

Sovereignty limited to the result; Ethical consequentialism

Abstract

Human catastrophes, repeated human rights violations have shown the superiority of the interests of governments. This created tension in the nature of the concept of sovereignty. Sovereignty in the realistic view is still in its place. Absoluteness of sovereignty does not mean making any decision to implement or dispensation them. This idea is a Consequence that shows that governments are not unrestrained in their decisions. The conflict between rights and sovereignty can be resolved on the basis of morality. In this approach, the author seeks to determine the place of ethical mechanisms in government decisions. Efforts to separate morality from political decisions have led to irreparable catastrophes. It is not intended to say that simply paying attention to the idea of morality is the only solution to prevent the recurrence of human rights violations, but rather to show the importance of the idea of morality in government decisions. Morality is not outside of politics and its decisions, but taking it into account and making it important will produce better results. Ethical consequentialism shows that sovereignty has maintained its absoluteness in inherent, but as a result and in practice this limitation is based on the moral view that governs the decisions of governments.

Keywords: consequentialism, limited sovereignty, morality, politics, human rights

حاکمیت محدود به نتیجه؛ پیامدگرایی اخلاقی

مهرناز مشع^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۹

علی پور قصاب امیری (نویسنده مسئول)^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۶

علیرضا جهانگیری^۳

چکیده

فجایع انسانی، نقض‌های مکرر حقوق بشری نشان از برتری نفع و مصلحت دولت‌ها بوده است. این امر موجب تنش در ماهیت مفهوم حاکمیت شد. حاکمیت در نگاه واقع‌بینانه هنوز در جایگاه خود قرار دارد. مطلق بودن حاکمیت به معنای اتخاذ هرگونه تصمیم اعمال و پیاده‌سازی آن‌ها نمی‌باشد. این انگاره پیامد است که نشان می‌دهد حکومت‌ها در تصمیم‌گیری‌های خود بدون قید و حد نمی‌باشند. تعارض میان حقوق و حاکمیت‌ها را بر اساس اخلاق می‌توان حل نمود. در این رهیافت نگارنده به دنبال این مهم است که جایگاه اخلاق و مکانیزم‌های اخلاقی را در تصمیمات حکومت‌ها مشخص نماید. تلاش‌هایی که جهت تفکیک اخلاق از تصمیمات سیاسی شده است موجب بروز فجایع غیر قابل‌جبرانی شده است. قصد این نیست که گفته شود صرف توجه به انگاره اخلاق تنها راه حل جلوگیری از تکرار نقض‌های حقوق بشری می‌باشد بلکه هدف نشان دادن اهمیت انگاره اخلاق در تصمیمات حکومت‌ها می‌باشد. اخلاق از امور سیاسی و تصمیمات آن خارج نیست بلکه لحاظ نمودن و مورد اهمیت قرار دادن آن نتایج بهتری را بوجود خواهد آورد. پیامدگرایی اخلاقی نشان می‌دهد که حاکمیت مطلقیت خود را در ذات حفظ نموده اما در نتیجه و در عمل این محدودیت بر مبنای نگاه اخلاقی است که حاکم بر تصمیمات حکومت‌ها می‌باشد.

کلید واژگان: پیامدگرایی، حاکمیت محدود، اخلاق، امر سیاسی، حقوق بشر

^۱ دانشجوی دکتری، حقوق، گرایش بین‌الملل عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دامغان، دامغان، ایران

^۲ استادیار، حقوق، گرایش بین‌الملل عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دامغان، دامغان، ایران.

^۳ استادیار، حقوق، گرایش بین‌الملل عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دامغان، دامغان، ایران

نگاه به فجایع انسانی بعد از تأسیس سازمان ملل و شناسایی حقوق بشر، حاکی از آن است که زخمی که بر پیکره بشریت بعد از جنگ های خونین جهانی اول و دوم وارد شده بود هنوز در وسعت خود باقی است. نسل کشی روآندا^۱ و سربرنیتسا^۲ نقطه عطفی است برای جنگ تمام عیار با حاکمیت دولت^۳. نظریه های متعددی در این حوزه بیان شده است. نظرات آن دسته که از حاکمیت عبور کرده و تنها راه نجات انسان ها و بهره مندی آن ها از حقوق خود را ایجاد یک امپراطوری می دانند ویا دیدگاه آن هایی که حاکمیت بین المللی قانون را از راه های نجات بشریت بر می شمارند. عده ای هنوز تمام عیار از حاکمیت دولت دفاع می کنند؛ حاکمیتی که مطلق است و نشان دهنده اقتدار یک حکومت در داخل و استقلال اش در خارج می باشد. در این بین اعتدالگرا هایی هم هستند که حاکمیت را ضروری ولی مطلقیت آن را رد می نمایند. این گروه به اشتباه عبارت "حاکمیت نسبی" را بکار می برند که توضیح داده خواهد شد که چرا اشتباه است و ما حاکمیت نسبی نداریم. "حاکمیت مسئول"^۴ نیز از دیگر تلاش ها در این حوزه است. به اذعان این گروه حاکمیتی که مسئولیت دارد نگاهش معطوف به رعایت هر چه بیشتر حقوق بشر و آزادی اساسی شهروندان و انسان ها است. قابل توجه نظرات آن دسته از محققینی است که در درون خود مخالف وجود حاکمیت در این برهه از زمان هستند ولی نگرانی آن ها از اضمحلال حاکمیت و تبعات آن که همان از میان رفتن نظم و امنیت و حقوق و آزادی ها می باشد مانع از آن شده که بتوانند به بیان صریح نظرات خود بپردازند.

عمده فجایع انسانی که بعد از به تصویب رسیدن اعلامیه جهانی حقوق بشر حادث شده است نشان از ارجح دانسته شدن منافع و مصلحت دولت ها در قبال حقوق بشر دارد. در قضیه نسل زدایی روآندا سکوت جامعه بین المللی من جمله شورای امنیت، قصور فرانسه در جلوگیری از یک فاجعه انسانی،(پرونده بررسی نقش فرانسه در این فاجعه بعد از ۲۷ سال حاکی از قصور غیر عمدی فرانسه بوده که منجر به عذرخواهی مکرون رئیس جمهور فرانسه بابت این اتفاق شده است) تعصبات قومیتی و ناکارآمدی حاکمیت و دلایل دیگر سبب بروز فاجعه انسانی و کشته شدن ۸۰۰ هزار انسان شد. همچنین جنگ خلیج فارس را نیز می توان یکی از مهمترین آوردگاه تقابل مصالح ملت ها و مصالح بین المللی ذکر نمود. "این جنگ فاصله چشمگیر میان حقوق دولت ها، حقوق ملت ها و حقوق بشر را نمودار ساخت. صدام حسین الحاق کویت به عراق را به نام مصالح ملت بزرگ عرب (حق ملت ها) توجیه می کرد. در حالی که نیروهای متحد حمله خود را به نام دفاع از حقوق بین المللی (حق دولت ها) و دفاع از حقوق بشر - به دلیل در خطر بودن اقلیت ها- توجیه می کردند." (کریزل، ۱۳۹۴؛ ۶۳-۶۴) آن هایی که از حاکمیت دولت ها عبور کرده و فروپاشی حاکمیت را راه نجات و خلاص شدن بشریت از یوق حکومت ها می دانند شاید به نوعی صورت مسئله را پاک نمودند. چرا که بدون شک از دلایل بوقوع پیوستن این فجایع را می توان در نادیده انگاشتن نتایج تصمیمات اخذ شده از سوی حکومت ها برشمرد. این

¹ Rwanda

² Srebrenica

³ State Sovereignty

⁴ Responsible Governance

پژوهش با نگاهی واقع بینانه به آنچه امروز در جامعه جهانی وجود دارد که همان حاکمیت، فجایع انسانی، نقض های عمده حقوق بشری است، در آغاز وضعیت حدپذیری حاکمیت را مشخص نموده، سپس به انگاره پیامد می پردازد. و چون عقیده بر این است که تعارض میان حاکمیت و حق ها را بر اساس اخلاق حل و فصل می نمایند، حق هایی که هم خالق حاکم بودند و هم سلاخی علیه خود حاکم (دوزیناس، ۱۳۹۶، ۳۲۸) و نیز "مفهوم اخلاق مستلزم پرداختن به احساساتی است که میان همه ی انسان ها مشترک اند، احساساتی که باعث می شوند همه ی انسان ها یک امر را تحسین کنند و در مورد مفهوم یا تصمیم مرتبط با آن امر اتفاق نظر داشته باشند. مفهوم اخلاق مستلزم این است که برخی از احساسات اخلاقی چنان جامع و جهان شمول باشند که در مورد همه ی انسان ها صدق کنند و حتی اعمال و رفتار انسان هایی را که در زمان ها و مکان های دوردست زندگی می کنند بر حسب انطباق یا عدم انطباق با قواعد اخلاقی در معرض ستایش یا نکوهش قرار دهند. این شرایط مرتبط با مفهوم اخلاق تنها از احساس انسانی مایه می گیرند اما احساساتی دیگر نظیر عشق یا نفرت، علاقه یا بیزاری، نه بین انسان ها مشترک هستند نه از جامعیتی برخوردارند که بتوان از آن ها برای بنیان نهادن نظام کلی سخن گفت." (هیوم، ۱۳۹۹؛ ۱۳۷) با رهیافتی اخلاقی به موضوع پیامدگرایی می پردازد.

بخش نخست: مفهوم حاکمیت مطلق به ذات-محدود به نتیجه

مبحث اول: حاکمیت

"قانون بشریت، جهان وطن گرایی، حقوق بین الملل، صلاحیت جهانشمول، جنگ های بشردوستانه و امپراتوری" همگی ادبیات و مفاهیمی بوده اند که به حاکمیت بدرود گفته اند. (دوزیناس، ۱۳۹۶، ۳۲۸) نظر عده ای این است که با وجود اینکه بواسطه تحولات بشردوستی و اقتصادی، دولت ها وصف کامل حاکمیت سستی را از دست داده اند اما این امر نشان از اضمحلال و ناپدید شدن آن نبوده بلکه در قدرت هژمونیک ادغام شده است که در اقدامات خود از حاکمیت سستی تغذیه می نماید. (همان، ۲۸۰) واقعیت موجود در عصر ما وجود دولت ها با ردای حاکمیت است. اما حاکمیت عصر ما با حاکمیتی که ژان بدن که معمار اصلی این تز نهادینه شده به حساب می آید متفاوت است. استعمال حاکمیت مطلق در زمان بدن با استعمال آن در عصر ما متفاوت است. چرا که هر مفهوم را باید در عصر خود مورد کند و کاو قرار داد. نه آنچنان آرمانگرانه باید نگرست که در راه کند و کاو خود به جهانی روی آوریم که حاکمیت در آن هیچ معنایی ندارد؛ چرا که این امر در صورتی محقق می شود که تمام انسان ها خوب و نیک باشند، و نه آنقدر واقع گرا باشیم که تنها به مطلقیت از دیدگان بدن بنگریم. همانگونه که از فردی موفق که بدون دو دست به دنیا آمده بود پرسیدند که چگونه موفق شدی با وجود اینکه دست نداری؟ در پاسخ گفت من هیچ گاه به این نیاندیشیدم که من دو دست ندارم بلکه همیشه با خود گفتم که من با این دو پای می دارم چه می توانم انجام دهم.

در این مبحث به دنبال رهیافتی در جهت پاسخگویی به شبهات درباره ماهیت حاکمیت یعنی مطلق بودن آن هستیم. حاکمیت مطلق به چه معنا است؟ آیا مطلق بودن به معنای اعمال هرگونه قدرت در سطح بین المللی و هرگونه برخورد با اتباع سرزمین و بدون هیچ گونه محدودیتی است؟ یکی از عوامل محدود شدن حاکمیت دولت، تفوق حقوق بین الملل بر حقوق طبیعی است. به عقیده برخی از صاحب نظران، دولت در جامعه بین المللی حاکمیتی همانند حاکمیت داخلی خود ندارد و تابع قوانین بین المللی است. دیوان بین المللی دادگستری در رأی مشورتی سال 1988 در خصوص اجرای تعهد ناشی از ماده 21 موافقتنامه مقر سازمان ملل متحد منعقد در 26 ژوئن 1947، یکبار دیگر تأکید کرد «این یک اصل حقوق بین الملل است که حقوق بین الملل بر حقوق داخلی برتر است. این اصل در رأی داوری مورخ 14 سپتامبر 1872 راجع به قضیه آلاباما مورد تأکید قرار گرفته است. (میرزایی ینگجه، 1:9373) از طرفی دیگر گفته می شود علاوه بر خود محدودیتی در عرصه بین المللی، در سطح داخلی نیز، دولت ها با محدودیت هایی روبرو هستند.

۱- مطلق - محدود در تئوری

به اذعان برخی از محققان صفت مطلق بودن که توسط بدن^۱ به حاکمیت الحاق شد به واسطه شرایط و اوضاع و احوال زمان او بوده است چرا که با وجود درگیری ها و نزاع های موجود در جامعه خود، او به دنبال متحد کردن و متمرکز نمودن قدرت ها در سلیقه یک قدرت واحد بوده است. بدن فهمید نمی توان نیروهایی را از بین برد که سبب جنگ و ناامنی شده اند، بلکه باید برخی اصول نو را پذیرفت که می توانند با وجود کثرت، وحدت آفرینند. دولت برای دست یافتن به هدفهای خود باید قدرت نامحدودی داشته باشد. قدرت حکمران، فرد باشد یا یک نهاد، از اجرای قوانین معلوم می شود؛ همه قوانین از حکمران برمی آید، حتی قانون عرفی قداست خود را از حکمران می گیرد و ممکن هم است به حکم حکمران منسوخ شود. (عالم، 1381، ۱۵۰ و ۱۵۳) به عقیده بدن حاکمیت دولت، مطلق، دائم و تقسیم ناپذیر است. مطلق بدین معنا که دولت دارای حق حاکمیت، نمی تواند قدرتی برتر از خود را تحمل نماید. و ویژگی دائمی یعنی مادامی که دولت پا برجاست حاکمیت او نیز پایدار و پا برجاست و تقسیم ناپذیر است چرا که در غیر اینصورت استقلال ملی رو به زوال خواهد رفت. (مؤتمنی، 1380، ۵۵) بدن علاقمند به ایجاد اصل «قدرت مطلق» حکومت ها و پادشاه در مفهوم و معنای نامحدود و حتی «قدرت عمومی» در پادشاه و خارج کردن قدرت های معارض با آن یا حکامی نظیر کلیسا و طبقه نجبا بود. او، یک چارچوب مفهومی را جهت جریان «ملی سازی قدرت» که برای تمامیت ارضی کشور ضرورت داشت، پیش بینی نمود، تمرکز قدرت به صورت نامحدود و بی حد و حصر، مورد نظر وی نبود. (دیبرویک، ۱۳۷۲، ۵۳-۵۴) بدن محدودیت هایی را بر اساس حقوق الهی و حقوق طبیعی برای اقتدار فرمانروا قائل بود، اما توماس هابز از دیگر اندیشمندان بود که بر

نامحدود و مطلق بودن حاکمیت تاکید می‌ورزید و هیچ‌گونه محدودیتی را مورد شناسایی قرار نداد. توماس هابز در کتاب لواتیان فصل بیست و یکم می‌نویسد:

«افراد مردم به موجب پیمانی که با یکدیگر می‌بندند قدرت حکومت را به دست حکمرانی می‌سپارند. این قدرت مطلق است و نامحدود، زیرا اگر چنین نباشد حفظ نظم داخلی و دفاع از اجتماع در مقابل دشمن خارجی غیر ممکن می‌شود.» (صناعی، ۱۳۷۹، ۱۵) جان لاک اما نظریه مطلق بودن حاکمیت هابز را رد نموده است. گروسسیوس، پوفندروف و بولارماکی، ضمن قبول اصل حاکمیت دولتها معتقدند که حاکمیت نمی‌تواند نامحدود باشد زیرا چنانچه حاکمیت دولت حد و مرزی نداشته باشد این امر به استبداد و خودکامگی می‌انجامد و این مرز همان حقوق طبیعی است. ژرژ سل استاد مشهور حقوق بین‌الملل در کتاب حقوق بین‌الملل خود می‌گوید این مفهوم از حاکمیت، که دولت فعال مایشاء است، و هر چه بخواهد می‌تواند انجام دهد، یک فکر مخدوش و متکی بر اصل حکومت اقویا است. به نظر او همچنین دولت و حکومتی علاوه بر اینکه نمی‌تواند وجود داشته باشد، با مفهوم حقوق نیز منافات دارد. زیرا قدرت بشر نمی‌تواند نامحدود باشد، هیچ قدرتی ثابت و پایدار نیست. (مؤتمنی، 56-57، 1380) لئون دوگی حقوقدان فرانسوی حاکمیت مطلق دولت را موجب نفی حقوق می‌داند چرا که حاکمیت مطلق به منزله‌ی انکار قواعد حقوقی در روابط داخلی و بین‌المللی می‌باشد. (عباسی، 1388، 159) آنتنیو کاسسه بیان می‌دارد: «حاکمیت دولت بدون محدودیت نیست. بسیاری از قوانین بین‌المللی آن را محدود می‌کند. علاوه بر قواعد قراردادی که البته از دولتی به دولت دیگر متفاوت است، بر حاکمیت دولت‌ها از رهگذر قواعد عرفی، محدودیت‌هایی نیز تحمیل می‌شود. آنها نتیجه حقوق طبیعی تعهد به احترام و رعایت حاکمیت دولت‌های دیگر هستند.» (کاسسه، ۱۳۸۵، ۱۷۶) او موارد محدودیت حاکمیت‌ها را اینگونه بر می‌شمارد:

- حقوق و مصونیت‌های دولت‌های خارجی
- محدودیت‌های دولت در رفتار با بیگانگان و اشخاص حقیقی
- عدم دخالت در امور داخلی یا خارجی سایر دولت‌ها
- ممنوعیت تهدید یا اعمال زور
- حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات
- رعایت حقوق بشر
- تعیین سرنوشت مردم

قاضی آنزیلوتی در قضیه اتحادیه گمرکی اتریش و آلمان با بیان اینکه به جز حقوق بین‌الملل مرجع دیگری مافوق دولت‌ها قرار ندارد، تلویحاً به محدود شدن حاکمیت دولت‌ها توسط حقوق بین‌الملل اشاره می‌کند.

نماید. به نظر پطرس غالی دبیر کل پیشین ملل متحد، حاکمیت یک مفهوم مشروط است تا یک مفهوم مطلق به گفته او: «...حاکمیت، چه از لحاظ حقوقی و چه در عمل به هیچ وجه مصون نیست، در واقع حاکمیت ممکن است با تعهدات عرفی و معاهده‌ای در حقوق و روابط بین‌المللی محدود شود و ممکن است قانون توسط یک عضو قدرتمند نقض شود...» (حسن وند، ۱۳۹۳، ۲۴۶)

کمیسیون حقوق بین‌الملل در ماده ۱۴ اعلامیه راجع به حقوق و تکالیف دولت‌ها (۱۹۴۹) اعلام می‌دارد که «هر دولتی تکلیف دارد در روابط خود با دولت‌های دیگر را مطابق حقوق بین‌الملل انجام دهد و این اصل را در نظر بگیرد که حاکمیت هر دولت تابع حقوق بین‌الملل است. (حاجی زاده و نژدی منش، ۱۳۹۶، ۱۷۳ و ۱۷۸) دیوان بین‌المللی دادگستری^۱ اما در قضیه کانال کورفو^۲ به حاکمیت مطلق دولت اذعان دارد. دیوان بیان داشته: «حاکمیت به حکم ضرورت عبارت از قدرت دولت در چارچوب سرزمین خویش، این قدرت، قدرتی تام و مطلق است، و احترام به حاکمیت سرزمین دولت در بین دولت‌های دارای استقلال، به عنوان پایه و بنیانی ارزنده و گرانها در روابط بین‌الملل به شمار می‌آید. (پروین، ۱۳۸۹، ۴۹) البته جای سوال است که دیوان در اینجا از مطلق بودن حاکمیت داخلی دولت‌ها سخن به میان آورده است یا مطلق بودن حاکمیت در هر دو سطح داخلی و خارجی.

تعریف حاکمیت در دایره‌المعارف حقوق بین‌الملل نیز حاکی از محدودیت آن با موازین حقوق بین‌الملل است. دایره‌المعارف حقوق بین‌الملل می‌نویسد: "نمی‌توان با اتکاء به حاکمیت، حقوق بین‌الملل اعم از حقوق بین‌الملل عرفی و یا حقوق بین‌الملل قراردادی را نادیده انگاشت." (میرزایی ینگجه، ۱۳۷۳، ۱۰) با این اوصاف حقوق بین‌الملل بر اساس دو مفهوم متضاد استوار است. نخست آنکه دولت‌ها بعزت دارا بودن حاکمیت تابع محدودیت‌های قانونی نیستند. دوم آنکه حقوق بین‌الملل دولت‌ها را قانوناً محدود می‌سازد. حاکمیت خارجی دولت را نمی‌توان مطلق و نامحدود قبول نمود زیرا در آن صورت حقوقی وجود نخواهد داشت و نه می‌توان انتظار داشت در وضع فعلی جهان نظم قانونی نیرومند و متمرکز باشد. (مقتدر، ۱۳۵۸، ۵۷)

۲- مطلق به ذات یا به نتیجه (نظریه مطلق - محدود^۳)

حاکمیت به معنی اقتدار مطلق است اما این اقتدار به معنی هرگونه رفتار دلخواه در سطح داخلی نیست. یک دولت بواسطه اقتداری که دارد قانون وضع می‌کند، نظم و امنیت داخلی را تأمین میکند و این اقتدار در صورتی که مطلق نباشد جامعه را دچار هرج و مرج خواهد نمود. منتهی خروجی این اقتدار در سطح جامعه باید به نفع اتباع و سرزمین آن حکومت باشد. به سخنی دیگر، حاکمیت داخلی به ذات مطلق و به نتیجه محدود است. در خصوص حاکمیت خارجی که عبارت است از استقلال دولت‌ها از قدرت‌های بیگانه و

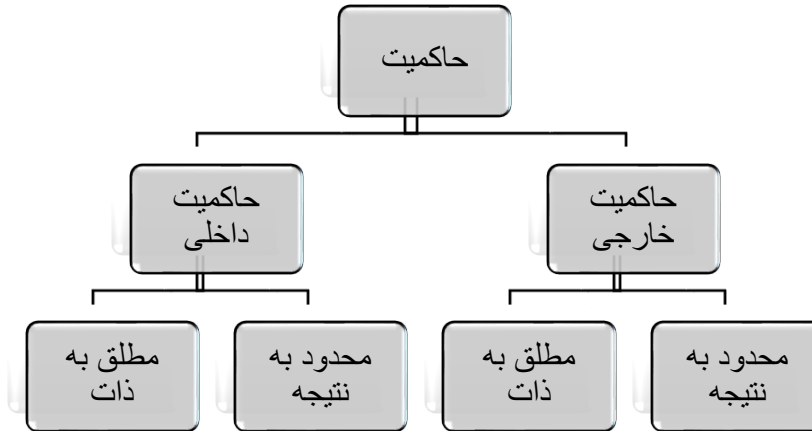
¹ International Court of Justice (ICJ)

² Corfu Channel

³ Absolute-Limited

بدین معنا که دولت اقتدار و اختیار را خارج از قلمروی خود در برابر دیگر دولت ها دارد، همانند بستن قرارداد و پیمان با آنها، اعمال سیاست و دیپلماسی بدون هیچ فشار و اجباری (باقری، ۱۳۸۶، ۹۹)، نیز حاکمیت به ذات مطلق است اما در قبال دولت های دیگر، با توجه به اصل عدم مداخله در امور داخلی آنها و احترام به حاکمیت آنها، محدود است. (نگاه کنید به شکل ۱-۱)

اگر بتوان میان مطلقیت حاکمیت در بطن و ذات خود، و محدودیت آن در نتیجه، تفکیک قائل شویم، به جواب بهتری دست خواهیم یافت. هنگامی که صحبت از حاکمیت محدود می شود، نگاه ها و افکار به دنبال نیستی حاکمیت و ناحاکمیت پیش می رود. همانطور که بررسی شد، حاکمیت یک حق هست. حق یا مطلق است، یا اگر گفته شود مطلق نیست به این معنی است که آن حق در شرایطی می تواند ملغی یا مشمول محدودیت شود. این که عنوان کنیم یک حکومتی حاکمیت نسبی دارد، صحیح نیست چرا که همانطور که گفته شد، حاکمیت یک حق است. حتی اگر عنوان حاکمیت را به حاکمیت مسئول تغییر دهیم، این به معنی نسبی بودن حاکمیت نیست. حکومت های بر مبنای دموکراسی نیز حاکمیت را یک حق و ضرورت یک جامعه دموکراتیک می دانند. نسبی گرایی بر این مبنا استوار است یک معیار را نمی توان ملاک سنجش برای سایر دیدگاه ها، قضاوت ها و تفاوت ها قرار داد. معیار ارزیابی یا همان سنجه در رویکرد نسبی گرایی، بر اساس تفاوت جوامع و فرهنگ های مختلف می باشد. لذا استعمال حاکمیت نسبی، نادرست است. حاکمیت نسبی نیست، بلکه یک حق محدودیت پذیر است. محدودیت پذیری هیچ گونه خدشه ای به ماهیت اصلی حاکمیت وارد نمی کند. برای مثال، "وفای به عهد" می گوید به عهد خود وفادار بمانید. به این معنی که به هیچ عنوان از عهد خود عدول نکنید یا عهد خود را نشکنید. حال فرض کنید بگوییم به عهد خود وفادار بمان مگر در شرایطی که جان فرد یا افرادی نجات خواهد یافت. آیا این اصل با اصل اول "وفای به عهد" متفاوت است؟ در شکل ظاهری بله ولی در ماهیت خیر. هر دو اصل اذعان بر وفای به عهد دارد. پس اصول و حقوق می توانند مقید باشند. اما موضوع اصلی که در اینجا با آن روبرو هستیم این است که تصمیم گیرنده در هنگام تعارض میان اصل "به عهد خود وفادار بمان" و "به عهد خود وفادار بمان مگر در شرایطی که جان فرد یا افرادی نجات خواهد یافت" کدام را انتخاب می کند؟ این موضوع همان چالشی است که تمرکزها را به سوی راهبرد حذف حاکمیت سوق داده است. این که بگوییم تصمیم گیری، نتیجه مطلقیت حاکمیت دولت هاست نمی تواند صحیح باشد چرا که مطلقیت به معنی قدرت تصمیم گیری است یعنی مطلقیت حاکمیت، به حکومت قدرت تصمیم گیری را می دهد. حال که حکومت این قدرت را در اختیار گرفت این که چگونه و بر چه مبنایی تصمیم گیری خواهد کرد، یا اینکه اگر نتواند تصمیم بگیرد یا تصمیم اشتباه بگیرد، موضوعی خارج از مطلقیت حاکمیت است.



شکل ۱-۱ حاکمیت محدود به نتیجه

بخش دوم : پیامد گرایی اخلاقی

در این مبحث سه موضوع مورد بررسی قرار می گیرد. اولین موضوع تعریف پیامد گرایی است که نگاه ما را معطوف به نتایج می کند، دومین عامل نظریه بی طرفی است که ما را با دو سوال مواجه می کند که فاعل چه تصمیمی باید بگیرد و بر چه اصولی مبنای این تصمیم گیری است. موضوع سوم در این مبحث، ارائه مکانیزم هایی است که می توان به هنگام تصمیم گیری برای رسیدن به نتایج بهتر مورد استناد قرار گیرند.

مبحث اول : پیامدگرایی^۱

"پیامدگرایی در فلسفه اخلاق نگرشی است که در آن کیفیت اخلاق یک عمل -مثلاً درستی عمل- فقط بر اساس پیامدهای آن در مقایسه با پیامدهای اعمال دیگر که فاعل می تواند انجام دهد مشخص می شود." (درایور؛ ۱۳۹۴، ۳۳) "پیامدگرایی عمل گرا، نظریه است که بر اساس آن، عمل درست عملی است که در مقایسه با دیگر اعمالی که فاعل می تواند انجام دهد بهترین نتایج کلی را در بر داشته باشد. پیامدگرایان عینیت گرا بر این باورند که عمل درست عملی است که در مقایسه با اعمال دیگری که فاعل می تواند انجام دهد به بهترین نتیجه واقعی منجر شود و پیامدگرایان ذهنیت گرا بر این باورند که عمل درست عملی است که در مقایسه با اعمال دیگری که فاعل می تواند انجام دهد به بهترین نتیجه مورد انتظار فاعل منجر شود." (همان، ۲۸-۲۹) پیامدگرایی این مهم را دنبال می کند "که عامل تعیین کننده درستی یا نادرستی اعمال در نتایج آن ها نهفته است. "انگاره پیامد در عرصه سیاست به تأثیر کنش های شخص بر خیر عام ارتباط دارد و چون هیچ توافق قطعی در این باره وجود ندارد که چه چیزی خیر است پس باید کوشید میان برداشت های متفاوت از خیر مصالحه

¹ Consequentialism

شود. بودن و زیستن با دیگران به آن نیاز دارد که نه فقط اصول خود را پیگیری کنیم بلکه اصول دیگران را نیز به رسمیت بشناسی. "تامپسن معتقد است "اگر کسی منافع خود را به شکلی عاقلانه در زمینه ای با حضور منافع دیگران دنبال کند و در عین حال به حقیقت هم توجه داشته باشد انتخاب هنجاری/اخلاقی گریز ناپذیر خواهد شد. اینکه فقط به دنبال منافع خود باشیم در بلند مدت با شکست روبرو خواهیم شد. پیگیری منافع شخصی و نیز توجه به منافع سایر انسان ها تضمین کننده رضایت نفس و احترام است." (رجایی، ۱۳۹۹؛ ۱۹۷) "ارزیابی انگاره ها بر اساس پیامد آن ها برای وضع بشر کاری دلهره آور است اما در عالم تصمیم گیری مسئولیتی گریزناپذیر است. انگاره ها می توانند به نحو کور کننده ای جذاب باشند و در نتیجه کارگزاران(فاعلان) به پیامدهای کار توجه نکنند." لذا نتیجه انتخاب ها و تصمیمات اهمیت بسزایی دارد چنانچه تامپسن می گوید: "تاریخ به دولتمردان می آموزد که هم باید به انگاره حق تعیین سرنوشت ملی و هم مقتضیات نظم اقتصادی" توجه نموده و نتایج آن ها را مورد بررسی قرار دهند. (همان؛ ۱۰۱)

مبحث دوم: نظریه بی طرفی

بی طرفی نظریه ای است که هدفش ارائه دلیل قانع کننده برای معنا دادن و حل مسائل برای دنیایی بهتر است. این نظریه در فلسفه اخلاق و در فلسفه سیاسی جایگاه ویژه ای دارد. "تامس نیگل می گوید: شرط بیطرفی می تواند اشکال مختلفی به خود بگیرد اما معمولاً شامل مواجهه برابر و یکسان شمردن همه و اختصاص دادن حقوق مشابه است و همچنین هنگام تعیین نتیجه مطلوب یا تعیین فرآیندی موجه برای عمل رفاه و خیر همه را یکسان به شمار آوردن. همچنین برایان بری معتقد است که "کل ایده عدالت به مثابه بی طرفی به تعهدی بنیادین در قبال برابری آحاد بشر متکی است. این نوع برابری همان برابری است که مد نظر اعلامیه حقوق بشر و حقوق شهروندی فرانسه و اعلامیه استقلال آمریکا است." (مندوس، ۱۳۹۵؛ ۲۱-۲۲) لذا بی طرفی از اهمیت ویژه در بحث ما برخوردار است.

گفتار اول: رویکرد دو سطحی در نظریه بی طرفی

رویکرد دو سطحی "دربگیرنده تمایز میان استلزاماتی است که انتخاب ما در خصوص اصول را تحت تأثیر قرار می دهند(سطح دوم بی طرفی) و استلزاماتی که بر تصمیمات ما در خصوص کارهای روزانه تأثیر می گذارند(سطح اول بی طرفی)." در واقع سطح اول بی طرفی می گوید من چه باید بکنم و سطح دوم این سوال را مطرح می کند که چه اصولی باید باشد. (مندوس، ۱۳۹۵؛ ۹۷-۹۶) برای مشخص نمودن موضوع مثالی می زنیم. مدرسه ای ظرفیت محدود برای پذیرش دانش آموزان خود دارد. این مدرسه یکی از بهترین مدارس در سطح شهر است. دو دانش آموز برای کسب یک کرسی تلاش نمودند. دانش آموز اول حد نصاب نمره برای پذیرش را آورده است ولی وضعیت مالی مناسبی ندارد. دانش آموز دوم حد نصاب را ندارد ولی خانواده پولداری دارد. مادر دانش آموز دوم تلاش می کند به گونه ای این کرسی را برای فرزند خود بخرد. از لحاظ اخلاقی این کار اشتباه است ولی از لحاظ جانبدارانه و احساس به فرزند، مادر کار خود را درست تلقی می نماید. نظریه بی

طرفی می‌گوید مادر باید بی طرف باشد و به امر اخلاقی توجه نماید. در سطح بالاتر می‌توانیم این مثال را به شرایطی تعمیم دهیم که در آن با جان انسان سروکار داریم.

"وقتی ارزش‌ها منجر به ایجاد اقتضائات ناسازگار با عمل می‌شوند از نظر عملی می‌توانند تعارض پیدا کنند اما وقتی هیچ عملی در میان نیست یعنی وقتی یک ارزش برخی ملاحظات خاص را که ارزش‌های دیگر آن را رد می‌کنند به عنوان استدلال در نظر می‌گیرید ارزش‌ها به معنایی عمیق‌تر با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند. از آنجا که اخلاقیات متضمن استلزاماتی است که بر استدلال‌های مقبول ما حاکم است این احتمال وجود دارد که اخلاق با بسیاری از ارزش‌های دیگر تعارض پیدا کند." (همان؛ ۱۰۴)

اما سوال مهمی که باید در اینجا داشته باشیم این است که آیا قضاوت اخلاقی در خصوص اقدامات سیاسی امکانپذیر می‌باشد؟ آیا می‌توان رویکرد بی طرفی را برای تصمیمات سیاسی نیز قابل اعمال بدانیم؟

دو دیدگاه مطرح است. در دیدگاه نخست اصول اخلاقی برای سیاستمداران و شهروندان الزام آور هستند بدون هیچگونه تمایزی. دیدگاه دوم اخلاق فقط مربوط به زندگی خصوصی و شهروندان است و راهی در تصمیمات سیاسی ندارد. (هیر؛ ۱۳۹۶، ۲۲-۲۴)

"آنچه اخلاقی بودن یک اقدام را مشخص می‌کند تا حد زیادی تأثیرات آن اقدام بر دیگران است." اما در اقدامات سیاسی این تأثیرات دامنه گسترده تری دارد. لذا تصمیم‌گیری‌های سیاسی از جنبه اخلاقی با تصمیم‌گیری‌های زندگی شخصی متفاوت است. در اینجا باید این نکته را خاطر نشان کرد که میان تصمیم‌گیری سیاسی از جانب یک شخص با تصمیم‌گیری کلان تفاوت است. در اینجا مقصود از تصمیم‌گیری‌های سیاسی همان تصمیم کلان است. هنگامی که "وفای به عهد منجر به جنگی ناگهانی و نابودی مردم زیاد شود،" وظیفه اخلاقی آن است که از عهد خود عدول نماییم اما از جهتی هم ممکن است بر اساس تصمیم‌گیری‌های کلان چاره‌ای جز حفظ وضعیت جنگی نداشته باشیم. (همان، ۲۶)

اعتقاد بر این است که "اصول اخلاقی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی قابل اجرا هستند اما به دلیل اینکه تأثیر تصمیمات سیاسی بر مردم بسیار گسترده است" و همچنین به دلیل دخیل بودن عوامل متعدد در آن‌ها، تصمیم‌گیری بسیار پیچیده می‌شود. و نظر این است که این توقع که در تصمیمات سیاسی از اصول اخلاقی ساده‌ای پیروی شود که در زندگی شخصی افراد اینگونه است، توقعی نابخاست. (همان، ۳۰) فرض کنیم صرف اینکه اندیشه اخلاقی کانت درست یا نادرست باشد، فرمول‌های سه‌گانه کانت را در هنگام تصمیم‌گیری بکاربندیم. فرمول اخلاقی نخست کانت می‌گوید "تنها بر پایه آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی آن آیین قانونی عام باشد." (محمدی، ۱۳۸۹؛ ۱۴۱) یعنی بر اساس اصلی عمل کن که در عین حال بتوانی بخواهی که به مثابه قانونی جهان شمول برای همه موجودات متعقل معتبر باشد. (شوپنهاور، ۱۳۹۶؛ ۱۸۲) به عقیده شوپنهاور فرمول بنیادین اخلاق کانت در واقع می‌گوید به هیچ‌کسی آسیب نرسان بلکه تا جایی که می‌توانی به همه یاری برسان. در سخنی بهتر یعنی آنچه را بر خود نمی‌پسندی بر دیگران نیز مپسند. اما شوپنهاور معتقد است اینکه من چیزی را برای خود نمی‌پسندم نتیجه آن این نیست که نباید آن را برای دیگران نیز نپسندم. (همان؛ ۱۶۵-)

۱۶۶) حال با فرمول اخلاقی کانت، سیاستمداران باید هنگام تصمیم‌گیری به آن قاعده عامی که جهانشمول است عمل نمایند.

پس یک سوال در اینجا مطرح می‌شود که در آغاز این مبحث هم مطرح شده بود اینکه اصلاً چرا فاعل باید اصل اخلاقی را رعایت کند؟ مسئله دوم ماهیت اصول اخلاقی است. فرض کنیم اصل اخلاقی ما این باشد که "هرگز کسی را نکش" (همان حق حیات در اعلامیه حقوق بشر و میثاقین). فردی در شرایطی قرار می‌گیرد که در خیلبان مورد حمله زورگیران قرار می‌گیرد وی در حمله چاقوی یکی از آنان، چاقو را گرفته و به خود حمله کننده میزند. در این شرایط فاعل در شرایط دفاع از خود قرار می‌گیرد و قصد وی کشتن نیست. اما این اتفاق بر خلاف اصل اخلاقی رخ می‌دهد. باز هم مثال رایجی که مکرر در کتب و منابع محققین استفاده شده است اصل اخلاقی ممنوعیت شکنجه است. فرض کنید فردی در یک ناحیه پر رفت و آمد شهر بمب گذاری نموده است. پلیس این شخص را دستگیر می‌کند (فرض که فرد اصلی دستگیر می‌شود) و برای یافتن محل دقیق بمب می‌بایست بمب گذار را به حرف وادارد. بمب گذار سکوت می‌کند. پلیس او را شکنجه می‌کند و در نهایت محل بمب جاسازی شده مشخص می‌شود. بمب خنثی می‌شود جان انسان‌های زیادی حفظ می‌شود و از بروز یک فاجعه جلوگیری می‌شود. پس سه موضوع در مبحث اخلاق مشروط باید مورد توجه قرار گیرد: تصمیم‌گیری فاعل، ماهیت اصول و در نهایت اوضاع و شرایطی که فاعل در آن قرار می‌گیرد. (نگاه کنید به شکل ۱-۲)



شکل ۱-۲ - فرآیند تصمیم‌گیری بر مبنای نتیجه

گفتار دوم: فاعل چه تصمیمی باید بگیرد

-مبنای تصمیم‌گیری فاعل

زمانی که مشخصاً فاعل در تعارض اصول اخلاقی و وضعیت جانبدارانه قرار می‌گیرد نمی‌توان با قاطعیت بیان نمود که فاعل به اصول اخلاقی پایبند خواهد نمود. اما چه عاملی می‌تواند فاعل را به این انتخاب سوق دهد؟

آرام‌هیر می‌گوید "یک سیاستمدار تقریباً همیشه در موقعیتی است که اگر بخواهد بر اساس اصول اخلاقی پذیرفته شده رفتار کند، به قیمت جان دیگران، جان خودش را نجات می‌دهد. در چنین شرایطی او ممکن است بگوید: مردم من را برای حفاظت از منافعشان انتخاب کرده‌اند، نه اینکه نقش الگوی اخلاقی را برایشان ایفا کنم. اگر من کاری هرچند غیر اخلاقی را برای ارتقای منافع آن‌ها انجام ندهم، آنگاه در وظیفه خود شکست خورده‌ام...." (هیر؛ ۱۳۹۶، ۲۳) وقتی عملی توسط یک سیاستمدار انجام می‌شود نمی‌توان گفت، میان اقدام و عمل با پیامد آن از لحاظ اخلاقی تفاوت وجود دارد. پیامدها، تنها به این خاطر که فقط پیامد هستند از نظر اخلاقی بی‌ربط نیستند. در تصمیم‌گیری‌های سیاسی همانند سایر تصمیم‌ها، باید، اثرات کل‌گزینه‌های مختلف را تا جایی که می‌توان آن‌ها را پیش‌بینی نمود، مشخص کرد "و از میان این اثرات کلی، مواردی را که از نظر اخلاقی مرتبط هستند را انتخاب کنیم. در واقع اصول اخلاقی هستند که تعیین می‌کنند کدام تأثیرات مرتبط هستند و کدام مرتبط نیست." (همان، ۲۹-۳۰) باید گفت "هر اقدامی که به دیگران آسیب می‌زند اگر ارادی باشد، می‌شود گفت قطعاً از نظر اخلاقی اشتباه است چرا که زمانی که خیر جبران‌کننده‌ای وجود ندارد نباید به دیگران آسیب زد." (همان، ۳۹) تامپسن تصمیم‌گیری در امر سیاسی را بسیار پیچیده می‌داند. وی می‌گوید: "زمینه‌های انتخاب لاجرم محدود هستند. کاربرد قدرت متضمن اقدامی است که معمولاً در شرایط اجبار به آن تن داده می‌شود. دانشور می‌تواند داده‌ها را واریسی کند، همه واقعیت‌ها را ارزیابی کند و برگردد و یافته‌های خود را از نو ارزیابی کند. اما دولتمرد یا دیپلمات در اغلب مواقع باید بر اساس داده‌هایی ناکافی دست به انتخاب بزند." "اعمال قدرت هنری است مستلزم خردمندی و ابتکار و تخیل جدی. دولتمردان خردمند شرایط را بهتر درک می‌کنند و تصمیمات بهتری می‌گیرند چرا که به نقش اخلاق در سیاست واقف هستند. (رجایی، ۱۳۹۹: ۱۹۵)

-انتخاب میان مصلحت و اخلاق

"هر دو اصل اخلاق و مصلحت به عواقب ناشی از اقداماتی می‌پردازند که ما باید با توجه به آن‌ها یکی را انتخاب کنیم و ما گزینه‌ای را انتخاب می‌کنیم که عواقبی داشته باشد که ما در موقعیت مذکور به آن‌ها فکر می‌کنیم. هرگاه به عنوان یک تصمیم اخلاقی به آن فکر می‌کنیم باید علاوه بر در نظر گرفتن پیامدهای آن در منافع خودمان یا کشورمان به پیامدهایی فکر کنیم که هر کس دیگری را در این شرایط درگیر خود می‌کند. این یعنی می‌بایست اثرات اقدامات خود را بر سایر افراد و کشورها هم مورد توجه قرار دهیم و با گذاشتن خود در موقعیت آن‌ها تعمق کنیم که آیا باز هم آن کاری را انجام خواهیم داد که به سود منافعمان هست یا نه؟" این همان فرمول سه‌گانه کانت است که شوپنهاور آن را اینگونه بیان نموده است: هرآنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگری هم نپسند. و البته نظریه سوم تکلیف‌نگر در پیامدگرایی که در مبحث بعدی به آن خواهیم پرداخت، همین بیان را دارد.

"مصلحت یعنی هر آن چیزی که به خوبی تمایل دارد." نتیجه برگزیدن مصلحت هنگام تعارض آن با اصول اخلاقی، می‌تولند اخلاقی یا غیر اخلاقی باشد. "تفاوت میان منافع ملی و خیرخواهی، که هر دو را می‌توان

نوعی مصلحت دانست-چرا که هدف هر دو نوعی خوبی است- در اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن می باشد. منافع ملی مصلحت غیر اخلاقی است و فقط بر خود شخص و کشور وی دلالت دارد اما خیر خواهی برای مردم مصلحتی است که با اصول اخلاقی همسو است." (هیر؛ ۱۳۹۶، ۳۸)

بودنهایمرمی گوید به دو روش می توان از تعارض میان مصلحت عمومی و حقوق و آزادی های اساسی جلوگیری نمود: در روش اول هدف حکومت حمایت از حقوق و آزادی های فرد باشد که در این صورت مصلحت عمومی در خدمت حقوق و آزادی های افراد قرار می گیرد. در این روش امکان تعارض میان حقوق و آزادی های اساسی وجود دارد. روش دوم اینکه حقوق و آزادی های فردی تابع مصلحت عمومی باشد. (مرکز مالمری، ۱۳۸۳؛ ۷۶۶)

خیر فردی - خیر جامعه - خیر جمعی (خیر مشترک)

ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس بیان نموده است که "همه هنرها، پژوهش ها، کردارهای آدمی و در یک کلام همه فعالیت ها رو به سوی هدفی یا خیری دارند." اما مفهوم خیر در امر سیاسی با خیر در امر شخصی متفاوت است. خیر اعمال سیاسی، خیر کل اجتماع است؛ "اجتماعی که افراد به عنوان عضو در آن ادغام شده اند و در واقع همین عضو ها هستند که نهادی به نام دولت را برای خود برپا می دارند. خیر در امر سیاسی، خیر دولت یا خیر کشور یا خیر هر فرد کشور نیست، بلکه همانگونه که هابز تکرار می کند، خیر مشترک کشور و مردم است که با هم اجتماع سیاسی را می سازند." انسان ها به این دلیل جامعه سیاسی را تشکیل می دهند که نفعی برای آن ها به دنبال دارد. (فرونند، ۱۳۹۸؛ ۵۱)

ارسطو می گوید: "هر موجود طبیعی غایتی دارد که طبیعت در آن تعبیه کرده است. غایت هر چیزی همان خیر آن چیز است." او می گوید: "چون انسان ها هم موجودات طبیعی هستند لذا، انسان ها نیز غایتی که همانا کامروایی است دارا می باشند. هر کسی درک متفاوتی از کامروایی دارد و این درک برگرفته از زندگی اشخاص است. این درک ناشی از تربیت او و فرهنگ اوست. در نظر ارسطو کامروایی محصول تلاش دیگران می باشد که مسئول تعلیم و تربیت هستند و این مسئولیت به دوش خانواده، جامعه و دولت است. ارسطو مهمترین مجمع اجتماعی را دولت می داند و بیان داشته: "چون دولت وجود طبیعی دارد پس مقصودی طبیعی هم دارد و این مقصود طبیعی چیزی نیست مگر کمال اخلاق شهروندان. این وظیفه طبیعی دولت است که با وضع قانون هایی شهروندان را مجبور کند از دوران طفولیت رفتار درستی داشته باشند و بدین ترتیب کمک کند تا آنان زندگی خوبی داشته باشند. لذا در اندیشه ارسطو فلسفه وجودی دولت فقط کمک به زندگی خوب و خوب زیستن است." ارسطو معتقد است: "حتی اگر خیر فرد و خیر دولت خیری واحد باشد، چنین می نماید که دست یافتن به خیر دولت و نگاهداری آن کاری بزرگ تر و کامل تر باشد گرچه تحقق بخشیدن به آنچه برای یک فرد خیر است، مایه شادمانی است، اما تحقق بخشیدن به آنچه برای ملت و دولت خیر است عملی زیباتر و الاهی تر است." در اندیشه ارسطو خیر کلی جامعه همان خیر جمعی بر خیر فردی غالب است. البته که خیر دولت با خیر جمعی متفاوت است چرا که ممکن است دولتی، خیری را برای جامعه در نظر بگیرد که آن خیر، مطلوب

جمع و آحاد ملت نباشد. اما در نگاه لیبرالیسمی خیر واحد مطرح نیست. "تاماس جفرسن در اعلامیه استقلال آمریکا بیان کرده: "به اعتقاد ما این حقایق بدیهی اند، این حقایق که انسان‌ها برابر خلق شده‌اند، که خالقشان به آنها حقوقی ناستاندانی داده است که از جمله این حقوق حق حیات، حق آزادی و حق تلاش برای کامروایی است. حکومت‌ها برای تأمین این حقوق در میان مردمان تأسیس شده‌اند و قدرت عادلانه شان ناشی از رضایت حکومت شوندگان است."

مارتا ناسباوم می‌گوید: "لیبرالیسم می‌گوید بالیدن انسان‌ها یک به یک هم به لحاظ تحلیلی هم به لحاظ هنجاری مقدم بر بالیدن دولت یا ملت یا گروه‌های دینی است. لیبرال‌ها بر خلاف ارسطو معتقدند که انسان‌ها بنابر طبیعت غیر سیاسی هستند. افراد ذاتاً شهروند نیستند بلکه عامل مستقل، آزاد و برابری هستند که به دنبال ارضاء علائق منافع خودشان می‌روند. افراد به سبب همین آزادی و برابری طبیعی شان صاحب حقوق هستند." لیبرال‌ها می‌گویند: "دولت‌ها موضوع بشر هستند یعنی دولت‌ها هستند چون افراد خلقشان کرده‌اند و هر جا دولتی است کار اصلی اش حفاظت از افراد و حقوق طبیعی آن‌هاست. هر دولتی که در پی ترویج و تحمیل یک چشم انداز اخلاقی خاص یا درک و برداشتی خاص از زندگی خوب بر شهروندان باشد دولتی ستمگر و سرکوبگر و لذا ناعادل است." در اینجا خیر فرد بر خیر دولت و هر گروه اجتماعی ای مقدم است لذا خیر فرد را نمی‌توان قربانی خیر دولت نمود. جان رالز می‌گوید: "هر شخصی نوعی نقض ناپذیری مبتنی بر عدالت دارد که حتی رفاه کلی جامعه نمی‌تواند برتر از آن قرار گیرد." (تالیس؛ ۱۳۹۹، ۲۲-۱۱)

"خیر همگانی خیرهایی هستند که -می‌توان فرض نمود همگان از آن بهره می‌برند، -مزایایی را بوجود می‌آورند که نمی‌توان هیچ کس را از آن‌ها محروم کرد و -تولیدشان نیازمند همکاری میان گروه گسترده‌ای از افراد است. خیر همگانی چون قانون، نظم و دفاع ملی" (جیکوز، ۱۳۹۷؛ ۸۹)

"هیوم وقتی از فضایل قراردادی سخن می‌گوید، فضایل را چیزی می‌داند که باعث افزایش خیر کل راژمان (سیستم) می‌شود." (درایور؛ ۱۳۹۴، ۳۹) هیوم در ادامه نظرات خود اضافه می‌نماید که: "در تأیید ویژگی اخلاقی و رفتارها، گرایش سودمندی در مورد فضایل اجتماعی ما را با تحریک حس مان در مورد منافع شخصی تحت تأثیر قرار نمی‌دهد بلکه تأثیری کلی‌تر و گسترده‌تر بر ما می‌گذارد. تمایل به حفظ خیر عمومی، ترویج صلح، هماهنگی و نظم در جامعه همواره به واسطه اصل موجود خیرخواهی در نهاد انسان‌ها تحقق می‌یابد و انسان‌ها به این وسیله به پیروی از فضایل اجتماعی ملزم می‌شوند." (هیوم، ۱۳۹۹؛ ۸۷)

گفتار سوم : اصول انتخابی

-عدم مطلق انگاری در انتخاب اصول

"با توجه به ناتوانی بشر در پیش بینی، مدیریت و برنامه ریزی نتایج ملاحظه اخلاقی تنها راه رستگاری است. لذا ارزش‌ها عامل مهمی در شکل‌گیری و نیز اعتبار بخشی به هر نظریه است." اما نباید ارزش‌ها به عنوان یک چارچوب مطلق برای توجیه یک نتیجه خاص تبدیل شوند چرا که در صورت مطلق انگاری ارزش‌ها، جنبه

کارآمدی و مثبت بودن آن‌ها از بین خواهد رفت. اگر قرار باشد ارزش‌ها به عنوان آخرین ملاحظه در نظر گرفته شود آن‌گاه ملاحظات دیگری چون مذاکره برای مصالحه منافع‌ها معنی و مفهومی نخواهد داشت. تامپسون عقیده دارد: "هدف از مذاکره سازگاری منافع است، وقتی مصالحه به عنوان تسلیم بد و بدتر از آن وطن‌فروشی تلقی شود سازگاری منافع مشکل‌تر می‌شود." (رجایی، ۱۳۹۹؛ ۹۰) به سخنی بهتر دوری از مطلق‌انگاری گام مهمی برای حصول نتایج بهتر می‌باشد.

-مبنای اصول اخلاقی: تجربه، عقل، جامعه

جان لاک با مثالی به کشف حقیقت از راه تجربه مهر تأیید می‌زند. لاک می‌گوید: "اگر بگوییم تصورات فطری چه مادی چه معنوی، مانند تصور علت یا خدا یا جوهر موجود باشند باید کودکان، وحشیان و مردم بی‌فرهنگ از آغاز تولد مانند فیلسوفان دارای چنین تصوراتی بوده و از وجود آن‌ها آگاه باشند اما در واقع این گروه‌ها از آن‌ها بی‌بهره‌اند در این صورت لازم می‌آید این چنین وابسته به تجارب انسانی باشند و صدق و کذب آن‌ها از راه تجربه معین شود." (محمدی، ۱۳۸۹؛ ۹۱) اما کانت اینگونه نمی‌اندیشید. "در نظر کانت اصل اخلاق ریشه در عقل دارد اگر تو نباید دروغ بگویی عقل مطلق حکم می‌کند تو نباید دروغ بگویی در هر شرایط و موقعیتی که قرار داری. این قوانین نمی‌توانند از تجربه بلکه از عقل حاصل می‌شوند." (همان؛ ۱۳۹) کانت معتقد است "هر شخصی سزاوار احترام است نه برای اینکه ما مالک خود هستیم بلکه به این علت که ما عقل داریم و می‌توانیم از عقل خویش استفاده نماییم. همچنین ما موجوداتی مختار هستیم و می‌توانیم آزادانه عمل و انتخاب کنیم. (سندل، ۱۴۰۰؛ ۱۰۶)

کانت امر شرطی را جدا از حیطه اخلاق می‌داند. کانت می‌گوید امر شرطی، خواه تردیدی خواه تأکیدی، "را نمی‌توان امر اخلاقی دانست بلکه فقط امر مطلق اخلاقی است. مثلاً غیر اخلاقی بودن دروغ به این سبب نیست که انسان دوست ندارد به او دروغ بگویند یا احساس گناه می‌کند بلکه از آن روست که اصلی که دروغ‌گو بر پایه آن دروغ می‌گوید نمی‌تواند قانون کلی و بی‌تعارض باشد. به تعبیر کانت آن خواستی مطلقاً نیک است که نمی‌تواند بد باشد." (محمدی، ۱۳۸۹؛ ۱۴۰) "از نظر هیوم ساختار ذاتی طبیعت آدمی توجیه‌کننده ویژگی‌های اخلاقی ما هست. هر آنچه ما می‌یابیم تنها تصور ذهن ماست خود ذهن ما نیز تصویری بیش نیست و ذهن وجود واقعی ندارد." (همان؛ ۹۹)

نظریه امیل دورکیم در حیطه اخلاق قابل توجه است. دورکیم به جای پرداختن به هست‌ها و واقعیت‌های موجود، به بایدهای اخلاقی و ارزشی مبتنی بر جامعه اذعان داشته است. دورکیم میان فرد و جامعه تمایز قائل شده و جامعه را همانند فرد داری روح و شخصیت مستقل دانسته و آن را اثرگذارترین منبع اخلاقیات بشر تلقی می‌نماید. از دیدگاه وی "اخلاق از جایی آغاز می‌شود که وابستگی به یک گروه آغاز گردد" و اینکه "بشر فقط از آن رو موجودی اخلاقی است که در جامعه زندگی می‌کند. تعریف دورکیم از جامعه اینگونه است: "مجموعه‌ای از افراد یا گروه‌های انسانی که سنت‌ها، آداب و رسوم مشترک آنان را به یکدیگر پیوند داده

است." (همان؛ ۱۹۹-۲۰۳) بر خلاف کانت، انسان را غایت نهایی معرفی می نماید، دورکیم ردای غایت نهایی را بر تن جامعه می پوشاند.

گفتار چهارم: اوضاع و شرایطی که فاعل به هنگام تصمیم گیری در آن قرار دارد

برای الزام داشتن یا نداشتن تصمیم گیری اخلاقی در نظریه بی طرفی برخی معتقدند زمانی که در آن دو سطح رویکرد بی طرفی در تعارض قرار گرفتند، هر موقعیت را با توجه به ارزش های آن قضاوت کنید. (هیر؛ ۱۳۹۶، ۳۵) "هنگامی که در یک وضعیت خاص قرار می گیریم و به آن توجه می کنیم به لحاظ اخلاقی تصمیم می گیریم کار درست همان مثلاً مورد الف است و نه مورد ب." رویکرد ما در هنگام این تصمیم می تواند پرهیز از زیان های ناشی از مورد ب باشد حتی اگر با انجام الف زیان هایی داشته باشد." (همان، ۳۶) به سخنی بهتر اوضاع و شرایطی که فاعل در آن قرار می گیرد اهمیت به سزایی دارد.

موضع برخی این است که اصول اخلاقی، اصولی کلی هستند. این کلیت به این معنی است که شرایط نباید با محقق شدن اصول مرتبط باشند. (همان، ۳۱) این موضع بیانگر عدم تصور هرگونه قید و شرطی برای اصول اخلاقی است. یعنی ما نمی توانیم اصول اخلاقی مقید داشته باشیم و اصول اخلاقی باید بدون هرگونه قید و شرطی باشند. البته شرط پذیر بودن یا نبودن اصول اخلاقی مبحث متفاوتی از مطلق بودن یا نسبی بودن اصول اخلاقی است. در موضوع مطلق یا نسبی بودن، مبانی و منابع پیدایش اصول اخلاقی مد نظر است. اما در حوزه شرط پذیری این اصول، ما بر نتیجه و پیامد آن ها تمرکز می کنیم. می دانیم که "هر اصل اخلاقی باید شرایطی را بیان کند که بر اساس آن باید کاری را انجام داد یا باید از آن اجتناب شود. این امر ناشی از این واقعیت است که یک اصل همیشه با یک گزاره کلی بیان می شود و هر گزاره کلی در اساس خود شامل یک بند شرطی است." (همان، ۲۵) "دو اصل زیر را در نظر بگیرید: "به هیچ وجه دروغ نگوئید" و "هرگز دروغ نگوئید به جز در مواردی که حفظ زندگی یک بی گناه ضرورت دارد". اصل دوم شامل یک قید شرطی است که در اصل اولی وجود ندارد چرا که اولی می گوید "به هیچ وجه در هیچ شرایطی دروغ نگوئید". با این حال نمی توان گفت که اصل اول مطلقاً بی قید و شرط است. اصل اول نیز به نوبه خود دارای یک قید مشروط ضمنی بوده و بیان می کند که اگر یک جمله دروغ باشد آنگاه ما نباید از آن استفاده کنیم. لذا هر دو اصل دارای قید شرط هستند. اما برای اینکه بدانیم کدام اصل، اصل کلی است باید گفت که اصل دوم به دلیل دارا بودن قید شرط، کمتر ماهیت کلی دارد چرا که در شرایط کمتری صدق می نماید." (همان، ۳۲) این نظر مورد توجه مخالفان مشروط بودن اصول اخلاقی است. آن ها شرط ضمنی اصل اول را مورد قبول قرار نمی دهند. و اصل اول را اصل کلی تر می پندارند.

حال این دو اصل را بر اساس نتیجه آن ها مورد بررسی قرار می دهیم. رایج ترین مثال این است که فرض کنیم فردی دستگیر شده است و با اعترافات او و بیان حقیقت افراد بی گناهی جانانشان به خطر می افتد. بر اساس اصل اول شخص باید حقیقت را بیان کند. بیان حقیقت منجر به دستگیری و شکنجه و حتی مرگ افراد بی گناه می شود. اما با اصل دوم جان دیگران محفوظ می ماند. "اسکار می گوید دروغ گویی برای کسی که به

او دروغ می‌گویم مضر است، در نتیجه نگرش کلی به این کار منفی است. با وجود این در پاره ای از موارد خاص که نیل به یک خیر چشم‌گیر مستلزم دروغ گفتن است، استدلال پیامد‌گرایانه ما را به دفاع از دروغ‌گویی وا می‌دارد." (درايور؛ ۱۳۹۴، ۴۲) مسئله ای که در این جا مطرح است این است که بدون مقید بودن یا نبودن اصل اخلاقی، این تصمیم فاعل است که تعیین کننده است چرا که فاعل ممکن است برای زنده ماندن خود یا وابستگان خود اصل اخلاقی (مقید یا غیر مشروط) را رعایت ننماید. که این همان تصمیم‌گیری میان تعارض اصل اخلاق و وضعیت جانبدارانه می‌باشد. "استفن داروال می‌گوید: حس اخلاقی با انگیزه‌ها در ارتباط است. انگیزه‌ها مورد تحسین و تقبیح قرار می‌گیرند، نه پیامدها. اما یک فرد اخلاقی مسلماً به آنچه برای دیگران اتفاق می‌افتد نیز توجه می‌کند. بنابراین او اعمال را بر اساس تأثیرشان بر دیگران ارزش‌گذاری می‌کند و برای محاسبه تأثیر اعمالش از عقل استفاده می‌کند لذا میان انگیزه و پیامد به هیچ عنوان ناسازگاری وجود ندارد." (همان، ۴۳)

- امر سیاسی

با تعریف امر سیاسی به این مهم پی خواهیم برد که تصمیم‌گیری در اوضاع و شرایطی که یک سیاستمدار در آن قرار می‌گیرد با امر شخصی و تصمیم‌گیری‌های فردی بسیار متفاوت است. هدفی را که امر سیاسی دنبال می‌کند با هدف در امر شخصی متفاوت است. همچنین دامنه تصمیم‌گیری‌های فاعل در امر سیاسی بسیار گسترده‌تر از امور شخصی است.

"تعریف امر سیاسی تنها با کشف و تعریف مقولات خصوصاً سیاسی ممکن است. در تقابل با قلمروهای متنوع و نسبتاً مستقل اندیشه و عمل بشری خصوصاً اخلاق، زیباشناسی و اقتصادی، امر سیاسی هم‌معیارهای خاص خودش را دارد که خودشان را به شیوه‌ای ویژه بیان می‌کنند. از این رو امر سیاسی می‌بایست به تمایزات ویژه و نهایی خودش تکیه کند. تمام اعمالی که دارای معنای سیاسی هستند از این تمایزات نشئت می‌گیرند." در هر حوزه تمایزات خاص همان حوزه است مثلاً در حوزه اخلاق تمایز میان خوب و شر، در زیباشناسی بین زیبا و زشت، در اقتصاد میان سود ده و زیان ده است. در سیاست این تمایز که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را می‌توان به آن احاله کرد تمایز میان دوست و دشمن می‌باشد. (اشمیت، ۱۳۹۳؛ ۲۲-۲۳) "ملل همچنان خودشان را بر اساس تقابل دوست و دشمن گروه‌بندی می‌کنند و امروز این تمایز همچنان واقعی است و وجود این تمایز امکان همیشه حاضری برای تمامی مردمانی است که در حوزه سیاسی حضور دارند." (همان، ۲۶) "امر سیاسی می‌تواند نیرویش را از متنوع‌ترین قلمروهای فعالیت انسانی دریافت کند یعنی از تقابل‌های دینی، اقتصادی، اخلاقی و دیگر تقابل‌ها. این امر جوهر امر سیاسی را توصیف نمی‌کند بلکه فقط شدت هم‌گرایی یا واگرایی انسان‌هایی را توصیف می‌کند که انگیزه‌هایشان می‌تواند دینی، ملی‌گرایانه (به معنای قومی یا فرهنگی)، اقتصادی یا از انواعی دیگر باشد." (همان، ۳۹-۴۰) امر سیاسی بر دولت مقدم است. "دولت باید بر حسب سیاست تعریف شود نه سیاست بر حسب دولت. امر سیاسی حوزه‌ای از زندگی بشر است که شامل دولت می‌شود و دولت بیش از همه مظهر سرشت سیاست است." (همان، ۱۵۸) "امر سیاسی

خصیصه بنیادی زندگی بشری است سیاست در این معنا همانا سرنوشت است از همین رو انسان نمی تواند از سیاست بگریزد." (همان، ۱۳۳)

ژان بشلر هدف امر سیاسی را اینگونه تعریف نموده است: "هدف امر سیاسی از یک سو توافق اعضای جامعه و از سویی دیگر حفظ امنیت در روابط با بیگانگان است. البته این هدف خود تابع هدفی بالاتر یعنی حفظ زندگی در جامعه است. امر سیاسی اهداف خود را جست و جوی راه حل هایی برای کشاکش های درونی و بیرونی می نهد، البته راه حل هایی که تمامیت ممکن یکان اجتماعی را به بهترین شکل حفظ کند و برای هر یک از اعضاء جامعه و همگان بیش ترین امکانات موجود را برای دست یابی به خوشبختی فراهم آورد." (بشلر، ۱۳۹۹: ۸-۹)^۱ "هدف از امر سیاسی صلح و آرامش است. اگر در کشاکش ها باید جلوی دست یازی به خشونت را گرفت پس تنها راه حل پسندیده مبتنی بر عمل به گونه ای است که همگان به راه حل های پذیرفته ای برسند بی آنکه کنشگران در اعتراض به آن ها نه دلیلی و نه نفعی در دست یازی به خشونت داشته باشند. این نتیجه سودمند برای همگان به شرطی می تواند بدست آید که هر کسی بپذیرد که این راه حل ها درست اند. یعنی توافق بر پایه درستی یا بر پایه عدالت. درستی درباره قانون به کار می رود و عدالت درباره حقوق. قانون باید درست و حقوق باید عادلانه باشد." (بشلر، ۱۳۹۹: ۱۸)

مبحث سوم: مکانیزم های پیشنهادی اخلاقی

۱- غایت نگری کانت

بر مبنای فرمول دوم از فرمول های سه گانه اخلاقی کانت که می گوید: چنان عمل کن که با انسانیت در شخص خودت یا هر شخص دیگری همواره به عنوان غایتی فی نفسه رفتار کنی نه صرفاً وسیله، "انجام عمل الف برای عامل ج اخلاقاً الزامی است اگر و فقط اگر، و زیرا، الف با ج و دیگر اشخاص به عنوان موجوداتی دارای کرامت ذاتی برخورد می کند نه صرفاً همچون موجوداتی دارای قیمت." بر اساس مکانیزم غایت نگری کانت مبنا تنها کرامت انسانی است. همچنین "قائل به قیدهایی برای بیشینه سازی خیر است زیرا بیشینه سازی خیر به قیمت رفتار صرفاً به عنوان وسیله با موجودات دارای کرامت ممنوع است." (میلر، ۱۳۹۸: ۵۹-۶۰) بنا بر فرمول انسانی امر مطلق کانت، "ما نباید هرگز با انسانیت چه در خودمان چه در دیگران به منزله صرف وسیله رفتار کنیم." سنگ بنای اندیشه کرامت انسانی را همین فرمول انسانی امر مطلق می دانند. (جانسون، ۱۳۹۵: ۴۹) فرمول انسانیت استفاده از آدمیان را به عنوان وسیله برای نیل به اهداف و غایتمان نفی نمی کند. بلکه اپیدمی استفاده از انسانیت به عنوان وسیله برای رسیدن به خواسته هایمان منع می نماید. "انسانیت ما مجموعه ای از ویژگی هاست که ما را به عنوان انسان متمایز می سازد و این ویژگی ها مشتمل اند بر توانایی های ما در انجام دادن رفتار عقلانی ای که متوجه خودمان است و اختیار کردن و طلب غایت خودمان." (همان، ۵۰)

^۱ یادداشت مترجم

"فایده گرایی گونه ای از پیامدگرایی است که عمل درست را عملی می داند که خیر را بیشینه کند." (درايور؛ ۱۳۹۴، ۲۴) فایده گرایی ها را ملزم می کند عملی را انجام دهیم که بتوان انتظار داشت در کل به بهترین پیامد منجر می شود، بهترین پیامد برای کل بشر، نه برای خودمان، نزدیکان و عزیزانمان." (همان، ۱۴) "جرمی بنتم (۱۷۴۸-۱۸۳۲) از نخستین فایده گرایان است که فایده گرایی را به طور نظام مند مطرح نمود." (همان، ۳۶) به عقیده وی: اگر یک قانون یا یک عمل منجر به ایجاد هیچ خیری نشود، خودش را نیز نمی توان خیر و خوب دانست. او اصل فایده را رسماً به عنوان ملاک عمل درست برای افراد و حکومت ها اعلام کرد." (همان، ۴۵) "فایده گرایی مستلزم آن نیست که از خیر خودمان چشم پوشیم" بلکه توقع آن است که از خودمحوری فاصله گرفته و خیر دیگر افراد را هم که از اعمال ما متأثر می شوند، در نظر بگیریم. "عمل آدمی درست است اگر و تنها اگر دست کم به اندازه هر عمل دیگری در نتایج خود برای جمیع مردمانی که از آن عمل تأثیر می پذیرند یعنی با در نظر گرفتند تمامی آن دسته از نتایج آن که مردم را تحت تأثیر قرار می دهد، فزونی خوب را بر بد به بار آورد." (هولمز، ۱۳۹۹؛ ۲۷۲-۲۷۳)

-فایده گرایی ناظر به قاعده واقعی-آرمانی

طبق فایده گرایی ناظر بر قاعده "در حد فاصل الزام و فایده یک گام میانی دیگر نیز هست. مرحله ای که میان الزام و فایده قرار دارد سنجش عمل بر اساس قواعدی که پذیرش آن ها به بهترین نحو موجب افزایش فایده می شود"، می باشد. به این صورت که: "انجام عمل الف برای عامل ج اخلاقاً الزامی است اگر و فقط اگر، و زیرا، از میان تمام اعمالی که در آن شرایط انجام آن ها برای ج مقدور است، الف بر اساس مجموعه ای از قواعد اخلاقی لازم می آید که فایده پذیرش آن مجموعه قواعد اخلاقی به نسبت هر مجموعه قواعد اخلاقی بدیل که بر آن شرایط اعمال می شود در صدر قرار می گیرد." (میلر، ۱۳۹۸؛ ۶۱-۶۰) "در فایده گرایی ناظر به قاعده "عمل آدمی زمانی درست است که بر وفق قاعده ای باشد که تبعیت همگانی از آن به اندازه هر قاعده بدیل دیگری برای جمیع مردمانی که از آن تأثیر می پذیرند فزونی خیر را بر شر به بار آورد." (هولمز، ۱۳۹۹؛ ۲۸۳)

در نظریه فایده گرای ناظر به قاعده بسیار مهم است که بدانیم منظور از قاعده، چه قاعده ای است. آیا هر نوع قاعده ای ما را به نتیجه مطلوب خواهد رساند؟ قاعده واقعی آن قاعده ای است که غالباً قواعد مرسوم جامعه است اما قاعده آرمانی، قاعده ای است که لزومی نیست که قبول عام پیدا کند. فرض کنیم اصل "هرگز دروغ نگو" را بخواهیم در نظریه فایده گرایی ناظر به قاعده تعمیم دهیم. "هرگز دروغ نگو" مبنای انتخاب ما که همان قاعده ما است. این قاعده، قاعده ای است که مقبول همگان قرار می گیرد لذا "هرگز دروغ نگو" قاعده ای است واقعی. اما همانطور که در مباحث قبل گفته شده ممکن است تبعیت از این قاعده سود بیشینه را به همراه نداشته

¹ Utilitarianism

باشد. ممکن است در شرایطی دروغ گفتن بهتر از راست گفتن باشد. پس ما اگر انتخاب کنیم که راست نگوییم لذا در کل از شرایط این نظریه بیرون آمدیم و دیگر انتخاب عمل ما بر مبنای پیامدگرایی نیست. فایده‌گرایی ناظر به قاعده آرمانی می‌گوید اگر قاعده‌ای قبول عام‌افتد بهترین نتایج حاصل خواهد شد. برای مثال "اگر قاطبه مردم به قاعده "جواب خشونت را با خشونت ندهید" اقتدا می‌کردند چه بسا بهترین نتایج حاصل می‌شد. این یک قاعده آرمانی است." (همان؛ ۲۸۴ و ۲۸۶)

مسئله مهمی که در فایده‌گرایی ناظر بر قاعده وجود دارد این است که اگر نقض قاعده ما نتایج بهتری را به دنبال داشته باشد چه باید کرد؟ فایده‌گرایان می‌گویند در انتخاب قاعده باید دقیق عمل نمود. "از میان تمام قواعدی که واقعاً در جامعه‌ای پذیرفته می‌شود باید از قاعده‌ای پیروی کرد که در صورت پذیرفتن آن قاعده بهترین نتایج حاصل آید زیرا برای آن که قاعده‌ای مورد پذیرش جامعه قرار گیرد باید به قدری روشن و ساده باشد که افرادی که وقت چندانی برای این نظریه استثنائاتی را نیز مشمول می‌شود. در واقع اذعان به محدودیت قاعده دارد.

-فایده‌گرایی ناظر به عمل

"پیامدگرایی ناظر به عمل نوعی نظریه غایت‌نگر است و بیان میدارد که عمل درست عملی است که در میان تمامی بدیل‌های در دسترس برای عامل بهترین پیامد کلی را دارد. در اینجا خیر بودن پیامد درستی عمل را معین می‌کند." (جانسون، ۱۳۹۵؛ ۸۱) فایده‌گرایی ناظر به عمل می‌گوید "عمل آدمی درست است اگر و تنها اگر، دست کم به اندازه هر عمل دیگری که می‌تواند انجام دهد برای جمیع مردمانی که از آن تأثیر می‌پذیرند فزونی خیر را بر شر به بار آورد. (هولمز، ۱۳۹۹؛ ۲۸۳) در فایده‌گرایی ناظر به عمل این مجوز داده می‌شود که در صورتی که عمل ما با نقض قاعده‌ای بیشترین خیر را به همراه داشت، آن عمل را مرتکب شویم. تفاوت میان فایده‌گرایی ناظر به عمل با فایده‌گرایی ناظر بر قاعده این است که در فایده‌گرایی ناظر بر قاعده، نقض قاعده امکان‌پذیر نیست.

۳- پیامدگرایی تکلیف‌گرا^۱

"برخی از نظریات پیامدگرا، تکلیف‌نگر هستند." یکی از این نظریه‌ها به حقوق استناد می‌کند. این نظریه می‌گوید نتایج عملی در مقایسه با اعمال دیگر متضمن مراعات حقوق بیشتر (یا نقض حقوق کمتر) باشد. نظریه دوم عدالت محور است. این نظریه تمرکزش بر "توزیع چیزهای خوب و بدی است که از اعمال ما حاصل می‌شود. این توزیع باید از حیث اخلاقی پذیرفتنی باشد. توزیع پذیرفتنی عادلانه یا منصفانه است و توزیع نپذیرفتنی ناعادلانه". و اما نظریه سوم تکلیف‌نگر می‌گوید به جای تمرکز بر نتایج خوب یا بد بر این مهم تمرکز شود که اگر این نتایج برای ما حادث می‌شد مورد پسند ما بود؟ "این نظریه‌ها نتایج را تعیین‌کننده

¹ Task-oriented consequentialism

درستی یا نادرستی اعمال می دانند. در نظریه اول و سوم نتایج در درجه اول اهمیت قرار ندارد بلکه عامل دیگری است، اما در نظریه دوم خیر و نحوه توزیع آن حائز اهمیت می باشد." (هولمز، ۱۳۹۹؛ ۲۶۹-۲۷۰)

-پیامدگرایی تکلیف گرا ناظر بر حق

"این نظریه می گوید اگر نتایج عملی در مقایسه با اعمال دیگر متضمن مراعات حقوق بیشتر (یا نقض حقوق کمتر) باشد و اگر حقوقی که مراعات شده اند (یا نقض آن ها به حداقل رسیده اند) از آن قسم حقوقی باشند که واجد اعلی درجه اهمیت هستند، در این صورت آن عمل درست است؛ و در غیر این صورت نادرست." در این نظریه خوب بودن نتایج ملاک نیست بلکه نسبت نتایج با حقوق است که حائز اهمیت می باشد. (هولمز، ۱۳۹۹؛ ۲۶۸-۲۶۹)

-پیامدگرایی تکلیف گرا ناظر بر عدالت

"در جامعه مشاجره های دوسویه و تقابل منافع و حب نفس انسان ها آنان را وامی دارد که قوانین مبتنی بر عدالت را وضع کنند تا بتوانند از مزایای همیاری ها و حملیت های متقابل بهره مند شوند." (هیوم، ۱۳۹۹؛ ۱۲۳) لذا نظریه ناظر بر عدالت می گوید توزیع چیزهای خوب و بد که از اعمال ما ناشی می شود باید از نظر اخلاقی پذیرفتنی باشد. پس عامل مهم در این نظریه توزیع هست لذا باید الگوهای مناسب توزیع را در نظر بگیریم.

-پیامدگرایی تکلیف گرا ناظر بر مقبولیت کانتی

این نظریه می گوید "به جای آنکه نسبت نتایج خوب را به نتایج بد محاسبه کنیم و میزان هر کدام از آن ها را جمع بزنیم، باید بپرسیم که آیا نتایج تا جایی که دیگران را تحت تأثیر قرار می دهند از آن قسمت هستند که اگر بر ما حادث می شدند مطلوبمان می بود." (هولمز، ۱۳۹۹؛ ۲۶۹) این همان قاعده اخلاقی کانت است که می گوید هر آنچه بر خود نمی پسندی بر دیگران مپسند.

۴- نظریه سوپاپ اطمینان هاچسن

فرنسیس هاچسن^۱ میان خیر طبیعی با خیر اخلاقی تمیز قائل شده است. "خیر طبیعی خیری است که به فاعلیت هیچ ربطی نداشته باشد. ما چیزهایی را که به طور طبیعی خیر هستند را دوست داریم مثل هوای عالی و بستنی. اما هوای عالی و بستنی خیر اخلاقی نیستند. ما خیر اخلاقی را علاوه بر اینکه دوستشان داریم تحسین هم می کنیم." (دراپور، ۱۳۹۴، ۴۲) هاچسن نظریه ای را مطرح می کند به عنوان سوپاپ اطمینان. سوپاپ اطمینان ملاکی است برای بیشینه سازی خیر. سوپاپ اطمینان هاچسن بیانگر یک اصل است: "کرامت یا ارزش اخلاقی هر فرد می تواند از تعداد مهمتر باشد." در واقع سوپاپ اطمینان همان کرامت و ارزش ذاتی آدمیان و حقوق غیر قابل نقض آن هاست. استعمال سوپاپ اطمینان، به منظور رهیافتی بهتر در نگرش پیامدگرایی است.

¹ Francis Hutcheson

گفته می‌شود بر اساس همین نظریه است که امروزه، انسان‌ها دارای حقوقی غیر قابل نقض می‌باشند. "ما موظفیم به گونه‌ای با طرف مقابل خود رفتار کنیم که فارغ از شمار افرادی که عمل ما در خوشحالی آن‌ها مؤثر است، کرامت ذاتی طرف مقابل ما حفظ شود." برای مثال ما نمی‌توانیم فرد بی‌گناهی را، برای بالا بردن سرجمع یا میانگین خیر بکشیم. (همان، ۴۳-۴۴)

سرآمد

در این پژوهش هدف آن بود که به دو موضوع پرداخته شود. اول این مهم که حاکمیت دولت‌ها در عصر حاضر بدون قید و حد نیستند. همانطور که بررسی شد، حاکمیت یک حق هست. حق یا مطلق است، یا اگر گفته شود مطلق نیست به این معنی است که آن حق در شرایطی می‌تواند ملغی یا مشمول محدودیت شود. این که بگوییم تصمیم‌گیری، نتیجه مطلقیت حاکمیت دولت‌هاست نمی‌تواند صحیح باشد چرا که مطلقیت به معنی قدرت تصمیم‌گیری است یعنی مطلقیت حاکمیت، به حکومت قدرت تصمیم‌گیری را می‌دهد. حال که حکومت این قدرت را در اختیار گرفت این که چگونه و بر چه مبنایی تصمیم‌گیری خواهد کرد، یا اینکه اگر نتواند تصمیم بگیرد یا تصمیم اشتباه بگیرد، موضوعی خارج از مطلقیت حاکمیت است. تا اینجا به این مهم دست یافتیم که حاکمیت به ذات مطلق است و به نتیجه، محدود می‌باشد. در ادامه بیان نمودیم که اگر حکومت‌ها به انگاره پیامد اعمال خود بر مبنای اخلاقی توجه نمایند به نتایج بهتری دست می‌یابند. پیامدگرایی این مهم را دنبال می‌کند که عامل تعیین‌کننده درستی یا نادرستی اعمال در نتایج آن‌ها نهفته است. سه معقوله را مورد بررسی قرار دادیم ابتدا با مطرح نمودن نظریه بی‌طرفی کاربرد آن را در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مورد توجه قرار داده و به یک فرآیند دست یافتیم. این فرآیند می‌گوید فاعل چه تصمیمی باید بگیرد و مبنای آن چیست. و نیز، این که فاعل چه اصولی را در تصمیم‌گیری‌های خود لحاظ می‌کند و نیز مبنای اصول انتخابی چیست. گفتیم که اوضاع و شرایطی که فاعل در آن قرار می‌گیرد نیز باید مورد توجه قرار گیرد. سپس چند مکانیزم اخلاقی پیامدنگر را معرفی نمودیم که می‌توان به هنگام تصمیم‌گیری‌ها مورد استناد قرار گیرند.

هدف آن بود که کاربرد اخلاق و جایگاه آن مورد بررسی قرار گرفته و اهمیت اخلاق در تصمیمات سیاسی مشخص شود تا بتوان در جامعه جهانی از بروز و تکرار حوادث و فجایع انسانی چون رواندا، سربرنیتسا، نسل‌زدایی مسلمانان روهینگایی و سکوت در قبال در دست گرفتن حکومت توسط گروه ناقض حقوق بشر؛ طالبان جلوگیری نمود.

منابع

کتاب

- جیکوبیز، لزلی. ۱۳۹۷. "درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین"، ترجمه مرتضی جیریایی، چاپ دوم، تهران: نشر نی
- ۲- رجایی، فرهنگ. ۱۳۹۹. "اخلاق/هنجار و امر سیاسی اندیشه و عمل کنت و تامپسن"، ترجمه حمیرا مشیرزاده و احمد فاطمی نژاد، تهران: انتشارات دمان
- ۳-ال هولمز، رابرت. ۱۳۹۹. "مبانی فلسفه اخلاق"، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس
- ۴-درايور، جوليا. ۱۳۹۴. "پیامدگرایی"، ترجمه شیرزاد پیک حرفه، تهران: انتشارات حکمت
- ۵-جانسون، رابرت نیل. ۱۳۹۵. "فلسفه اخلاق کانت"، ترجمه مهدی اخوان، تهران: انتشارات ققنوس
- ۶-مندوس، سوزان، ۱۳۹۵. "بیطرفی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی"، ترجمه فاطمه حسینی، چاپ اول، تهران: انتشارات کتاب طه
- ۷-هیر، آر.ام. ۱۳۹۶. "کاربردهای فلسفه اخلاق"، ترجمه کورش الماسی، تهران: انتشارات ماهریس
- ۸-دوزیناس، کوستاس. ۱۳۹۶. "حقوق بشر و امپراتوری"، ترجمه علی صابری تولایی، چاپ اول، تهران: انتشارات ترجمان علوم انسانی
- ۹-هیوم، دیوید. ۱۳۹۹. "جستاری در باب اصول اخلاق"، ترجمه مجید داودی، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز
- ۱۰-فروند، ژولین. ۱۳۹۸. "سیاست چیست"، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ دوم، تهران: نشر آگه
- ۱۱-بشر، ژان. ۱۳۹۹. "چکیده فلسفه سیاسی"، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ دوم، تهران: نشر آگه
- ۱۲-اشمیت، کارل. ۱۳۹۶. "مفهوم امر سیاسی"، ترجمه: یاشار جیرانی و رسول نمازی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ققنوس

- ۱۳- محمدی، مسلم. ۱۳۸۹. "مکتب های نسبی گرایی اخلاق؛ از یونان باستان تا دوران معاصر"، چاپ اول، قم: موسسه بوستان کتاب
- ۱۴- شوینهاور، آرتور. ۱۳۹۹. "مسئله بنیادین اخلاق"، ترجمه رضا ولی یاری، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز
- ۱۵- میلر، کریستین. ۱۳۹۸، "نظریه اخلاق هنجاری و فرا اخلاق معاصر"، ترجمه محسن اسلامی، چاپ اول، تهران: نشر آن سو
- ۱۶- کریزل، بلاندین. ۱۳۹۴. "درسنامه های فلسفه سیاسی"، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ اول، تهران: نشر آشیان
- ۱۷- سندل، مایکل. ۱۴۰۰. "عدالت؛ کار درست کدام است؟"، ترجمه حسن افشار، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز
- ۱۸- تالیس، رابرت. ۱۳۹۹. "فلسفه رالز"، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: فرهنگ نشر نو
- ۱۹- صناعی، محمود. ۱۳۷۹. "آزادی فرد و قدرت دولت"، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس
- ۲۰- عالم، عبدالرحمن. ۱۳۸۱. "تاریخ فلسفه سیاسی غرب: عصر جدید و سده نوزدهم"، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه
- ۲۱- میرزایی ینگجه، سعید. ۱۳۷۳. "تحول مفهوم حاکمیت در سازمان ملل متحد"، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه
- ۲۲- حسن وند، محسن. ۱۳۹۳. "مسئولیت حمایت رویارویی حاکمیت دولت با حقوق بشر"، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشارات
- ۲۳- مقتدر، هوشنگ. ۱۳۵۸. "مباحثی درباره سیاست بین المللی و سیاست خارجی"، تهران: انتشارات دانشکده علوم سیاسی و اجتماعی
- ۲۴- کاسسه، آنتونیو. ۱۳۸۵. "حقوق بین الملل"، ترجمه حسین شریفی طرازکوهی، چاپ اول، تهران: نشر میزان.
- ۲۵- باقری، محمود. ۱۳۸۸. "مکاتب فلسفی در حقوق بین الملل"، چاپ اول، تهران: نشر میزان.
- ۲۶- مؤتمنی طباطبایی، منوچهر. ۱۳۸۰. "حقوق اساسی: کلیات و رژیم های مهم سیاسی"، چاپ اول، تهران: نشر میزان.

۱- دیبرویک، جوست. 1372. «حمایت بین المللی از حقوق بشر و حاکمیت دولتها»، مترجم حسین شریفی طرازکوهی، مجله سیاست دفاعی.

۲- پروین، خیرالله. ۱۳۸۹. «تأثیر جهانی شدن و تحولات بین المللی بر حاکمیت و استقلال دولت ها»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۴، صص ۴۱-۶۲

۳- عباسی، بیژن. 1386. «بررسی ویژگی های حقوقی دولت»، پژوهشنامه حقوقی و علوم سیاسی، سال دوم، شماره پنجم.

۴- حاجی زاده، محمود، نژدی منش، هبیت اله، زارعی، محمد حسین. ۱۳۹۶. «جایگاه حاکمیت قانون در حقوق بین الملل»، فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، سال هجدهم، شماره ۵۴، صص ۱۹۶-۱۷۱.

Articles

۱- Beaulac, Stephane, (2003). The social of Bodins sovereignty and international law, Melbourne Journaleog International Law, vol.4, No.1, pp:1-28

۲- Straumann, Benjamin, (2015). Early Modern Sovereignty and Its Limits, Theoretical Inquiries in Law 16.2

۳- Henderson, Christian, (2014). The Arab Spring and the Notion of External State Sovereignty in International Law, Liverpool Law Rew, 35, pp:175-192

۴- Donnelly, Jack, (2004). State Sovereignty and Human Rights, available at: <https://www.du.edu/korbel/hrhw/workingpapers/2004/21-donnelly2004.pdf>

۵- Bartelson, Jens, (2006). The Concept of Sovereignty Revisited, The European Journal International Law, Vol. 17 No.2, pp:463-474

۶- P. Nagan, Winston; M. Haddad, Aitza, (2012), Sovereignty in Theory and Practice, San Diego Intl L.J., VOL.13:429

۷- Gevorgyan, Karen, Concept of State Sovereignty: Modern Attitudes, available at: www.ysa.am/files/karen_Gevorgyan

۸- Kosco, Viktor, (2016). sovereignty: Analysis of its current issues in certain countries, challenges of the future, Vol 1 No1, pp:27-41

P.Forsythe,David,(2012)."The UN Security Council and Human Rights:State Sovereignty and Human Dignity",available at:

<https://library.fes.de/pdffiles/iez/09069.pdf>

Steevens,Hester,(2016)."Maintaining International Peace and Security:the case for a responsibility not to veto",available at:

https://researcharchive.vuw.ac.nz/xmlui/handle/10063/6294/paper_access.pdf?sequence=2