

تحلیل مفهوم، مفاد و ماهیت توجیهی الزام سیاسی

مهدی امیدي*

چکیده

«الزام سیاسی» مفهومی است مرکب از واژه‌های «الزام» که با تکلیف، بایستی و وظیفه پیوند دارد و با اصطلاحاتی چون مشروعیت و اقتدار هم‌مرز است و «سیاسی»، که ناظر به قلمرو الزام یا بایستی است و با حوزه‌هایی چون اخلاق و دین مرز مشترک دارد. ماهیت این‌گونه الزامات در نگاه اولی متفاوت از انواع الزامات اخلاقی، اجتماعی، دینی، اقتصادی و... است، اما ضرورت توجیه اخلاقی الزام، در بحث الزام سیاسی ناگزیر آن را با مباحث اخلاق مرتبط می‌سازد. با این‌همه، در باب مفهوم، مفاد و ماهیت الزام سیاسی و نسبت آن با الزامات اخلاقی و نیز نسبت آن با هست‌ها، از جمله با هستی افعال ارادی بحث‌های فراوانی صورت گرفته است.

این مقاله بر آن است تا با نشان دادن تمایز مفهومی واژه‌های همپوند، به مفاد اصلی الزام سیاسی راه یابد و سپس، ماهیت توجیهی الزام سیاسی را از سه منظر اختیارگرایی، وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی بی‌گیرد.

کلید واژه‌ها: الزام سیاسی، الزام اخلاقی، مشروعیت، اقتدار، وظیفه، اختیار، آزادی.

مقدمه

«الزام سیاسی» یکی از مسائل اساسی و کلیدی در حوزه مطالعات فلسفه سیاسی است. بحث از «ماهیت الزام سیاسی»^۱ نیز مبحثی ریشه‌دار در تاریخ دیرینه فلسفه سیاسی است و پرسش‌های بنیادین آن در متن زندگی سیاسی قرار دارد. گرچه این واژه از اواخر قرن نوزدهم در متون سیاسی، برای سنجش روابط فرد و نظام سیاسی به کار رفته و متداول شده است،^۲ اما این اصطلاح از یک‌سو، ناظر به حق صدور احکام الزام‌آور حکومت در قبال شهروندان است و از سوی دیگر، اشاره به وظیفه اخلاقی شهروندان به اطاعت از آن احکام یا قوانین دارد.^۳ به عبارت دیگر، الزام سیاسی حاکی از رابطه «موجود» یا «بایسته» میان شهروندان و نظام سیاسی است. فهم این رابطه، برای هر یک از دو طرف معادله، ضرورتی انکارناشدنی است. از یک‌سو، حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی جهت تبیین چگونگی مناسبات خود با مردم، نیازمند توجیه اخلاقی اساس حکومت هستند و بر این نکته اذعان دارند که اگرچه می‌توان جامعه سیاسی^۴ را با قدرت و زور اداره کرد، اما تا این قدرت به اقتدار تبدیل نشود و شهروندان به طور ارادی اطاعت نکنند، همواره در معرض زوال خواهد بود. از سوی دیگر، مردم نیز لازم است دریابند که چه وظایفی در مقابل حکومت دارند. مطالبات مشروع جامعه سیاسی از آنان چیست؟ اساساً چرا باید خود را در قبال حکومت مسئول بدانند و از آن اطاعت نمایند؟ آیا اصل وجود الزام سیاسی برای اعضای جامعه سیاسی، صحیح و منطقی است؟ بر فرض صحت، آیا توجیه اخلاقی الزام سیاسی در یک نظام سیاسی خاص امکان‌پذیر است؟

به هر حال، توجیه اخلاقی الزامات حکومتی و تعهد ارادی شهروندان در تبعیت از این‌گونه الزامات، نقطه مرکزی بحث از الزام سیاسی است. بررسی دقیق‌تر این امر را می‌توان ذیل دو پرسش اساسی طرح کرد: ۱. چرا عده‌ای حق حاکمیت و حق صدور فرمان بر ما دارند؟ ۲. چرا ما «از حیث اخلاقی» متعهد و ملزم به اطاعت از آنان هستیم؟ بر این اساس، بین «حق حاکمیت» یا مشروعیت^۵ و «الزام به اطاعت» رابطه‌ای منطقی وجود دارد. اما وجود این رابطه، الزاماً به این معنا نیست که آنچه توجیه‌گر حق حاکمیت است، توجیه‌گر الزام به اطاعت نیز باشد. به عبارت دیگر، حق صدور حکم از سوی حاکمان و حق مطاع بودن، الزاماً وجه اخلاقی ملزم بودن شهروندان به اطاعت ارادی از این احکام را

توجیه نمی‌کند؛ چراکه ممکن است با وجود حق حکومت برای افرادی خاص، مردم هیچ‌گونه توجیه اخلاقی برای پذیرش و یا اطاعت از آنها نداشته باشند.

یکی از دلایل مشهور وجه اطاعت از الزامات حکومتی توسط شهروندان، وقوع هرج و مرج در جامعه سیاسی در فرض تخلف از قوانین است. این امر، بسیاری از مدافعان ثبات اجتماعی را به مقابله با هرگونه تخلف از قوانین جامعه سیاسی فراخوانده است. بر اساس این دیدگاه، قوانین جامعه از اقتداری تام و مطلق برخوردار بوده و اطاعت از الزامات حکومتی، تنها راه مبارزه با هرج و مرج و بی‌نظمی در جامعه است. در نظر سقراط، آنچه «قوانین» شهر و کشور فرمان می‌دهد، باید انجام داد. در غیر این صورت، طبق عدالت عمومی باید رضایت آن را به دست آورد؛ یعنی باید مجوز گرفت و مقاومت غیرقانونی نادرست است. سقراط نه تنها تخلف از قوانین شهر را مجاز نمی‌دانست، بلکه خود با پذیرش عملی حکم اعدام، که توسط دادگاه رسمی آتن صادر شده بود، به این نکته اذعان کرد که موضوع الزام سیاسی می‌تواند حکم مرگ شهروند نیز باشد.

در مقابل، دیدگاه کسانی قرار دارد که مخالف هرگونه اعمال الزام سیاسی بر شهروندان می‌باشند، و آن را از اساس غیرقابل توجیه می‌دانند. از نظر آنها، نظم اجتماعی به طور خودخواسته از طریق تعاون و همکاری اجتماعی اعضای جامعه قابل حصول است. هیچ نیازی به وجود یک قدرت قاهره در رأس جامعه نیست. وجود الزامات حکومتی، هم ناقض آزادی انسان و هم مخل شکوفایی استعدادها و ناقض بسط فضایل اخلاقی آنها است. طیف‌های مختلف آنارشیسم، مروج چنین دیدگاهی هستند.

دیگر دیدگاه‌ها نیز در حد واسطه میان این دو نظریه قرار دارند: آنها در تلاش هستند تا افزون بر حفظ اقتدار و منزلت حکومت، از آزادی‌ها و مطالبات غالباً مشروع انسانی نیز دفاع نمایند. این دیدگاه‌ها در سه طیف اصلی از نظریه‌های اختیارگرا، وظیفه‌گرا و غایت‌گرا مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱. تعریف الزام سیاسی

شاید در معنایی عام بتوان «الزام سیاسی» را به مثابه مجموعه مطالبات و ممنوعیت‌هایی تعریف کرد که حکومت بر اساس حق خود بر شهروندان جامعه، از طریق فرامین اعمال نموده و شهروندان متعهد به اجرای آنها می‌باشند. این مطالبات و ممنوعیت‌ها، در قالب

بایستی فعل یا ترک امور و به شکل قانون یا فرمان حکومتی عرضه می‌شوند. مسئله محوری این است که در فرض صدور فرامین و نواهی حکومتی از سوی حاکم، چرا شهروندان اخلاقاً ملزم به اطاعت از آنها هستند؟

وجه اخلاقی الزام در این پرسش، آن را از دیگر وجوه الزام متمایز می‌کند. برای مثال، پرسش از اینکه چرا باید از دولت اطاعت کرد، اغلب با این پرسش که چرا اخلاقاً ملزم به اطاعت از دولت هستیم، یکی پنداشته می‌شود. در حالی که، مطلق مفهوم «باید» هیچ ارتباط منطقی با مطلوبیت اخلاقی ندارد؛ چراکه می‌توان در پاسخ به سؤال اول، ترس از عواقب عدم اطاعت را علت اساسی اطاعت از دولت دانست. اگرچه احتیاط، یعنی مراقبت و پرهیز از وقوع در خطر و زیان به واسطه عمل، حکم عقل عملی است. اما بدیهی است که ترس از عواقب عمل، به هیچ‌وجه نمی‌تواند توجیه اخلاقی اطاعت از دولت تلقی شود. به عبارت دیگر می‌توان سؤال اول را به شکل دیگری نیز طرح کرد و آن اینکه چه عاملی موجب می‌شود تا اطاعت از دولت امری منطقی، معقول و مقرون به احتیاط «جلوه» کند؟ در این صورت، اطاعت از دولت به عنوان یک امر مسلم و مفروض تلقی شده و وجه تلقی عقلانی و احتیاط‌آمیز از آن مورد بحث قرار می‌گیرد. نخستین پاسخی که ممکن است داده شود، این است که در فرض عدم اطاعت از دولت، مجازات خواهیم شد! اما ترس از مجازات، نمی‌تواند اطاعت‌پذیری ارادی افراد از حکومت را توجیه نماید. بدین ترتیب، پرسش از الزام سیاسی به گونه دیگری قابل طرح مطرح می‌شود. چه عاملی موجب «مطلوبیت» اطاعت از دولت می‌شود؟ در اینجا، می‌توان میان معقول بودن اطاعت، اخلاقی بودن اطاعت و منفعت داشتن اطاعت تمایز قائل شد. نظریه پردازان ذات‌گرا، عقلانی و الزامی بودن اطاعت را ناشی از ماهیت ذاتی دولت می‌دانند. پیامدگرایان، نتایج ارزشمند و پیامدهای سودمند حاصل از اطاعت را وجه اطاعت‌پذیری معرفی می‌کنند. قائلان به طبیعی بودن دولت نیز صورت مسئله الزام سیاسی را تغییر داده و آن را دربردارنده مفهومی انتزاعی و خطاآمیز از رابطه فرد و جامعه تلقی می‌کنند.

۲. نحوه پیدایش مفهوم الزام

در لغت، «الزام» به معنای بایستی، ضرورت، و حتمیت است. اینها از معانی مترادفانند که در مقابل مفاهیمی چون جواز، روایی و امکان از یک‌سو، و نبایستی و حرمت و امتناع از سوی دیگر، به کار می‌روند.

فیلسوفان اسلامی «بایستی» را در دو حوزه هستی‌شناسانه مورد بررسی قرار داده‌اند. ابتدا آن را درباره هستی اشیاء غیرارادی به کار برده‌اند و «موجود» را به دو قسم واجب «بایستی وجود» و ممکن «امکان وجود و عدم» تقسیم کرده‌اند. آنها برای شیء ممتنع نیز «بایستی عدم» قائل شده‌اند. این نوع بایستی‌ها، منتزَع از نحوه هستی است و خاستگاهی جز آن ندارند.

قسم دوم از «بایستی» را در باب هستی اشیاء یا افعال ارادی به کار برده‌اند. بی‌تردید الزام یا بایستی در حوزه فعالیت‌های ارادی انسان، مفهومی انتزاعی است. قضایایی که با این‌گونه مفاهیم شکل یافته‌اند را «قضایای ارزشی» می‌نامند. این مفاهیم، اگرچه هیچ‌گونه جایگاهی در خارج از ظرف اعتبار ندارند، اما ناظر به رابطه‌ای می‌باشند که در عالم «هست‌ها» و میان هریک از آنها، با هستی دیگر برقرار است. «باید» بیانگر نوعی «ضرورت» است که از آن به ضرورت بالقیاس تعبیر می‌شود. «نباید» در نقطه مقابل آن، بیانگر «ضرورت عدم» است.

در الزام‌های اخلاقی، «باید» و «بایستی» بازتاب مفهیمی چون «خوب» و «نیک»، و «نباید» و «نبایستی» و آگویی مفهیمی چون «بد» و «ناشایست» در قالب انشاء است. برای مثال، هنگامی که گفته می‌شود: «عدالت برای هر اجتماعی خوب است»، این جمله معادل آن است که گفته شود: «هر اجتماعی باید به عدالت رفتار کند». با این حال، مفهوم «خوبی»، به معنی نوعی سازگاری و ملائمت با غایت و مقتضای ذاتی یا هدف عرضی هر شیء است و «بدی» در مقابل آن، نوعی ناسازگاری با آن است. «خوبی» مفهومی ذات اضافه است؛ یعنی خوبی یک شیء از رابطه آن با چیزی خاص انتزاع می‌شود. البته میان آنچه مردم بد و خوب اخلاقی می‌دانند و آنچه در واقع خوب و بد اخلاقی است، تمایز وجود دارد. در خوبی و بایدهای اخلاقی، لازم است طرف اضافه و آنچه خوبی در رابطه با آن سنجیده می‌شود، شناخته شود. در این موارد، طرف نسبت و آنچه متعلق خوبی‌ها و بایستی‌ها است، انسان، سعادت و کمالات انسانی او می‌باشد.^۶ از این‌رو، بایستی‌های مرتبط با فعالیت‌های ارادی انسان از نسبت هستی‌های ارادی او همچون علم و محبت و تنفر و...، با سعادت و کمال نشأت می‌گیرند. با این حال، چگونگی اتخاذ باید از هست، در الزامات اخلاقی و سیاسی، مورد نزاع بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است.

۳. مفاد الزام سیاسی

دیدگاه‌های متفاوتی در باب مفاد واقعی «الزام سیاسی» ارائه شده است: برخی چون رکس مارتین، پیروی از قوانین را مفاد اصلی الزام سیاسی دانسته‌اند. وی در مقاله‌ای تحت عنوان «الزام سیاسی»^۷ می‌نویسد:

برخی معتقدند که شهروند موظف یا ملزم به رأی دادن است. برخی نیز معتقدند: شهروندان ملزمند به کشور خود خدمت نموده و احتمالاً برای دفاع از آن در جنگ شرکت کنند. اغلب کسانی نیز که درباره الزام سیاسی سخن می‌گویند، عموماً یک چیز را در ذهن متبادر می‌کنند و آن اینکه، شهروندان موظفند از قوانین کشور خود اطاعت کنند. یک تبیین دیگر از الزام سیاسی این است که، مردم فراتر از ترس از مجازات، چه دلایل خوب و قابل توجیه برای اطاعت از قانون دارند؟^۸

اما در نظر برخی دیگر، همچون گیلبرت، مسئله اصلی در بحث از الزام سیاسی، «عضویت در جامعه سیاسی» و «لزوم پیروی از فرامین حکومت» است. عضویت در جامعه یا مجتمع سیاسی و تعلق به مجموعه‌های به هم پیوسته و سازمان‌یافته، موجب شکل‌گیری منافع متقابل است. اما منافع و مضار حاصل از جامعه سیاسی، متمایز از دیگر مجموعه‌های متشکل است؛ زیرا عضویت در آن با مفاهیمی چون حکومت، حاکمان، کارگزاران حکومتی، الزامات حکومتی، حق حاکمیت، اطاعت‌پذیری و حق مجازات متخلفین از فرامین حکومت، پیوند یافته است. تبیین شیوه عضویت فرد در جامعه سیاسی، از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان سیاسی و کلید حل بسیاری از مباحث بنیادین در فلسفه سیاسی است. چگونگی تحول زندگی فردی، به زندگی سیاسی یا نحوه عضویت سیاسی، غریزی یا گزینشی بودن حیات سیاسی، شکل مناسب و ایده‌آل مجتمع سیاسی و نحوه گذار به آن، حق حاکمیت، وجه عقلانی پذیرش سلطه هیئت حاکمه توسط اعضای جامعه سیاسی و حدود اطاعت از حکومت از جمله مباحث مرتبط با الزام سیاسی است.

با این حال، عضویت در جامعه سیاسی یا «شهروندی»، با چالش‌های جدیدی مواجه است. از آنجا که شهروندی رابطه‌ای اعتباری میان فرد و دولت است، که در طی آن حقوق و تکالیف متقابل دو طرف به یکدیگر مقید می‌گردد، این رابطه با حوزه‌های گسترده‌تری از روابط نیز همچون قومیت، نژاد، دین، مجموعه‌های فراملی و نیز اجتماع جهانی پیوند دارد. از این‌رو، هر شهروند ممکن است دارای هویتی متکثر و چندگانه باشد. همین امر تأثیرات زیادی بر حقوق و مسئولیت‌های مدنی وی برجای گذارد. علاوه بر این، خواست مشارکت

کامل شهروندان در زندگی اجتماعی و تحقق «شهروندی اجتماعی» از یکسو، و تلاش برخی برای خوداتکایی افراد و خروج از وابستگی به دولت و شکل‌گیری «شهروندی فعال»^۹ از سوی دیگر، مسئله عضویت در جامعه سیاسی یا شهروندی را به یک معضل فکری بدل ساخته است.^{۱۰}

۳-۱. گیلبرت و عضویت سیاسی

مارگارت گیلبرت، بحث خود را در باب الزام سیاسی، با این پرسش آغاز می‌کند که آیا «عضویت» در یک جامعه سیاسی، فرد را ملزم به حمایت از نهادهای سیاسی آن جامعه می‌کند؟ به عبارت ساده‌تر، آیا همواره عضو جامعه سیاسی، دارای الزام سیاسی است؟^{۱۱}

اگر این ادعا را بپذیریم، آن‌گاه پرسش اصلی، این خواهد بود که چه ربط مفهومی میان عضویت در یک جامعه سیاسی و الزام وجود دارد؟ آیا منطقاً جمله «من عضوی از جامعه سیاسی هستم»، متضمن آن است که «پس من الزاماتی سیاسی دارم؟» حتی ممکن است ما در مفهومی که از «جامعه سیاسی» داریم، به گونه‌ای ارزش‌گذاری کنیم و تعریفی ارائه دهیم که بر اساس آن «جامعه سیاسی نمی‌تواند شر باشد.» با پذیرش امکان شرارت جامعه سیاسی، چگونه می‌توان گفت اعضای هریک از جوامع سیاسی، به شیوه‌های تعیین‌شده‌ای ملزم می‌باشند؟^{۱۲}

طرح گیلبرت، بسط مفهومی جامعه سیاسی است. بر اساس مفهوم عام جامعه سیاسی، اعضای یک جامعه، به طور مشترک و جمعی متعهد به اطاعت از نهادهای سیاسی در نظر گرفته می‌شوند. ممکن است آنها بر این نکته توافق داشته باشند که ملزمند تا از این نهادها اطاعت کنند.

گیلبرت، ابتدا برای مجموعه‌ای از الزامات مرتبط با رفتار انسانی، نقش محوری قائل شده و در کتاب *اندر واقعیت‌های اجتماعی*، که در سال ۱۹۸۹ انتشار یافت، به تبیین آن پرداخته است. سپس، تلاش کرده است تا فهم خود از این ایده بنیادین را بازبایی کند. وی کسانی را که به طور مشترک و جمعی متعهد به اطاعت از نهادهای سیاسی هستند، سوژه‌های عمومی نامیده و راه‌حل خود را نیز با عنوان «نظریه سوژه عمومی الزام سیاسی» طرح کرده است.

گیلبرت وقت زیادی را صرف فهم نظریه قرارداد واقعی کرد. بر اساس نظریه قرارداد، جوامع سیاسی از طریق توافقی که اعضایشان را و می‌دارد تا از نهادهای سیاسی خود

اطاعت کنند، نهادینه شده‌اند. به نظر گیلبرت، پذیرش این مسئله نیازمند تبیین چند امر است: ۱. قوانین به فرامین ارجاع می‌یابند؛ ۲. کسی یا کسانی باید حق اطاعت داشته باشند. این حق، دربردارنده الزامی است که با نظم سازگار است.

حال ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا جامعه از اقتدار لازم برای ارائه قوانین ادعایی به فرد برخوردار است؟ آیا فرد باید مطابق با قوانین ادعایی کشور خود عمل کند؟ حتی اگر بی‌دلیل، به مرگ کسی بیانجامد؟ گیلبرت می‌گوید: ارسطو دو نکته را مفروض گرفته بود: ۱. آتن ویژگی خاص دارد و آن اینکه یک حکومت ایده‌آل است. ۲. شهروندان آتنی در صورتی که چیزی را بخواهند، که نبایست برگزینند، می‌توانند کوچ نموده و جلای وطن نمایند.^{۱۳} به نظر وی، اقتدار حکومت، امری ضروری است. هنگامی که شهروندان هیچ احساسی نسبت به الزامات حکومتی نداشته باشند، طبعاً به اقتدار حکومت وقعی نخواهند گذاشت، حتی ممکن است آنها از تصمیمات حکومت منزجر شده و احساس کنند نیازی به اطاعت از قوانین سیاسی، که مورد توافقشان نیست، ندارند. در چنین حالتی، حکومت نیز ممکن است برای دفاع از خود در برابر مردم به خاطر نقض مقررات از سوی آنها و نیز الزامات ضعیف حکومتی، به صورت تهدیدی افراطی عمل نماید.

بنابراین، از نظر گیلبرت، مفاد الزام سیاسی عبارت از: عضویت سوژه عمومی در یک جامعه سیاسی است که مقتضی توافقی جمعی بر پیروی از نظام سیاسی می‌باشد. اما از نظر جیکوبز، مفاد الزام سیاسی «وظیفه دموکراتیک به اطاعت از نهادهای سیاسی» می‌باشد.

۲-۳. جیکوبز و وظیفه سیاسی

لزلی جیکوبز،^{۱۴} بحث از «الزام سیاسی»^{۱۵} را با مفهوم «وظیفه یا تکلیف سیاسی»^{۱۶} یکی می‌گیرد.^{۱۷} بی‌تردید بین این دو واژه، تفاوت مفهومی وجود دارد. اما مسئله اصلی در نظر جیکوبز این است که چرا شهروند باید از قوانینی تبعیت کند که حکومتی دموکراتیک تصویب می‌کند؟ درباره تصمیم‌های جمعی، که توسط حکومت‌های دموکراتیک گرفته می‌شوند و آنها را برای شهروندان اخلاقاً الزام‌آور می‌کنند، چطور؟ این پرسش ناظر به بحث الزام سیاسی است، هرچند محدوده کوچکتری را دربر می‌گیرد. وی معتقد است: پاسخ به این مسئله را می‌توان به دو گونه تعقیب کرد: اول آنکه، از ساده‌ترین طریق آغاز کنیم و بگوییم: «ما از قوانین تبعیت می‌کنیم، تا مجازات نشویم. اما هنگامی که خطر مجازات ناچیز باشد، از قوانین نافرمانی خواهیم کرد».^{۱۸}

جیکوبز در این پاسخ، مسئله شدت و ضعف مجازات محتمل را عامل اصلی پذیرش یا سرپیچی از الزام سیاسی دانسته است. با آنکه این پاسخ بهره‌ای از حقیقت دارد، اما فرق است بین تبعیت عمومی از قانون و لزوم یا بایستی تبعیت از قانون. اگرچه مسئله گریز از مجازات، ممکن است تبیین‌کننده این امر باشد که چرا عموماً از قانون اطاعت می‌کنیم، اما توضیح نمی‌دهد که چرا از حیث اخلاقی «باید» از قانون تبعیت نماییم. شیوه دیگر پاسخ از نظر وی، این است که بگوییم: «ما تکلیف یا وظیفه اخلاقی داریم تا از قانون تبعیت کنیم، مگر آنکه دلایل بسیار محکمی برای انجام ندادن آن وجود داشته باشد.»^{۱۹}

این دیدگاه نیز با دو اشکال مواجه است: ۱. کدام وظیفه اخلاقی مرا به پیروی از فرامین کسانی فرا می‌خواند که هیچ‌گونه مزیتی بر من ندارند؟ ۲. اگر وظیفه اخلاقی برای تبعیت وجود داشته باشد، حکمی کلی خواهد بود و استثناء در آن راه ندارد. از این‌رو، اقدام علیه حکومت به هر دلیلی ناموجه خواهد بود. جیکوبز می‌پذیرد که تا مسئله حق حاکمیت، که منشأ اقتدار حکومت است، تعیین نشود، نمی‌توان از وظیفه اخلاقی به تبعیت از قانون سخن گفت. اما وی فهم خاستگاه حق حاکمیت را بسیار دشوار می‌داند.

«در فلسفه سیاسی دشواری امر، فهم این نکته است که چرا حکومت برای اتخاذ تصمیم‌های سیاسی خود، از اقتدار برخوردار است؟ چه چیزی به حکومت حق حاکمیت بر شهروندان می‌دهد؟»^{۲۰}

جیکوبز برای پاسخ به مسئله حق حاکمیت، ابتدا بین دو نوع حقوق تمایز قایل می‌شود. ۱. حقوق خاص، که وجودشان مشروط به برآورده شدن یک شرط اساسی - یعنی تحقق فعل از یکی از طرفین - است. مثل قول دادن، که حقی خاص برای طرف مقابل ایجاد می‌کند. ۲. حقوق عام، که وجودشان مشروط به هیچ شرطی نیست. این حقوق، اغلب به نام حقوق طبیعی شناخته می‌شوند. مثل حق امنیت جسمانی.

به نظر وی حق حاکمیت، حق خاص است؛ زیرا اگر آن را حق عام بدانیم اولاً، دیگر نیازی به توجیه آن نیست. ثانیاً، افراد در فرض طبیعی بودن حق حاکمیت، نه تنها از حکومت خودشان، بلکه از همه حکومت‌ها باید تبعیت کنند.^{۲۱}

به نظر می‌رسد، جیکوبز بین «طبیعی» و «بدیهی» تمایزی قایل نیست. حال آنکه، طبیعی بودن به هیچ وجه به معنای بداهت و بی‌نیازی از توجیه نیست. عدم اطاعت از قوانین حکومت‌های دیگر نیز به جهت عدم عضویت در آنهاست و نه به خاطر طبیعی نبودن حق

حاکمیت. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: امری قراردادی و عضویت در جامعه سیاسی خاص و مرزهای سیاسی، مانع تحقق حقی طبیعی شده است. البته غرض ما دفاع از حقوق طبیعی نیست، اما ایراد وی در این‌باره پذیرفته نیست.

جیکوبز، با ادعای «حق خاص بودن حاکمیت»، بر مدعای اومانیستی و فردگرایانه فلسفه سیاسی نوین اتکا نموده می‌نویسد:

در فلسفه سیاسی نوین، دو شاخص بسیار مهم درباره آنچه به عنوان پاسخ کافی به چنین پرسشی تلقی می‌شود، مطرح شده، هرچند دومی بحث‌انگیز است. اولی (شرط اومانیسم)، مستلزم آن است که هیچ تبیینی از حق حاکمیت حکومت نمی‌تواند مبتنی بر نوعی ادعا باشد، مبنی بر آنکه این حق به یک معنا طبیعی یا خدادادی است. در عوض، منشأ حق حاکمیت سرانجام «باید» یا با اعمال ارادی شهروندان باشد، یا مزایای ناشی از حکومت. دومی (شرط فردیت)، مستلزم آن است که نظریه دفاع‌پذیر در باب وظیفه الزام سیاسی باید توضیح دهد که چرا حکومت از حق حاکمیت بر هریک از شهروندان، به مثابه یک فرد برخوردار است.^{۲۲}

در این دو شاخص، مسئله حق حاکمیت از سوی وی، به صورتی هنجاری و نه برهانی؛ یعنی به صورت «بایدی» طرح شده است که خود نیازمند توجیه است. از این‌رو، نمی‌تواند برای ادعای جیکوبز پشتوانه مناسبی باشد. وی سپس، دو دسته از نظریات الزام سیاسی را، که مبتنی بر حق خاص در حاکمیت نظام دموکراتیک هستند، مورد توجه قرار می‌دهد: ۱. نظریه‌های شهروندمحور؛ ۲. نظریه‌های دولت‌محور.

نظریه‌های الزام سیاسی شهروندمحور، درصددند تا اقتدار دولت دموکراتیک را با ارجاع به کاری تبیین کنند که «هریک از شهروندان» انجام می‌دهند. اما اختلافشان در نوع کاری است که شهروند باید انجام دهد: از قبیل: الف. رضایت به اقتدار حکومت بر اساس قولی که شهروندان داده‌اند. ب. یا بر اساس مشارکتی که در رأی دادن داشته‌اند. ج. یا به واسطه آنکه در آن جامعه سیاسی ساکن شده‌اند و کوچ نمی‌کنند. (نظریه‌های الزام سیاسی رضایت‌محور). د. وظیفه شهروندان به تبعیت منصفانه به جهت پذیرش و دریافت مزایایی که دولت فراهم می‌کند. از قبیل: دریافت خیرهای عمومی (نظریه‌های الزام مبتنی بر انصاف).

بررسی و نقد نظریه‌های شهروند محور

الف. اساساً تاکنون هیچ‌گونه وعده‌ای میان شهروندان و حکومت در نظام‌های دموکراتیک

رایج نبوده است. افزون بر این روشن نیست که چه تعداد از شهروندان و به چیزی و چگونه قول داده‌اند؟ حق حاکمیت چگونه از قول و وعده شهروندان به دست می‌آید؟ آیا اگر شهروندی به حکومت قول تبعیت ندهد، حکومت فاقد حق حاکمیت می‌شود؟

ب. بدیهی است که مشارکت در رأی دادن، به معنای رضایت به حاکمیت نامزد رقیب و حکومت او نیست. پس از منظر بازنده انتخابات، نامزد برنده نباید حق حاکمیت داشته باشد. افزون بر این، در مورد شهروندانی که از روی بی‌اعتنایی یا به عمد تصمیم گرفته‌اند رأی ندهند، چه باید گفت؟ آیا می‌توان بر اساس این نظر، الزام آنان را به تبعیت از حکومت توجیه کرد؟ آیا می‌توان بر پایه نظام دموکراتیک، همه شهروندان را ملزم به شرکت در انتخابات کرد؟ (چنان که قانون فدرال استرالیا چنین است)، چه کسی و بر چه اساسی حق دارد چنین الزامی را بر افراد روا دارد؟ آیا معقول است، نتیجه چنین الزامی برای مشارکت را به معنای رضایت به هر نوع پیامدی تلقی کنیم که انتخابات به همراه دارد؟ ایده رضایت در نگرش لیبرالیستی شاید دربردارنده ساده‌ترین و در عین حال، غیرواقعی‌ترین دفاع از فرمان‌برداری است. در این رویکرد، فرد جز با خواست آگاهانه خویش، به هیچ الزامی ملزم نیست. به تعبیر لاک، «هیچ‌کس را نمی‌توان بدون رضایت خویش، مقهور قدرت دیگران کرد.»^{۲۳} و «قدرت فائقه نمی‌تواند هیچ‌یک از اجزای دارایی هیچ فردی را بدون رضایت وی تصرف کند.»^{۲۴}

با این حال، نمی‌توان اطاعت از دولت را به خواست هر فرد تنزل داد؛ چرا که در این صورت، هر اقدام دولتی باید منوط به تنظیم رضایت‌نامه‌ای جداگانه از احاد افراد جامعه باشد! چنین امری، با موجودیت یک دولت با ثبات و مؤثر سازگار نیست. هیچ حکومتی نیست که در آن همه افراد، به خواست خویش تابع فرامین آن باشند و یا پیش از شکل‌گیری دولت، بر این امر پیمان بسته باشند. علاوه بر این، رضایت ممکن است ناشی از جهل یا سردرگمی افراد باشد. با این همه، روشن نیست که چه نوع حکومتی درخور رضایت است و یا چنان‌که روسو در نظر دارد، نماینده احتمالی اراده عمومی است.

ج این توجیه بسیار عوامانه است؛ زیرا اغلب مردم هیچ انتخابی برای سکونت در مورد کشور محل اقامتشان ندارند. کشور آنها جایی است که در آن به دنیا آمده‌اند. کسانی هم که توان رفتن به جای دیگر دارند، با مشکل مهاجرپذیری دولت‌ها مواجه هستند. کسانی هم

که در کشور دیگری اقامت گزیده‌اند، از همه قوانین آن اطلاع ندارند و اغلب به اجبار یا به ناچار، پیامدهای عضویت را پذیرفته‌اند.

د. پذیرش مزیت همچون قبول هدیه فی‌نفسه، هیچ قید و شرطی و هیچ نوع حق حاکمیت و الزامی را به همراه ندارد. از سوی دیگر، شهروندان مزایا را بدون توجه به آنچه انجام می‌دهند، دریافت می‌کنند، چگونه این مزایا وظیفه اخلاقی برای هر شهروند ایجاد می‌کند تا از دولت تبعیت نماید؟ وظیفه‌ای که هر شهروند بر اساس خیر همگانی بر عهده دارد، تا کجاست؟ کسانی که سهم بیشتر یا کمتری از خیر همگانی می‌برند، چه وظیفه‌ای دارند؟ اگر ساکنان کشورهای همسایه، از خیر همگانی دولت، مثل امنیت، بهره ببرند، آیا می‌توان آنها را نیز ملزم به تبعیت از دولت کرد؟ آیا انصاف اقتضای چنین حکمی را هم دارد؟

نظریه‌های الزام سیاسی دولت‌محور نیز بر این نکته تأکید دارند که اقتدار دولت دموکراتیک، بیشتر مبتنی بر کاری است که «دولت» انجام می‌دهد. دولت به جهت محتوای قوانینی که وضع می‌کند، می‌تواند از حق حاکمیت برخوردار باشد. اختلاف این نظریه‌ها نیز در نوع کاری است که دولت باید انجام دهد تا حق حاکمیت توجیه شود، نه در عمل ارادی تک‌تک شهروندان. از قبیل بیشینه ساختن فایده و رفاه عمومی توسط دولت (نظریه‌های فایده‌گرا)، یا خدمت‌گذاری و رعایت عدالت اجتماعی از ناحیه دولت^{۲۵} (نظریه‌های عدالت‌محور).

بررسی و نقد نظریه‌های دولت‌محور

آیا چنین دیدگاهی می‌تواند فرد را متقاعد سازد که در برابر قوانین دولت سرپیچی ننماید؟ ممکن است فرد از خود بپرسد که عدم تبعیت من از قوانین، چه ضرری می‌تواند برای خیر همگانی داشته باشد؟ کدام عمل من، تضعیف‌کننده اقتدار دولت می‌گردد؟ دیدگاه عدالت‌محور نیز مقرر می‌دارد که اگر افراد تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت دارند و اگر یک دولت خاص حق حاکمیت خود را به گونه‌ای اعمال می‌کند، که لوازم عدالت اجتماعی را رعایت می‌کند، در نتیجه می‌توان از آن تکلیف و وظیفه‌ای برای افراد به دست آورد، تا از آن دولت تبعیت کنند. به تعبیر جان راولز، یک تکلیف طبیعی بنیادی، تکلیف نسبت به عدالت است. این تکلیف ما را ملزم می‌سازد تا از نهادهای عادلانه‌ای که وجود دارند و به ما مربوط‌اند،

حمایت و اطاعت کنیم... بنابراین، اگر ساختار، انتظارش معقول باشد، هر کس تکلیفی طبیعی دارد تا سهم خود را در طرح موجود انجام دهد. حال، اگر عدالت وظیفه‌ای طبیعی است، پس همه باید از حکومتی، که عدالت را اجرا می‌کند، تبعیت کنند، نه اعضای جامعه خاص. ثانیاً، آیا کارکرد پسینی حکومت می‌تواند حق پیشینی حاکمیت آن را توجیه کند؟ جیکوبز نظریه دولت محوری، که در پی تأمین عدالت اجتماعی است را می‌پذیرد و برای آن حق حاکمیت قایل است.^{۲۶}

چنان‌که پیداست، تمامی این نظریه‌ها بر اساس شرحی که جیکوبز از آنها ارائه می‌دهد، حق حاکمیت را در مرحله‌ای پس از شکل‌گیری حکومت مورد بررسی قرار داده‌اند. رضایت به اقتدار، انصاف در برابر دولت به جهت استفاده از مزایای آن، رفاه و فایده عمومی که با وجود حکومت برای اعضای جامعه فراهم می‌شود و نیز رعایت عدالت اجتماعی، توسط دولت، همگی پس از شکل‌گیری حکومت معنا می‌یابند، نه قبل از آن. از این‌رو، این نظریه‌ها نمی‌توانند حق حاکمیت را قبل از شکل‌گیری حکومت توجیه کنند. از سوی دیگر، این نظریه‌ها نمی‌توانند این نکته را نیز توجیه نمایند که چرا هریک از شهروندان، نه همه اعضا به مثابه یک کل، وظیفه اخلاقی دارد تا از حکومت تبعیت کند؟ این، همان نقدی است که جیکوبز بر نظریه قرارداد اجتماعی (بر اساس شرط فردیت) وارد می‌سازد.^{۲۷}

۳-۳. رافائل و تعهد اخلاقی

دی.دی. رافائل در کتاب *مسائل فلسفه سیاسی*^{۲۸}، الزام سیاسی را با دو مفهوم «حق» و «وظیفه» پیوند می‌دهد و از آن نوعی تعهد اختیاری برداشت می‌کند. از نظر وی، حکومت حق صدور حکم و حق اطاعت دارد و شهروندان بر اساس حق دوم، وظیفه و الزام به اطاعت دارند. وی معتقد است: الزام سیاسی نوعی تعهد ارادی و اخلاقی است. از این‌رو، با الزام ناشی از «ترس از قدرت قانونی» یا الزام مصلحتی تمایز دارد. الزام مصلحتی یا الزام مبتنی بر قدرت قهری (هرچند قانونی)، نمی‌تواند قدرت را به اقتدار تبدیل کند یا توجیه‌گر حق اطاعت باشد.

مشکل عمده مبانی الزام سیاسی، یافتن دلایل اخلاقی بر اطاعت است. بدون این‌گونه دلایل، هیچ توجیهی، حتی توجیه حق الهی^{۲۹} حکومت، که بر اراده الهی مبتنی است، برای

تصدیق اقتدار حکومت وجود ندارد. ایده دینی اقتدار کارزمایی یا ویژگی‌های استثنایی یک رهبر دینی، هم در اصل یکی از مصادیق اعطا و تفویض حق از جانب خدا به شمار می‌آید؛ زیرا تصور بر این بود که اراده خداوند منشأ اخلاق است. ایده سکولار اقتدار کاریزما نیز استعدادهای ممتاز رهبر را در موفقیت در نیل به اهداف اخلاقی تلقی می‌کند. بنابراین، توجیه اخلاقی مقررات حکومتی ضروری است. هرچند که عضویت در حکومت امری ارادی و اختیاری نبوده باشد.^{۳۰}

اینکه آیا به صرف حق حاکمیت می‌توان الزام شهروندان به همه فرامین حکومت را موجه ساخت یا نه؟ نیازمند تأمل است. چه بسا ممکن است شهروندان با وجود پذیرش حق حاکمیت، حاکمان را در صدور پاره‌ای از فرامین، محق ندانند و برای خود حق اعتراض قائل باشند یا آنکه اساساً حق حاکمیت را نپذیرند اما بنا بر دلایلی اخلاقی به الزامات آن تن دهند!

۳-۴. هیوود و تکلیف سیاسی

اندرو هیوود در کتاب *مقدمه نظریه سیاسی*^{۳۱}، با پذیرش تمایز میان تکلیف قانونی و تکلیف اخلاقی، که در اولی عنصر اجبار و در دومی عنصر اراده اهمیت دارد؛ برای شهروندان حقوق و تکالیفی را فرض می‌کند که همچون دو روی یک سکه‌اند. حقوق فرد، اعم از سلبی و یا ایجابی، تکالیفی سنگین بر عهده دولت می‌گذارد. هر فرد دارای تکالیفی در برابر دولت نیز می‌باشد. از این‌رو، شهروندی متضمن ترکیبی از حقوق و تکالیف است که اساسی‌ترین آنها، به طور سنتی «تکلیف سیاسی» توصیف شده است؛ یعنی وظیفه شهروند به پذیرش اقتدار دولت و اطاعت از قوانین آن.^{۳۲}

ضمن تأیید رابطه دوسویه حقوق و تکالیف میان شهروندان و حکومت، ایراد دیدگاه هیوود در این است که وی تکلیف شهروندان را صرفاً در رعایت حقوق حاکمان می‌بیند. حال آنکه، شهروندان تکلیف سنگین‌تری در برابر مصالح حیاتی خود دارند. از سوی دیگر، تکلیف حاکمان صرفاً در رعایت حقوق شهروندان نیست، بلکه فراتر از آن است؛ زیرا آنان موظفند ضمن تلاش برای حفظ و تأمین مصالح اساسی جامعه انسانی، مسئولیت‌های واگذار شده را نیز به درستی انجام دهند.

به هر ترتیب، تنها متفکران سیاسی منکر «تکلیف سیاسی»، آنارشیست‌های فلسفی همانند رابرت پل ولف (۱۹۷۵) هستند که بر رعایت مطلق «خودگردانی فرد» تأکید دارند و

تکلیف اخلاقی افراد به قبول اقتدار سیاسی را به هیچ وجه نمی‌پذیرند. مارکسیست‌های کلاسیک نیز از آنجا که دولت را ابزار سلطه و سرکوب طبقاتی و کارویژه آن را دفاع از منافع طبقات حاکم می‌دانستند، بر این باور بودند که تکلیف سیاسی افسانه و پنداری بیش نیست، بلکه تنها هدف غیراخلاقی دولت، استثمار طبقه کارگر است. اما دیگران معتقدند: زمینه‌هایی روشن برای احترام به اقتدار دولت یا به طور طبیعی، یا به صورت قراردادی و یا به دلایل دیگر، عقلانی وجود دارد.

به هر ترتیب، بررسی نظریات ارائه شده در باب الزام سیاسی نشان می‌دهد که، این مفهوم با مفاهیمی چون حق «حاکمیت»، مشروعیت، عضویت، اقتدار، تکلیف، تعهد و اطاعت پیوند دارد. از این رو، مفاد اصلی الزام سیاسی، تعهد و تکلیف هر عضو جامعه سیاسی، به اطاعت از حکومتی است که از حق حاکمیت برخوردار است. پیامد این اطاعت نیز افزایش اقتدار حکومت و بسط ید آن در جهت حل مشکلات داخلی و خارجی نظام سیاسی است.

۴. مشروعیت و الزام

همه دولت‌ها صرف نظر از نوع ایدئولوژی، خواهان آن هستند که دست کم بخش قابل توجهی از جمعیت کشور، قدرتشان را مشروع تلقی کنند. بر مبنای مشروعیت، هر حکومتی قادر خواهد بود در امور عمومی و اجتماعی مردم تصرف نموده و حق فرمانروایی را از آن خود نماید. قدرت‌های سیاسی در اتخاذ تصمیمات، ناگزیرند افکار عمومی و را مورد توجه قرار دهند. هر دولتی، که قادر به اقناع توده‌ها و مُحق جلوه دادن قدرت خود نشود، پایدار نخواهد ماند. روسو در این باره می‌نویسد: «مقتدرترین فرد هم هیچ‌گاه تا بدان حد قوی نیست که بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد، مگر آنکه زور را به حق تبدیل کند.»^{۳۳}

مشروعیت حکومت، از مهم‌ترین مباحث فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. از مهم‌ترین پرسش‌ها در فلسفه سیاسی، پرسش از چرایی حق حاکمیت حاکم و لزوم اطاعت از فرامین اوست. این همان، بحث مشروعیت است. مشروعیت، در مباحث فلسفه سیاسی به معنای شرعی و یا قانونی بودن نیست؛ زیرا مشروعیت قانون و کل نظام قانونی نیز مورد سؤال است. واژه «مشروعیت» (legitimacy) از ریشه لاتین (legitimu) به معنای قانون اخذ شده

است. با وجود این، مشروعیت افزون بر معنای قانونی بودن، در دو معنای دیگر نیز به کار رفته است: یکی حقانیت و دیگری مقبولیت و مورد رضایت مردم بودن و یا اعتبار اجتماعی است. در لغت، «مشروعیت» از ریشه «شرع» اخذ شده است، اما معنای شرعی بودن و قانونی بودن، جزء مفاد اصلی معنای مشروعیت نیست؛ زیرا پرسش از مشروعیت حکم شرع و مشروعیت قانون، پرسشی این‌همانی^{۳۴} نمی‌باشد. همچنین «قرارداد اجتماعی» و «رأی اکثریت» در مفهوم و معنای مشروعیت اشراب نشده است، بلکه آنها نهایتاً به عنوان مصداقی از مصادیق مشروعیت حکومت تلقی می‌شوند. در این موارد نیز می‌توان از صحت استناد مشروعیت به قرارداد یا رأی اکثریت سؤال کرد. به این صورت که آیا قرارداد اجتماعی و رأی اکثریت واجد مشروعیت‌اند؟ از آنجا که چنین پرسشی معنادار است، بین معنای مشروعیت و معنای قرارداد یا رأی اکثریت، رابطه‌ی مترادف و این‌همانی برقرار نیست. مفهوم مشروعیت همچنین متفاوت از کارآمدی است؛ زیرا ممکن است حکومت برآمده از کودتا، هم برای اقتناع افکار عمومی تلاش موفقیت‌آمیزی در جهت کارآمدسازی نظام داشته باشد، اما این امر به معنای مشروع بودن چنین حکومتی نیست. بنابراین، در باب حکومت کارآمد این پرسش مطرح است که آیا از مشروعیت برخوردار است، یا خیر؟

اساساً اعمال قدرت به ارتباطی متناقض نیاز دارد: از یک‌سو، تأیید و پذیرش متقابل، که نشانه وحدت، انسجام، قبول مشروعیت و یا پذیرش اتحاد میان طرفداران آن است و از سوی دیگر، تضاد آشتی‌ناپذیری که در نفی‌ها، خشونت‌های یک‌جانبه و اعمال زور به چشم می‌خورد.^{۳۵} قدرت دولت، گاه به خاطر قداست یا برقراری نظم و امنیت مورد احترام و ستایش قرار می‌گیرد و گاه به دلیل تداوم و توجیه نابرابری‌ها مورد اعتراض و بازخواست قرار می‌گیرد.

«مشروعیت» با مفهوم «حق» پیوند دارد. حق حکمرانی یا حق صدور حکم و حق مطاع بودن، از عمده‌ترین مباحثی است که مشروعیت عهده‌دار بحث از آن است.^{۳۶} با پذیرش حق حکمرانی توسط مردم، حکومت از اقتدار برخوردار می‌گردد. در نتیجه، الزام‌های سیاسی با اقتدار و نفوذ بیشتری در جامعه جریان می‌یابد. «مشروعیت به نظم یا فرمان، خصلتی اقتدارگرایانه یا الزام‌آور می‌دهد و تضمین می‌کند که بر اساس وظیفه، از آن اطاعت شود.»^{۳۷}

«مشروعیت» در فلسفه سیاسی به معنای حقانیت است. پرسش اساسی فیلسوفان سیاسی در باب حکومت، این است که «چرا حکومت، حق صدور فرمان و اصدار حکم دارد؟» طبعاً این پرسش، به پرسش دیگری تسری می‌یابد و آن اینکه، «چرا باید شهروندان از حکومت و فرامین آن پیروی کنند؟»^{۳۸} پرسش نخست، ناظر به بحث از مشروعیت و پرسش دوم، ناظر به بحث از الزام سیاسی است. پرسش از حق صدور حکم از سوی حاکمیت و ملزم بودن شهروندان به اطاعت از حکومت، با مباحث مرتبط با حقوق و الزامات اخلاقی پیوندی نزدیک دارد. هرچند برخی معتقدند: بازگشت الزام سیاسی، به الزام اخلاقی است. این نوع الزام به اطاعت از حاکم، مستلزم حق او در اصدار حکم نیست.^{۳۹} به عبارت دیگر، رابطه میان مشروعیت و الزام، رابطه عموم و خصوص مطلق است. هرگاه الزامی اخلاقی مبنی بر اطاعت از حاکم وجود داشته باشد، این بدان معنا نیست که حاکم قهراً دارای مشروعیت است. اما هرگاه حاکمی حق اصدار حکم داشت و واجد مشروعیت بود، مردم ملزم به اطاعت از او هستند؛ زیرا حق آمریت، بدون الزام شهروندان به اطاعت فاقد معنایی معتبر است.

در مواردی ممکن است اطاعت از فرامین حکومت، به ظاهر وجه اخلاقی نداشته نباشد، بلکه بر اساس احتیاط و پرهیز از خطر و به عبارت دیگر، رعایت مصلحت و دفع مفسده باشد. در این صورت، هنگامی که گفته می‌شود: «باید از فرامین حکمران اطاعت کرد»، این بایستی غیر از باید اخلاقی است؛ زیرا در چنین حالتی، داعی بر اطاعت نه غرضی اخلاقی، بلکه ترس از عقوبت نافرمانی می‌باشد. اما از منظر کسانی که الزام سیاسی را نوعی الزام اخلاقی می‌دانند، حفظ جان از خطر مجازات، دارای ضرورتی اخلاقی است. «انسان اخلاقاً ملزم است که جان خویش را بیهوده هدر ندهد.»^{۴۰}

به نظر می‌رسد، این سخن در صورتی درست است که هرگونه اضرار به نفس، همچون اضرار به دیگری، عملی قبیح و غیراخلاقی و در مقابل، حفظ نفس از هرگونه اضرار، اخلاقاً ضروری باشد. اما روشن است که نمی‌توان اضرار به نفس را به طور مطلق قبیح دانست؛ زیرا مخالفت با حاکم ظالم هرچند ممکن است اضرار به نفس را در پی داشته باشد، اما در صورتی که بستر عمومی مخالفت فراهم بوده و نتیجه این عمل، تأمین خیر عمومی باشد و به احیای حقی منجر شود، نه تنها قبیح نیست، بلکه اقدام به آن اخلاقاً توجیه‌پذیر خواهد بود.

در اینجا، می‌توان میان مشروعیت از منظر جامعه‌شناسی و مشروعیت از منظر فلسفه سیاسی تمایز قائل شد. در جامعه‌شناسی، راه‌های توجیه قدرت از سوی جوامع سیاسی به صورت توصیفی^{۴۱} بررسی می‌شود، بدون آنکه نظر به حقانیت آن باشد. همچنین در این رویکرد، اغلب، مقبولیت در جایگاه مشروعیت قرار می‌گیرد. در حالی که، در فلسفه سیاسی انواع توجیه قدرت با نگرشی هنجاری^{۴۲} مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. نظام حقانی بر اساس مبادی و مبانی بینشی فیلسوف سیاسی معرفی می‌گردد. از منظر فلسفه سیاسی، «مشروعیت» به معنای «حقانیت»، متفاوت از مقبولیت است. حق حکومت و الزام به اطاعت از فرامین حکومت، الزاماً با مقبولیت عمومی پیوند ندارد؛ زیرا ممکن است حکومتی از مقبولیت عمومی برخوردار باشد، اما فاقد مشروعیت به معنای حقانیت باشد.

۵. الزام و حق

در فرهنگ دینی، مفهوم «حق» وسیع‌تر از مفهوم آن در اخلاق و حقوق است و حق خدا بر انسان را نیز شامل می‌شود. از سوی دیگر، حق با تکلیف و مسئولیت نیز همراه است. خاستگاه حق در فرهنگ دینی، خداوند است و سایر حقوق متفرع بر این حق‌اند. اما در حقوق متداول امروزی و اخلاق مدرن، سخن از حق خدا نیست. بنابراین، با حذف خدا از خاستگاه اخلاق، دیگر با هیچ دلیل عملی نمی‌توان به طور شفاف حق سلطه یک انسان بر انسان دیگر را جز در سلطه‌های طبیعی، همچون سلطه پدر بر فرزند، اثبات کرد. حق خداوند از طریق مالکیت او بر تمامی هستی به دست می‌آید و حاکمیت مطلق او بر هستی نیز بر اساس حق تصرف او در ملک خویش قابل درک است.

عقل به طور بدیهی و قطعی ادراک می‌کند که صاحب ملک، حق تصرف در ملک خود را دارد. از آنجا که کل هستی به تمامه ملک خدا و مخلوق او محسوب می‌شوند، خداوند حق دارد در ملک خود هرگونه تصرفی داشته باشد. هیچ موجودی کمترین حقی بر خداوند و سایر موجودات ندارد؛ زیرا هیچ‌گونه مالکیت و خالقیتی نسبت به آنها ندارد. تنها در صورتی «حق» ایجاد خواهد شد که خالق هستی یعنی خداوند، آن حق را به کسی یا چیزی عطا کند. همه هستی و از جمله انسان با اراده او به وجود آمده و با اراده او هم باقی است. بنابراین، مطلقاً از آن خداوند است و او بر اساس این حق، می‌تواند شایسته‌ترین افراد را برای تصدی حکومت، به انسان‌ها معرفی نماید.^{۴۳}

بر این اساس، تعیین حقوق و تکالیف انسان‌ها بر عهده خداوند است که در قالب شریعت

بر آنها عرضه نموده است. هرچند بخشی از این حقوق و تکالیف، به واسطه حجت باطنی خداوند یعنی عقل قابل کشف و فهم است. در چنین حالتی، التزام به رعایت حقوق شهروندان از سوی حکومت و به عکس، نه تنها یک وظیفه اخلاقی و مدنی است، بلکه وظیفه‌ای دینی است که دارای پیامدهای اخروی می‌باشد.

با این حال، داشتن حق سیاسی از یک‌سو، نقطه آغاز الزام یا تکلیف سیاسی است؛ زیرا مستلزم شرکت در زندگی سیاسی و حتی تکلیف شرکت در آن است. این نکته در یونان باستان، در شور و شوق شهروندان به داشتن مقامی عمومی در صورت انتخاب شدن با رأی یا قرعه بازتابیده بود. در جوامع جدید می‌توان آن را در تکلیف ارائه خدمات در هیأت منصفه و یا در تکلیف قانونی دادن رأی دید.^{۴۴}

از سوی دیگر، «حق سیاسی» نقطه پایان الزام یا تکلیف سیاسی است؛ زیرا منتهی به خروج از وظیفه اطاعت یا حق «شورش» است. شورش عبارت است از: هر نوع طغیان عمدۀ یا تلاش در راه برانداختن قدرت دولت، که به طور معمول متضمن درگیر شدن عدۀ زیادی از شهروندان و اغلب همراه با خشونت است. شورش، معمولاً در مواردی رخ می‌دهد که دولت از اقتدار مشروع برخوردار نیست و یا آنکه مطابق با اقتدار مشروع عمل نمی‌کند و یا با منافع گروه‌هایی خاص در تضاد بوده و یا منافع عمومی را مورد توجه قرار نمی‌دهد. بنابراین، شورش گاه با اتکاء بر حقوقی طبیعی، وضعی یا الهی و گاه بر اساس حقوق ادعایی و غیر اثبات شده صورت می‌گیرد.

حق شورش، نشانگر آن است که هرگونه الزام یا تکلیف سیاسی «مشروط» است. برخلاف دیدگاه اقتدارگرایانی چون هابز، که قایل است هرگونه چالشی در برابر اقتدار مستقر، خطر فروپاشی کامل زندگی عادی را دربردارد، و نیز جوزف مایستر، که معتقد است سیاست بر اشتیاق و تابعیت کامل به «ارباب» مبتنی است،^{۴۵} در مواردی که دولت به طور غیرمشروع به قدرت دست یابد و یا قادر به انجام کارویژه‌های خاص خود نباشد و منطبق با عدالت، حقوق اساسی و منافع عمومی را رعایت و تأمین ننماید و در عین حال، از قدرت کناره‌گیری نکند، مردم حق دارند بر علیه آن دست به شورش بردارند.

۶. اقتدار و الزام

اقتدار (Authority) از ریشه لاتینی (Authoritas)، به معنای ابداع و ایجاد و انشاء اخذ شده

و بر وجود کنشگرانی دلالت دارد که به ایجاد نظم و انشاء احکام در حوزه‌های حیات اجتماعی می‌پردازند.^{۴۶} اقتدار بر معانی گوناگونی دلالت دارد. اقتدار در نظر هابز «حق انجام هر عمل» و در نظر د. ژاونل عبارت از: «توانایی قبولاندن رأی خود بر دیگران» است. از نظر ولدون، اقتدار به معنای قدرتی است که با رضایت و موافقت کلی افراد ذی‌ربط اعمال می‌شود. در فرهنگ آکسفورد هر دو تعریف، در تعریف واحدی بیان شده است. «اقتدار»، یعنی حق واداشتن دیگران به اطاعت. معانی دیگر اقتدار عبارتند از: «قدرت تأثیر گذاشتن بر رفتار دیگران - نفوذ شخصی یا عملی - سلطه و سیطره بر آراء و عقاید دیگران، نفوذ فکری، تفوق اخلاقی یا قانونی - حق فرماندهی - یا ارائه تصمیم نهایی^{۴۷} و...».

مشروعیت با اقتدار پیوند نزدیک دارد؛ زیرا اقتدار نوعی حق فرمانروایی و حق نفوذ گذاشتن بر رفتار دیگران است.

اگرچه فیلسوفان سیاسی درباره پایه و اساس اقتدار اختلاف‌نظر دارند، اما به این توافق دست یافته‌اند که اقتدار همواره خصلت اخلاقی دارد. این نکته بدان معناست که چندان اهمیت ندارد که از اقتدار اطاعت می‌شده است، بلکه این مهم است که از اقتدار «باید» اطاعت شود.^{۴۸}

با توجه به تعاریف فوق، رابطه‌ای وثیق میان «حق» و «اقتدار» و میان «قدرت» و «اقتدار» وجود دارد. حقانیت در اقتدار نیز متمایز از داشتن اقتدار عملی است. با این حال، اقتدار موجب حق نیست، همان‌گونه که دارا بودن حق حاکمیت نیز لزوماً با اقتدار همراه نخواهد بود. اعمال اختیار، به وجود شرایط متفاوتی وابسته است از جمله:

الف. حجیت و وثاقت عامل اقتدار؛

ب. موفقیت‌های عملی عامل اقتدار در گذشته؛^{۴۹}

ج. در منظر و مرای مردم قرار داشتن استعدادها و قابلیت‌ها.

البته این موارد، ذیل روان‌شناسی اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرد. اما پرسش فلسفی این است که آیا وجود این موارد در فرد برای او ایجاد حق می‌کند یا خیر؟ به نظر می‌رسد، که این ویژگی‌ها تنها اعتمادسازند، نه آنکه موجد حقی باشند. احساس و ایمان افراد به چنین شخصی متمایز از حقانیت رأی و فرامین اوست.

۷. الزام، اختیار و آزادی

پرسش از الزام سیاسی، ناخواسته با اراده و اختیار انسان نیز پیوند می‌یابد؛ زیرا مخاطب

اصلی الزام سیاسی، موجودی مختار و صاحب اراده است. در نظریه‌های اخلاقی، انسان همواره موجودی مختار معرفی می‌گردد که قادر به انجام یا ترک چیزی است که خود، فعل یا ترک آن را می‌خواهد. وی از منظر سیاسی و اجتماعی نیز از موهبت آزادی برخوردار است.

اصطلاح «آزادی» که با دو واژه (freedom) و (Liberty) مترادف است، همواره در نسبت و رابطه با چیزی ناخوشایند یا حالتی تحمیلی به کار می‌رود. «آزادی» به این معنا عبارت از است از اینکه انسان از چیزی ناخوشایند یا تحمیلی برای رسیدن به چیزی خوشایند و مطلوب در زمینه خاصی رهایی یابد. بر این اساس، تحلیل آزادی باید بر چهار محور «فاعل ارادی»، «زمینه»، «مانع» و «غایت» صورت گیرد؛ زیرا هر فاعل مختاری در زمینه‌ای خاص آزاد است تا از قید قیودی خاص برای رسیدن به غایتی معین رهایی یابد. پس، آزادی برای فاعل مجبور یا کسی که از روی ترس کیفر، عملی را انجام می‌دهد یا کسی که می‌خواهد به خود یا دیگران آسیب رساند و یا مخالف یا ناقض نظم قانونی پذیرفته شده است، معنای محصلی ندارد.

بحث آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در دو نگرش ایجابی و سلبی عرضه شده است. در نگرش ایجابی، آزادی عبارت است از: وجود شرایط و فرصت‌هایی که برای گسترش توانایی‌های فرد اهمیت اساسی دارد. اما در نگرش سلبی، آزادی به رفع موانع تعریف می‌شود. هابز می‌گوید: «انسان آزاد کسی است که چون بخواهد کارهایی را انجام دهد که در توان و استعداد او هست، با «مانعی» مواجه نشود».

آزادی باید با شیوه‌ای از زندگی همساز با قانون اخلاقی و خرد همراه باشد، چنان‌که اپیکتتوس فیلسوف رواقی رومی می‌نویسد: «هیچ انسان بدکاری آزاد نیست.» و کارلایل می‌گوید: «آزادی حقیقی انسان در یافتن راه درست و گام زدن در آن راه است.»^{۵۰} بر اساس آزادی منفی و مثبت، تبیین و تحلیل‌های متفاوتی نیز از الزام سیاسی و اطاعت ارائه شده است. آزادی هیچ‌گونه تنافی با اطاعت ندارد؛ زیرا اطاعت از حیث مفهومی عبارت است از: «پیروی و موافقت با اراده و یا خطاب شخصی دیگر در مقام عمل از روی آگاهی و اراده، هنگامی که آن شخص ما را از موضع برتر خطاب کند، یا چیزی از ما بخواهد»^{۵۱} این معنا از اطاعت، با عمل ارادی انسان و الزامات شدید بیرونی تناسب دارد.

اما اطاعت ناشی از اجبار، از جهت اخلاقی توجیه‌پذیر نیست. در اینجا مراد از اجبار، «اکراه» است. اطاعت ناشی از اکراه، حاکی از فقدان چاره عملی است. به این معنا که فرد خود را در انتخاب جایگزینی برای دولت موجود و یا ترک جامعه سیاسی و سکونت در جامعه سیاسی دیگر ناتوان می‌یابد. از این رو، به صورتی اکراه‌آمیز فرامین دولت را اجرا می‌کند. اطاعت از سر عادت نیز لزوماً، با اخلاقی بودن آن همراه نیست. با این حال، برخی در توجیه الزام سیاسی بر عنصر «عادت» تأکید دارند. به نظر آنها، اطاعت مردم از دولت و عمل به قوانین، اغلب از سر عادت صورت می‌گیرد و به طور عادت از مردم کاری جز این نمی‌توان انتظار داشت. اگر در برخی موارد هم به خاطر ضدیت شدید خواسته‌های دولت با منافع خصوصی افراد و یا با باورها و سنن اخلاقی آنها، امکان تخلف از قانون و سرپیچی از برای آنان ممکن باشد، ترس از عواقب محتمل آن، مانع از عملی ساختن تمرد از قانون می‌گردد. اما پرسش از الزام سیاسی، پرسش از واقعیت حیات سیاسی، همچون عادت به اطاعت نیست، بلکه پرسش از اخلاقی‌ترین نوع اطاعت است. پاسخ به این پرسش، اغلب آن است که «مردم به انگیزه باور استوار به اینکه از حیث اخلاقی، ملزم به اطاعت از دولت هستند، از آن اطاعت می‌کنند.»

روشن است میزان موجه بودن این باور، می‌تواند ما را به مسئله الزام سیاسی پیوند دهد. با این حال، بی‌تردید بسیاری از تکالیف و الزامات، نشأت گرفته از امری است که در گذشته واقع شده یا اتفاق افتاده است و مردم به تدریج به آن خو گرفته‌اند. «هیوم معتقد بود که مردم عموماً تجویز یا قبول مبتنی بر عادت را محکم‌ترین مبنای حق تلقی می‌کنند گرچه امروزه (این سخن) دیگر به اندازه قرن نوزدهم صادق نیست.»^{۵۲}

اگر فرض کنیم دولت از زمان خاصی به صورت دفعی پدید آمده باشد، در این فرض نیز مسئله برای اعضای تابع آن دولت، مطرح خواهد بود که آیا باید از آن دولت اطاعت کرد یا نه؟ هر تلاشی برای تبیین مسئله الزام سیاسی، از طریق ایجاد پیوند میان آن و قرارداد تاریخی با دولت موجب خلط دو مسئله مجزا از یکدیگر می‌شود؛ زیرا حتی اگر بپذیریم که دولت بر اساس قراردادی قدیمی میان شهروندان و هیئت حاکمه شکل گرفته است، می‌توان گفت: «ما وارث همه تکالیفی که اسلافمان تقبل کرده بودند، نیستیم.»^{۵۳} اما اگر دولتی با تصاحب قهرآمیز به قدرت دست یافته باشد، تفکیک الزام سیاسی از خاستگاه دولت، منطقی‌تر و پذیرفتنی‌تر خواهد بود.

۸. الزام سیاسی یا بردگی اختیاری

اتین دو لایبوتتی در رسالهٔ *بردگی اختیاری*^{۵۴}، درصدد است تا راز اطاعت مدنی، که هسته مرکزی فلسفه سیاسی است را دریابد. وی با نفی استبداد و تأکید بر تمایل طبیعی و فطری انسان‌ها، به آزادی و رهایی از هر نوع سلطه معتقد است که یکی از ویژگی‌های سخیف نوع بشر، اجبار در اطاعت و تسلیم در برابر زور است.^{۵۶}

وی در تبیین این نکته که چرا مردم به انقیاد و بردگی خود در برابر دولت تن داده و از اقلیتی کوچک اطاعت می‌کنند، بیان می‌دارد که هر حکومت استبدادی، بر پایه خواست و رضایت عمومی مردم بنا شده است. توده‌ها به دلایل گوناگون به اطاعت و انقیاد تن می‌دهند. اگر چنین نبود، هیچ استبداد یا اصولاً حکومتی چندان دوام نمی‌آورد. بنابراین، برای آنکه حکومتی از حمایت عموم مردم برخوردار باشد، لازم نیست حتماً از جانب مردم انتخاب شده باشد؛ زیرا حمایت توده‌ها حتی در ظالمانه‌ترین استبدادها نیز وجود دارد. پس فرمانبرداران، خود بنا به خواست و رضایت شخصی، به اطاعت و فرمانبرداری تن داده‌اند. بنابراین لایبوتتی نخستین و عمده‌ترین دلیل اطاعت‌پذیری مردم از دولت مستبد را در «خواست عمومی» یا «رضایت دادن از روی بی‌تفاوتی» آنان می‌داند و منکر پذیرش الزام سیاسی از روی ترس و هراس است.

اگر صدها و هزاران نفر مظالم و مطامع یک شخص را تحمل کنند، نمی‌توان نتیجه گرفت که همهٔ آنان بزدل و بی‌شهامتند، بلکه باید گفت نمی‌خواهند در برابر او بایستند. از این رو، ترسو نیستند، بلکه بی‌تفاوتند.... (پس این) خود مردم هستند که به انقیاد و اطاعت سر می‌سپارند.^{۵۷}

لایبوتتی اطاعت از حاکمان ستم‌پیشه را همچون هیزم آتشی تلقی می‌کند که فقدان آن، می‌تواند به فروکش کردن و مهار آتش غارتگری آنان بیانجامد. از این رو، یگانه راهبرد سرنگونی استبداد از نظر او، انصراف یا باز پس‌گیری رضایت توده‌ها از طریق انقلابی مسالمت‌آمیز (عدم اطاعت) یا نافرمانی مدنی است. وی، بدون تفکیک میان دولت‌ها و نیز بدون ذکر اهداف پس از براندازی دولت مستبد می‌نویسد:

برای غلبه بر جبار نیازی به جنگ یا مبارزه نیست؛ چراکه اگر همهٔ مردم از توافق خود منصرف شوند، جبار خود به خود ساقط می‌گردد... یک جبار هیچ قدرتی ندارد، جز قدرتی که شما به او تفویض کرده‌اید تا نابودتان کند. اگر شما به او چشم ندهید، از کجا این همه چشم دارد تا شما را زیر نظر بگیرد؟ اگر شما به او دست و بازو نبخشید، از کجا

این همه بازو فراهم می‌کند تا سرکوبتان کند؟ اگر خود شما به او قدرت ارزانی ندارید، چگونه قادر است بر شما تحکم کند؟... وقتی تصمیم بگیرید که دیگر بنده نباشید، بی‌درنگ آزاد می‌شوید. نمی‌گوییم با زور بازو و فشار فیزیکی جبار را از اریکه قدرت به زیر بکشید، بلکه می‌گوییم که فقط کافی است به حمایت خود از او پایان دهید، آنگاه خواهید دید که چگونه پی‌ستون این پیکره عظیم متزلزل می‌گردد و درهم می‌شکند.^{۵۸}

لابوتتی معتقد است که «عادت‌پذیری» و «سنت محافظه‌کاری»، دو عامل اساسی تداوم استبداد در نسل‌های بعدی جامعه است. این دو، میل طبیعی و فطری به آزادی را مغلوب خویش می‌سازند. از این‌رو، هرچند نمی‌توان بردگی را امری طبیعی تلقی کرد، اما در بین نسل‌هایی که پدرانشان تحت اجبار به اطاعت از حاکمان مستبد تن داده‌اند، بردگی حالتی بدیهی و غیرقابل تردید دارد. در این موارد:

انسان‌ها با این ذهنیت بزرگ می‌شوند که همواره فرمانبردار بوده‌اند. پدران آنها نیز این‌گونه زیسته‌اند. آنها فکر می‌کنند راهی جز این وجود ندارد. برای متقاعد کردن خویش، به مثال و مقایسه روی می‌آورند و به تقلید از دیگران می‌پردازند. سرانجام، با استناد به این حکم، که همواره چنین بوده است، برای جباران و ستمگران، حقوق غاصبانه قائل می‌گردند.^{۵۹}

دومین عامل اطاعت‌پذیری از نظر لابوتتی، «طراحی اقسام برنامه‌های تفریحی و گمراه‌کننده از سوی حاکمان جبار» است. این امر موجب می‌گردد توده‌های مردم، غرق در وقت‌گذرانی‌های کاذب و تفریحات پوچ، در کمال حماقت و ساده‌لوحی، یاد بگیرند که چگونه فرمانبردار و مطیع باشند.

عامل سوم، به کارگیری تبلیغات و ترفندهای ایدئولوژیک برای ترغیب مردم به تکریم و ستایش خودکامگان است. استفاده از نمادهای اسطوره‌ای و جادویی، تبلیغ پادشاه به عنوان دانای عادل خیرخواه و مدافع حقوق مردم، طراحی تاج و تخت‌ها و تشریفات با شکوه رسمی و سوءاستفاده از (علم و تکنیک و)، مذهب و ارتقای خود تا مقام الوهیت از جمله این روش‌هاست.

عامل چهارم، اطاعت‌پذیری مردم، استفاده خودکامگان از حربه بذل و بخشش است. شاهان مستبد، بخشی از دارایی مردم را تحت عنوان خیرات توزیع می‌کردند. در یک روز به مردم سکه نقره می‌دادند و مردم پای ولی‌نعمت خود، شکمی از عزا درمی‌آوردند. در مقابل، توده‌ها به پاس بزرگواری و سخاوتمندی، آنان را می‌ستودند و یک عمر هستی خود

را به پای آنها می‌ریختند. فرزندان خود را به دست هوا و هوس شاه می‌سپردند و حتی از جان خود نیز دریغ نمی‌کردند... عوام همواره این چنین رفتار کرده‌اند.

عامل پنجم، همدستی همهٔ افرادی است که به صورت سلسله‌مراتبی در سایهٔ دولت مطلقه و مستبد، سهمی از ثروت و قدرت به آنان اختصاص یافته و از زندگی مرفه و بی‌دغدغه‌ای برخوردارند. سلسله‌مراتب امتیازیابی به ترتیب از ثروتمندان، صاحبان قدرت، سوداگران خرد و کلان، تا سوداگران خرده‌پا و توده‌های عوام ادامه می‌یابد. به این ترتیب، تمام رده‌های زیردست و تابع، تقسیم‌بندی می‌شوند و به طیف وسیعی از آنان، این‌گونه تلقین شده است که باید به شخص حاکم پایبند و وفادار بمانند.

با توجه به تثبیت و تحکیم استبداد از طریق زور، عادت، تبلیغ و ترفند، چگونه می‌توان مردم را متقاعد به مبارزه یا سلب رضایت از حاکم مستبد کرد؟ لایبوتی معتقد است که وظیفهٔ ایجاد سپاه مقاومت انقلابی، علیه حاکم مطلق و بیداری افکار عمومی بر عهده نخبگانی است که بیش از دیگران می‌فهمند. ایشان پیوسته درصدد گسستن زنجیرهایی هستند که بر گردن آنان سنگینی می‌کند. حتی اگر آزادی از همه دنیا محو شود، اینان آن را دوباره خلق و ابداع می‌کنند. مهم‌ترین وظیفهٔ آنان شناسایی، یکپارچه‌سازی، پرورش، سامان‌دهی و گسترش «گروه» ناراضیان است.

به هر حال، الزام سیاسی با اطاعت شهروند، که یک عمل ارادی است، پیوند دارد. عادت‌پذیری، سنت محافظه‌کاری، ترس و بی‌تفاوتی، هیچ‌یک قادر نیست بایستی اطاعت شهروندان از حاکمان را توجیه کند. هرچند هریک از این علل، می‌تواند بخشی از واقعیت‌های حیات سیاسی ما را توضیح دهد. توجیه اخلاقی اطاعت می‌تواند وجه خشن الزام را تعدیل بخشد و علت محدودکنندگی آن را در قبال آزادی افراد تبیین نماید.

اگر آزادی را یکی از مهم‌ترین فضایل انسانی تلقی کنیم و بر این باور باشیم که در برخورد با الزامات سیاسی، باید از این فضیلت انسانی دفاع کنیم، از آن جهت که «هر فاعل مختاری در زمینه سیاسی خاص آزاد است تا از قیودی خاص برای رسیدن به غایتی معین رهایی یابد»، ضرورت بحث از غایات و فضایل و علت تقدم بحث از آزادی، نسبت به دیگر فضایل نیز اهمیت خواهد یافت.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گفت:

۱. الزام سیاسی اشاره دارد به تعهد و وظیفه اخلاقی شهروندان به اطاعت از فرامین، قوانین و قواعد حکومتی و نهادهای تابعه آن، تعهد یا بایستی عمل به امر، از نسبت واقعی میان فعل ارادی و غایت آن انتزاع می‌شود.
۲. هنوز میان فیلسوفان سیاسی توافقی کامل بر سر مفاد الزام سیاسی صورت نگرفته است.
۲. مفهوم الزام سیاسی، با مفاهیمی چون مشروعیت (حق حاکمیت)، عضویت، اقتدار، تکلیف، تعهد و اطاعت پیوند دارد. با این حال الزام سیاسی متمایز از مشروعیت، حق، اقتدار و تکلیف است.
۳. الزام سیاسی قابل جمع با آزادی است؛ زیرا اطاعت از حیث مفهومی، عبارت است از پیروی و موافقت با اراده، و یا خطاب شخصی دیگر در مقام عمل از روی آگاهی و اراده، هنگامی که آن شخص ما را از موضع برتر مورد خطاب قرار دهد یا از ما چیزی مطالبه نماید. از این رو، اطاعت اجبارآمیز و یا از روی اکراه را نمی‌توان حقیقتاً اطاعت نمایند.
۴. الزام سیاسی در نهایت، نوعی تعهد مسئولانه دوسویه حاکم و شهروند در قبال منافع حاصل از عضویت در جامعه سیاسی است.
۵. مفاد اصلی الزام سیاسی، تعهد و تکلیف هر عضو جامعه سیاسی به اطاعت از حکومتی است که از حق حاکمیت برخوردار است. پیامد این اطاعت، افزایش اقتدار حکومت و بسط بد آن در حل مشکلات داخلی و خارجی نظام سیاسی است.
۶. حکومت مسئول اجابت مطالبات موجه اجتماعی اعضای تحت حاکمیت خویش و موظف به تأمین مصالح عمومی است. بی‌توجهی به ایندو مسئولیت، اقتدار حکومت را به شدت تضعیف نموده و رابطه میان مردم و دولت‌مردان را با چالش مواجه خواهد ساخت.

1. The Nature of Political Obligation
۲. جان هورتن، *الزام سیاسی*، ترجمه محمد سلامی و دیگران، ص ۱۷
3. Internet encyclopedia of philosophy .<http://www.iep.utm.edu/>
۴. مراد از جامعه سیاسی Political Society مجموعه‌ای از افراد و گروه‌های انسانی است که در یک واحد سیاسی تحت مقرراتی خاص اجتماع یافته و عده‌ای بر آنها حکومت می‌کنند.
5. Legitimacy
۶. سیدمحمدرضا مدرسی، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۰۱.
7. Rex, Marthin, *Political Obligation*, Richard Bellamy & Andrew Mason, Political concepts, Manchester, p. 51.
8. Ibid
۹. برای مطالعه بیشتر و بررسی تمایز این دو نوع شهروندی رک: آندرو هیوود، «حقوق، تکلیف‌ها و شهروندی»، *مقدمه نظریه سیاسی*، ص ۳۰۸-۳۲۳.
۱۰. C.f. Pateman, *The Problems of Political Obligation*.
11. Margaret Gilbert' *a Theory of Political Obligation*, p. 1.
12. Ibid. p. 9.
13. Ibid, p. 1-4.
14. Jacobs, Lesley.
15. Political Obligation
16. Political Duty
۱۷. لزلی جیکوبز، *درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین*، ترجمه مرتضی جیرانی، ص ۷۷.
۱۸. همان، ص ۷۵.
۱۹. همان، ص ۷۷.
۲۰. همان.
۲۱. همان، ص ۷۸.
۲۲. همان.
23. John Locks, *Two Treatises of Government*, Ed. By Peter Laslett, p. 348
- 24 Ibid, p. 348.
25. Rawls, *A Theory of justice*, p. 115.
۲۶. جیکوبز، *درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین*، ص ۹۱.
۲۷. همان، ص ۸۲.
28. D.D. Raphael, "*Grounds of Political Obligation*"; Problems of Political Philosophy, p. 175-209.
29. Divine right
30. Ibid .
31. Heywood, Andrew, *Political theory: an introduction*, 2nd. ed,1999.
۳۲. آندرو هیوود، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، ص ۲۹۷-۲۹۵.
۳۳. مک آیور، *جامعه و حکومت*، ترجمه ابراهیم علی‌کنی، ص ۲۲.
34. Totologic.

۳۵. کلود ریویر، *انسان‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، ص ۳۱.
۳۶. D.D. Raphael. "Grounds of Political Obligation"; *Problems of Political Philosophy*, p. 175.
۳۷. اندرو هیوود، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، ص ۲۰۹.
۳۸. Ibid, p. 175.
۳۹. صادق لاریجانی، «مبانی مشروعیت حکومت‌ها»، *مجله تخصصی دانشگاه علوم رضوی*، ص ۱۲ و ۱۳.
۴۰. همان ص ۱۳
41. Descriptive
42. Normative
۴۳. ر.ک: محمدتقی مصباح، *حقوق و سیاست در قرآن*.
۴۴. آندره هیوود، *مقدمه نظریه سیاسی*، ص ۳۱۲.
۴۵. همان، ص ۳۰۷.
۴۶. آنتونی کوئینتن، *فلسفه سیاسی*، ص ۱۷۰-۱۷۱.
47. The Oxford English Dictionary
۴۸. همان، ص ۱۹۴.
۴۹. همان ص ۱۸۱.
۵۰. داریوش آشوری، *دانشنامه سیاسی*، ص ۲۱.
۵۱. محمدمهدی آصفی، *مبانی نظری حکومت اسلامی*، ترجمه محمد سپهری، ص ۲۳۷.
۵۲. آنتونی کوئینتن، *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۲۷.
۵۳. همان ص ۲۸.
54. Voluntary servitude
۵۵. برخی از آنارشیست‌ها این رساله را در ردیف آثار آنارشیستی قرار داده‌اند اما این خطایی آشکاراست زیرا لایوئتی هرگز تحلیل خود از حکومت استبدادی و نامشروع را به نفی نفس حکومت و دولت تعمیم نداده و به چنین نتیجه‌ای نرسیده است، هر چند، پاره‌ای از جملات وی موهم چنین تعمیمی است.
۵۶. اتین دو لایوئتی، *بردگی اختیاری*، ترجمه علی معنوی، ص ۵۴.
۵۷. همان ص ۵۶-۵۷.
۵۸. همان، ص ۶۰.
۵۹. همان.

منابع

- آشوری، داریوش، *دانشنامه سیاسی*، تهران، مروارید، ۱۳۷۳.
- آصفی، محمدمهدی، *مبانی نظری حکومت اسلامی*، ترجمه محمد سپهری، تهران، مجمع تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵.
- دو لایوتی، اتین، *بردگی اختیاری*، ترجمه علی معنوی، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- جیکوبز، لزلی، *درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین*، ترجمه مرتضی جیرانی، تهران، نی، ۱۳۸۶.
- حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- ریور، کلود، *انسان‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نی، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، *دانش و ارزش، پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*، تهران، باران، ۱۳۵۹.
- کوئینتن، آنتونی، *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۱.
- لاریجانی، صادق، *مبانی «مشروعیت حکومت‌ها»*، *تخصصی دانشگاه علوم رضوی*، ش ۱، سال دوم، بهار ۱۳۸۱.
- مدرسی، سیدمحمدرضا، *فلسفه اخلاق*، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۲.
- مطهری، مرتضی، *فلسفه اخلاق*، تهران و قم، صدرا، ۱۳۸۱.
- هورتن، جان، *الزام سیاسی*، ترجمه محمد سلامی و دیگران، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴.
- هیوود، آندرو، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس، ۱۳۸۳.
- وارنوک، جی، *فلسفه اخلاق معاصر*، ترجمه و تعلیقه صادق لاریجانی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۳.
- Pate man C., *The Problems of Political Obligation*, New York: John Wiley, 1979
- Raphael D.D., "Grounds of Political Obligation"; *Problems of Political Philosophy*, 2nd ed. MacMillan Education LTD, London, 1990.
- Heywood, Andrew, *Political theory: an introduction*, 2nd. ed, 1999.
- Internet encyclopedia of philosophy .<http://www.iep.utm.edu/>
- Locks John, *Two Treatises of Government*, Ed. By Peter Laslett , Cambridge: University Press, 1960.
- Gilbert Margaret, *A Theory of Political Obligation*, New York, Oxford University, 2006
- Rawls' A Theory of justice' Cambridge' 1971.
- Marthin Rex, Political Obligation, Richard Bellamy & Andrew Mason, Political concepts , Manchester University Press. 2003.