

نقد و بررسی نظریه‌های غایت‌گرایانه الزام سیاسی^۱

□ شیخ محمد حسنین

□ زیر نظر: حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

چکیده:

مقاله حاضر، فصل سوم از کتاب الزام سیاسی جان هورتن است که به نقد و بررسی نظریه‌های غایت‌گرایانه در توجیه الزام سیاسی می‌پردازد. وجه نام‌گذاری این نظریه‌ها به «غایت‌گرایانه» آن است که الزام را براساس نتیجه و یا غایت توجیه می‌کند. البته این نظریه‌ها در تشخیص غایات، میزان اهمیت و ارزش، بایکدیگر اختلاف دارد.

از میان اقسام مختلف نظریه‌های غایت‌گرایانه، دو نوع آن؛ یعنی «نفع‌گرایی» و «خیر عمومی» در فلسفه سیاسی معاصر شهرت بیشتری دارد. نفع‌گرایی، نظریه‌ای اخلاقی است که در شکل ساده‌اش، درستی یک عمل را در افزایش منفعت و شادکامی، مورفضاوت قرار می‌دهد. نوع دیگر نظریه‌های غایت‌گرایانه، نظریه خیر عمومی است. در نهایت، جان هورتن نظریه‌های نفع‌گرایانه و خیر عمومی را که هر دو زیر مجموعه نظریه‌های غایت‌گرایانه است، در توجیه الزام سیاسی محکوم بشکست می‌داند. کلید واژگان: نظریه‌های غایت‌گرایانه، غایت، نفع‌گرایی، نفع‌گرایی قانونی، خیر عمومی.

۱. مطالب اصلی این مقاله از کتاب «الزام سیاسی» (Political Obligation)، تألیف جان هورتن گرفته شده و در واقع، ترجمه‌ای آزاد از فصل سوم این کتاب می‌باشد.

تفاوت نظریه‌های غایت‌گرایانه و اختیارگرایانه

نخستین امری که در این مبحث مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، تفاوت نظریه‌های غایت‌گرایانه با نظریه‌های اختیارگرایانه است. عمده تفاوت نظریه‌های غایت‌گرایانه با نظریه‌های اختیارگرایانه در این است که در نظریه‌های اختیارگرایانه آنچه الزام سیاسی را توجیه می‌کند، اقدام اختیاری خود فرد است؛ یعنی خود فرد با اختیار خویش الزاماتی را قبول می‌کند، ولی در نظریه‌های غایت‌گرایانه در واقع آنچه الزام سیاسی را توجیه می‌کند، اهداف و نتایج احتمالی این الزام است. علت نامگذاری این نظریه‌ها به نظریه‌های غایت‌گرایانه نیز همین است که این نظریه‌ها، الزام سیاسی را بر اساس ثمره و نتیجه یا به اصطلاح «غایت» ای که زمینه و توجیه اخلاقی این الزام را فراهم می‌سازد توضیح و تبیین می‌نمایند. در نظریه‌های غایت‌گرایانه، الزام سیاسی، به طور مشخص، برخاسته از این اصل کلی است که انسان باید به گونه‌ای عمل کند که بهترین وضعیت را در پی داشته باشد. از این رو، نظریه‌های غایت‌گرایانه، از لحاظ ساختاری، نوعاً نظریه‌های نتیجه یا هدف‌گرا هستند؛ بدین معنی که هر عمل، هر کار و یا هر نهادی را تنها بر اساس ارزش فرآورده‌ها و نتایج آن مورد قضاوت قرار می‌دهند و از آن جهت که اهداف و نتایج در ماهیت و ارزش از هم متفاوت‌اند در نتیجه، نظریه‌های غایت‌گرایانه نیز اغلب در تشخیص این نتایج و ارزشمندی آنها، با هم اختلاف دارند. پس، اگرچه همه نظریه‌های غایت‌گرایانه، الزام سیاسی را با ارجاع به پیامدها و نتایج سودمند این الزام توجیه می‌کنند، اما در تشخیص اینکه کدام نتایج، نتایج ارزشمندی است و کدام اهداف، اهداف خوبی است با هم اختلاف دارند.

در مقاله «نظریه‌های اختیارگرایانه» این مطلب بیان شده است که نظریه‌های اختیارگرایانه، روابط سیاسی را لزوماً نتیجه انتخابها و تعهدات اختیاری تلقی کرده و در نتیجه جامعه را نوعاً یک تشکیلی اختیاری قلمداد می‌کنند، ولی برعکس، در نظریه‌های غایت‌گرایانه الزام سیاسی، جوامع، نه تنها «تشکلهای اختیاری» تلقی نمی‌شوند، بلکه از آنها صرفاً به عنوان وسایل و ابزاری در جهت نیل به اهداف خاصی استفاده می‌شود؛ یعنی گردهم شدن افراد تنها به خاطر آن است که بتوانند به اهدافی عالی دست

مفکر

۲۱۲

مکتب‌های علوم سیاسی

یابند. در نتیجه، رابطه فرد و جامعه نوعی رابطه ابزاری است؛ و اختلاف اساسی نظریه‌های غایت‌گرایی‌انه با نظریه‌های اختیارگرایی‌انه هم دقیقاً در همین امر است. اگرچه تفاوت این دو نوع نظریه را به حد اغراق‌آمیز رساندن کار نادرستی است؛ زیرا عضویت یک جامعه، ممکن است از دیدگاه اختیارگرایی نیز منشأ ابزاری داشته باشد، ولی آنچه این دو نوع نظریه را از هم جدا می‌کند نوع رهیافت به مسئله الزام سیاسی است. در نظریه‌های اختیارگرایی‌انه، تعهد اختیاری فرد زمینه‌ساز این الزام است، ولی در نظریه‌های غایت‌گرایی‌انه، اهدافی زمینه‌ساز این الزام است که توسط خود این الزام قابل دسترسی است. در نظریه‌های غایت‌گرایی‌انه، توجیه روابط سیاسی نیز در نقش ابزاری این روابط در رسیدن به اهدافی ارزشمند نهفته است. و از این رو، یک جامعه، تشکّل اختیاری نیست و لزومی ندارد که چنین باشد و حتی اگر چنین باشد باز هم منشأ الزام سیاسی در جامعه، تشکّل اختیاری بودن آن نیست، بلکه نقش ابزاری آن در رسیدن به اهدافی ارزشمند است. خلاصه آنکه «اختیارگرایی»^۱ با تحلیل غایت‌گرایی‌انه الزام سیاسی گرچه لزوماً ناسازگار نیست، ولی نه شرط لازم الزام سیاسی است و نه شرط کافی. مشکلی که نظریه‌های اختیارگرایی‌انه با آن رو به رو است و به ظاهر از حل آن مشکل عاجز است، این ایده است که برخاسته از اقدام اختیاری فرد است که او را ملزم به الزام سیاسی می‌کند، ولی از آنجا که نظریه‌های غایت‌گرایی‌انه برای توجیه الزام سیاسی به چنین امری نیاز ندارند، به این مشکل دچار نمی‌شوند.

امتیاز دیگر نظریه‌های غایت‌گرایی‌انه بر نظریه‌های اختیارگرایی‌انه آن است که نظریه‌های غایت‌گرایی‌انه عمدتاً جزئی از یک نظریه جامع و وحدانی اخلاقی به شمار می‌آیند. بنابراین اغلب آنها و به خصوص معروف‌ترین و تکامل‌یافته‌ترین آنها، یعنی «نفع‌گرایی»^۲ نظریه‌های کاملاً اخلاقی را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که «اختیارگرایی» به طور مسلم از انجام این کار عاجز است. در نظریه‌های اختیارگرایی‌انه این امر همواره مبهم مانده است که اصول اختیارگرایی‌انه الزام سیاسی چگونه در داخل مباحث گسترده اخلاقی جا می‌گیرند و با سایر اصول اخلاقی چگونه ارتباط برقرار می‌سازند؟

1. Voluntarism.

2. Utilitarianism.

بر اساس دلایلی که در مبحث گذشته ارائه شد، «اختیارگرایی» نمی‌تواند یک نظریه اخلاقی خود کفا ارائه دهد؛ زیرا خود اختیارگرایی حداقل بر این توافق غیر اختیاری پیشین مبتنی است که: «هر پیمانی از نوع وعده یا «رضایت»^۱ الزام آور است». بر خلاف نظریه‌های اختیارگرایانه، بسیاری از نظریه‌های غایت‌گرایانه -مانند نفع‌گرایی- «تک اصلی»^۲ هستند؛ و یا به طور روشن اصول متفاوتی را پیشفرض می‌گیرند و بدین ترتیب یک نظریه جامع وحدانی اخلاقی را تشکیل می‌دهند.

انواع و اقسام نظریه‌های غایت‌گرایانه

از بحث گذشته این امر روشن شد که در نظریه‌های غایت‌گرایانه در واقع آنچه الزام سیاسی را توجیه می‌کند، «غایت» الزام است، ولی کسانی که نظریه‌های غایت‌گرایانه را مطرح می‌کنند در باب غایات با هم اختلاف نظر دارند.

ممکن است همه بگویند: غایاتی الزام سیاسی را توجیه می‌کند که سودمند و منفعت بخش باشد، ولی در تشخیص اینکه کدام غایات منفعت بخش‌اند یا سودمند، صاحبان اندیشه با هم اختلاف دارند. باز در این باره میان اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد که اصلاً سودمندی یک غایت به چیست؟ از اینجا است که نظریه‌پردازان غایت‌گرا، در توجیه الزام سیاسی از هم جدا می‌شوند و انواع متفاوتی از غایت‌گرایی را مطرح می‌کنند. از میان انواع و اقسام نظریه‌های غایت‌گرایانه، دو نوع آن یعنی نفع‌گرایی و سعادت عمومی^۳، در فلسفه سیاسی معاصر شهرت بیشتری دارند و در این گفتار همین دو قسم مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

هورتن مدعی است که هر دو این نظریه‌ها، در توجیه الزام سیاسی، موفق نبوده و محکوم به شکست‌اند، ولی نباید تصور کرد که ناموفق بودن این نظریه‌ها به سبب اخلاقی بودن آنهاست. اگر بخواهیم دلایل عدم موفقیت دو نوع نفع‌گرایی و خیر

1. Consent.

2. Single-principle.

3. Common good.

عمومی را از نظریه‌های غایت‌گرایانه بررسی کنیم، باید هر کدام از این دو نوع را جداگانه و مفصل مورد بحث قرار دهیم.

ساختار نفع‌گرایی و انواع آن

به طور کلی، نفع‌گرایی یک نظریه اخلاقی است که در شکل ساده‌اش، درستی عمل یک عامل را از جهت میزان تأثیر آن عمل، در افزایش «منفعت»^۱ و «شادکامی»^۲ مورد قضاوت قرار می‌دهد. در فلسفه سیاسی معاصر نظریه‌های نفع‌گرایانه الزام‌سیاسی، از سایر نظریه‌های اخلاقی بیشتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته، و در واقع، پروژه پالایش دائم این نظریه‌ها موجب طرح مباحث بسیار جدی و متفاوت در داخل رهیافت وسیع نفع‌گرایانه شده است، ولی با وجود این همه تنوع، هنوز هم جهات وحدت در این نظریه‌ها حفظ شده است. به گفتهٔ ار.جی. فری^۳:

اصطلاح «نفع‌گرایی» به یک نظریه اشاره نمی‌کند، بلکه به دسته‌ای از نظریه‌ها اشاره دارد که تعبیراتی از موضوع واحدند و این موضوع حاوی چهار مؤلفه است:
الف - مؤلفه نتیجه^۴؛ که بر حسب آن درستی (یک عمل) با تولید نتایج خوب، گره خورده است.

ب - مؤلفه ارزش^۵؛ که بر حسب آن خوبی یا زشتی نتایج باید بر مقیاس «میزان خوبی ذاتی»^۶ مورد سنجش قرار بگیرد.

ج - مؤلفه دامنه^۷؛ که بر حسب آن در تشخیص درستی یا نادرستی اعمال، نتایج آنها دخیل است، ولی نه از آن جهت که صرفاً عامل آن اعمال از این نتایج متأثر می‌شود، بلکه از آن جهت که همه افراد جامعه از آنها تأثیر می‌پذیرند.

د - اصل سودمندی^۸؛ که بر حسب آن هر کسی باید تلاش کند تا آنچه را که بر حسب میزان خوبی، ذاتاً خوب است، به بالاترین حد افزایش دهد.^۹

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. Utility. | 2. Happiness. |
| 3. R.G. Frey. | 4. A consequence component. |
| 5. A value component. | 6. Standard of intrinsic goodness. |
| 7. A range component. | 8. A principle of utility. |
| 9. <i>Political Obligation</i> , p.54, quoted from (Frey in Miller, 1987, p.531). | |

بنابراین، هر نظریه نفع‌گرایانه باید مشتمل بر این چهار مؤلفه باشد. ناگفته نماند که «نفع‌گرایان» در چگونگی تشخیص این مؤلفات با هم اختلاف نظر دارند. به عنوان مثال، در باب ماهیت ارزش نتایجی که باید افزوده شود، تعبیرات متعدد و متفاوتی وجود دارد. بعضی ارزش این نتایج را از لحاظ ماهوی به «لذت»^۱ تعبیر و تفسیر کرده‌اند؛ و برخی به «خرسندی و ارضای غریزه»^۲ و برخی به «رفاه، سعادت یا سودمندی»^۳ بدون تردید این تفسیرها از لحاظ ماهوی با هم مساوی نیستند. علاوه بر این، دربارهٔ حوزه و قلمرو نظریه نفع‌گرایی نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ به این معنی که آیا همه مخلوقات ذی شعور - اعم از حیوانات - در قلمرو این نظریه قرار می‌گیرند یا فقط انسانها داخل در قلمرو آن قرار دارند؟ و آیا این نظریه همه نسلها و انسانهای بالقوه را هم شامل می‌شود یا خیر؟ باز نفع‌گرایان در این امر هم با یکدیگر اختلاف دارند که مناسب‌ترین شکل «افزایش»^۴ چیست؟ آیا منفعت باید از لحاظ کمی افزوده شود؛ یعنی جمعیت کثیری از مردم از سودمندی نسبتاً پایین‌تری برخوردار باشند یا معدل منفعت باید بالا برود؛ هرچند عدهٔ قلبی از مردم از سودمندی بسیار بالایی برخوردار باشند و عدهٔ کثیری هیچ منفعتی نداشته باشند؟ پذیرش هر کدام از این دو شق، آثار عملی خاصی دارد. به عنوان مثال، اگر شق اول پذیرفته شود، دولتها باید برای تنظیم جمعیت به نحوی برنامه ریزی کنند و اگر شق دوم پذیرفته شود به گونه‌ای دیگر.

خلاصه اینکه نظریه نفع‌گرایی گرایشهای متفاوتی دارد، و نفع‌گرایان در موارد بسیار زیادی با هم اختلاف نظر دارند. در این مبحث دو قسم عمدهٔ نفع‌گرایی یعنی «نفع‌گرایی عملی» و «نفع‌گرایی قانونی» مورد توجه قرار می‌گیرد؛ و به دو قسم دیگر آن یعنی «نفع‌گرایی مستقیم» و «نفع‌گرایی غیر مستقیم» نیز اشاره‌ای می‌شود. ولی قبل از اینکه اقسام «نفع‌گرایی» مفصل مورد بحث و بررسی قرار گیرد، شایسته به نظر می‌رسد که بحثی پیرامون توسعه و تکامل «نفع‌گرایی» هم داشته باشیم.

1. Pleasare.

2. Happiness and desire-satisfaction.

3. Well-being, welfare or utility.

4. Maximisation.

توسعه و تکامل نفع‌گرایی

اگرچه مؤلفه‌های اساسی نظریه نفع‌گرایی، از لحاظ تاریخی، از پیش وجود داشته، ولی این نظریه به شکل نظریه‌ای اخلاقی و کاملاً خودآگاهانه، اولین بار در آثار «جرمی بنتام»^۱ ظهور کرد. ناگفته نماند که قبل از بنتام، سلف او - دیوید هیوم^۲ - در نیمه قرن هیجدهم تحلیل همه جانبه نفع‌گرایانه‌ای از مسئله الزام سیاسی را به عنوان جایگزین «نظریه قرار داد اجتماعی»^۳ به عمل آورده بود. وی ناقد بسیار شدید نظریه قرار داد اجتماعی بود. یکی از انتقادهای اساسی اش به این نظریه این است که: بنا نهادن الزام بر «قرار داد» به نوبه خود نمی‌تواند قراردادی باشد. از دیدگاه هیوم اینکه ما باید به تعهدات خویش ملزم باشیم - که قرار داد اجتماعی تنها یک مصداق چنین تعهداتی است - به نوبه خود بر این الزام مبتنی است که ما باید بر منفعت عمومی بیفزاییم (و در نتیجه باید منفعت شخصی را بالا ببریم). بنابراین هیوم مدعی است که ارجاع الزام سیاسی به قرار داد اجتماعی کاری است لغو و بیهوده؛ زیرا ما می‌توانیم الزامات سیاسی خویش را به طور مستقیم بر الزام به افزایش منفعت عمومی بنا نهیم.^۴

نفع‌گرایی هیوم با نوعی محافظه‌کاری درآمیخته بود. او نهادهای موجود را تنها از آن جهت موجه می‌دانست که از دیدگاه نفع‌گرایانه تکامل یافته بودند، ولی «جرمی بنتام» با محافظه‌کاری هیوم سخت مخالف است. عجیب اینکه بنتام راجع به الزام سیاسی کمتر سخن به میان می‌آورد و تنها همین اندازه یادآور می‌شود که تا وقتی که ضررهای احتمالی اطاعت از دولت، کمتر از ضررهای احتمالی مقاومت در مقابل آن باشد و در اطاعت از دولت نفعی هم به مردم برسد، در این صورت مردم موظفند از دولت اطاعت کنند، ولی اگر این اطاعت بر ایشان سودی نداشته باشد، آنها هیچ وظیفه‌ای در مقابل دولت ندارند.^۵

1. Jeremy Bentham.

2. David Hume.

3. Social contract theory.

4. *Political Obligation*, pp.55-56, quoted from (Hume: 1953. BK .III-pt-II Sects VII and VIII).

5. *Political Obligation*, p.56, quoted from (Bentham, 1988, p.56).

اما اینکه چرا بنتام و بسیاری از نفع‌گرایان از الزام سیاسی کمتر سخن به میان می‌آورند، از آن روست که اولاً، این اندیشمندان معتقدند یک الزام عمومی به نام الزام سیاسی وجود ندارد. بنابراین آنان نه تنها برای توجیه الزام سیاسی تلاش نمی‌کنند، بلکه سعی دارند آن را از بیخ و بن برکنند. ثانیاً، ساختار کلی نفع‌گرایی و به خصوص نفع‌گرایی عملی، به گونه‌ای است که نمی‌توان با اعتقاد به آن از الزام سیاسی حمایت و پشتیبانی کرد. البته اینکه آیا ببنتهام طراح این قسم از نفع‌گرایی بوده یا نه، موضوعی است که مجادله شدیدی در میان اندیشمندان راه انداخته است.

در نفع‌گرایی عملی، درستی یا نادرستی یک عملکرد، از لحاظ اخلاقی، بسته به نوع نتایجی است که آن عملکرد در پی دارد. بنابراین، از دیدگاه نفع‌گرایی عملی، عملکردی از لحاظ اخلاقی موجه و درست است که موجب شود «نتایج سودمند»^۱ به بالاترین حد ممکن افزایش یابند. از این رو، در تشخیص این امر که در شرایط خاصی یک فرد چگونه باید عمل کند، باید منفعت عمومی احتمالی همه راهکارهای ممکن سنجیده شود و آن‌گاه راهکاری انتخاب شود که بر حسب بهترین و دقیق‌ترین محاسبات بیشترین نتایج سودمندی را در پی داشته باشد.

با در نظر گرفتن این مشخصه بارز نفع‌گرایی عملی، پیداست که این رهیافت، نمی‌تواند از الزام سیاسی یک نظریه قطعی و جامع ارائه بدهد؛ زیرا سخن نهایی نفع‌گرایی عملی همان است که بنتام گفته است:

شهروندان باید از دولت اطاعت کنند تا وقتی که اطاعت از دولت به نفعشان باشد، ولی هنگامی که اطاعت نکردن به نفعشان باشد، نباید از دولت اطاعت کنند.^۲

حال اگر چنین باشد، به‌طور مسلم، نفع‌گرایی عملی در ارائه تحلیلی جامع از الزاماتی که از روابط خاصی نشأت می‌گیرد و به خصوص الزام سیاسی که از رابطه فرد و جامعه ناشی می‌شود، موفق نخواهد بود. مشکلی که نفع‌گرایی عملی با آن روبه‌روست، این است که چگونه می‌توان درباره هر عمل به این قضاوت پرداخت که آیا این عمل

1. Beneficial consequences.

2. *Political Obligation*, p.57.

نسبت به سایر اعمال و راهکارهای ممکن منفعت بیشتری دارد یا خیر؟ بعضی از نفع‌گرایان پرداختن به چنین قضاوتی را کاری سهل می‌دانند، ولی حقیقت آن است که وقتی راههای زیادی بر روی انسان باز باشد و هر راهی هم به نتایجی مشابه برساند و اطلاعات عامل هم احتمالاً ناقص باشد، در چنین مواردی به طور مسلم داوری و برگزیدن یکی از راهها، کاری است بسیار دشوار. در واقع، بعضی از علل اینکه عده‌ای به نوع دیگری از نفع‌گرایی، یعنی به نفع‌گرایی قانونی گرویده‌اند، دقیقاً عبارت است از: الف - عدم امکان این گونه محاسبات یا دشواری آن، در برخی شرایط یا نسبت به بعضی افراد.

ب - هزینه بالای این گونه محاسبات از لحاظ وقت، انرژی و وسایل.

ج - تمایل افراد در بها دادن بیشتر به منافع شخصی نسبت به منافع اجتماعی.

د - و مهم‌تر از همه، ایجاد تردید در کسانی که باید بر محاسباتی تکیه کنند که ممکن است نادرست باشند.

بنابراین نفع‌گرایی عملی نمی‌تواند از عهده توجیه الزام سیاسی برآید. در مبحث بعدی به بررسی نفع‌گرایی قانونی می‌پردازیم که آیا این قسم از نفع‌گرایی می‌تواند از الزام سیاسی توجیهی جامع ارائه دهد یا خیر؟

نفع‌گرایی قانونی^۱

بر اساس این گرایش نفع‌گرایانه، در بسیاری از شرایط، مردم نمی‌توانند بر محاسبات تردیدآمیز خویش تکیه کنند، بلکه باید از قانون کلی، که کسب بالاترین سطح منفعت را تضمین می‌کند پیروی کنند. بنابراین اندیشمندان باید با در نظر گرفتن شرایط خاصی قوانین کلی را تصویب کنند، به گونه‌ای که اگر مردم به طور جدی از این قوانین پیروی کنند، بتوانند در هر مجموعه‌ای از شرایط، بیشترین سودمندی را کسب کنند. صاحبان این اندیشه نفع‌گرایانه، معتقدند که اگر این امر تحقق یابد، منفعت عمومی به بالاترین حد ممکن خواهد رسید. به عنوان مثال، طبق نفع‌گرایی قانونی، بیشترین سودمندی در

1. Rule-utilitarianism.

صورتی حاصل می‌شود که همه مردم در همه شرایط از قانون منع قتل دیگری پیروی کنند؛ و نه در صورتی که هر کسی بر حسب تشخیص خود راجع به اینکه در شرایط خاصی کسی را به قتل برساند یا نه، عمل کند.

با در نظر گرفتن این مطالب می‌توان گفت که نفع‌گرایی قانونی، در جهت توجیه الزام سیاسی نسبتاً رهیافتی امیدوار کننده‌تر است و می‌تواند بعد نهادینه کردن الزام سیاسی را به عهده بگیرد. از دیدگاه هورتن نفع‌گرایی قانونی بهتر می‌تواند از نهادهایی که تا حدی به وسیله ساختار پیچیده ارتباطات قانونمند تشکیل شده باشند، تحلیلی وافی ارائه دهد.

ولی نکته قابل تأمل در خصوص نفع‌گرایی قانونی آن است که آیا نفع‌گرایی قانونی به طور جدی قرائت بدیل و منسجمی از نفع‌گرایی هست؟ آیا این ادعا، ادعای درستی است که نفع‌گرایی قانونی نظریه‌ای با ثبات نیست و وقتی از نزدیک و با دقت مورد نقد و بررسی قرار گیرد به همان نفع‌گرایی عملی برمی‌گردد؟

جان هورتن بر آن است که نفع‌گرایی قانونی ظاهراً با یک برهان جدلی‌الطرفین روبه‌روست؛ برهانی که آن را از اهمیت می‌اندازد. آن برهان به صورت این قضیه جدلی‌الطرفین است که نفع‌گرایی قانونی:

الف - یا باید معتقد باشد که اگر در شرایط خاصی نقض یک قانون موجب افزایش سودمندی باشد، نقض آن اشکالی ندارد.

ب - و یا باید معتقد باشد که نقض قانون به طور مطلق مجاز نیست؛ هرچند مستلزم سودمندی بیشتری هم باشد.

حال هر کدام از این دو شق اخذ شود، مورد مجادله و نقد و انتقاد است؛ زیرا در شق اول نفع‌گرایی قانونی در واقع به نفع‌گرایی عملی برمی‌گردد و تنها یک شکل پیچیده همان نفع‌گرایی عملی است و اگر شق دوم پذیرفته شود، در این صورت، اگرچه نفع‌گرایی قانونی بدیلی واقعی از نفع‌گرایی عملی خواهد بود، ولی این بدیل از منظر نفع‌گرایی پذیرفتنی نیست؛ زیرا در آن، نفع‌گرایی کمتر و قانون‌گرایی بیشتر است و پیروی قانون در آن به خاطر قانونمندی آن است و نه به خاطر جلب منفعت و سودمندی. بنابراین نفع‌گرایی قانونی هم با مشکلی روبه‌روست که نمی‌توان به راحتی آن را حل

کرد و صحه گذاری بر نتایج سودمند، نه اطاعت از قوانین، نمی‌تواند آن را از این مشکل نجات دهد؛ زیرا این استراتژی نمی‌تواند در مواردی که نقض قانون بالعیان سودمندتر است، سودمند افتد؛ مگر اینکه برای قوانین اهمیت بیشتری قائل شویم که در این صورت نفع‌گرایی قانونی با روح «نفع‌گرایی» بیگانه خواهد بود.

قبل از اینکه ارتباط این دو قسم نفع‌گرایی با الزام سیاسی را بیشتر مورد ملاحظه قرار بدهیم، مناسب به نظر می‌رسد که اندکی با نفع‌گرایی مستقیم و نفع‌گرایی غیر مستقیم هم آشنا شویم.

نفع‌گرایی مستقیم و غیر مستقیم

در مباحث قبلی اشاره کردیم که یکی از تقسیمات نفع‌گرایی تقسیم آن به نفع‌گرایی مستقیم و غیر مستقیم است. اختلاف این دو قسم گرچه با اختلاف دو قسم نفع‌گرایی عملی و قانونی بسیار نزدیک است، ولی باز هم به طور کامل بر آن تطبیق نمی‌کند. اختلاف نفع‌گرایی مستقیم و غیر مستقیم به اختلاف غایت یا نتیجه بر نمی‌گردد، بلکه از اختلاف داعی و انگیزه سرچشمه می‌گیرد. در این تقسیم بحث این است که فرد با چه انگیزه‌ای باید عملی را انجام دهد تا بیشترین منفعت عاید او شود؟

عده‌ای اعتقاد دارند که اگر مردم عملی را آگاهانه و به انگیزه افزایش منفعت انجام دهند، در این صورت سود بیشتری خواهند برد، ولی برخی دیگر - مانند سید ویک^۱ - معتقدند که اگر مردم با انگیزه‌ای غیر از انگیزه افزایش منفعت کاری را انجام دهند، حداقل در برخی شرایط، سود بیشتری خواهند برد. به هر حال مشخص است که در صورت اول نفع‌گرایی «نفع‌گرایی مستقیم»^۲ خواهد بود و در صورت دوم «نفع‌گرایی غیر مستقیم»^۳. بنابراین، نفع‌گرایی غیر مستقیم هرگونه رابطه محکم میان انگیزه افزایش منفعت و خود افزایش منفعت را نفی می‌کند. از اینجا می‌توان دریافت که نفع‌گرایی غیر مستقیم با نفع‌گرایی قانونی چگونه ربط پیدا می‌کند. در واقع، نفع‌گرایی غیر مستقیم

1. Sidg Wick.

2. Direct utilitarianism.

3. Indirect utilitarianism.

نسبت به نفع‌گرایی قانونی مقوله‌ای اعم و شامل‌تر است؛ زیرا مدعا در نفع‌گرایی غیر مستقیم، تنها همین است که منفعت در صورتی به بالاترین حد افزایش می‌یابد که انگیزه انجام عمل به طور مستقیم افزایش منفعت نباشد؛ اما اینکه آن انگیزه چه انگیزه‌ای باشد و در شرایط خاصی از میان راهکارهای ممکن عمل، عامل کدام راهکار را باید برگزیند، نفع‌گرایی غیر مستقیم، عامل را در این انتخاب آزاد می‌گذارد، ولی نفع‌گرایی قانونی در شرایط خاصی راهکارهای ویژه‌ای ارائه می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که نفع‌گرایی قانونی قسمی از اقسام نفع‌گرایی غیر مستقیم است و نه تنها قسم آن.

از دیدگاه هورتن اگر کسی ادعا کند منفعت تنها در صورتی می‌تواند افزایش یابد که مردم آن را هنگام عمل در نظر داشته باشند، این ادعا درست نیست؛ زیرا چه بسا خیر شخصی - که بعضی با استناد به آن چنین ادعایی دارند - هنگامی بهتر حاصل شود که خود آن، هدف اصلی نباشد، بلکه از تعقیب اهدافی غیر از آن و انگیزه‌هایی جز آن، به عنوان نتیجه‌ای جنبی به دست آمده باشد. وقتی قضیهٔ سعادت شخصی این باشد، آن‌گاه قضیهٔ خیر و منفعت عمومی نیز همین خواهد بود. نظیر این مطلب را می‌توان در «نظریه کلاسیک اقتصاد»^۱ دریافت که بر اساس آن، اگر در بازار آزاد، مردم تنها منافع اقتصادی شخصی را تعقیب کنند و کاری به منافع اجتماعی نداشته باشند، آن‌گاه جامعه‌ای بسیار مرفه از لحاظ اقتصادی پدید می‌آید.

این امر نشان‌دهندهٔ آن است که چگونه می‌توان خیر عمومی را به طور غیر مستقیم افزایش داد. از این رو تنها ادعای نفع‌گرایی غیر مستقیم آن است که بهترین وضعیت امور نمی‌تواند حاصل تلاش ارادی مردم برای نیل به آن وضعیت بوده باشد.

نفع‌گرایی و الزام سیاسی

در مباحث گذشته انواع و اقسام نفع‌گرایی را نقد و بررسی کردیم و دیدیم که هیچ یک از انواع نفع‌گرایی در توجیه الزام سیاسی موفق نبوده‌اند. جان هورتن مدعی است که

1. Classical economic theory.

ای.ج. سیمانز^۱ هم هنگام نقد و بررسی نفع‌گرایی به عقیده‌ای مشابه گرویده و بیان وی درباره موفق نبودن نفع‌گرایی در توجیه الزام سیاسی روشن‌تر و مستدل‌تر است^۲ سیمانز به هنگام نقد نظریه می‌گوید:

رهیافت بتنام به مسائل مربوط به اطاعت سیاسی در ارائه تحلیلی از الزام سیاسی به وضوح ناکام است. محاسبات نفع‌گرایی عملی - آن طور که بتنام مطرح می‌کند- ممکن است در مورد خاصی ما را به این نتیجه برساند که ما باید مطیع باشیم، ولی همین محاسبات می‌تواند ما را به این نتیجه هم برساند که در موارد دیگری نباید اطاعت کنیم... ما تنها از رهیافت ساده نفع‌گرایی عملی هیچ ضرورت اخلاقی برای حمایت و موافقت با نهادهای سیاسی کشور متبوع یک فرد را نمی‌توانیم استنباط کنیم.

سیمانز، اگرچه در این نتیجه‌گیری که نفع‌گرایی عملی به سبب ساختاری که دارد، نمی‌تواند از الزام سیاسی نظریه جامعی ارائه دهد، باین نتیجه‌ای که خود هورتن گرفته، اختلافی ندارد، ولی برخورد سیمانز با نفع‌گرایی قانونی چندان قابل اعتماد نیست. پس هورتن مدعای سیمانز را قبول دارد، ولی دلایل او را در رد نفع‌گرایی و به خصوص نفع‌گرایی قانونی، کافی نمی‌داند. از این رو، خودش بر این مدعا که نفع‌گرایی نمی‌تواند از الزام سیاسی یک تئوری جامعی ارائه دهد، چنین استدلال می‌کند:

«در میان همه اقسام و گونه‌های نفع‌گرایی، قدر جامعی وجود دارد و آن اینکه همه این اقسام، در واقع، تئوریهای «افزایشی»^۳ هستند. از این جهت تنها چیزی که نفع‌گرایی - به طور کلی - از ما می‌خواهد افزایش نتایج سودمندانه اعمال و رفتارهای ماست. همه انواع نفع‌گرایی - شامل نفع‌گرایی قانونی و نفع‌گرایی غیر مستقیم - از ما تنها همین را می‌طلبند که ما باید بر منفعت عمومی بیفزاییم. حال این امر، از دیدگاه هورتن، هیچ رابطه ویژه‌ای را میان فرد و جامعه اقتضا نمی‌کند و پدید نمی‌آورد. چه لزومی دارد برای افزودن منفعت عمومی، میان فرد و جامعه، رابطه‌ای وجود داشته

1. A.J. Simmons.

2. *Political Obligation*, p.61, quoted from (Simmons, 1979, p.48).

3. Maximising.

باشد که فرد را در برابر جامعه به الزام سیاسی پایبند سازد؟ آری! با کسانی که از نفع‌گرایی غیر مستقیم حمایت می‌کنند، می‌توانند در توجیه الزام سیاسی استدلال کنند که: «منفعت در دنیایی به بهترین وجه افزایش می‌یابد که مردم آن، نسبت به جامعه‌ای که عضو آن هستند، الزام ویژه‌ای را به رسمیت بشناسند.»

اما آیا این استدلال پذیرفتنی است؟ از دیدگاه هورتن، اگرچه این استدلال در ظاهر، نیازمندیهای یک تئوری الزام سیاسی را برآورده می‌سازد، ولی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست و نه تنها کسانی چون سیمانز این استدلال را مورد انتقاد قرار می‌دهند، بلکه خود نفع‌گرایان هم از آن دفاع نمی‌کنند؛ زیرا اولاً، ادعایی که به صورت استدلال فوق ذکر گردیده، در واقع، نوعی عقیده و باور است تا استدلالی متقن و مبتنی بر محاسبات صحیح و دقیق. ثانیاً، اگرچه مدافعان نفع‌گرایی غیر مستقیم، الزام سیاسی را همانند چکی سفید تقدیم می‌دارند که در آن مبلغی مذکور نیست (یعنی محاسبات موردی ذکر نشده است)، ولی نظریه آنان نیازمندیهای الزام سیاسی را برآورده نمی‌سازد؛ چه آنکه الزام سیاسی مبتنی بر محاسبات موردی و کشف بیشترین مقدار سودمندی است.

در مباحث گذشته، هنگام نقد نفع‌گرایی غیر مستقیم، به این نتیجه رسیدیم که این نظریه در توجیه الزام سیاسی موفق نیست. بر اساس این نظریه، الزام سیاسی، تنها صورت انگیزه‌ای می‌تواند داشته باشد، ولی انگیزه‌ای که حتی از منظر خود نفع‌گرایی کارایی ندارد؛ زیرا نفع‌گرایان در صورت تضاد افزایش منفعت با الزام سیاسی، افزایش منفعت را بر پایبندی به الزام سیاسی مقدم می‌دارند.

خلاصه اینکه، نفع‌گرایی غیر مستقیم هم، در ارتباط میان فرد و جامعه، ناموفق است و مثل نفع‌گرایی عملی و نفع‌گرایی قانونی، نمی‌تواند از مسئله الزام سیاسی، توجیهی قانع‌کننده به عمل آورد.

تحلیل نفع‌گرایانه هیر از الزام سیاسی

یکی از نفع‌گرایان معاصر که مسئله الزام سیاسی را به طور جدی مورد بحث و بررسی

قرار داده «آر.ام. هیر»^۱ است. از دیدگاه هیر الزامات سیاسی در واقع «الزاماتی اخلاقی هستند که به خاطر شهروند بودن دولتی که قوانینی دارد بر عهده ما نهاده می‌شود».^۲ هیر لزوم اطاعت از قانون را بهترین و سیله حل معضلات اجتماعی می‌داند و معتقد است که اطاعت از قوانین دولتی نه تنها وظیفه هر شهروند است، بلکه وظیفه هر کسی است که در قلمرو دولت زندگی می‌کند، هرچند از اتباع بیگانه باشد.

از دیدگاه هورتن، توجه به اهمیت این دیدگاه هیر بسیار مهم است؛ زیرا: اولاً و به طور بسیار اساسی، اعتراف هیر به اینکه الزام به اطاعت از قانون حتی بر عهده بیگانگان هم هست، در واقع، ماهیت این پرسش اساسی را که: «آیا ما به عنوان شهروند حکومت خاصی، الزامات ویژه‌ای داریم؟» عوض می‌کند؛ چون با آن اعتراف، این پرسش به سؤال زیر عوض می‌شود:

«آیا نسبت به اطاعت از قانون یک الزام عمومی وجود دارد؟»

ذکر دو نکته درباره اعتراف هیر لازم به نظر می‌رسد: یکی اینکه، اگر یک بیگانه هم نسبت به اطاعت از قانون ملزم باشد، در این صورت، می‌توان استدلال کرد که پس الزام به اطاعت از قانون برخاسته از شهروندی نیست؛ و لو این الزام، الزامی است که شهروندان هم در آن سهیم‌اند. ولی هیر با این ادعا، الزام سیاسی را فراتر از رابطه فرد و جامعه قرار داده است که شاید درست نباشد؛ زیرا الزام سیاسی تنها از شهروندی و از رابطه فرد و جامعه به وجود می‌آید.

ثانیاً، هیر معتقد است که الزامات سیاسی، الزامات اخلاقی هستند. لذا مثالی که وی در این باب آورده، این است که دزدی نکردن یک الزام سیاسی است؛ زیرا اگر هیچ قانونی هم در منع دزدی نباشد، مردم چنان می‌اندیشند که نباید دزدی کرد. به عقیده هورتن، هیز با آوردن مثال، قلمرو الزام سیاسی را حتی از الزام به اطاعت از قانون هم فراتر برده و این امر موجب تشویش اذهان نسبت به نظریه وی گشته است. به هر صورت، این دو مطلب به استدلال هیر لطمه‌ای وارد نمی‌سازد. توجیه هیر از

1. R.M Hare.

2. *Political Obligation*, p.61, quoted from (Hare, 1979, p.2). ...

الزام سیاسی توجیهی نفع‌گرایانه است. وی نوع نفع‌گرایی خویش را و اینکه چگونه بدان رسیده است، به طور مختصر چنین بیان می‌دارد:

این پرسش که من به عنوان یک شهروند، چه الزاماتی دارم، در واقع، پرسشی از توصیه‌ای عام است که نسبت به همه کسانی که در شرایطی همچون شرایط من، شهروند دولت خاصی به شمار می‌آیند، قابل اجرا باشد؛ یعنی من باید - در هر موردی که با پرسشی از باب بایدهای اخلاقی روبه‌رو شوم - جدای از اینکه در سیستم و در جامعه خاصی زندگی می‌کنم، این طور سوال کنم که: کدام «اصل کلی عمل» است که می‌توانم آن را برای این نوع موارد بپذیرم. (یعنی من نباید دنبال منافع شخصی باشم، بلکه باید دنبال منفعت عموم مردم باشم.) اگر چنین باشد، من به جایی کشیده می‌شوم که برای منافع هر کدام از افرادی که به وسیله اعمال من تحت تاثیر قرار می‌گیرند ارزش یکسانی قائل می‌شوم و در نتیجه اصلی را بر می‌گزینم که عمل طبق آن اصل، منافع عموم مردم را افزایش خواهد داد. از اینجا است که من به نوعی نفع‌گرایی رهنمون می‌شوم.^۲

هیر معتقد است که ما در هر مورد می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم، ولی اگر این کار را بکنیم دیگر نیازی به اصول عمومی نخواهیم داشت. اما در عین حال، برای هیر دلایلی وجود دارد که نیاز ما به اصولی عمومی را توجیه می‌کند:

در عمل، نه تنها مفید بلکه لازم است که ما هم به خاطر آموزش اخلاقی و هم به خاطر خودآموزی، تعدادی اصول ساده، عمومی و کم و بیش نقض ناشدنی داشته باشیم تا آنکه ما را در مواقع جهل یا اضطراب از نزاعهای خاص و اشتباهات نگه دارند. البته با وجود چنین اصولی، هنوز ممکن است در موارد جزئی به آنها بی‌اعتنایی کنیم و مورد را بخصوصه و بدون توجه به اصول کلی، مورد ملاحظه قرار دهیم، ولی انجام این کار، اغلب هم غیرعملی است و هم خطرناک. غیرعملی است؛ زیرا بعید به نظر می‌رسد که ما فرصت و یا اطلاعات لازم را برای تصمیم‌گیری در هر مورد خاص داشته باشیم. و خطرناک است از آن جهت که ما اغلب تا وقتی که به محاسبه دلخواه نرسیم، ناگزیر خودمان را گول می‌زنیم.

1. Universal principle of action.

2. *Political Obligation*, p.64.

به عقیده هیر این اصل عمومی که باید از قانون اطاعت کنیم اگرچه از جمله اصولی است که مواردی برای نقض آن مجاز دانسته می‌شود، ولی به طور کلی، خوب است این اصل را هم به خودمان و هم به دیگران تلقین کنیم!

بدین ترتیب هیر با اختصار و در عین حال با وضوح، استدلال‌ات ادله معیاری بعضی از انواع نفع‌گرایی مستقیم را برشمرده، تلاش می‌کند تا ثابت کند این اصل عمومی که ما باید از قانون اطاعت کنیم، اصلی است که از لحاظ نفع‌گرایی موجه است. جان هورتن درباره تحلیل هیر، سه ملاحظه عمده دارد:

اول اینکه بیان هیر درباره اینکه آیا لزوم اطاعت از قانون، الزامی است که صرفاً از شهروندی یک فرد بر می‌خیزد یا نیازی است عمومی و کلی، ایهام دارد. دوم اینکه هیر در نخستین جمله‌ای که در پاراگراف اول از وی نقل شده می‌نویسد: «این پرسش که... در شرایطی همچون شرایط من...».

بحث این است که شرایطی را که هیر بدان اشاره دارد، چگونه می‌توان تشخیص داد؟ از کجا بدانیم که شرایط دیگران همچون شرایط من است؟ و آیا اختلاف این شرایط را با در نظر گرفتن اختلاف جوامع می‌توان مجاز دانست؟ به عقیده هورتن تبیین این مطلب در تعیین زمینه الزامات سیاسی بسیار مهم است؛ چون با تبیین این مطلب می‌توان قضاوت کرد که آیا الزامات سیاسی فقط نسبت به کسانی وجود دارد که در دولتهای لیبرال دموکراتیک زندگی می‌کنند یا نسبت به کسی است که در جامعه‌ای زندگی می‌کند؛ هرچند دولت حاکم بر آن جامعه غیردموکراتیک، غیر لیبرال و حتی دیکتاتور هم باشد؟

سوم اینکه، جایگاه دقیق این اصل عمومی که ما باید از قانون اطاعت کنیم، مشخص نیست؛ به دلیل اینکه خود هیر معترف است که در بعضی موارد نقض قانون جایز است. حال اگر چنین باشد، مواردی را که نقض قانون در آنها جایز است چگونه می‌توان از مواردی تشخیص داد که نقض قانون در آنها جایز نیست؟ طبیعی است که تصمیم‌گیری در جهت تشخیص موارد مجاز نقض قانون، یک تصمیم‌گیری نفع‌گرایانه خواهد بود و اگر چنین باشد، به عقیده هورتن، جایگاه اصل اطاعت از قانون، بسیار مبهم خواهد شد.

به هر صورت به نظر می‌رسد از نظر هیر، اصولی همچون اصل رعایت قانون و لزوم اطاعت از آن، صرفاً اصولی در مقام عمل و برخاسته از تجارب قبلی باشند [و نه اصولی دقیق و کلی]. با وجود این هیر معتقد است که چنین نیست و به خاطر ادله‌ای که بیشتر مربوط به تعلیمات اخلاقی و خطرات ناشی از جزئی‌گرایی است، باید رعایت این اصول را به خودمان تلقین کنیم.

هیر در ضمن یک مثال فرضی دلیل عمده برای اطاعت از قانون ذکر می‌کند. این مثال فرضی او به قوانین بهداشتی مربوط می‌شود. اگر - به عنوان مثال - قوانین بهداشتی از ما بخواهد که برای جلوگیری از شیوع بیماری تیفوس، شپشها را نابود کنیم، در اینجا دلایل اخلاقی زیادی وجود دارد که ما را ملزم می‌کند از این قانون اطاعت کنیم. سه دلیل عمده اخلاقی از این قرار است:

(۱) قانون از من می‌خواهد که خود را از شپش پاک کنم. اگر من از این قانون اطاعت نکنم، در این صورت منافع مردم جامعه صدمه می‌بیند؛ زیرا اگر من شپش زده باشم، به احتمال قوی کسانی که با من مباشرت دارند، شپش زده و در نتیجه به بیماری تیفوس مبتلا می‌شوند. بنابراین من اخلاقاً ملزم به اطاعت از این قانون هستم.

(۲) اگر من قانون نابودی شپش را نقض کنم، پلیس ناچار مرا مجرم خواهد شناخت و دستگیرم خواهد کرد و لازمه دستگیری مجرم آن است که اداره پلیس نیروی بیشتری استخدام کند، در نتیجه کسانی که در اداره پلیس استخدام می‌شوند دیگر نمی‌توانند به عنوان مثال، سیب‌زمینی بکارند و بالاخره مردم با کمبود سیب‌زمینی مواجه می‌شوند. بنابراین صدمه کمبود سیب‌زمینی را من بر جامعه وارد کرده‌ام و برای جلوگیری از این صدمه من از لحاظ اخلاقی موظف و ملزم هستم که قانون نابودی شپش را نقض نکنم.

(۳) باز اینجا حقیقتی دیگر وجود دارد و آن اینکه اگر من این قانون را نقض کنم، ممکن است هم‌نوعان من در نقض قوانین جسور شوند؛ که این جسارت دو تالی فاسد دارد:

الف - سودهایی که جامعه در صورت اطاعت از قوانین از آنها بهره می‌برد کاهش می‌یابد.

ب - به طور کلی یک حالت نقض قانون پدید می‌آید که به منافع تک تک افراد جامعه آسیب می‌رساند.

بنابراین، برای جلوگیری از این دو تالی فاسد، من باید از لحاظ اخلاقی از قانون اطاعت کنم. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که من - شهروند - نسبت به دولتی که دارای قوانین است ملزم به اطاعت هستم، یا به عبارت دیگر من نسبت به دولت الزام سیاسی دارم. این روح تحلیل هیر از مسئله الزام سیاسی است.

جان هورتن مدعی است که تحلیل هیر از مسئله الزام سیاسی هم محکوم به شکست است و نمی‌تواند تحلیلی جامع و انتقادناپذیر باشد؛ زیرا دلایلی که هیر بر لزوم اطاعت از قوانین ذکر می‌کند ممکن است فرد را ملزم به اطاعت از قوانین کند؛ اما بحث این است که آیا این دلایل فرد را از آن جهت ملزم به اطاعت از قانون می‌کند که او شهروند دولت خاصی است؟ خیر! این دلایل مردم را از این جهت که شهروند دولت خاصی هستند، ملزم به اطاعت از قانون نمی‌کند، بلکه اگر الزام‌آور باشد، از آن جهت است که آنها از لحاظ جغرافیایی با هم زندگی می‌کنند، ولی حق آن است که الزام سیاسی باید از ارتباط فرد با جامعه و شهروندی او از دولت خاصی برخاسته باشد. بنابراین دلیل اول هیر بر شهروندان از لحاظ شهروندی آنان منطبق نمی‌شود، بر شهروندانی که دور از یکدیگر زندگی می‌کنند نیز صادق نیست. علاوه بر این، همه جرایم مثل بیماری تیفوس مسری نیستند تا از نقض هر قانون، اثر آن از مجرم به دیگران هم سرایت کند. دلیل اول هیر چون مبتنی بر این است که قانون باید به معنای واقعی کلمه باشد، خدشه‌دار است. در مثالی که ذکر شد قانون در صورتی می‌تواند از شیوع بیماری تیفوس جلوگیری کند که واقعاً قانون مؤثری باشد؛ و گرنه صرف احتمال اینکه یک قانون در جلوگیری از یک خلاف مؤثر است، دلیل اول هیر را دلیل خوبی برای توجیه لزوم اطاعت از آن قانون قرار نمی‌دهد. باید توجه داشت که شایستگی‌های دلیل اول هیر چندان وابسته به تحقق قانون نیستند، بلکه وابسته‌اند به اینکه:

(۱) توصیه‌ای که قانون مشتمل بر آن است، به خودی خود توصیه خوبی باشد.

(۲) و اغلب مردم هم از آن تبعیت کنند.

با توجه به این دو رکن، می‌توان گفت که دلیل اول هیر مردم را به لزوم اطاعت از

هر توصیه‌ای که مشتمل بر دو رکن مذکور باشد نیز ملزم می‌سازد؛ اگرچه هیچ قانونی هم در میان نباشد. بنابراین، این دلیل، چندان ربطی به تحقق قانون و نیازمندیهای قانونی ندارد، و به نظر می‌رسد که این دلیل با فرض اینکه نقشی در توجیه الزام سیاسی داشته باشد، نقش بسیار اندکی دارد. پس هیر باید بر دو دلیل بعدی تکیه کند و حال آنکه آن دو دلیل، به اعتقاد خود وی، دلایلی جانبی و درجه دوم هستند.

از نگاه جان هورتن، دلیل دوم هیر گرچه در باب لزوم اطاعت از قانون دلیل خوبی است، اما همین دلیل علیه لزوم اطاعت از قانون نیز اقامه می‌شود؛ زیرا به طور مسلم، پیاده کردن هر قانونی در جامعه هزینه‌هایی را می‌طلبد که بدون این هزینه‌ها نمی‌توان آن را در جامعه پیاده کرد. حال اگر فرار از هزینه‌ها دلیل مهمی برای لزوم اطاعت از قانون باشد، دیگر باید خود قوانین را لغو کرد تا از هزینه‌های اجرای این قوانین رهایی یابیم. پس نباید قانونی در جامعه وجود داشته باشد، تا هزینه‌ای به همراه آورد. علاوه بر این، اگر پلیس واقعاً مانع از نقض قوانین باشد، در این صورت معلوم نیست، که اگر در یک مورد قانون نقض شد، نیاز به استخدام نیروی بیشتر پلیس باشد و در نتیجه هزینه‌ها بالا رود یا دچار کمبود شویم.

دلیل سوم هیر هم ناتمام است؛ زیرا قسمت اول آن نیز مانند دلیل اول مبتنی بر این است که اطاعت از قانون نتایج سودمندی داشته باشد؛ و گرنه لزوم اطاعت از آن هیچ وجهی نخواهد داشت. علاوه بر این، اگر اطاعت از قانون برای من هزینه‌ای بیشتر از منفعتی داشته باشد که به دیگران می‌رسد، در این صورت باید چنین قانونی نقض شود. اما دربارهٔ قسمت دوم دلیل سوم هیر، باید گفت که هدف این دلیل جلوگیری از نقض عمومی قانون است و جان کلامش آن است که باید در جامعه نظم و قانون حاکم باشد. ولی تردید در اینجاست که آیا اصلاً با نقض قانون خاصی - هرچند در سطح بسیار گسترده - دیگر نظم و قانون در جامعه حاکم نیست؟ چه بسا با وجود نقض قانون خاصی از سوی شهروندان باز هم نظم و قانون بر جامعه حاکم باشد. علاوه بر این، دلایل نفع‌گرایانه هیر از آن جهت نیز خدشه‌دار است که اگر نقض یک قانون موجب افزایش منفعت عمومی باشد، باید آن را نقض کرد. از دیدگاه نفع‌گرایانه، می‌توان این طور استدلال کرد که: وقتی از طریق نقض یک قانون نفع بیشتری عاید

شود، و نقض آن بر رفتار دیگر افراد جامعه هم تاثیر منفی نگذارد، در این صورت این اصل که آن قانون باید نقض شود، اصلی کاملاً معقول و از دیدگاه نفع‌گرایانه کاملاً موجه است. در واقع در این مورد، نفع‌گرایی به نقض قانون معترض نیست، بلکه به تصویب آن اعتراض دارد. هیر به این نکته توجه دارد، و از این رو، به این استدلال چنین پاسخ می‌دهد که خواست مردم را مبنی بر اینکه آنان نباید مورد بهره‌برداری قرار گیرند، نادیده می‌گیرد. وی در اینجا به دلیل چهارمی بر ادله سه‌گانه‌اش می‌افزاید و می‌نویسد:

این یک حقیقت است که اگر من قانون را نقض کنم، در واقع، کسانی را اغفال کرده‌ام که اگرچه مایلند آنچه را که قانون از آن جلوگیری می‌کند انجام بدهند، در عین حال از قانون به خاطر الزام‌آور بودن آن سرپیچی نمی‌کنند. و من با انجام این کار، میل و خواسته کسانی را که نمی‌خواهند مورد بهره‌برداری قرار بگیرند، عقیم گذاشته‌ام.^۱

متأسفانه این دلیل هیر هم مورد مناقشه قرار گرفته است. «ریچارد داگر^۲» مدعی است که دلیل هیر وقتی موجه است که عقیم‌گذاری میل کسی با گزند رساندن به وی یکی باشد و حال آنکه چنین نیست.^۳ به عنوان مثال، اگر در مسابقه دو، رقیب من همواره بر من سبقت بجوید، وی اگرچه میل من به برنده شدن را عقیم گذاشته است، ولی نمی‌توان گفت که به من گزندی رسانده است.

به عقیده هورتن، اگرچه استدلال داگر، از قوت خاصی برخوردار است، در عین حال یک نفع‌گرا می‌تواند ادعا کند که عقیم‌گذاری امیال کسی با گزند رساندن به وی یکی است (اگرچه گزندی است بسیار اندک و غالباً در برابر سایر گزندها، گزندی به شمار نمی‌آید). به هر صورت، مسئله‌ای که هیر با آن مواجه است، آن است که میل به اغفال نشدن و مورد بهره‌برداری قرار نگرفتن را چگونه تفسیر کند. اگر موقعیت کسانی که قانون را نقض نمی‌کنند، با نقض قانون توسط دیگران عوض نشود و هیچ لطمه‌ای بدان وارد نشود، چگونه به آنان گزند می‌رسد؟

به نظر می‌رسد، این میل و رغبت، در واقع یک اصل اخلاقی جداگانه است و

1. *Political Obligation*, p.68, with reference to Hare, 1976, p.11.

2. Richard Dagger.

3. Dagger, 1982.

اساساً یکی از لوازم انصاف و مساوات می باشد که چهره خواست را به خود گرفته است. بنابراین، حقیقت امر آن است که نفع گرایی - به خاطر بی علاقه‌گی به مسائل توزیعی - در برآورده ساختن این لازمه، با مشکلات قابل ملاحظه‌ای روبه‌روست. در نهایت، اگر جایز باشد این میل را که نباید مورد بهره‌برداری قرار بگیریم، مسلم فرض کنیم، در این صورت، به جرئت می توان گفت که بسیاری از تعهدات اخلاقی غیر نفع‌گرایانه را نیز می توان نوعی میل تلقی کرد، ولی قبول این مطلب مشکلاتی عدیده به بار می آورد که بسیاری از نفع‌گرایان از مواجهه با آن می ترسند. از سوی دیگر، اگرچه تلاشهای نظام‌مندی صورت گرفته تا ارزشهای مختلف را در داخل نفع‌گرایی درج کنند، [ولی سؤال این است] که اصلاً - با انجام این کار - آیا نظریه‌ای که مشخصاً نفع‌گرایانه باشد، باقی می ماند؟^۱

با در نظر گرفتن انتقاداتی که بر دلایل هیر وارد است، به نظر می رسد که تلاش هیر برای تنظیم یک نظریه نفع‌گرایانه، به جایی نمی رسد و اساسی ترین مشکل تحلیل او این است که می خواهد سؤالاتی را که به مسئله الزام سیاسی مربوط می شود به سؤالاتی تبدیل کند که به طور کلی با مسئله «رفتار درست»^۲ بیشتر ارتباط پیدا می کنند. ناگفته نماند که از دیدگاه جان هورتن مشکل تحلیل هیر، در واقع تنها مشکل نفع‌گرایی غیر مستقیم قانونی نیست، بلکه سایر گرایشهای نفع‌گرایانه نیز با چنین مشکلی مواجه هستند؛ زیرا به طور طبیعی تمایلی به سوی آن دارند که مسائل الزامات سیاسی را نوعی مسائل رفتار درست جلوه دهند.

الزام سیاسی و نظریه‌های خیر عمومی

نوع دیگری از نظریه‌های غایت‌گرایانه که در این مبحث مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد «نظریه‌های خیر عمومی»^۳ است. خلاصه این رهیافت آن است که الزام سیاسی از خیر عمومی برمی‌خیزد. خیر عمومی هم می‌تواند خیر کل جامعه باشد و هم

1. *Political Obligation*, p.64, with reference to Griffin, 1986.

2. Right conduct.

3. Common good theories.



خیر تک‌تک افراد، ولی بنا بر هر دو تفسیر، خیر عمومی، مبانی الزامات افراد نسبت به جامعه‌شان را فراهم می‌سازد.

بر خلاف «نفع‌گرایی» خیر عمومی کم و بیش نظریه‌ای کیفی است و دارای خواص اخلاقی است که این خواص ارزش ذاتی دارند. بنابراین، ارزش این نظریه به سبب افزایش سطح رضای‌گریزه، لذت یا خرسندی نیست، بلکه ذاتی است. امتیاز این نظریه از نظریه «افزایش منفعت» این است که خیر عمومی نظریه کیفی زندگی سعادت‌مندان است و سعادت‌مندی نه تنها امری ممتاز از افزایش منفعت است، بلکه چه بسا با آن در تضاد هم باشد.

بر حسب نظریه خیر عمومی، الزام سیاسی به طور کامل بر این امر مبتنی است که آیا انتظامات سیاسی، خیر عمومی را افزایش می‌دهند یا خیر. اگر این انتظامات موجب ارتقای سطح خیر عمومی باشند، مردم نسبت به آنها الزام دارند وگرنه مردم چنین الزامی ندارند.

گرین و نظریه خیر عمومی

شاید تی.اچ. گرین^۱ نخستین کسی باشد که اصطلاح «الزام سیاسی» را به طور صریح به کار برده و منظور او از این اصطلاح هم «الزام رعیت نسبت به پادشاه، الزام شهروند نسبت به دولت و نیز الزامات مردم نسبت به یکدیگر بوده است، به طوری که یک مقام سیاسی عالی این الزامات را بر آنان تحمیل کرده باشد»^۲.

نظریه خیر عمومی الزام سیاسی بیان وافی خویش را در آثار این فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم یافته است.

نظریه گرین، نظریه‌ای بسیار مهم، غنی، پیچیده و سودمند است. در واقع، جان هورتن در تحلیل خویش از مسئله الزام سیاسی - به اعتراف خود - از تحلیل گرین بهره فراوانی برده است.

1. T.H. Green.

2. *Political Obligation*, p.71, quoted from (Green, 1986, sect.1).

گرین بر آن است که هدف زندگی اخلاقی «کمال نفس»^۱ است؛ و به وسیله زندگی کردن در قلمرو حکومت خاصی، ساختاری میسر می شود که ابزاری لازم برای رسیدن به این هدف به شمار می آید. از دیدگاه او کمال نفس تنها از طریق خواست خیر عمومی، خیری که همگانی است، میسر می شود. بنابراین هر آنچه برای کسب خیر عمومی لازم باشد، به نفع همگان است. لذا دولت باید نهادی برای افزایش خیر عمومی تلقی شود.^۲

گرین هر برداشتی از الزام سیاسی را که در آن به دولت و فرد همچون دو رقیب نگریسته شود، رد می کند، ولی در عین حال معتقد است که اگر فعالیت‌های اجتماعی وسیله تکامل نفس را فراهم نکنند، هیچ ارزشی ندارند. بنابراین برای گرین الزام سیاسی به طور مشخص در جامعه‌ای وجود دارد که هدف آن جامعه حرکت در مسیر ارتقای کمال نفس افراد باشد.

فهم هرچه بهتر و بیشتر این امر بسیار مهم است که میان نفس و جامعه سیاسی به طور دقیق چه ارتباطی وجود دارد؟ اگرچه بیرون از جامعه و دور از آن، تکامل نفس ناممکن است، ولی این را نیز باید دانست که هر نوع جامعه‌ای هم کمال نفس را موجب نمی شود. تنها نوع خاصی از «انتظامات سیاسی»^۳ می تواند تکامل نفس را ممکن سازد. بنابراین، تنها همین نوع انتظامات سیاسی است که افراد نسبت به آنها الزام سیاسی دارند.

از دیدگاه گرین نهادها - اعم از نهادهای سیاسی - در تکامل نفس تنها به طور غیر مستقیم و از طریق تأمین شرایطی که در آن شرایط رسیدن به کمال نفس امکان دارد می توانند نقشی داشته باشند. او معتقد است که کمال نفس را تنها از طریق عمل آزادانه می توان به دست آورد و دولت یا هیچ نهاد دیگری نمی تواند حصول آن را به اندازه عمل آزاد فرد تضمین کند. تنها کاری که دولت باید انجام دهد تأمین شرایطی است که

1. Self-realisation.

2. *Political Obligation*, p.71, quoted from (Green, 1986, sect.124).

3. Political arrangements.

در آن شرایط شهروندان می‌توانند در جهت فعلیت خویش گام بردارند. دولت باید نیازمندی حقوقی شهروندان را تأمین کند و تشکیلاتی داشته باشد که از شایستگی و لیاقت تک‌تک افراد دفاع کند و میان تمایلات متضادم شهروندان میانجیگری کرده، بین آنها هماهنگی ایجاد کند.

باز نکته مورد تأمل در اینجا، این است که حقوقی که گرین از آنها سخن به میان می‌آورد، چه نوع حقوقی هستند؟ آیا این حقوق، همان حقوق طبیعی هستند یا حقوق قانونی یا...؟

از دیدگاه گرین این حقوق نه حقوق طبیعی است و نه حقوق قانونی. حقوق طبیعی حقوقی هستند که از وضعیت طبیعی خاصی سرچشمه می‌گیرند، و حقوق قانونی حقوقی هستند که قانون یک دولت آنها را به رسمیت می‌شناسد.

به هر صورت از دیدگاه گرین، این حقوق نمی‌تواند حقوق طبیعی باشد؛ زیرا این حقوق در هیچ وضعیت طبیعی جایی ندارند. رسیدن به کمال نفس نمی‌تواند با دوری گرفتن از جامعه و ترک روابط اجتماعی میسر گردد. بحث تکامل نفس در عصر تکامل تاریخی و در شرایطی مطرح می‌شود که این شرایط برای رسیدن به کمال نفس مساعد باشد. از اینجاست که گرین ریشه این حقوق را در نوعی «اخلاق کمال نفس»^۱ می‌یابد و نه در یک «طبیعت ماقبل اجتماع»^۲ یا در اقتدار حاکمانه دولت.

خلاصه اینکه از دیدگاه گرین مردم و شهروندان تنها نسبت به دولتی الزامات سیاسی دارند که تأمین‌کننده ساختار حقوقی مذکور باشد، چرا که الزام سیاسی از نقش ابزاری، و در عین حال بسیار مهم دولت در حصول خیر عمومی - خیری که از افزایش سطح کمال نفس شهروندان به دست می‌آید - سرچشمه می‌گیرد.

نقد و بررسی نظریه گرین

جان هورتن نظریه گرین را در توجیه الزام سیاسی ناموفق قلمداد می‌کند، ولی در عین حال اعتراف می‌کند که از این نظریه درسهای زیادی آموخته و در تحلیل خودش از

1. Morality of self-realisation.

2. Pre-social nature.

مسئله الزام سیاسی از این نظریه بهره جسته است.

اگرچه نظریه خیر عمومی گرین مورد نقادی کسانی همچون «پریکارد»^۱ و «پلامناتز»^۲ قرار گرفته، ولی به گفته جان هورتن این نظریه در این اواخر باز نظر بسیاری از متفکران را به خود جلب کرده است.

به هر صورت، شدیدترین انتقاد بر نظریه خیر عمومی گرین، این است که خیر عمومی امری مبهم و نامشخص است و برای تشخیص و تعیین آن میزانی در دست نیست. چگونه می توان تشخیص داد که کدام عمل، رفتار، یا شیء خاص، خیر عمومی را به دنبال دارد؟ اگر درباره امری نزاعی رخ دهد، چگونه می توانیم قضاوت کنیم که آن امر موجب خیر عمومی است یا مخرب آن؟ و آیا اصلاً خیر و سعادت وجود دارد که عمومی باشد؟

اگرچه این مطلب که مردم بدون عضویت در جامعه سیاسی خاصی نمی توانند سعادت‌مندان زندگی کنند، در سطح بسیار عمومی پذیرفتنی است، ولی این بدان معنی نیست که دیگر مردم درباره ماهیت و خصوصیات خیر عمومی هم نزاعی ندارند. حقیقت آن است که مردم درباره اینکه چه چیزی به نفع خود آنها و چه چیزی به نفع جامعه آنهاست، اختلاف بسیار جدی دارند. به عنوان مثال، لیبرالها و سوسیالیستها می توانند با آقای گرین در این امر موافق باشند که دولت باید از حقوق مردم دفاع کند، ولی اینکه حق مردم چیست و چگونه دولت باید از آن دفاع کند، هر کدام تحلیل خاصی دارند. اگرچه گرین تحلیل خاصی از حقوق ارائه می کند، ولی این تحلیل بسیار مورد انتقاد قرار گرفته به سادگی پذیرفتنی نیست.

در واقع یکی از دلایل بسیار مهم اینکه چرا باید حاکمیت سیاسی وجود داشته باشد و مردم ملزم به اطاعت از آن باشند، این است که مردم درباره ماهیت خیر و اینکه چه چیزی به نفع آنان و به نفع جامعه آنان است اختلاف نظر دارند؛ و این اختلاف را با براهین عقلی هم نمی توان از میان برداشت؛ لذا باید حاکمیت سیاسی وجود داشته باشد تا رفع خصومت کند.

1. Pritchard.

2. Plamenatz.

بنابراین، کاربرد واژه «خیر عمومی» مسئله را حل نمی‌کند؛ زیرا مفهوم خود این واژه روشن نیست. اگرچه ممکن است که خیر و سعادت به این معنی عمومی باشند که مردم برایشان ارزشی قائل‌اند، ولی اینکه خیر و سعادت یک فرد خیر و سعادت فرد دیگری هم باشد، به این معنی خیر و سعادت عمومی وجود ندارد. به عنوان مثال، سلامتی و بهداشت اگرچه «خیر همگانی»^۱ است؛ زیرا همه مردم برای آن ارزش قائل‌اند، ولی بدین معنی خیری عمومی نیست که سلامتی من، سلامتی شما هم باشد. سلامتی من به هر حال سلامتی من است و شما در آن سهیم نیستید و سلامتی شما سلامتی شماست که من در آن سهیم نیستم. گرین در نظریه خیر عمومی خویش این واژه را متأسفانه به همین معنای دوم به کار برده است؛ زیرا او مدعی است که در افزایش خیر عمومی در واقع، هر کسی چیزی را می‌افزاید که به نفع شخصی خود اوست.^۲

ناگفته نماند که خیرها و سعادهایی هم وجود دارد که جنبه عمومی دارند و آنها را «خیرهای ملی»^۳ می‌نامیم؛ به عنوان مثال، با پاک نگه داشتن هوا از آلودگی من بر خیر شخصی خود می‌افزایم، ولی در عین حال بر خیر عمومی هم می‌افزایم؛ چرا که هوای پاک هم به نفع من است و هم به نفع سایر افراد جامعه. با در نظر گرفتن این نوع خیرها ممکن است برخی نظریه خیر عمومی گرین را تقویت کنند، ولی به نظر می‌رسد که منظور گرین از خیر عمومی این نوع خیرها نبوده است؛ زیرا از دیدگاه او خیر عمومی در افزایش سطح کمال نفس است و نه در چیزهایی مانند هوای پاک و محیط سالم. علاوه بر این، نظریه وی، که در واقع یک نظریه اخلاقی است، از لحاظ اخلاقی هم مورد نقد و انتقاد قرار گرفته است. ای. جی. میلن^۴، یکی از مشکلاتی را که نظریه گرین با آن مواجه است چنین بیان می‌دارد:

او [گرین] این حقیقت را که منافع شخصی فرد می‌تواند با منافع جامعه‌اش در تضاد باشد، نادیده می‌گیرد... از نظر وی چیزی که از لحاظ اخلاقی خوب است همواره به

1. Shared good.

2. *Political Obligation*, p.75.

3. Public goods.

4. A.J. Milne.

نفع شخصی فرد هم هست؛ زیرا اینها عین یکدیگرند. نادیده گرفتن این حقیقت، ناشی از تصور مبهم نفع شخصی است. عین هم بودن نفع شخصی با آنچه از لحاظ اخلاقی خوب است تنها از این جهت است که گرین با تعریف خاص خودش آنها را یکی کرده است؛ وگرنه این امر قابل قبول نیست؛ زیرا عین هم قرار دادن نفع شخصی با آنچه از لحاظ اخلاقی خوب است گاه فداکاری حقیقی منفعت شخصی را نادیده می‌گیرد. به عنوان مثال، ممکن است شخصی در شرایط اخلاقی خاصی فداکارانه جان خودش را به خاطر انجام وظیفه نظامی به خطر اندازد [که مسلم در این مثال، منافع شخصی در تضاد با خوب اخلاقی است].^۱

جان هورتن بر آن است که یکی از مشکلات بسیار اساسی و جدی نظریه خیر عمومی گرین، انکار او نسبت به امکان تضاد میان خیر شخصی و خیر عمومی و همچنین انکار نسبت امکان تضاد میان الزامات اخلاقی است و لذا با توجه به انتقاداتی که از این نظریه به وجود آمد می‌توان ادعا کرد که گرین در تحلیل خویش از مسئله الزام سیاسی موفق نیست.

ناگفته نماند که برخی از آرای گرین باز هم مورد قبول است؛ و به گفته هورتن او در این باور که بین مسئله الزام سیاسی و شرایط عمومی زندگی، شرایطی که عضویت یک جامعه را تشکیل می‌دهد، ارتباطی ناگسستنی وجود دارد، برحق است.^۲ و به طور کلی، نظریه پردازان خیر عمومی در این باور که برای ارائه هر نوع تحلیل جامع از الزام سیاسی، پرداختن به مسئله رابطه فرد با جامعه سیاسی بسیار لازم است، برحق‌اند، ولی اشتباه آنان در تفسیر و تعبیر این ارتباط است. ریشه این مسئله تا حدی به طرز برداشت از جامعه به عنوان ابزاری برای حصول خیر عمومی باز می‌گردد. اگرچه نباید منکر شد که بعضی از خیرها عمومیت دارند و از بعضی جهات ارتباط مردم با جامعه آنان ارتباطی ابزاری است، ولی به جرئت می‌توان گفت که عضویت یک جامعه را نمی‌توان تنها در داخل همین اصطلاحات گنجانید یا بر حسب همین اصطلاحات، به خوبی فهمید؛ به عنوان مثال، بسیاری از مردم نسبت به افراد خانواده خویش الزاماتی

1. *Political Obligation*, p.76, with quoted from (Milne, 1986, p.69).

2. *Political Obligation*, p.77.

را به رسمیت می‌شناسند، ولی اگر کسی بخواهد این الزامات را تنها در چارچوب افزایش خیر عمومی خانواده بگنجانند، در واقع از این الزامات برداشتی نادرست دارد؛ به دلیل اینکه، اگرچه ممکن است این الزامات مستلزم رفاه سایر افراد خانواده هم باشند، ولی عملکردهای افراد یک خانواده و به رسمیت شناختن این الزامات توسط آنان، به ندرت ناشی از ایده افزایش خیر عمومی خانواده است. چه بسا انگیزه افزایش هیچ‌خیری هم در کار نباشد و در عین حال افراد خانواده نسبت به یکدیگر الزاماتی قائل باشند. اگر افراد خانواده نسبت به یکدیگر تنها با ایده افزایش خیر عمومی خانواده الزاماتی قائل باشند، در آن صورت خانواده به یک انجمن اختیاری مبدل می‌شود؛ انجمنی که برای دنبال کردن اهدافی مشترک به وجود می‌آید. عضویت یک جامعه هم، مانند عضویت خانواده است و نه مانند عضویت یک انجمن اختیاری یا غیر اختیاری که برای تعقیب هدفی مشترک به وجود آید. این مطلب در ارتباط با مسئله الزام سیاسی بسیار اهمیت دارد و هنگام بحث از ارتباط جامعه و نظریه خیر عمومی باید به طور جدی مورد توجه قرار بگیرد.

بنابراین نکته مهمی که در ارتباط با نظریه‌های خیر عمومی الزام سیاسی باید بر آن تکیه کرد، آن است که حتی اگر افراد یک جامعه در شرایط خاصی - به عنوان مثال، در هنگام تهاجم بیگانگان - در تعقیب یک هدف مشترک و به اصطلاح خیری عمومی با هم متحد شوند، باز هم اشتراک در هدف، چیزی نیست که تشخیص و تعیین عضویت یک جامعه با آن باشد.

خلاصه اینکه تفسیر نظریه پردازان خیر عمومی از عضویت جامعه تفسیری است نادرست و نمی‌توان بر اساس این تفسیر از مسئله الزام سیاسی توجیهی قانع‌کننده ارائه داد. در نتیجه، نظریه‌های خیر عمومی هم مثل سایر نظریه‌های نفع‌گرایانه، در توجیه الزام سیاسی، با مشکلات جدی روبه‌روست.