصطلاح «ملزم»^۱ و «مجبور»^۲ غالباً در مورد عملی به کار می روند که از روی اکراه انجام شود؛ زیرا این گزینه پیشنهادی در هنگامی که یکی از بدیلهای آنقدر ناخوشایند باشد که نتواند به صورت جدی پذیرفته شود، نمی تواند گزینه ای واقعی یا مؤثر به شمار آید. اما نباید تصور کرد که این امر، همواره در مورد الزام مصلحتی صادق است، یا اینکه اگر در شرایط خاصی برای اکثر مردم صادق بود، برای همه صادق است. وقتی پزشکی در مورد رژیم غذایی توصیه می کند، قطعاً نسبت به آن حق انتخاب دارم، حتی اگر به پیش بینیهای او راجع به پیامدهای بی توجهی، اعتقاد داشته باشم. بسیاری از افرادی که توسط یک سارق مسلح تهدید می شوند، احساس می کنند که هیچ حق انتخابی ندارند، اما برخی چنین احساسی را ندارند. غالباً به کار بردن واژه های «باید»^۳ و «می بایست»^۴ برای بیان الزام مصلحتی حاکی از وجود حق انتخاب است. اگر این روند اجتناب ناپذیر بود، استفاده از این اصطلاحات هیچ ارزشی نداشت. سارق مسلح نمی گوید: «شما واقعاً باید پول را تحویل دهید» (گرچه او چه بسا بگوید «بهبتر است»)، همان گونه که پزشک می گوید «واقعاً باید از الکل پرهیز کنید».

پرسش «چرا باید از قانون اطاعت کنم؟» را می توان به لحاظ مصلحت مطرح کرد، در آن صورت، پاسخ معقول آن است که «چون در صورت مخالفت، خطر زندان وجود دارد» یا «چون قانون برای حفظ منافع شما و سایر افراد است». پاسخ به این پرسش بر اساس مصلحت شخصی، دشوار نیست و انسان برای یافتن آن، نیاز به استدلال فیلسوف ندارد. با وجود این، پاسخهای این پرسش بر اساس مصلحت شخصی در مباحث فلسفی در خصوص بنیانهای الزام سیاسی مطرح بوده است و دلیل آن، خلط شدن نگاه مصلحتی با نگاه اخلاقی است. به دلیل اینکه این نوع واژه ها می توانند بازگو کننده پرسشهای مختلفی باشند، غالباً به جای، یا به موازات،

1. obliged
2. compelled
3. ought
4. should

ارائه پاسخی بر اساس وظیفه اخلاقی، بر طبق منفعت شخصی پاسخ داده اند.

شاید برخی بخواهند ارتباط وظیفه اخلاقی با الزام سیاسی را انکار کنند. طبعاً مشکل ما یافتن دلایل تصدیق اقتدار حکومت است. اقتدار حکومت مستلزم دو امر است:

۱. مستلزم وجود الزام به اطاعت از دستورهای صادره از سوی شخص یا گروهی دارای اقتدار است؛
۲. مستلزم آن است که شخص یا گروه از حق صدور دستورات و حق اطاعت شدن برخوردار باشد.

اکنون اگر از منظر منفعت شخصی به این مسئله نگاه کنیم و بگوییم که شهروند باید از فرمانروا اطاعت کند و اگر اطاعت نکند برای او بدتر خواهد بود، قهراً باید اثبات کنیم که شهروند ملزم است؛ یعنی دلیل ارائه دهیم که چرا او باید، یا می بایست، اطاعت کند. اما اثبات نمی کنیم که فرمانروایان، حق طرح خواسته های خود یا حق اطاعت شدن دارند. درست است که آنها در صورت عدم اجابت شهروند از خواسته های آنان قدرت سخت گیری بر او را دارند، اما قدرت، حق نیست.^۱ لذا می توان گفت قدرت، الزام آور است اما حق آور نیست. به علاوه می توان گفت: «الزامی» که با قدرت قهری تحمیل شود، مانند الزام در برابر فرمانروایان، موجب پدید آمدن حق بر عهده شهروند نمی شود. نیز می توان گفت که شهروند «ملزم» به اطاعت است، اما گفتن این را که او «دارای الزام است» یا «تحت الزام قرار دارد» نباید طبیعی تلقی کرد و گفتن اینکه او نسبت به حاکمان ملزم است یا اینکه آنها بر او حقی دارند، نادرست خواهد بود. از سوی دیگر، اگر به جای دلایل مصلحتی بر اطاعت، دلایل اخلاقی به شهروندان ارائه دهیم، این دلایل می توانند اثبات کنند که نه تنها او ملزم است، بلکه به خاطر الزامی که به اطاعت از حکومت دارد، متقابلاً از حق برخوردار است و از آنجا که در جستجوی دلایل تصدیق اقتدار هستیم، باید تحلیلی بر اساس الزام اخلاقی و نه بر اساس الزام مصلحتی، ارائه کنیم.

1. might is not right

اکنون به روشنی می‌توان دریافت که قدرت به تنهایی برای ایجاد اقتدار کافی نیست. قدرت، ممکن است به لحاظ مصلحت این احساس را در مردم ایجاد کند که ملزم به اطاعت‌اند، ولی ایجاد حق اطاعت نمی‌کند و در نتیجه، اقتدار نمی‌بخشد. همچنین می‌توان اکنون به طور شفافتر مقصود سخن هابز^۱ را، که در نگاه نخست سخنی عجیب و غریب به نظر می‌رسد، فهمید که می‌گوید: یک فاتح در صورتی حکومت به دست خواهد آورد که وعده ضمنی به اطاعت از سوی رعیت او، مسلم فرض شود. ترس آنها از قدرت فاتح، آنان را رعیت نمی‌سازد یا به فاتح اقتدار نمی‌بخشد، مگر این که حلقه میانی الزام اخلاقی که توسط تعهد پدید می‌آید، وجود داشته باشد.

بنیانهای اخلاقی الزام سیاسی

اگر دلایل مصلحتی بر اطاعت نتوانند اقتدار را اثبات کنند، آیا دلایل اخلاقی به تنهایی برای اطاعت می‌تواند کافی باشد؟ اگر امکان قانونی یا اخلاقی بودن حقوق فرمانروایان و الزامات متقابل در برابر دارندگان آن حقوق وجود داشته باشد، آیا دلایل اخلاقی و قانونی می‌تواند اقتدار قانونی و اخلاقی را اثبات کند؟ ارائه دلایل قانونی برای تصدیق اقتدار قانون خاص یا اقتدار حاکم یا جایگاهی خاص امکان‌پذیر است، اما نه به معنای دقیق کلمه، برای تصدیق اقتدار حکومت یا به تعبیر دیگر، اقتدار نظام قانون، به طور عام. به هر جهت، دلایل پذیرش الزام قانونی باید از خارج نظام الزام قانونی گرفته شود. اما می‌توان از درون خود نظام، دلایلی برای توجیه اطاعت از شخص خاصی که دارای اقتدار است، ارائه کرد.

قبلاً گفتیم که انسان، صرف نظر از ترس از قدرت قهری، ممکن است ادعای اقتدار را تصدیق کند، به این دلیل که مدعی، از حمایت عمومی برخوردار بوده، یا به یک حکومت سلسله موروثی رضایت داشته، یا از برخی ویژگیهای خاص شخصی برخوردار بوده است. این امکان وجود دارد که حمایت عمومی و

ویژگیهای خاص شخص، منشأ دلایل مصلحتی یا اخلاقی باشد. احتمال دارد انسان حمایت عمومی را قدرت قهری بالقوه‌ای بداند که مخالفت با آن، غیر عاقلانه باشد، یا ممکن است تصور کند که رضایت اکثریت، دلیلی اخلاقی برای پذیرش به شمار می‌آید. از آن گذشته، ویژگیهای برجسته شخصی یک رهبر، ممکن است دلایلی مصلحتی یا اخلاقی برای پذیرش رهبری وی باشد؛ ممکن است تصور کنم که امنیت و خوشبختی‌ام را تأمین می‌کند، اهداف وی (فرضاً حداکثر خوشبختی و عدالت برای کل جامعه) اهدافی اخلاقی باشند و ویژگیهای شخصی او بهترین فرصت را برای دستیابی به آنها فراهم سازد. اما اگر دلیل تصدیق اقتدار را حکومت سلسله موروثی بدانم، مسئله فرق می‌کند....

این مسئله را تنها از این باب که سخنی راجع به نظریه «حق خدایی»^۱ گفته باشم، یادآور شده‌ام. در گذشته، یکی از نظریه‌ها در خصوص بنیانهای الزام سیاسی این نظریه بود که اقتدار فرمانروا از جانب خدا اعطا شده است. امروزه، بحث از حق خدایی شاهان اهمیت چندانی ندارد؛ زیرا هیچ کس در یک حکومت مدرن (به غیر از مناطقی مانند سرزمین تبت قبل از کمونیست شدن و برخی از پادشاهیهای قبیله‌ای) مایل به ادعا کردن آن نیست. لذا به این نظریه نمی‌پردازیم. عامل دیگر اهمیت نداشتن این نظریه آن است که نظریه حق خدایی، مانند سایر نظریه‌ها، اقتدار قانونی شهریار را بر اقتدار اخلاقی مبتنی می‌سازد. اگر اخلاق منوط به اراده خدا باشد، طبعاً گفتن اینکه اقتدار شهریار از جانب خداوند تفویض می‌شود، متضمن آن است که اقتدار وی امری اخلاقی است و نه صرفاً قانونی. در حالی که مشکل عمده بنیانهای الزام سیاسی یافتن دلایلی اخلاقی بر اطاعت است. به نظر می‌رسد اگر دلایل اخلاقی به دست نیاید، هیچ توجیهی برای تصدیق اقتدار حکومت وجود ندارد. اگر بحث تفویض اقتدار حاکم از سوی خدا موجه به نظر نرسد، یافتن یا رجوع به سایر راهها برای ارائه توجیهی اخلاقی برای اقتدار سیاسی، ضروری است. ایده اقتدار کارزمایی^۲ نیز در اصل یکی از مصادیق اعطای حق از جانب خدا به شمار می‌آید.

1. Divine right
2. Charismatic authority

1. Hobbes

ویژگیهای استثنایی شخصی یک رهبر دینی مانند موسی و عیسی ویژگیهایی هستند که از جانب خدا به آنان تفویض شده بود و تصور می‌رفت که اراده خداوند منشأ اخلاق می‌باشد. ایده سکولار در باب اقتدار کاریزمایی، مستند به استعدادهای ممتاز خود رهبر در خصوص داوریه‌های اخلاقی و موفقیت در نیل به چیزی است که اهداف اخلاقی تلقی می‌شوند.

چرا معضل یافتن بنیانهای اخلاقی برای تصدیق اقتدار، به طور خاص، در باب الزام سیاسی مطرح است؟ دلیل اینکه چرا این مشکل برای الزام سیاسی به وجود می‌آید، عمومیت و ویژگی اجباری بودن اختیارات حکومت است. پذیرش اجباری مقررات، تا حدی در بعضی مجامع و برای برخی افراد امکان‌پذیر است، ولی پذیرش اختیارات حکومت که امری فراگیر به شمار می‌آید با مشکل روبه‌روست. عضویت در اکثر انجمنها، اختیاری است. می‌توانم خود، تصمیم بگیرم که آیا عضو شوم و مقررات را بپذیرم یا نه. اما در حکومت، از هیچ نوع اختیار برخوردار نیستم. چه بخواهم چه نخواهم، به عنوان یک عضو به شمار می‌آیم، یا دست کم تابع مقررات هستم. در نتیجه، این پرسش که چرا می‌بایست از این مقررات اطاعت کنم، در حالی که آزادانه آن را انتخاب نکرده‌ام، امری طبیعی به شمار می‌آید. برخی گفته‌اند عضویت در حکومت با عضویت در یک انجمن خاص هیچ تفاوتی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که پیوستن به انجمنی خاص تعهدآور است، زندگی در لوای یک حکومت نیز نوعی تعهد به اطاعت از مقررات حکومت است. برخی از دیگر نظریه‌ها، مانند نظریه حق خدایی که اکنون غیر متداول است، اقتدار حکومت را با اقتدار رئیس خانواده مقایسه نموده‌اند؛ به این دلیل که عضویت در خانواده، مانند عضویت در یک حکومت، امری انتخابی نیست، بلکه بر ما تحمیل می‌شود.

اکنون امکان بررسی آن دسته از نظریه‌های الزام سیاسی که هنوز، به نظر من، از اهمیت فلسفی برخوردارند، فراهم است. اکنون پاسخهای پنجگانه‌ای را که به پرسش «بنیانهای الزام سیاسی چیست؟» داده شده است بررسی می‌کنم. آنها عبارتند از:

- ۱- حکومت، مبتنی بر قرارداد اجتماعی است.
- ۲- حکومت، مبتنی بر رضایت است.

- ۳- حکومت، اراده عمومی را به نمایش می‌گذارد.
- ۴- حکومت، عدالت را تأمین می‌کند.
- ۵- حکومت، منفعت عمومی یا خیر مشترک را دنبال می‌کند.

نظریه قرارداد اجتماعی

نظریه قرارداد اجتماعی^۱ الزام سیاسی را مانند الزام به اطاعت از مقررات انجمنی اختیاری، بر اساس قرارداد ضمنی توجیه می‌کند. تصویرهای مختلفی از این نظریه ارائه شده است که ما سه تصویر از آن را به بحث می‌گذاریم....

الف- قرارداد شهروندی

نظریه قرارداد اجتماعی، تاریخی بس طولانی دارد. دو قرائت روشن از این ایده توسط افلاطون^۲ ارائه شده است و بی‌تردید نشانه‌هایی از آن را نیز در نوشته‌های پیشین می‌توان یافت. صورت نخست قرارداد فرضی را که می‌خواهم به آن پردازم، می‌توان قرارداد شهروندی^۳ نامید. قرارداد ضمنی از این دست در گفتگوی افلاطون، کریتو^۴ به عنوان بنیان الزام سیاسی به شمار آمده است. استدلالی که مطرح می‌شود آن است که اگر انسان در یک جامعه سیاسی خاص زندگی کند و از مزایای آن برخوردار باشد، به سهم خود موظف به پذیرش الزامات نیز هست. سقراط^۵ تصویری استعاری از قوانین حکومت ترسیم می‌کند، به او می‌گوید که میان آنها توافقی ایجاد شده است؛ زندگی در آتن به معنای آن است که او به طور ضمنی در ازای برخورداری از امتیازات یک شهروند آتنی، تعهد به اطاعت از قوانین داده است.

گزارش دقیق این نظریه در مورد کسی است که شهروندی را از راههای تابعیت به دست می‌آورد. او برای عضویت در حکومت دقیقاً همان چیزی را به کار می‌برد

1. The theory of social contract
2. Plato
3. Contract of citizenship
4. Crito
5. Socrates

که انسان در عضویت در یک انجمن اختیاری ممکن است به کار برسد. در بسیاری از کشورها، شهروند در قالب سوگند وفاداری، وعده‌ای صریح به پذیرفتن الزامات می‌دهد. اکنون چون جایگاه حقوقی وی از هنگام شهروند شدن، دقیقاً همان جایگاه شهروند طبیعی دانسته شده است، تصور اینکه بنیان الزام هر دو یکسان است، معقول به نظر می‌رسد؛ و از آنجا که بنیان الزام شهروند تابعیت‌یافته، بدیهی است که به معنای تعهد به پذیرش الزامات در ازای امتیازات است، گفتن اینکه بنیان الزام شهروند طبیعی نیز باید تقریباً قراردادی باشد، معقول به نظر می‌رسد، هر چند که هیچ‌گونه وعده صریحی نداده است.

اما این مشابهت، عملاً، ارزشی ندارد. گرچه گفته شود که شهروند تابعیت‌یافته همان امتیازات و الزامات شهروند طبیعی را دارد، ولی شرایط بعدی آنها دقیقاً یکسان نیست. در بریتانیا و بسیاری از کشورهای دیگر ممکن است تابعیت فردی را که مرتکب جرم سنگین می‌شود، لغو کنند. این امر، بدین معناست که کسب امتیازات شهروندی وی مشروط به رفتار نسبتاً شایسته است و منطبق بر ایده قرارداد یا توافق است. اما شهروند طبیعی در بسیاری از کشورهای متمدن، مشمول محرومیت از حق شهروندی به عنوان بخشی از مجازات در ازای جرم سنگینی که مرتکب شده است، نیست و این نشان‌دهنده این ایده است که انسان نمی‌تواند حقی را که اعطا نشده است پس بگیرد. حق شهروندی، به شهروند طبیعی اعطا نشده است، بلکه آن را به صورت طبیعی به دست آورده است.

حتی اگر دو دسته از شهروندان، از حیث امتیازات و الزامات، در شرایط یکسانی باشند، نتیجه‌اش آن نیست که بنیان الزام هر دو یکسان است. الزامات خاص نظامیان داوطلب و وظیفه نیروهای مسلح، دست کم در بریتانیا، از این قبیل است. شخص داوطلب، قسم وفاداری می‌خورد؛ او از روی اختیار الزامات یک سرباز (یا ملوان یا درجه‌دار هوایی) را می‌پذیرد و در سوگند وفاداری نظامی صریحاً تعهد به اطاعت از افسران مافوق خود می‌دهد، ولی سرباز وظیفه، سوگند وفاداری نمی‌خورد؛ او خدمت را از روی اختیار پذیرفته است و در نتیجه، نمی‌توان به طور منطقی از او انتظار تعهد داشت. الزامات نظامی وی طبق قانون بر او تحمیل می‌شود. در عین

حال، هر دو در ارتش دقیقاً از الزامات و حقوقی یکسان برخوردارند، هر چند که بنیانهای الزام آنها بی‌تردید متفاوت است.

بنابراین، دو اشکال بر نظریه قرارداد شهروندی وارد است. نخست، این نظریه آن‌گونه که شامل شهروندان تابعیت‌یافته می‌شود، شامل شهروندان طبیعی نمی‌گردد. دوم، این نظریه، آزادی را پیش‌فرض رد یا قبول قرارداد می‌گیرد و این آزادی امروزه برای بسیاری از مردم وجود ندارد.

ب- قرارداد اجتماعی^۱

افلاطون تصویر دوم از نظریه قرارداد را در جمهوری (کتاب دوم)^۲ مطرح می‌کند، اما نه به عنوان دیدگاهی که مورد قبول خود وی باشد. این نظریه، انسانها را از نظر طبیعی موجودی خودخواه توصیف می‌کند. بنابراین، هر فرد علاوه بر اینکه در معرض تحمل ضرر قرار دارد در معرض اضرار نیز هست و در نتیجه، انسانها با یکدیگر پیمان یا قرارداد می‌بندند تا قوانینی را برای تنظیم رفتار خود تدوین کنند. ادعا می‌شود که همین امر، مبدأ اجتماع و عدالت به شمار می‌آید. قوانین، آزادی ما را نسبت به هر آنچه می‌خواهیم انجام دهیم تأمین می‌کند. از این‌رو، به نفع ماست که به قرارداد بپیوندیم. با پیوستن به قرارداد، ملزم به اطاعت از قانون هستیم چون در ضمن قرارداد به آن تعهد می‌دهیم.

هابز قرائت مشابهی از نظریه قرارداد اجتماعی را با تفصیل بیشتری بسط می‌دهد.^۳ او نیز انسان طبیعی را اساساً خودخواه، به دنبال منفعت خاص خود می‌داند. در نتیجه، اگر هیچ جامعه سازمان‌یافته سیاسی وجود نداشت، انسانها در وضعیتی جنگی قرار داشتند، که هر فرد در آن وضعیت، در خطر از دست دادن زندگی‌اش بود. می‌توان تصور کرد که انسانها به منظور کسب امنیت با همدیگر به توافق رسیده‌اند تا حق طبیعی خود را برای انجام آنچه می‌خواهند، رها نموده و قدرت^۴ را به شخص یا

1. Contrac of community
2. Republic (Book II)
3. Leviatha , chapters 13-18.
4. Authority

گروهی از افراد برجسته جهت تدوین قوانینی که فعالیت آنها را تنظیم کند، بسپارند. دلیل الزام شهروندان به اطاعت از قانون یکی تعهد آنان به اطاعت از قانون است و دیگری بدیل^۱ جامعه سیاسی سازمان یافته، همان «وضعیت طبیعی»^۲ است که هر انسانی در آن، نگران از دست دادن زندگی خود است. این نظریه، آن گونه که هابز تصور می کرد، الزام اخلاقی را با الزام مصلحتی تلفیق می کند. علت وجود الزام اخلاقی به اطاعت از قانون آن است که به طور ضمنی تعهد به آن داده شده است. همچنین دلیل وجود الزام مصلحتی آن است که این بدیل از ثبات برخوردار نیست؛ هابز می گوید: هر قدر که قوانین حکومت، امکان محدود کنندگی داشته باشد، بر هرج و مرج ناشی از فروپاشی حکومت، ترجیح دارد. هابز، مانند افلاطون، این قرارداد را به دلایل مصلحتی می داند ولی می افزاید که الزام بعدی ما به اطاعت از قانون هم مبتنی بر بنیانی اخلاقی است که به آن تعهد داده ایم و هم مبتنی بر بقای بنیانی مصلحتی است که ما را به تعهد به آن واداشته است.

چندین اشکال بر این تصویر از نظریه قرارداد اجتماعی، وارد است. یکی از آنها بیشتر به نظریه قرارداد در باب اخلاق مربوط است تا سیاست. از قرائتی که افلاطون از این نظریه دارد و گلاوکن^۳ آن را بیان کرده است چنین برداشت می شود که اگر خود ایده الزام اخلاقی به لحاظ قواعد اخلاقی، مبتنی بر توافق به رعایت مقررات اخلاقی باشد، به گفته گلاوکن،^۴ قوانین و توافقات فقط بعد از ایجاد قرارداد اجتماعی می توانند به وجود آیند، قهراً این نظریه مبتلا به دوری باطل خواهد بود. اگر توافقات در وضعیت طبیعی انسانی قابل تحقق نباشد، انجام قرارداد اجتماعی غیر ممکن است؛ اگر ایده الزام اخلاقی مبتنی بر توافقات قانونی باشد، انسانها در وضعیت «طبیعی» هیچ تصویری از ملزم کردن خود به وسیله قرارداد نخواهند داشت. ولی اگر هدف قرارداد اجتماعی صرفاً تبیین الزام سیاسی باشد، نباید خود را در این

1. Alternative
2. State of nature
3. Glaucon
4. Republic, 359a.

مشکل گرفتار کرد. می توان همانند هابز فرض کرد که انسانها در وضعیت طبیعی کاملاً قادر به انعقاد قرارداد هستند، طبعاً می توانند امور الزام آور را بشناسند. اما از آنجا که بدون سازماندهی جامعه سیاسی، هیچ تضمینی برای عدم نقض تعهدات از سوی انسانها وجود ندارد، لذا پدید آمدن اقتداری مطلق از طریق طرح خاصی از قرارداد اجتماعی، مطلوب خواهد بود. بنابراین، می توان این اشکال را که نظریه قرارداد در باب الزام اخلاقی مبتلا به دور است، به خاطر هدف کنونی نادیده گرفت.

اشکال دوم بر نظریه قرارداد اجتماعی را نیز می توان نادیده گرفت. آن اشکال این است که نظریه قرارداد اجتماعی به لحاظ تاریخی درست نیست؛ زیرا حکومتهایی به وسیله قرارداد اجتماعی واقعاً به وجود آمده اند. اما باید گفت که این صرفاً تحلیلی فلسفی است.... نظریه قرارداد اجتماعی به عنوان پاسخی پیشنهادی به مسئله ای فلسفی، نمی بایست نظریه ای در خصوص خاستگاه تاریخی، قلمداد شود. هابز، دست کم، به این امر کاملاً واقف است. او به خوبی آگاه است و می گوید که اکثر حکومتها بر اثر کشورگشایی پدید آمده اند، نه قرارداد اجتماعی. ولی می افزاید کسانی که تسلیم فاتح می شوند، می توانند شهروند او باشند، یعنی در صورتی می توانند تحت الزام به اطاعت قرار گیرند که فرض شود آنها به طور ضمنی تعهد به اطاعت داده اند، مشروط بر اینکه زندگی آنان تضمین شود. هابز تصویری یقیناً خیالی از قرارداد اجتماعی ترسیم می کند؛ زیرا این امر، مفاهیم منطقی اقتدار مطلق^۱ و الزامات شهروندان را با شفافیت بیشتری روشن می سازد. هدف نظریه قرارداد اجتماعی از نگاه هابز، توضیح معنای اقتدار مطلق و الزام سیاسی است، نه تبیین چگونگی پدید آمدن واقعی حکومتها.

اشکال سوم، مبنی بر این که تمام صور جامعه، ساختگی است و انسان ذاتاً موجودی انزواطلب و فقط به فکر منافع خود است، به لحاظ روانی نادرست است. انسان فطرتاً «حیوانی اجتماعی»^۲ است. انسانها میل طبیعی به معاشرت با هم نوعان و

1. Sovereign authority
2. A social animal

محبت به خویشاوندان و دیگر هم‌قطاران نزدیک دارند.

متانت این اشکال تا آنجایی است که این نظریه، مدعی تحلیل تعهدات تمام انواع جامعه باشد. آن نوعی که تونیس^۱ آن را جامعه می‌نامد، مبتنی بر «اراده طبیعی»^۲ و تعهدات در خصوص دلستگی و علاقه‌ای است که به طور طبیعی میان افرادی که به یکدیگر نزدیک‌اند، مانند رابطه خانوادگی، به وجود می‌آید. اما هدف اساسی این نظریه، توجیه تعهدات الزام قانونی در حکومت است. ممکن است بپذیریم که جامعه امری طبیعی است، ولی نتیجه نمی‌دهد که حکومت امری طبیعی باشد. نقص واقعی این نظریه، آن‌گونه که گلاوکن و هابز بیان کرده‌اند، آن است که این نظریه، تفاوتی میان جامعه و مجمع حکومتی که حساب‌شده سازمان یافته است، قائل نیست. این نظریه فرض را بر آن می‌گیرد که تنها بدیل حکومت سازمان یافته، مجموعه‌ای از افراد است که به لحاظ روانی جدای از یکدیگر می‌باشند، هر یک به فکر خود بوده و تنها از طریق روابط اجتماعی خصمانه، آماده برقراری روابط هستند. همین امر موجب شد که نام «قرارداد اجتماعی» را بر این برداشت بگذارم.

ج- قرارداد تشکیل دولت^۳

برخی از نظریه پردازان قرارداد اجتماعی، میان جامعه (یا اجتماع) و حکومت تمایز قائل شده‌اند و از قراردادی مضاعف^۴ سخن به میان آورده‌اند، که می‌توان آن را قرارداد تشکیل جامعه و قرارداد تشکیل دولت نامید. طبق این نظریه، نخست انسانها با یکدیگر قرارداد می‌بندند که عضو جامعه (یا اجتماع) شوند و سپس قرارداد دومی برای ایجاد حکومت و تعهد به اطاعت از قوانین آن می‌بندند. این نوع قرارداد مضاعف را به طور خاص ساموئل پوفندورف^۵ در آثار پس از هابز مطرح کرده

است. تفاوت این دو نوع وفاق اجتماعی، غیر از تفاوتی است که تونیس میان جامعه و انجمن قائل بود. تفاوت مورد نظر پوفندورف میان «اجتماع»^۱ به مفهوم غیر دقیق آن، و آن نوع خاص از مجمع است که آن را حکومت می‌نامیم. اشکال قرارداد تشکیل جامعه بر بخش نخست قرارداد مضاعف پوفندورف نیز وارد است. اما می‌توان این بخش از این ایده را رها کرد و صرفاً به قرارداد تشکیل دولت اکتفا نمود، که بی‌تردید همان چیزی است که گلاوکن و هابز واقعاً به دنبال آن بودند. می‌توان گفت که جامعه، نوعی وفاق طبیعی است که بر تمایلات و نیازهای اجتماعی انسانها مبتنی است، جز آنکه سازماندهی حکومت به عمد انجام می‌گیرد و الزامات قانونی بر پایه قرارداد ضمنی است.

اگر نظریه قرارداد اجتماعی بدین گونه اصلاح شود، طبعاً از اشکال قرارداد تشکیل جامعه به دور خواهد بود. اما اشکال دیگری بر آن وارد است و آن این است که ایده قرارداد تشکیل دولت به طور قطع شامل برخی از حکومت‌های سیاسی مانند مستعمرات اولیه آمریکا می‌شود که بی‌تردید نوعی قرارداد اجتماعی را تأیید می‌کردند. اما باید پرسید که چگونه تعهد یک نسل می‌تواند موجب الزام نسلهای بعدی گردد. بنیانگذاران حکومت، از روی اختیار برای ایجاد نوعی حکومت و وفادار ماندن به قوانین آن، به توافق رسیده‌اند؛ و رهبران کشور شکست خورده در جنگ، با پذیرفتن شرایط تسلیم، از جانب شهروندان تعهد داده‌اند که شرایط وضع شده از سوی فاتح را اطاعت کنند. آنان الزام را از روی اختیار پذیرفته‌اند و در مورد دوم می‌توان فرض کرد که توده کلی شهروندان از قبل توافق نموده‌اند که تصمیمات گرفته شده از سوی رهبران خود را بپذیرند. اما فرزندان نسلی که تعهد داده‌اند نیز فرض شده است که ملزم هستند، در حالی که هیچ نوع تعهدی نداده‌اند و پذیرش آنان اختیاری نبوده است.

بنابراین، مشکل آن است که الزام آنان مشابه الزام به وجود آمده از تعهدی عادی نیست. واقع امر این است که نسل اولیه‌ای که شرایط تسلیم را پذیرفته‌اند،

1. Tonnies
2. Natural will
3. Contract of government
4. Double contract
5. Samuel Pufendorf

1. Society

وضع مشابهی دارند. معمولاً، تعهدی که به اجبار گرفته می‌شود الزام‌آور تلقی نمی‌شود، ولی در این مورد الزام‌آور است. نتیجه‌ای که ضروری می‌نماید آن است که باید گفت این تعهد واقعاً تعهد نیست.

طرحی که در مورد مستعمره‌نشینهای آمریکا استفاده شده، عیناً همان طرح قرارداد اجتماعی بود. از این‌رو، الزام اعضای اولیه، ناشی از قراردادی واقعی است، ولی نمی‌توان گفت الزام نسلهای آنها نوعی حفظ قرارداد تلقی می‌شود؛ زیرا آنها در قرارداد اولیه شرکت نداشتند. نظریه قرارداد تشکیل دولت با همان اشکال نظریه قرارداد شهروندی مواجه است، چون این نظریه فقط موارد اندکی از نمونه‌های مطرح را شامل می‌شود. نظریه قرارداد شهروندی، الزام سیاسی شهروندان تابعیت‌یافته را، که الزام را با اختیار و از طریق قرارداد پذیرفته‌اند، توجیه می‌کند، اما الزام شهروندان طبیعی را، که الزام را از روی اختیار قبول نکرده‌اند، توجیه نمی‌کند. همچنین، نظریه قرارداد تشکیل دولت، الزام نسل بنیانگذار حکومتی خاص را توجیه می‌کند که به حسب اتفاق به وسیله طرحی مانند مستعمرات آمریکا ایجاد شده است، اما الزام نسلهای بعدی یا تمام شهروندان حکومتهایی که به این شیوه بنیانگذاری نشده‌اند را توجیه نمی‌کند.

نظریه رضایت^۱

نظریه رضایت، برداشتی رقیق شده از نظریه قرارداد اجتماعی است و با هدف دور ماندن از اشکالات نظریه قرارداد اجتماعی، مطرح می‌شود. خلاصه این نظریه آن است که اقتدار حکومت، مبتنی بر رضایت شهروندان است. ایده رضایت عمومی، نقش مهمی در گسترش نهادهای پارلمانی انگلستان داشته است. جریانی در قرون وسطا با این تصور آغاز گردید که شهروندان می‌توانند بدون موافقت یا رضایت صاحبان ثروت از آنها مالیات بگیرند. این امر، به مرور زمان منجر به تعیین نمایندگان شد که از جانب صاحبان ثروت اجازه افزایش مالیاتها را می‌دادند و

1. The theory of consent

هنگام مواجهه با مشکل، حق داشتند بی‌عدالتیها را به اطلاع شهروندان برسانند. اصول این رویه، امروزه همچنان در رویه‌های پارلمانی انگلستان پابرجاست. تمامی مصوبات پارلمان، مقرر می‌کند که ملکه به وسیله و با توصیه و اجازه پارلمان، قانونگذاری می‌کند. این ایده می‌گوید: مقتضیات یک قانون در صورتی معتبر است که نمایندگان مردم بر آنها توافق کرده باشند.

این امر، معنایش آن است که برای اقتدار یک قانون خاص، وجود نوعی رضایت ضروری است. ایده رضایت در باب بنیان الزام سیاسی معمولاً با فلسفه سیاسی جان لاک^۱ مرتبط است،^۲ هرچند در واقع، نظریه لاک شامل نوعی قرارداد مضاعف (صرفاً قرارداد و تفاهم) و ایده دیگری می‌شود که می‌گوید هدف حکومت باید تأمین حقوق طبیعی باشد، اما وقتی می‌گوید: انسانها در وضعیت طبیعی زندگی می‌کنند، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا معنای واقعی قرارداد اجتماعی در رضایت نهفته است: «تا هنگامی که آنان با رضایت خاص خود، عضو جامعه‌ای سیاسی شوند»^۳ و نیز می‌گوید: «هیچ کس نمی‌تواند... بدون رضایت، تابع قدرت سیاسی دیگری شود».^۴

لاک در واقع، این عمل رضایت را عمل قرارداد می‌داند، به گونه‌ای که نظریه وی نیز از نظریه‌های قرارداد به شمار می‌آید. روشن شد که مشکل نظریه قرارداد، آن است که نمی‌توان گفت اکثر اعضای حکومت، واقعاً تعهد داده‌اند. نظریه تلطیف‌شده رضایت، می‌تواند جواب این اشکال را بدین گونه بدهد که اگر شهروندان قوانینی را که بر او تحمیل شده است بپذیرد، می‌توان فرض کرد که او رضایت داده است؛ زندگی در قلمرو یک حکومت و ادامه آن، به معنی رضایت به اطاعت از قوانین آن است. اما این نوع شهروندان به مثابه کسی که قرارداد بسته یا تعهد داده باشد، به شمار نمی‌آید.

1. John Locke
2. Second Treatise of Government, especially chapter 8.
3. Chapter 2, &15.
4. Chpter 8, &95.

سؤالی که اکنون می‌خواهم مطرح کنم آن است که: اگر رضایت، متضمن تعهد نیست، آیا می‌تواند موجب تحمیل الزام شود؟

به نظر می‌رسد که پاسخ این سؤال منفی است. قرارداد، عبارت است از شیوه ملتمز ساختن خود با استفاده از نوعی واژه‌های خاص.^۱ تعهد به معنی «ملزم» کردن خود، به طور سمبلیک، به انجام یک عمل یا مجموعه‌ای از اعمال است و معنای قبول الزام نیز همین است. اما اگر صرف رضایت، موجب تحمیل الزام شود، به گونه‌ای که این نوع رضایت، همانند قرارداد، الزام‌آور تلقی شود، روشن نیست چرا فردی که رضایت می‌دهد می‌بایست فرض شود که الزام را پذیرفته است. البته، اگر رضایت او به خاطر ترس از پیامدهای ناخوشایند مخالفت یا اعتراض باشد، می‌توان تفسیر رضایت به مثابه تعهدی ضمنی را، نفع شخصی دانست. اما این رضایت ممکن است نتیجه بی‌تفاوتی یا ناکامی کامل در رسیدن به یک بدیل باشد. مطمئناً در صورت فقدان دلیلی روشن، بحث از رضایت ضمنی یا قبول الزام، غیر معقول است.

خلاصه اینکه یکی از راههای تصویر تمایز میان الزام ناشی از قدرت قهریه و پذیرش اقتدار آن است که بگوییم هیچ کس نمی‌تواند بدون رضایت، شهروندی قدرتی سیاسی شود. به تعبیر دیگر، پذیرفتن اقتدار، امری اختیاری است. ولی در اجبار، اختیاری وجود ندارد. به معنای دقیق کلمه، پذیرش اقتدار، ویژگی خاص خود را دارد. اما دلایلی ارائه نمی‌دهد که چرا می‌بایست اقتدار این حکومت را بپذیریم. این همان چیزی است که در بحث بنیانهای الزام سیاسی به دنبال آن هستیم. نظریه رضایت، بنیانی برای الزام فراهم نمی‌سازد، مگر آنکه رضایت، همان‌سان که لاک فرض کرده است، به معنی قبول تعهد فرض شود. اگر این حرف درست باشد، نظریه رضایت از اشکالات نظریه قرارداد اجتماعی به دور نخواهد بود. طبعاً نظریه رضایت یا صرفاً نوعی قرارداد اجتماعی است و یا اینکه به هیچ وجه نمی‌تواند بنیانی برای الزام ارائه کند.

نظریه اراده عمومی

نظریه بعدی که بدان می‌پردازم نظریه اراده عمومی^۱ است. تقریباً تمام قرائتهای نظریه اراده عمومی یا «واقعی»، در آثار روسو یا هگل^۲ یا طرفداران انگلیسی هگل، گرین و بوسانکت،^۳ بسیار پیچیده و نسبتاً مبهم است. این دیدگاه می‌گوید باید از قوانین حکومت اطاعت کنیم چون قوانین، نشان‌دهنده اراده عمومی است. مقصود از اراده عمومی چیست؟ ممکن است تصور شود که اراده عمومی به معنای اراده تمام شهروندان یا اکثریت است، اما بدیهی است که اولی قابل تحقق نیست. اگر اراده عمومی به معنای خواست همه باشد، این نظریه، مشکلی را حل نخواهد کرد؛ زیرا اگر همه افراد خواهان انجام یک چیز بودند، دیگر مشکلی وجود نمی‌داشت. دولت اگر خواسته‌های تمام افراد را محقق کند، پرسشی نسبت به عضویت مطرح نخواهد بود. سؤال در صورتی مطرح می‌شود که خواسته‌های حکومت غالباً خلاف خواسته‌های فرد باشد که در نتیجه، مایل است پرسد: «چرا باید آنچه را حکومت خواهان آن است، انجام دهم در حالی که من نمی‌خواهم؟» به هر تقدیر، اگر حکومت تنها در صورتی موظف به انجام کار است که وحدت نظر میان شهروندان باشد، باید قبل از هر کار، منتظر ظهور مسیح باشد.

اما اگر اراده عمومی به معنای اکثریت باشد، این سؤال مطرح است که چرا نظر اکثریت باید الزام اقلیت مخالف را به دنبال داشته باشد؟ فرض کنید اکثر مردم خواهان انجام کاری از حکومت باشند، اگر آن کار برای من هیچ فایده‌ای نداشته باشد، چرا باید موافق اکثریت باشم؟ دلیل پذیرش دیدگاه اکثریت چیست؟ یکی از دلایل آن این است که احتمال درست بودن نظر اکثریت نسبت به اقلیت بیشتر است. اگر دو سر معمولاً از یک سر بهتر است، طبعاً سی میلیون سر بهتر از بیست میلیون خواهد بود. احتمالاً، نه یقیناً، دو سر همیشه بهتر از یکی نیست. برخی سرها نسبت به برخی دیگر، از مغزهای بهتری برخوردارند.

1. General will
2. Hegel
3. Bernard Bosanquet

۱. این نکته را نخستین بار هیوم بیان کرد، 5. *Teatise of Human Nature*, III. II.

در هر حال، نظریه اراده عمومی واقعاً با خواسته‌های اکثریت ارتباطی ندارد. به عنوان مثال، روسو می‌گوید که اراده عمومی همواره به حق است.^۱ این سخن، چنین می‌نماید که گویی او این دیدگاه را پذیرفته است که «پنجاه میلیون فرانسوی نمی‌توانند بر خطا باشند». اما مقصودش این نیست که اکثریت، همیشه حق است. او می‌داند که آنها همیشه حق نیستند و می‌خواهد نظریه اراده عمومی‌اش در مقایسه با دیدگاه خطاپذیر اکثریت، از برتری برخوردار باشد. اگر از او بپرسیم «نسبت به چه چیزی حق است؟» پاسخی که دریافت می‌کنیم این است که «حق نسبت خیر عمومی (یا منفعت عمومی)». متعلق اراده عمومی، خیر عمومی^۲ است، نه آنچه افراد خاص به حسب اتفاق برای خود می‌خواهند. به نظر می‌رسد خیر عمومی، یک هدف خاص اخلاقی به شمار می‌آید و اراده عمومی خواسته‌ای است که هر انسانی به عنوان شهروند یا عاملی اخلاقی^۳ از آن برخوردار است، نه مجموع اراده‌ها یا خواسته‌های ویژه‌ای که هر انسانی به عنوان فردی غیر اخلاقی که منافع خاص خود را جدای از منافع دیگران می‌داند، از آن برخوردار باشد.

اگر نظریه اراده عمومی صرفاً می‌گفت که باید از قوانین حکومت اطاعت کنیم؛ چون قوانین در صدد ارتقای خیر عمومی است و این امر، هدف اصلی یا یکی از هدفهای اصلی هر یک از ما به عنوان عامل اخلاقی است، قرائتی بیش از نظریه خیر عمومی -بعدها خواهد آمد- نخواهد بود. قهرماً این نظریه نیز از جمله نظریه‌های سودگرایانه از الزام سیاسی به شمار خواهد آمد. این نظریه نه تنها می‌گوید که خیر عمومی از اموری است که باید آن را اخلاقاً مد نظر داشت، بلکه می‌گوید همان چیزی است که «واقعاً» خواهان آنیم و در نتیجه، حکومت، در تعقیب هدفی اخلاقی و واداشتن، گاهی اجبار کردن ما به ترتیب اثر دادن به آن هدف است، که علی‌رغم نمودهای خلاف آن، ما را به انجام آنچه می‌خواهیم متقاعد می‌سازد. اما این سؤال

۱. 9. II, Contrat Social, این سخن را او (در نسخه دوم اصلاح‌شده این کتاب) با افزودن این عبارت توصیف می‌کند: «اما عقیده‌ای که آن را همیشه راهنمایی کند، روشن نیست».

2. Common good
3. Moral agent

مطرح است که این نظریه، چگونه به این نتیجه متناقض نما می‌انجامد؟

قبلاً گفتیم که تبعیت از ترجیح اکثریت را در صورتی می‌توان توجیه کرد که معتقد باشیم که تصمیم سیاسی می‌بایست تا حد امکان به هدفی آرمانی در خصوص تأمین هر فرد، دست یافته باشد. اکنون ممکن است فرد چیزی را بخواهد که شایسته او نیست؛ در صورتی که او از پیامدهای خواسته‌های قانع‌کننده احتمالی دیگر آگاهی کامل داشت، می‌شد گفت آنچه شایسته اوست همان چیزی است که او می‌خواهد. او تصور می‌کند که آنچه اکنون می‌خواهد، او را راضی خواهد کرد. اما این رضایت به خاطر آن است که او از بعضی پیامدهای بی‌خبر است. در واقع، رضایت دائمی وی را تأمین نخواهد کرد. فقط ظاهراً خیر است. خیر واقعی او و آن چیزی که رضایت واقعی یا پایدار او را تأمین می‌کند، همان چیزی است که با آگاهی بیشتری آن را بخواهد. طرفداران نظریه اراده عمومی یا واقعی می‌خواهند بگویند که خیر واقعی، آن چیزی است که «واقعاً» او می‌خواهد، گرچه علم به آن ندارد. همچنین می‌گویند که خیر یا منفعت واقعی انسان باید با خیر یا منفعت سایر افراد هماهنگ باشد؛ زیرا تضاد منافع به ضرر تمام افراد ذی‌نفع است. این نوع توافق، در صورتی قابل تحقق است که همه به فکر منافع یکدیگر باشند. این نوع خیر عمومی، متعلق اراده عقلانی، واقعی، یا عمومی است. خیر واقعی هر فرد نیز چنین است. از آنجا که فلسفه وجودی حکومت، تأمین خیر عمومی است، حکومت یا قانون، بیان عینی اراده عمومی خواهد بود. از این رو، باید از حکومت اطاعت کرد و اگر اطاعت کنیم، از اراده واقعی خود پیروی می‌کنیم، اراده‌ای که نسبت به کلیه اعضای حکومت، شمول یا عمومیت دارد. اگر شخص خاصی از خواسته واقعی خود بی‌خبر باشد و مایل به موافقت نباشد، حکومت حق دارد وی را مجبور به موافقت کند.

حرفهای نادرستی در این استدلالها وجود دارد که منحصراً سه مورد اشاره می‌شود. نخست، این نظریه فرض می‌گیرد که دولت بهتر از فرد، خواسته‌های واقعی فرد را می‌داند. اما باید گفت هیچ دلیلی ندارد دولت را آگاه‌تر به خواسته‌های واقعی خود بدانم. درست است که دولتمرد خواهان چیزهای مفید و سودمند و با هزینه کمتر است، ولی حقیقت این است که من آن را نمی‌خواهم.

دوم، این نظریه قائل به یکسانی خواسته‌های تمام افراد است؛ اختلاف سلیقه‌ها را منظور نمی‌کند. اصولاً طبیعت انسانی را یکسان فرض می‌کند. اما باید گفت بر اساس پیش فرض خود این نظریه، اگر افراد تفاوت شناختاری دارند، چرا نباید فرض شوند که در خواسته‌هایشان اختلاف دارند؟ در واقع، شاید صرف تفاوت آنها در استعدادهای عقلانی باعث شود که در اثر داشتن استعدادهای متفاوت، از سلیقه‌های مختلفی برخوردار باشند و این امر، طبیعتاً همان چیزی است که شاهد آن هستیم.

سوم، این نظریه، الزام سیاسی را مساوی با منفعت می‌داند و می‌گوید آنچه باید انجام دهم همان چیزی است که واقعاً می‌خواهم. این نظریه فرض می‌گیرد که هیچ الزامی جز الزام مصلحتی نمی‌تواند وجود داشته باشد، به همین جهت، این نظریه باید تصویری نامعقول ایجاد کند مبنی بر این که خواسته‌های همه یکسان است.

نظریه عدالت^۱

سه نظریه‌ای که تا کنون بررسی کردیم، همه مدعی‌اند که الزام سیاسی از روی اختیار پذیرفته می‌شود و صرف نظر از اهداف یا پیامدها، بر خود این پذیرش اختیاری مبتنی است. دو نظریه‌ای که باقیمانده است رویه‌ای متفاوت دارند. آنها صرفاً معطوف به اهداف حکومت‌اند و این ایده را ارائه می‌کنند که به طور کلی، از نظر اخلاقی ملزم به اطاعت از حکومت هستیم چون حکومت، وسیله‌ای برای تحقق اهدافی اخلاقی است که خود آن اهداف، موضوع الزام اخلاقی هر فرد می‌باشد. بنابراین، نظریه عدالت و نظریه منفعت یا سود عمومی اساساً شکل واحدی به خود می‌گیرند و به نظر من، باید آنها ترکیب شوند. در عین حال، بررسی جداگانه آنها در وهله نخست، راهگشا خواهد بود.

بر اساس نظریه عدالت، الزام ما به اطاعت از قوانین حکومت مبتنی بر این است که این قوانین عدالت یا حقوق اخلاقی را تأمین کند. یکی از قرائت‌های این نظریه، بحث از «حقوق طبیعی» است. این مفهوم نقشی مهم در فلسفه سیاسی لاک دارد.

حقوق طبیعی که هر فرد از آن برخوردار است به عنوان حقوق اخلاقی بنیادی تلقی می‌شد. لاک معتقد بود که طرح‌ریزی حکومت، برای تضمین و حفظ حقوق طبیعی است. اگر تصور کنیم که مفهوم عدالت بیش از آنچه را لاک، به عنوان حقوق طبیعی (حق حیات، آزادی و بیان) در نظر داشت شامل می‌شود، می‌توانیم ایده او را توسعه دهیم و بگوییم که طرح‌ریزی حکومت، برای تضمین عدالت است؛ یعنی تأمین‌کننده حقوق تثبیت شده به همراه ارتقای انصاف است. سپس ممکن است بگوییم که اگر حکومت واقعاً این وظیفه را انجام می‌دهد، قطعاً ملزم به حمایت از آن و اطاعت از مقرراتش هستیم. بر اساس این نظریه، الزام سیاسی مبتنی بر الزام اخلاقی ما به تعقیب عدالت است.

باید توجه داشت که این نظریه در باب بنیان الزام سیاسی، متضمن آن است که الزام ما در صورتی معتبر است که حکومت در صدد تأمین عدالت باشد. اگر حکومت ناعادلانه عمل کند، ابزار هدفی اخلاقی نخواهد بود و حق اطاعت شدن را از دست می‌دهد. لاک حساب شده دنبال این نتیجه بود. او می‌خواست ثابت کند که اگر حاکمان فعلی به دنبال اجرای سیاست‌های ظالمانه بودند، نافرمانی علیه آنها قابل توجیه است. اما لاک همچنین می‌گفت که طبیعت انسان لایتغیر است، شانس چندانی برای تأمین عدالت وجود ندارد، جز آنکه حکومتی برای اجرای آن داشته باشیم. لذا می‌گفت اگر در لوای دولتی ظالم زندگی می‌کنیم، مجاز، در واقع، ملزم به جایگزین کردن دولت دیگری هستیم که قصد تأمین عدالت را دارد. نافرمانی صرف، به تنهایی موجه نیست، بلکه آن نوع نافرمانی موجه است که به قصد جایگزین نمودن حکومتی عادل به جای حکومتی ظالم باشد و امید معقول به موفقیت نیز وجود داشته باشد.

نظریه حقوق طبیعی به این دلیل که هیچ حقی مطلق نیست و حقوق طبیعی، امری موهوم است مورد انتقاد واقع شده است. در واقع، هیچ لزومی ندارد، این نظریه بگوید حقوق طبیعی مطلق‌اند، یعنی انسان در تمام شرایط از آن برخوردار باشد. بسیاری از ما موافق خواهیم بود که یک جانی، حق آزادی خود را برای مدتی از دست می‌دهد؛ و می‌توان استدلال کرد که قاتلی که به عمد و با خونسردی جان

1. The theory of justice

دیگری را می‌گیرد، حق حیات خود را از دست می‌دهد، گرچه این امر لزوماً دلالت ندارد که حکومت یا هر کس دیگری باید او را اعدام کند. لاک بی‌تردید عقیده داشت که حقوق طبیعی هر کسی که حقوق طبیعی دیگران را نقض کند، سلب می‌شود. برخی از طرفداران نظریه حقوق طبیعی، آنها را «غیر قابل انتقال» یا «تجویزناپذیر» دانسته‌اند، ولی مقصود آنها این است که حقوق اخلاقی، صرفاً با حکم قانونی قابل سلب نیست. انسان حقوق اخلاقی را از دست می‌دهد اگر به عمد، حقوق اخلاقی مشابه حقوق دیگران را نقض کند و قانون ممکن است از طریق ثبت جرایم و تحمیل مجازات‌ها، به این امر ترتیب اثر دهد. پس نمی‌توان با دلایل غیر اخلاقی انسان را از حقوق اخلاقی‌اش محروم ساخت. یعنی حقوق و الزامات اخلاقی، مبتنی بر قانون نیست و الزامات قانونی اگر بناست از نظر اخلاقی پذیرفته شوند، باید مبتنی بر دلایل اخلاقی باشند.

اشکال دوم، دو احتمال در موهوم بودن حقوق طبیعی، وجود دارد:

۱. ممکن است معنایش آن باشد که پیش‌انگاره‌های کلامی یا متافیزیکی لاک و دیگران، اموری خیالی‌اند. پاسخ این احتمال این است که نظریه حقوق طبیعی بدون چنین پیش‌انگاره‌هایی، قابل اثبات است؛ واژه «طبیعی»^۱ در اینجا صرفاً به معنای غیر مصنوعی بودن است و حقوق مورد نظر، حقوقی اخلاقی به شمار می‌آیند چون از حقوق قانونی متمایزند.

۲. شاید مراد این باشد که چنین اموری می‌تواند به عنوان حقوق اخلاقی متمایز از حقوق قانونی تلقی شود. می‌توان گفت که واژه «حقوق»^۲ واژه‌ای حقوقی است و به معنای دقیق کلمه، نمی‌تواند برای اشاره به چیزی جز حقوق قانونی به کار رود. پاسخ این احتمال این است که، درست است که واژه «حقوق» ابتدا در زمینه قانون به کار می‌رود، ولی از طریق قیاس، در خارج از گستره قانون نیز به کار برده می‌شود و روشن نیست که چرا این کاربرد گسترده می‌بایست نادرست تلقی شود. همه می‌بایست بپذیریم که علاوه بر الزامات اخلاقی، الزامات قانونی نیز وجود دارد.

1. Natural
2. Rights

الزامات قانونی، غالباً منطبق بر حقوق قانونی است و در نتیجه، تصور اینکه برخی الزامات اکید اخلاقی بر حقوق اخلاقی منطبق هستند، کاملاً طبیعی است. یعنی این الزامات، الزاماتی اکید و در قبال سایر اشخاص می‌باشد. گفتن اینکه A در برابر B حق اخلاقی دارد، دقیقاً تعبیر دیگر این است که B الزام اکید اخلاقی نسبت به A دارد. معنای این دو گزاره شاید کاملاً یکسان نباشد؛ زیرا مقصود از این سخن که A دارای «حقی» اخلاقی است، بیان تلویحی این ایده است که آن حق باید به حقی قانونی تبدیل شود، یعنی الزام B به A باید توسط قانون قابل اجرا باشد. مطمئناً، یکی از اهداف صدور اعلامیه‌ها در مورد «حقوق انسان»^۱ یا «حقوق بشر»^۲ تأکید بر این است که این حقوق اخلاقی، حمایت قانونی شوند و در نتیجه، به حقوق قانونی تبدیل گردند. در آن صورت، مستشکل ممکن است تصور کند بحث از منافعی که به جای حقوق اخلاقی نامیدن آنها باید به حقوق تبدیل شود، کمتر گمراه‌کننده خواهد بود. اما اگر او بپذیرد که B نسبت به A الزامی اکید دارد، تمام آن چیزی خواهد بود که نظریه حقوق طبیعی خواهان آن است. این نظریه به مثابه تحلیلی از بنیانهای الزام سیاسی، می‌گوید که حکومت، ابزاری لازم برای تحقق برخی الزامات اخلاقی به شمار می‌آید که ما همه از آن برخورداریم و در نتیجه، اخلاقاً ملزم به حمایت از آن هستیم.

به هر حال، اگر نظریه حقوق طبیعی، به نظریه‌ای در باب عدالت بسط پیدا کند، تمامی این اشکالات از حقوق طبیعی دفع می‌شود. برخی از فیلسوفان بر آنند که عدالت، علاوه بر اینکه مفهومی اخلاقی است، مفهومی حقوقی نیز می‌باشد. سودگرایان به دلیل این که این دو مفهوم، چهره‌های پنهان ایده سودمندی به شمار می‌آیند، نظریه حقوق طبیعی و نظریه عدالت را به طور یکسان مورد نقد قرار می‌دهند. در نگاه آنان، اصل بنیادی و جامع در باب اخلاق عبارت است از ارتقای سعادت عمومی و عدالت ابزاری است برای آن. به نظر من، ایده عدالت نمی‌تواند به خاطر سعادت عمومی کاملاً تحت ایده اصالت سودمندی قرار گیرد. با این حال،

1. The rights of man
2. Human rights

نظریه سودگرایانه در خصوص بنیان الزام سیاسی را باید بررسی کرد.

نظریه منفعت عمومی یا خیر عمومی^۱

این نظریه توسط سودگرایانی پذیرفته شده است که معتقدند که همه الزامات اخلاقی بر پایه سودمند بودن آنها برای ارتقای رفاه عمومی یا منفعت عمومی است. حکومت، ابزاری لازم برای تأمین بخش عمده این هدف اخلاقی است و در نتیجه، به عنوان شرط ضروری تحقق الزامات اخلاقی، ملزم به اطاعت از قانون هستیم. حکومت، هدفش را از طریق وضع قوانین تحقق می‌بخشد، به پشتوانه قدرتی که دارد هر فرد را ملزم به پرهیز از اعمال زیانبار برای خیر عمومی می‌کند. همچنین فرد را ملزم به مشارکت در اموری می‌کند که موجب ارتقای خیر عمومی می‌شود. نتیجه نظریه سودگرایانه، مانند نظریه عدالت، آن است که اگر دولتی خاص به جای کمک به ارتقای خیر عمومی، به آن ضرر برساند، حق اطاعت شدن را از دست می‌دهد.

به نظر من، همه، نظریه خیر عمومی را به عنوان نظریه‌ای که یکی از بنیانهای الزام سیاسی را به دست می‌دهد، خواهند پذیرفت. اشکال در صورتی پدید خواهد آمد که این نظریه، تمام بنیانهای مورد نیاز را در اختیار بگذارد. شاهد بودیم که نظریه اراده عمومی، نظریه خیر عمومی را به مثابه موضوع یا هدف حکومت، در بر می‌گیرد. ولی نظریه اراده عمومی و نظریه‌های قرارداد و رضایت می‌گفتند که این امر به تنهایی کافی نیست، چون الزام سیاسی باید از روی اختیار پذیرفته شده باشد؛ پذیرش اختیاری الزام به اطاعت از دولت در مورد بسیاری از آنها واقعاً صادق نیست.

الزام و اقتدار

اما نظریه عدالت و خیر عمومی باید به مدعای نظریه‌های قرارداد، رضایت و اراده عمومی مبنی بر اینکه ارجاع به کارکردهای اخلاقی حکومت کافی نیست، بپردازد. ممکن است گفته شود که اقتدار، یا حق صدور دستورات باید مورد قبول مردمی

باشد که امکان پذیرش برای آنها فراهم باشد. اینکه یک سازمان به دنبال هدفی اخلاقی باشد، به تنهایی دیگران را ملزم به حمایت نمی‌کند. در غیر این صورت، باید بگوییم که الزام اخلاقی کلی ما به نیکوکار بودن، به جای اینکه ما را در انجام الزام اخلاقی به شیوه دلخواه آزاد بگذارد، مستلزم الزام به حمایت از هر انجمن خیریه است.

نظریه‌های عدالت و خیر عمومی می‌توانند از طریق یادآوری اینکه آن نظریه‌ها حکومت را ابزاری ضروری برای تحقق برخی از الزامات اخلاقی کلی ما می‌دانند، پاسخی نسبی به این اشکال بدهند. حکومت، به همراه نظام قانونی قابل اجرای خود، ابزاری ضروری برای تأمین حقوق و منافع اساسی به شمار می‌آید و این حقیقت به ضمیمه الزام اخلاقی مسلم ما به ارتقای عدالت و خیر عمومی، ما را ملزم به حمایت از حکومت می‌کند.

اما این پاسخ کامل نیست، چون به مسئله اقتدار یا حق صدور دستورات نمی‌پردازد. قبلاً گفتیم که مسئله بنیانهای الزام سیاسی بر اساس الزام مصلحتی قابل حل نیست؛ زیرا الزام مصلحتی فقط نشان می‌دهد که ما ملزم به عمل بودیم، نه اینکه حکومت، حق صدور دستورات، که مفاد اقتدار است، داشته است. بنابراین، تحلیل الزام سیاسی بر حسب کارکردهای اخلاقی حکومت واقعاً موجب نمی‌شود که الزام سیاسی، الزامی مصلحتی شود، بلکه فقط نشان می‌دهد که ملزم به عمل هستیم و نه اینکه حکومت از اقتدار برخوردار است.

بنابراین، می‌توان دریافت که افزودن چیزی دیگری به ایده ارتقای خیر عمومی یا معطوف ساختن نظریه‌های قرارداد اجتماعی و رضایت به ایده اعطای حق، برای نظریه اراده عمومی و نظریه‌های قرارداد اجتماعی، ضرورت دارد و تحلیل الزام سیاسی صرفاً بر اساس کارکردهای اخلاقی دولت، کافی نیست. حال سؤال این است که چه چیزی می‌بایست افزوده می‌شد؟ اگر بنا بود ایده قرارداد اجتماعی را بیفزاییم، می‌توانستیم بگوییم که قرارداد عبارت است از توافق برای به کارگیری ابزار حکومت جهت ارتقای اهداف اخلاقی؛ این امر نوعی اعطای حق بود که حکومت می‌بایست به نفع ما عمل کند. اما اشکالات نظریه قرارداد باز زنده می‌شد.

1. The theory general interes or common good

مفهوم ضعیفتر رضایت به معنای عدم مخالفت، چطور؟ به عقیده من، افزودن این امر برای اعطای حق عمل به حکومت، در حد نیاز، کافی است. قبلاً گفتم که نظریه رضایت در شکل ضعیفتر آن، نمی‌تواند بنیانی برای الزام فراهم کند، اما این الزام به صورت نظریه‌ای مرکب که اکنون ارائه می‌دهیم، از رضایت نشئت نمی‌گیرد. این الزام ناشی از الزام اخلاقی مفروض برای ارتقای اهداف عدالت و خیر عمومی است به ضمیمه تصدیق این امر که حکومت، ابزاری لازم برای آن اهداف به شمار می‌آید. تمام آنچه رضایت خواهان تحقق آن است، این است که دولت را مجاز می‌شمارد به عنوان کارگزار مجموعه شهروندان، عمل کند. این امر نیاز ندارد که متضمن قراردادی صریح باشد. برای بسیاری از ما، حکومت، واقعیتی مسلم به شمار می‌آید که از قبل نقشهایش را اعمال می‌کند؛ اما اگر ضرورت آن را برای تأمین اهداف اخلاقی بشناسیم و استمرار آن را برای اجرای نقشهایش بپذیریم، به موجب آن، اجازه می‌دهیم که دولت به عنوان کارگزار یا کانالی عمل کند که از طریق آن، باید بخشی از الزامات اخلاقی خود را تحقق بخشیم. رضایت، اقتدار یا حق صدور دستورات را به قدرت حکومت می‌افزاید و از آنجا که حکومت به مثابه یک کارگزار یا کانالی برای الزامات اخلاقی عمل می‌کند، الزامات ما به هم‌شهریان به لزوم تبعیت از ترتیباتی که توسط حکومت وضع می‌شود، سوق داده می‌شود.

گستره الزام سیاسی

این نظریه‌ها چه نتیجه‌ای در خصوص گستره الزام سیاسی به دست می‌دهند؟ بدیهی است که نتیجه‌اش مطلق بودن الزام سیاسی نیست؛ یعنی شهروندان ملزم به اطاعت از هر چیزی باشند که حکومت ممکن است امر کند. برعکس، از آنجا که الزام سیاسی شهروندان منوط به تعقیب اهداف عدالت و خیر عمومی است، آنها الزامی نخواهند داشت، مگر آنکه قوانین حکومت به طور کاملاً مؤثر در راستای این اهداف قرار داشته باشد.

اما چه کسی باید داوری کند که آیا قوانین حکومت کاملاً در راستای تأمین عدالت و خیر عمومی است؟ فردی که در دولت انگلستان است، اکثریت، یا هر

کس داور خود است؟ اگر هر فرد معتقد باشد که یک قانون خاص، ناعادلانه یا برای مصلحت عمومی زیان‌آور است، آیا اخلاقاً می‌تواند با آن مخالفت کند؟ اگر بگوییم مجاز است، کلیت نظام زیر سؤال می‌رود. اگر قرار باشد حکومت برای هر قانونی تأیید تک‌تک شهروندان را به دست آورد، هیچ قانونی مصوب نخواهد شد و در عین حال، برای همه روشن است که برخی از قوانین در بعضی از موارد ولو اینکه اتفاق آرایی وجود نداشته باشد باید وضع و مورد تصویب قرار گیرند. اینجاست که بار دیگر اشکال نظریه اراده عمومی مطرح می‌شود. در اینجا تصور می‌کنم شاید بتوان گفت که در یک جامعه دموکراتیک، چیزی مانند قرارداد اجتماعی کاملاً قابل تصور است.

مقصودم آن است که چیزی همچون قرارداد اجتماعی قطعاً در یک حکومت دارای دموکراسی برای پذیرش قوانین خاص مؤثر است، مشروط بر اینکه واقعاً بتوان گفت که این قوانین چون مورد تأیید اکثریت است، نشان‌دهنده اراده عمومی است ولو اینکه مخالف نظر اقلیت باشد. به نظر من، الزام عمومی به پذیرش اقتدار حکومت منوط به این است که حکومت، اهداف اخلاقی عدالت و خیر عمومی را دنبال کند و این الزام خاص به اطاعت از قانونی خاص را، که ممکن است انسان با آن مخالف باشد، می‌توان به مثابه امری قراردادی، مبتنی بر قرارداد پذیرش تصمیم اکثریت، در نظر گرفت.

می‌توانیم بگوییم که چنین قراردادی در ضمن روند انتخابات (یا همه‌پرسی) وجود دارد، اگر کسی در انتخابات یا رأی‌گیری شرکت کند، می‌توان فرض کرد که پیش‌انگاره‌های روند رأی‌گیری را پذیرفته است، یعنی اینکه نظر اکثریت به عنوان نظری تعیین‌کننده قلمداد خواهد شد. شرکت در انتخابات تلویحاً تعهد به پذیرش رأی اکثریت را در بر دارد. اگر این امر درست باشد، نتیجه‌اش آن خواهد بود که شرط اجباری بودن شرکت در انتخابات مخالف شرط ضروری تعهدی است که از روی اختیار داده می‌شود. رأی‌گیری اجباری گاهی در برخی حکومتها پذیرفته شده است و ممکن است کسی بگوید که این امر دلیلی علیه این فرضیه است که می‌گوید تعهد، پیش‌فرض مشارکت در انتخابات است. برعکس، تصور

می‌کنم که قدرت نهاد رأی‌گیری اجباری، نشان از وجود احساس مبهمی است مبنی بر اینکه شرط اجباری بودن رأی‌گیری نادرست است، گرچه انسان می‌تواند به نفع آن استدلال کند که رأی‌گیری اجباری، همچون خدمت ضرورت سربازی، هر شهروند را به وظایفش به عنوان یک شهروند، کاملاً آگاهتر می‌سازد. اگر شرکت در انتخابات یا رأی‌گیری از هر نوعی که باشد تعهدی را پیش‌فرض بگیرد، بیانگر این احساس عمومی خواهد بود که رأی‌گیری نباید اجباری باشد.

کسی که قصد استفاده از حق رأی خود را ندارد، چطور؟ آیا نسبت دادن پذیرش این قرارداد به او مبنی بر اینکه دیدگاه اکثریت الزام‌آور خواهد بود، معقول است؟ تصورم در اینجا این است که فقط می‌توانیم مجدداً به نظریه رضایت پشت‌گرم باشیم. کسی که از رأی دادن خودداری می‌کند، هیچ تعهدی نداده است؛ اما اگر واقعاً به کل قضیه معترض نیست یا در صدد ترک کشور نباشد، می‌توان رضایت او را مفروض گرفت.

آیا در یک نظام دموکراتیک، پذیرش اقتدار حکومت دلالت دارد که خودداری از پیروی از قانونی خاص هرگز، به لحاظ اخلاقی، توجیه‌پذیر نیست؟ یقیناً، اقدام علیه یک قانون و تلاش برای تغییر قانون از طریق جلب نظر اکثریت قابل توجیه است و در واقع جزئی از فرایند دموکراسی به شمار می‌آید. آیا با علم به در اقلیت قرار داشتن، احیاناً اقدام علیه یک قانون، مانند مورد قبل، قابل توجیه است؟ بله، این امکان وجود دارد. الزام سیاسی، تمام الزام اخلاقی ما را در بر نمی‌گیرد، مگر اینکه حکومت را قدرت مطلق بدانیم. نوعی تضاد میان الزام سیاسی و برخی دیگر از الزامات اخلاقی می‌تواند وجود داشته باشد.

نتیجه‌گیری من آن است که بنیانهای الزام سیاسی، به طور کلی، مبتنی بر اهداف یا غایات اخلاقی حکومت است (مشروط بر اینکه جهت اعطای اقتدار به حکومت، رضایت به آن افزوده شود). انسان اخلاقاً ملزم به اطاعت از قانون است چون انسان اخلاقاً ملزم به ارتقای عدالت و خیر عمومی است و چون عمل حکومت، ابزاری لازم برای دنبال کردن آن اهداف به شمار می‌آید. هنگامی که یک فرد مخالف دولت یا قانونی خاص است، او با وجود این، در یک جامعه دموکراتیک ملزم به

تطبيق خود است، البته در صورتی که جامعه سیاسی متبوع وی از رضایت اکثریت برخوردار باشد و انسان قهراً ملزم خواهد بود چون مشارکت در روند دموکراتیک انتخابات متضمن تعهد به پذیرش تصمیمات اکثریت است. دلیل تبعیت از قرارداد مربوط به پذیرش آرای اکثریت آن است که این قرارداد تنها رهیافت قابل اجرا برای آرمان سیاستهای مورد توافق عموم به شمار می‌آید. از این رو، در هر کدام از نظریه‌هایی که بررسی کرده‌ایم نوعی حقیقت وجود دارد و به همین دلیل، همه آنها هنوز از اهمیت فلسفی برخوردارند. اما، در کل، می‌بایست بگویم که نظریه‌های عدالت و خیر عمومی، هنگامی که با نظریه رضایت ترکیب شوند، تحلیلی درست از مبانی الزام سیاسی ارائه می‌دهند.

این بحث مفصل می‌تواند نمونه‌ای برای توضیح ویژگی و پیامدهای فلسفه سیاسی به کار رود. این بحث نشان می‌دهد که مسائل فلسفه سیاسی بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی است که در نگاه نخست به نظر می‌رسد. با وجود این، علی‌رغم روشن شدن این پیچیدگی، تحلیل فلسفی، موجب فهم روشن‌تری از مفاهیم معماگونه می‌شود. این بحث، علاوه بر توضیح مفاهیم، نشان می‌دهد که فلسفه می‌تواند در ارزیابی انتقادی باورها توفیق داشته باشد. تجربه خود ما یا تجربه سایر افراد در این بحث، ما را بر آن داشت بیندیشیم که آیا وجود این نوع تصور عمومی مبنی بر اینکه ما همیشه باید از قانون اطاعت کنیم، موجه است یا نه، اگر هست، چرا بحث انتقادی در مورد نظریه‌های مختلف، ما را قادر می‌سازد تا به نتیجه‌ای بسیار روشن دست یابیم. نتیجه‌گیری خودم آن است که این تصور عمومی، قابل توجیه است، هر چند دارای نقطه‌های ضعف و قوتی است که قابل تشخیص است و این توجیه کاملاً عقلانی می‌باشد. شما ممکن است کاملاً یا شاید به هیچ وجه با نتیجه‌گیری من موافق نباشید، ولی امیدوارم بپذیرید که بحث فلسفی نشان می‌دهد که چگونه می‌توانید دیدگاه خاص خود را توجیه کنید. به هر صورت، اطمینان دارم با اندیشیدن راجع به مسئله مورد نظر خود، به دیدگاه خود دست می‌یابید. هدف نخست فلسفه عبارت است از اندیشه مستقل انتقادی. بسیار خوشنود خواهیم شد اگر این بحث به آن کمک کرده باشد.