

Mahdavi, Mojtaba. "Democratic Alternatives to Liberal Democracy." In Ali Ghasemi. Ed. *Religion and Ideology*. Tehran: Bonyad Publisher, 2012.

Mahdavi, Mojtaba. Trans. (English to Farsi) "The Protestant Ethic and the Spirit of Liberalism?" by Richard Vernon. In Ali Ghasemi. Ed. *Religion and Ideology*. Tehran: Bonyad Publisher, 2012.

Mahdavi, Mojtaba. "Liberalism, Universalism and Liberal Democracy: A Critique – Conversation with Richard Vernon." Trans. (English to Farsi). In Ali Ghasemi. Ed. *Religion and Ideology*. Tehran: Bonyad Publisher.

پیشگفتار

نوشته حاضر شامل سه بخش است: نخست، نوشهایی است با عنوان «پاسخهای دموکراتیک به پارادایم لیبرال دموکراسی» که تلاشی است برای ترسیم خطوط کلی نقد تئوریهای دموکراتیک معاصر به لیبرال دموکراسی. در این بخش از نوشه سعی کرده‌ام تا به طرح زمینه بحث بپردازم و زمینه را برای بخش‌های دوم و سوم فراهم آورم.

بخش دوم، مقاله‌ای است که ریچارد ورنون (Richard Vernon)، استاد نظریات سیاسی در دانشگاه وسترن کانادا (Western) برای این شاره از دفاتر بنیاد نوشه است. از دیدگاه وی، لیبرالیسم، ترجمان مذهب و فرهنگ غرب مسیحی نیست و میتواند به ضرورتهاي اساسی یك نظام دموکراتیک، پاسخي مطلوب و جهاني بدهد. تلاش وي در دور نگاه داشتن لیبرالیسم تعریف شده‌اش از دشواریهای فلسفی - نظری و نیز ویژگیهای خاص فرهنگی - مذهبی در این راستا معنی می‌یابد. همچنین تأکید وي بر بعد «سیاسی» لیبرالیسم، نقد نئولیبرالیسم و واکاوی ریشه‌های نخستین لیبرالیسم برای احیای ارزش‌هایی همچون تساهل و مدارا، وي را در جرگه لیبرالهای اجتماعی قرار می‌دهد. وي استدلال می‌کند که

لیبرالیسم اجتماعی نسبتی با آتمیسم ندارد و نافی روح جمعی و ارزشها و سنن فرهنگی یک ملت نیست. و در حالی که واقعیت نفوذ باورهای مذهبی در سیاست را میپذیرد، از تفکیک نهاد دین از نهاد دولت جانبداری میکند و این تفکیک را بیش از همه به سود ایمان مذهبی و روح جمعی یک ملت تعریف میکند.

نوشته ریچارد ورنون هم به پرسشهایی پاسخ میدهد و هم پرسشهای فراوانی ایجاد میکند. در بخش سوم این نوشته فقط درباره پارهای از این پرسشهای با وی به گفتگو نشستم. در این گفتگو میپذیرم که خاستگاه مذهبی - فرهنگی لیبرالیسم، دلیلی برای رویگردانی از پیام لیبرالیسم نیست. اما از وی درباره ماهیت و معضلات این پیام، پارهای دشوارهای تاریخی، تئوریک، اخلاقی و اجتماعی لیبرالیسم، سرشت و سرنوشت آن در جوامع امروزه، و سرآجام شایستگیهای لیبرالیسم و به طور مشخص لیبرال دموکراسی در تحقق ادعاهایش میپرسم. پاسخهای وی عموماً روشن و بعضاً چالش برانگیزند. اهمیت آنها بیش از آنکه در درستی یا نادرستی نشان باشد، در رویکرد انتقادی آنهاست. از دیدگاه وی، لیبرالیسم «اندیشه‌ای انتقادی» است. پرسشهای من و پاسخهای وی به خواننده این متن اجازه میدهد تا خود در خصوص جدیت و کیفیت این رویکرد انتقادی به قضاوت نشیند.

پیام این نوشته برای ما و معضلاتی که به اقتضای «جای - گاه» تاریخی - اجتماعی خویش با آنها دست به گریبان هستیم، اهمیت دارد. تلاش کرده‌ام به طرح پرسشهای و ضرورتهای عاجل ایران امروز بپردازم. به امید آنکه پاسخهای این

نوشته بر کیفیت پرسش‌های ما بیفزاید.

پاسخهای دموکراتیک به پارادایم لیبرال دموکراسی جنتی مهدوی

دیوید جانستون (David Johnston) می‌گوید: «تئوریهای سیاسی، تلاش عملی ما برای انعکاس واقعیتهاي اجتماعي و سیاسي است. این تلاش عملی تنها زمانی تئوريك مي‌گردد که عميقاً انتقادي باشد و زمانی انتقادي است که به مقاييسه واقعیتهاي اجتماعي و سیاسي با بدیلهای آن بپردازد. این بدیلهای میتواند موجود باشد و یا از آرمانهای ما سرچشمه بگیرد.» [1]

نهادهای لیبرال دموکراسی همچون پلورالیسم و تساهل را باید با نگاهی انتقادی ارزش نهاد اما همزمان بر این باور نیز پای فشرد که لیبرال دموکراسی و نهادهای آن نه پایان تاریخ است و نه پایانی برای دیگر نهادها، نظریات و آشکال دموکراسی. لیبرال دموکراسی فقط یکی از تئوریهای دموکراسی را نمایندگی می‌کند. در این نوشته تلاش خواهم کرد تا به اشارت و اختصار، مهمترین نظریات دموکراسی معاصر را بر شمارم و به کلیات نقد آنها به لیبرال دموکراسی بپردازم. آنگاه تلاش خواهم کرد تا پاسخی کوتاه به ممکن یا مفید بودن رهیافت لیبرال دموکراسی در خصوص جایگاه و کارکرد مذهب در شرایط متحول ایران

امروز و گذار آن به دموکراسی ارائه دهی. انصاف اخلاقی و دقّت علمی حکم می‌کند تا لیبرال دموکرات‌ها را یکسان نشماریم. آنها تفاوت‌هایی به گستردگی تفاوت میان رابت نوزیک (Robert Nozick) لیبرتاوین (Libertarian) و دموکرات‌های محافظه‌کار هچون هایک (Hayek) تا جان رالرز (John Rawls) سوسيال لیبرال و سایر لیبرال‌های اجتماعی دارند. به همین ترتیب منتقدانِ دموکرات لیبرال دموکراسی نیز طیف گسترده‌ای از نظریات را نمایندگی می‌کنند.

ویل کیملیکا (Will Kymlicka) به درستی ادعا می‌کند که تا یکی دو دهه پیش، اندیشه سیاسی معاصر به طور سنتی به راست، چپ، و میانه تقسیم می‌شد و لیبرال دموکراسی در این میان، جایگاه میانه را به خود اختصاص می‌داد. فاشیسم و بنیادگرایی مذهبی از سویی و کمونیسم و سوسيالیسم از دیگر سوی، مبانی دموکراسی لیبرال را به چالش می‌کشیدند. اما امروزه، این تفکیک کلاسیک قادر نیست تنوع، پیچیدگی و عمق اندیشه سیاسی معاصر و به ویژه تئوریهای دموکراسی را منعکس سازد [2]. نقد نظریات دموکراتیک معاصر، نقدي دموکراتیک به میزان، ماهیت و کیفیت دموکراسی در الگوی لیبرال دموکراسی است. بنابراین هم دغدغه این نوشته و هم رهیافت تئوریهایی که به آنها اشاره خواهد شد، دغدغه و رهیافتی دموکراتیک است.

(۱) دموکراسی گفتمنی - مشارکتی (Deliberative Democracy) نظریه دموکراسی گفتمنی - مشارکتی، نظریه‌ای واحد و یکپارچه نیست. دموکراسی گفتمنی یورگن هابرماس، دموکراسی اجتماعی (Associative Democracy) جوشا کوهن (Joshua Cohen) و همچنین دموکراسی اخلاقی آمی

گاتمن (Amy Gutmann) و دنیس تامسون (Denis Thomson) به رغم تفاوت‌هایشان در خصوص چگونگی و چرازی دموکراسی گفتمانی - مشارکتی، همگی بر این نکته توافق دارند که یک دموکراسی واقعی تنها با مشارکت معنیدار و فعالانه شهروندان در حوزه عمومی امکان‌پذیر است. بنابر تئوری فوق، تمهیدات قانونی لیبرال دموکراسی برای تضمین تحقق مشارکت شهروندان کافی نیست. دموکراسی گفتمانی - مشارکتی ادعا می‌کند که اگر دغدغه لیبرال دموکراسی تأکید بیشتر بر عنصر لیبرالیسم است، این نظریه بر عنصر دموکراتیک لیبرال دموکراسی پاافشاری بیشتری می‌کند و بدین معنی در صدد دموکراتیک‌تر کردن دموکراسیهای موجود است. آمری گاتمن و دنیس تامسون استدلال می‌کنند که هم فرایند تحقق دموکراسی همچون رأی‌گیری و پارلمانتاریسم چند حزبی، و هم اصول و جوهرة دموکراسی می‌چون برابری شهروندان و تضمین حقوق اساسی اقلیتها می‌تواند و باید موضوع یک گفتمان دموکراتیک از طریق مشارکت جمعی همه شهروندان در عرصه عمومی قرار گیرد [3]. لیبرال دموکراسی متهم است که با تحمیل اصول لیبرالیسم به دموکراسی، نوعی دیکتاتوری لیبرالی برآسas مبانی و اصول لیبرالیسم ایجاد کرده است و دموکراسی را بهترین حالت تنها در فرایند تحقق آن و نه اصول و جوهرة دموکراسی تضمین می‌کند. به تعبیری دیگر، لیبرال دموکراسی فقط به تضمین قانونی یک فرایند دموکراتیک نظر دارد اما اصول، جوهره و مبانی این دموکراسی، پیشاپیش برآسas لیبرالیسم تعیین می‌شود و بدین معنی کاملاً دموکراتیک نیست.

بنابر اصول دموکراسی گفتمانی - مشارکتی، مفهوم همگانی شدن (publicity) در لیبرال دموکراسی و به ویژه در قرائت جان رالز، مفهومی کاملاً ذهنی و مجرد است. در حالی که این مفهوم باید براساس یک گفتمان عمومی و با مشارکت یکایک شهروندان به عنوان سوژه‌هایی مستقل و دارای ارزش معنوی شکل گیرد.

لیبرال دموکراتها در پاسخ، امکان تحقیق عملی چنین ادعاهایی را زیر سؤال می‌برد. گالستون (Galston) می‌گوید: «دموکراسی گفتمانی - مشارکتی» فقط به «ماهیت» یک سیاست دموکراتیک می‌پردازد و «قلمره» آن را به کلی نادیده می‌گیرد. ماهیت یک دموکراسی باید گفتمانی و مشارکتی باشد اما این نظریه روشن نمی‌سازد که حوزه و قلمرو این مشارکت تا کجا امتداد می‌یابد. دیگر آنکه، تأکید بیش از اندازه این نظریه بر ارزش مشارکت جمعی و گفتمان در عرصه عمومی موجب شده است تا ارزش تساهل نادیده گرفته شود. توافق بر سر اینکه نمی‌توان بر سر همه چیز با یکدیگر توافق کنیم و ناگزیر از تساهل با یکدیگر، خود ارزشی دموکراتیک است.»^[4]

چهره شاخص دموکراسی گفتمانی - مشارکتی یورگن هابرماس است. وی استدلال می‌کند لیبرال دموکراسی یک نظریه «دولت - محور» است؛ در حالی که دموکراسی نیازمند نظریه‌ای «جامع - محور» است. نقد هابرماس بر لیبرال دموکراسی مبتنی بر نظریه «عقلانیت ارتباطی» است. وی معتقد است در دوران مدرن، باورهای سنتی / مذهبی یگانه منبع مشروعيت نیستند. وجود تنوع مبانی مشروعيت ما را ناگزیر از گفتگو با یکدیگر در عرصه عمومی و

بر اساس خرد همگانی می‌سازد.

از نظر هابرماش، دموکراسی گفتمانی – مشارکتی همچون لیبرال دموکراسی بر ضرورت چارچوب نهادهای قانونی برای حفظ گفتگوی آزاد در میان شهروندان برابر پای می‌فشارد، اما گامی فراتر می‌نهد و نفس گفتمان دموکراتیک در عرصه عمومی را فارغ از نتایج آن به عنوان یک ارزش و خیر (good) بر می‌شارد. این در حالی است که دموکراسی لیبرال فرایند تحقق دموکراسی همچون رأی دادن و مشارکت شهروندان را ارزشی ابزاری در جهت تغییر دولت و محدود ساختن قدرت آن قلمداد می‌کند و فیفسه آن را یک ارزش غیپندارد. بنابراین، دموکراسی گفتمانی هابرماش در پی نهادینه کردن فرایند و شرایط لازم برای تحقق «عقلانیت ارتباطی» میان شهروندان است اما ضرورتاً به دنبال حصول یک نتیجه واحد مبتنی بر یک عمل جمعی واحد نیست[5].

هابرماش از منظری دیگر نیز به نقد لیبرال دموکراسی می‌پردازد. وی به درستی استدلال می‌کند که کارکرد و ماهیت یک جامعه، شباهتی با ساختار بازار و روابط حاکم بر آن ندارد. در نظریه لیبرال دموکراسی، پارادایم بازار و سیاست یکسان است و سیاست به معنی حاصل جمع منافع فردی است که باید از طریق عمل دولت تحقق عینی یابد.

دموکراسی گفتمانی هابرماش از زوایای گوناگونی مورد انتقاد قرار گرفته است که به دو مورد آن بسندۀ می‌شود. یکی اینکه، هابرماش نهادهای موجود لیبرال دموکراسی و مفروضات عام آن را می‌پذیرد و همان‌به نقد آنها می‌پردازد. وی هیچ راهنمای عملی به ما ارائه نمی‌کند که

چگونه میتوان ارزش‌های دموکراسی گفتمانی - مشارکتی را از طریق نهادهای موجود و یا بدیل نهادینه کرد [6]. دیگر آنکه، چنانچه ساندرز (Sanders) میگوید، دموکراسی گفتمانی - مشارکتی از ما میخواهد که به گفتگوهایی مبتنی بر خرد، میانه‌روی، و فاقد خودخواهی‌ای شخصی در عرصه عمومی بپردازم. چنین گفتگوهایی متضمن مهارت، توانایی و سطحی از آگاهی است که غالباً عموم مردم از آن بی‌بهره‌اند؛ و بدین ترتیب هدف این دموکراسی که عبارت از مشارکت مردم عادی در فرایند دموکراتیک است، حاصل نمی‌شود [7]. با این همه وارن (Warren) معتقد است که دموکراسی گفتمانی - مشارکتی ترکیبی موفق از رادیکالیسم ایده دموکراسی و واقعیتهای پیچیده جوامع متکثر دنیای مدرن است [8].

جوشا کوهن، یکی از نظریه‌پردازان دموکراسی انجمنی، مدافع جذی دموکراسی گفتمانی - مشارکتی است. آنچه این دو نظریه را به هم پیوند می‌دهد، تأکید بر اهمیت جامعه مدنی و واگذاری پاره‌ای از کارکردهای دولت به اجمنهای مردمی آزاد و داودطلبانه است. دموکراسی انجمنی، تلاشی برای کاهش نابرابریهای اجتماعی از طریق مشارکت فعال اجمنهای صنفی در جهت تأمین عدالت اجتماعی است. این نظریه پاسخی به رویکرد ضعیف و صرفاً حقوقی / قانونی لیبرال دموکراسی در تأمین عدالت اجتماعی است؛ همچنین پاسخی به رویکرد قدرتدار و دولت محور سوسیال دموکراسی در سوسیال دموکراسی انجمنی ناقد لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی کلاسیک است. اهمیت به حوزه عمومی، جامعه مدنی و مشارکت شهروندی در قالب اجمنهای صنفی، این نظریه را در چارچوب دموکراسی

گفتمانی – مشارکتی قرار می‌دهد [9].

(2) دموکراسی جمهوریخواه (Republican Democracy)

دموکراسی جمهوریخواه عنوان مشترکی بر طیفی متنوع از دموکراتیاست که نگاهی انتقادی بر فردگرایی لیبرال و تأکید بر اهمیت جماعت (Community) دارد. دموکراسی جمهوریخواه متکی بر سنت کلاسیک دموکراتیک یونانی باستان و همچنین مفهوم اراده عمومی ژان ژاک روسو است و در برابر فردگرایی لیبرال به طرح آلتزماتیو جماعت و خیر عمومی می‌پردازد. در حالی که دموکراتیای لیبرال بر اولویت دفاع از آزادی فردی در برابر قدرت دولت، یا به تعبیری بر آزادی منفی، تأکید می‌ورزند، دموکراتیای جمهوریخواه بر اولویت آزادی مثبت و امکان تاختالشعاع قرار دادن منافع فردی به نفع خیر عمومی و جماعت پای می‌فشارند.

هانا آرنت چهره شاخص دموکراسی جمهوریخواه است. وی استدلال می‌کند اگرچه دموکراسیهای لیبرال توanstه‌اند منافع مردم را نمایندگی کنند، اما به روشنی در اجحاد یک حس شهروندی موفقیت نداشته‌اند. لیبرال دموکراسیها از آزادیهای مدنی دفاع کرده‌اند اما در تضمین آزادی به مفهوم جمهوریخواهی آن که متنضم یک حس مشترک زندگی جمعی است، موفقیتی نداشته‌اند [10].

در میان نظریه‌پردازان معاصر، بنجامین باربر (Benjamin Barber) و نظریه «دموکراسی قوی» (Strong Democracy) وی شدیداً متأثر از سنت جمهوریخواهی هانا آرنت است. بنجامین باربر، لیبرال دموکراسی را یک «دموکراسی خیف» (Thin Democracy) توصیف می‌کند زیرا برخلاف سنت ارسطویی، سیاست در لیبرال دموکراسی یک «فضیلت» و یا «شیوه زیستن» نیست،

بلکه حصار و قفسی است که سیاستمداران در آن قرار می‌گیرند تا صرفاً به اداره یک جامعه بپردازد. انسان لیبرال دموکراتیک یک انسان غیرسیاسی است؛ یک موجود اجتماعی نیست [11]. دموکراتیای جمهوریخواه را با تسامح می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: نخست، دموکراتیای اکثریتگرا (Majoritarians) که عمیقاً مدافعان سنت ژان ژاک روسو و مفهوم «خیر عمومی» در این سنت هستند. روسو مفهوم لویاتان هابز را به اراده «توده مردم» تبدیل کرد. وی استدلال کرد که این اراده و حاکمیت مردم قابل انتقال به هیچ نهاد و ارگانی نیست و بدین معنی تصمیم و رأی اکثریت مردم، حرف آخر در دموکراسی است. دموکراسی جمهوریخواه در مفهوم اکثریتگرای روسویی خویش، تأکید لیبرال دموکراسی بر قانون اساسی و حقوق فرد در مقابل رأی اکثریت مردم را ناقض دموکراسی تعبیر می‌کند. والدرن (Waldron) می‌گوید، دموکراسی اکثریتگرا یک دموکراسی قانونگرای مثبت در برابر مفهوم دموکراسی قانونگرای مثبت در قرائت لیبرال دموکراسی است. زیرا قانون اساسی لیبرال با نهادینه کردن آزادی مثبت به نفي آزادی منفی اکثریت شهروندان می‌پردازد. دموکراسی اکثریتگرا ارزش دموکراسی را در فرایند دموکراتیک آن و نه قانون اساسی دموکراتیک می‌داند [12].

ارزش دموکراسی به نفس عمل اکثریت شهروندان فارغ از مشروعیت نتایج آن است. روسو می‌گوید اگر مردم حاکم سرنوشت خویش هستند، دموکراسیها نیازی به مکانیسمهای دیگری همچون قانون اساسی برای تضمین نتایج دموکراتیک ندارند. منطق

دموکراتیک حکم می‌کند تا محصول مشارکت اکثربت مردم در یک فرایند دموکراتیک فارغ از نوع نتیجه آن پذیرفته شود.

در پاسخ، لیبرال دموکراتها از ضرورت قانون اساسی برای تضمین حقوق فرد در برابر تصمیمهای سطحی و نادرست یک اکثربت غالب دفاع می‌کنند، زیرا پاره‌ای از حقوق اساسی، مستقل از هر فرایند دموکراتیک، مشروعيت دارند و حتی رأی اکثربت در یک فرایند دموکراتیک نباید و نمی‌تواند به تضییع آنها بپردازد. یک دموکراسی فاقد قانون اساسی و صرفاً متکی بر آرای اکثربت می‌تواند سریعاً به یک ضد دموکراسی تقلیل یابد. بی‌تردید، استدلال لیبرال دموکراسی در دفاع از ضرورت قانون اساسی برای تضمین و تحکیم فرد و اساس دموکراسی، منطقی است. دموکراسی روسویی اکثربتگرا به گواهی تاریخ تووانسته است به فاشیسم و بنیادگرایی مذهبی ختم شود. اما نقد ما به لیبرال دموکراسی می‌تواند بر مضمون و محتوی قانون اساسی لیبرال و بی‌توجهی لیبرال دموکراسی در فراهم آوردن امکان گفتمان عمومی از طریق عقل جمعی در تدوین این اصول استوار باشد.

دومین گرایش نیرومند در سنت دموکراسی جمهوریخواه، «جماعتگرایان» (Communitarians) هستند. دموکراتهای جماعتگرا بر هویت ملی و اعتبار و اهمیت جماعت پای می‌فرسند. محوریت‌ترین انتقاد دموکراتهای جماعتگرا به لیبرال دموکراسی، فقدان عزم و اعتقاد راسخ به بازسازی جماعت سیاسی است. در نگاه لیبرال دموکراسی، جامعه عبارت از یک جماعت سیاسی است که پیشاپیش شکل گرفته است

و فقط باید به مدیریت سیاسی آن پرداخت. چارلز تایلر (Charles Taylor) متفکر معاصر کانادایی و چهره سرشناس دموکرات‌های جماعتگرا، استدلال می‌کند که آنچه لیبرال دموکراسی را به نظریه‌ای فراگیر تبدیل می‌کند، شمولیت دولت برای همه مردم است. اما آنچه آن را محدود می‌کند، کارکرد دولت به نهادی صرفاً اداری و مدیریتی است[13].

دموکرات‌های جماعتگرا معتقدند فرد مستقل از جامعه، فرهنگ و ارزش‌های آن وجود خارجی ندارد. لیبرال دموکراسی اعضاي یک جامعه را به عنوان «افراد» و نه شهروندان یک اجتماع تلقی می‌کند. افراد از آرمانها و اهداف خویش جدا نیستند و آرمانها و اهداف ایشان از بستر جامعه‌ای که در آن می‌زیند جدا نیست. تأکید بر حقوق افراد بدون در نظر گرفتن مفهوم خیر عمومی، تأکیدی ذهنی و سطحی است. چارلز تایلر معتقد است که دولت دموکرات محتاج مضمونی از باورها و اهداف مشترک جمعی است. با این همه وی هوشیارانه از مفهوم رؤسوسی «ارادة عمومی» که می‌تواند به دموکراسیهای ژاکوبینی و سنیفی منجر شود، فاصله می‌گیرد و به نقد آن می‌پردازد. تایلر و سنت جمهورخواهی جماعتگرا برخلاف جمهورخواهی اکثریتگرا مایل است تا همچون هگل ترکیبی از پلورالیسم و بیداری سیاسی - اخلاقی ایجاد کند[14].

در هین راستا، هانا آرنت معتقد است برخلاف آنچه لیبرال دموکراسی اذعا می‌کند، تأکید بر روح جمعی و خیر عمومی ضرورتاً جامعه را با خطر دیکتاتوری و حکومتهاي توتالیت توده‌ای مواجه نمی‌سازد. درواقع آنچه خطر بروز دیکتاتوری را افزایش می‌دهد، فقدان روح جمعی و معنا است.

آنچه حکومتهاي توتالیتر توده اي را تغذيه ميکند، گست پيوند هاي معنوی و روحی جامعه، تقویت آتمیسم و احساس واگشتگی و بی‌هویتی و یأس اجتماعی است. چنین احساسی جامعه را به توده اي بی‌شکل تبدیل می‌کند و به سهولت به دست يك رهبر توتالیتر شکل می‌پذیرد [15].

(3) دموکراسی و نظریه «سیاست تفاوت» (*Politics of Difference*) آیریس مارین یانگ (Iris Marion Young) فمینیست رادیکال، همزمان به نقد لیبرال دموکراسی و دموکراسی جمهورخواه می‌پردازد. وی مبدع نظریه «سیاست تفاوت» است و در پی مفهوم‌سازی نویسنی از عدالت اجتماعی و دموکراسی است. یانگ استدلال می‌کند که ادعای یونیورسالیسم و همچنین بی‌طرفی در لیبرال دموکراسی، پوششی ماهرانه بر باورها و مکانیسم‌هایی است که بیشترین امکان سلطه را به قدرتمندان در عرصه اقتصاد، سیاست، فرهنگ و خانواده اعطای می‌کند. یونیورسالیسم و بی‌طرفی لیبرال دموکراسی، عملأ نتیجه‌ای جز هژمونی لیبرالیسم نداشته است. لیبرال دموکراسی، گروه‌های تحت سلطه را به حاشیه سیاست می‌راند زیرا از نظریه برابری فرستها برای افراد و نه برای گروه‌ها دفاع می‌کند. سیاست تفاوت به دنبال سازوکاری است که امکان مشارکت معنیدار برای همه گروه‌های تحت ستم را فراهم سازد. یانگ به وضوح متأثر از نظریه دموکراسی گفتمنانی هابرماس است اما برخلاف وی، یونیورسالیسم را نمی‌پذیرد. وی همچنین در تحلیل خاستگاه سلطه فرهنگی متأثر از افکار میشل فوکو است [16]. همچون یانگ، کارول پاتمن (C. Pateman) بی‌توجهی لیبرال

دموکراسی را در درک اهمیت حوزه خصوصی برای تحقق دموکراسی به چالش می‌کشد. وی می‌گوید لیبرال دموکراسی برابری سیاسی مرد و زن را محترم می‌شارد اما از درک اهمیت حوزه خصوصی برای کارکرد حوزه عمومی غافل است و به همین دلیل سلطه مردان در دو حوزه خصوصی و عمومی را به غفلت برگزار می‌کند. لیبرال دموکراسی به بُعد اجتماعی جنسیت (gender) چندان بها نمی‌دهد و بنابراین قادر توانایی تعمیق مشارکت دموکراتیک در حوزه خصوصی و خانواده است[17].

بی‌گمان، گوهری از حقیقت در نظریه سیاست تفاوت و رهیافت نوین یانگ در نیل به عدالت اجتماعی و تضمین دموکراسی برای گروه‌های تحت ستم نهفته است. حقیقتی که اشاره به دشواریهای مفاهیمی همچون یونیورسالیسم و بی‌طرفی دولت لیبرال و همچنین رویکرد ذهنی و صرفًا حقوقی به برابری فرصتها برای اشاره به دشواریهای اما به همین میزان می‌توان از دشواریهای نظری و عملی سیاست تفاوت و امکان تحقق دموکراسی بر مبنای اعطای حقوق ویژه به گروه‌های اجتماعی سخن گفت. با کدامین منطق دموکراتیک می‌توان تنها به برخی از گروه‌های اجتماعی فرصتها ویژه‌ای اعطای کرد و دیگر گروه‌ها را از آن محروم نمود؟ به علاوه، هر گروه می‌تواند خود به گروه‌های زیر جموعه خویش نیز تقسیم شود و بر دشواریهای عملی این نظریه بیفزاید.

(4) سوسیال دموکراسی (Social Democracy)

میدانیم سوسیال دموکراسی به طور سنتی بر نقش و کنترل دولت بر اقتصاد به منظور تضمین و تعمیق

عدالت اجتماعی و دموکراسی اجتماعی تأکید می‌کرده است. با فروپاشی سیاستی بلوک شرق و پیش از آن سقوط دولتهاي رفاه اروپایی و ظهور نئولیبرالیسم در دهه 70 میلادی، سوسیال دموکراسی با چالشهای دشوار نظری رو به رو گشت. امروزه پاره‌ای از سوسیال دموکراتها به جای تکیه بر مفهوم «طبقه» بر مفهوم «شهروندی» تأکید می‌ورزند. گفتمان این گروه به طور مشخص از گفتمان «راه سوم» (Third Way) آنتونی گیدنز تجلی یافته است. پاره‌ای دیگر همچون جوشان کوهن به بازخوانی مفاهیم سوسیال دموکراسی از منظری رادیکالتر پرداخته‌اند و به طرح «دموکراسی اجمی» روی آورده‌اند. گرایش به دموکراسی گفتمانی - مشارکتی در میان این گروه از سوسیال دموکراتها چشمگیر است.

آنچه سوسیال دموکراسی معاصر را از لیبرال دموکراسی متمایز می‌سازد، نقد توأم‌ان آن بر مارکسیسم و نئولیبرالیسم است. نقدی اخلاقی بر نابرابری مفرط ناشی از اقتصاد بازار آزاد و در عین حال تعهد به اجرای عدالت اجتماعی در چارچوب همین مناسبات، ویژگی بارز و همچنین رسالت دشوار و پارادوکسیکال سوسیال دموکراسی است. سوسیال دموکراتها با اعطای نقش مستقل به سیاست در برابر اقتصاد، در پی یافتن راهکاری عملی برای تحقق این رسالت دشوار بوده‌اند. اما دشواری در یافتن راهی است تا دموکراسی را از سلطه پارادایم بازار رها سازد و با تقویت حوزه اجتماعی و عرصه عمومی به کنترل دو حوزه دولت و نظام بازار بپردازد. تعمیق و گسترش دموکراسی در سه حوزه دولت، بازار و جامعه، چالش

تئوریهای دموکراتیک معاصر است.

(5) دموکراسی فراملی (Transnational Democracy)

حوزه فراملی با حضور قدرتمند شرکتهای چندملیتی و نهادهای اقتصادی فراملی همچون بانک جهانی و صندوق بینالمللی پول و به طور مشخص نظام اقتصادی حاکم بر روابط بینالملل تعریف میشود. چنانچه منطق قدرت اقتصادی اقتضا میکند، نهادهای قدرتمند اقتصادی فراملی دارای قدرت سیاسی فراملی هستند و از همین رو به کارگیری مکانیسمهای دموکراتیک در این حوزه قدرت نیز ضروري است. زیرا هر جا قدرت حضور دارد، حضور دموکراسی نیز الزامي است. سلطه قاهر نئولیبرالیسم بر حوزه فراملی جهان معاصر و موج مسلط جهانی کردن (و نه جهانی شدن) و تحدید قدرتها و دموکراتهای ملی موجب شده است تا پارهای از نظریه‌پردازان دموکراسی از پروژه گسترش، تعمیق و نهادینه کردن دموکراسی در حوزه فراملی نیز سخن بگویند. آنچه مسلم است ضعف و یا فقدان ظرفیتهای نظری و راهکارهای عملی در لیبرال دموکراسی باعث شده است تا پروژه دموکراتیزه کردن حوزه فراملی مسکوت بماند. لیبرال دموکراسی با چشم بستن بر واقعیتهاي غير دموکراتیك در حوزه فراملی و محدود نمودن خود در حوزه ملي و به طور مشخص حوزه سیاسي دولت، با واقعیت هژمونی غيردموکراتیك نئولیبرالیسم بر حوزه فراملی، برخوردي محافظه‌کارانه داشته است. حاکمیت سرمایه بر حوزه فراملی عملأ اصل بنیادین لیبرالی مبتنی بر برابري رأي افراد را به نفع رأي سرمایه نقض کرده است. آنچه امروزه در پروژه جهانی کردن دیده میشود، تلاشی است برای به تحت

نشاندن تفسیری از اقتصاد لیبرالیسم در قرائت لیبرال محافظه‌کارانه هایک (Hayek) که مدافعان گردش آزاد سرمایه‌ها و نیروی کار بدون کنترل دولتهاي ملی و در نتیجه تهدید نمودن مرزها و دموکراسیهاي ملی به دست سیستم بازار جهانی است. در برابر این تهدید، دیوید هلد (David Held) و مک گرو (A. Mc Grew) از بدیلهای «شهروندی جهانی / جهان وطنی» (Cosmopolitanism) و همچنین بسط دموکراسی گفتمانی - مشارکتی در حوزه فرامملی برای تحقق یک دموکراسی فرامملی سخن گفته‌اند. یک دموکراسی جهانی ناگزیر از کنترل بازار جهانی است [18].

(6) دموکراسی رادیکال (Radical Democracy)

هیچ تئوری منسجمی درباره دموکراسی رادیکال موجود نیست. با این همه میتوان از این عنوان برای توضیح پاره‌ای نظریات گوناگون که همگی به نقد رادیکال لیبرال دموکراسی پرداخته‌اند استفاده کرد. میشل فوکو در نقد رادیکال خویش به مبانی فلسفی پسا - روشنگری و ارزش‌های لیبرال، نظم دموکراتیک در جوامع لیبرال دموکراسی را به چالش می‌کشد. وی معتقد است افراد در این جوامع تحت سلطه نظم مستقری زندگی می‌کنند که مفاهیم و استانداردهای «نرمال» بودن به آنها تحمیل شده است. فوکو معتقد است لیبرال دموکراسی در پی ایجاد استانداردهای نوینی برای تحديد آزادیهای مردم است. وی حقوق شهروندی در منطق لیبرال دموکراسی را به طور ذاتی محدود میداند. با وجود این به ارزش این حقوق در جلوگیری از تضییع حقوق اولیه افراد به دست حکومتهای استبدادی اذعان دارد [19].

ریچارد رُورتی (Richard Rorty) به نقد مبانی فلسفی و اصول نظری در توجیه فلسفی دموکراسی و یونیورسالیسم لیبرال دموکراسی میپردازد و از این منظر آرامی رالز و هابرماش را به یک اندازه به چالش میخواند. رُورتی به جای فلسفه بر فرایند تأکید میکند. وی نیازی به توجیه فلسفی لیبرال دموکراسی نمیبیند و به جای آن بر فرایند دموکراتیک پای میفشارد. رُورتی معتقد است که میتوان رادیکالیسم فلسفی را با لیبرالیسم سیاسی متعارف ترکیب کرد [20].

سخن کوتاه آنکه، پاسخهای دموکراتیک به پارادایم لیبرال دموکراسی همگی حکایت از چالشهایی است که این نظریه با آنها روبه رو است. این چالشها را به دو گروه عمدۀ میتوان تقسیم کرد: نخست، غفلت، سکوت و رویکرد محافظه‌کارانه لیبرال دموکراسی در روند و پیامدهای غیردموکراتیک جهانی کردن اقتصاد، تحدید حاکمیت دولتهای ملی، حاکمیت و هژمونی یکتازانة سرمایه، و تهدید عدالت اجتماعی و حقوق دموکراتیک در مقیاس ملی و فراملی است. دوم، ضعف حس شهروندی، مشارکت گمعی و گفتمان در عرصه عمومی است. تئوریهای شهروندی (citizenship) و نظریه دموکراسی گفتمانی - مشارکتی از سویی و دموکراسی جمهوریخواه در سنت هانا آرنت و هنین اندیشمندانی همچون چارلز تایلر از سوی دیگر ضمن پرداختن به آسیبشناسی لیبرال دموکراسی، به طرح بدیلهای خویش نیز اقدام کرده‌اند. در این میان از درون سنت لیبرالی متفکرانی همچون رابرت پانتمام (Robert Putnam) با طرح مفهوم «سرمایه اجتماعی» (Social Capital) [21] و یا لاری دایوند [22]

(Larry Diamond) با تأکید بر اهمیت مفهوم جامعه مدنی، تلاش کرده‌اند تا به نوعی حس مشارکت جمعی را در سنت لیبرال دموکراسی احیا کنند. اما چنین تلاشهایی، از دیدگاه متغیران رادیکالی همچون مارین یانگ و دیگران که متأثر از سنت فوکویی هستند، قادر نیست تا ضعف بنیادی پارادایم لیبرالی در نظر مستمر محرومیت زنان و دیگر گروه‌های تحت ستم جامعه را جبران کند. دیگر آنکه خصلت غیرسیاسی و همچنین خبکه‌گرایانه لیبرال دموکراسی اصولاً قادر یا اساساً مایل نیست به تشویق، توسعه و تحکیم یک حوزه عمومی فعال و قدرتمند بپردازد. نوع رویکرد این نظریه با جایگاه و کارکرد مذهب در حوزه عمومی میتواند گواهی بر این مدعای باشد.

لیبرال دموکراسی و کارکرد مذهب در حوزه عمومی لیبرال دموکراتها به درستی استدلال میکنند که لیبرال دموکراسی یک فلسفه سیاسی بی‌خدا و ضدمذهب نیست و یک رژیم لیبرال دموکرات از شهروندان خود نمیخواهد تا رویگردان از مذهب و خدا باشند. لیبرال دموکراسی معتقد است اگر مذهب در حوزه خصوصی بماند، چالشی متوجه دموکراسی نخواهد شد. اما از نظر این نوشته، رابطه دین و دموکراسی از پیچیدگی و عمق بیشتری برخوردار است. پیش از هر چیز باید توجه داشت که انزواج دین از حوزه عمومی، شرط لازم دموکراسی نیست. در بسیاری از دموکراسیهای معاصر، سبلها و هنجرهای دینی حضوری مؤثر در عرصه عمومی دارند. بیگمان بازسازی جایگاه دین در عرصه عمومی و

انتقال آن از حوزه دولت به حوزه جامعه مدنی، گامی ضروري برای تحقق دموکراسی است. اما اين بازسازی، چنانچه کازانووا (Casanova) به درستي استدلال می‌کند، هرگز به معنای «خصوصی‌سازی» دين نیست[23]. اهمیت و ضرورت حضور دین در عرصه عمومی در این است که این حضور می‌تواند به تعمیق دموکراتیزاسیون دین و سیاست عمومی منجر گردد. حضور دین در عرصه عمومی، واقعیت اجتنابناپذیر پلورالیسم فرهنگی و تنوع منابع مشروعیت دوران مدرن را نفی نمی‌کند. امروزه برخلاف دوران ماقبل مدرن، حوزه عمومی تنها در اختصار مذهب نیست؛ مذهب یکی از منابع مؤثر در این حوزه است. اما عدم حضور این منبع مؤثر در حوزه عمومی نیز نه ممکن و نه مفید است. کازانووا به درستی بر نقش مذهب در به چالش کشیدن اقتدار مطلقه دو عنصر قدرتمند دولت و نظام بازار تکیه می‌کند. نقش فعال مذهب در قلمرو جامعه مدنی می‌تواند نقشی مثبت در دموکراتیزه کردن و ایجاد توازن و تعادل قدرت میان سه عنصر دولت، بازار و جامعه مدنی باشد. این حضور فعال در عرصه عمومی، مذهب را درگیر واقعیتهاي جامعه مدرن می‌سازد و امكان رشد نوعی عقلانیت عملی در گفتمان مذهبی را فراهم می‌سازد. اگرچه مشارکت فعال مذهب در عرصه عمومی ضرورتاً و همیشه در کوتاه مدت به دموکراتیزاسیون گفتمان مذهبی خواهد انجامید و بعضاً به رشد و تقویت بنیادگرایی کمک خواهد کرد، اما این مواجهه حضوری با واقعیتهاي مدرن، نهایتاً بسیار مؤثرتر از به ازوای کشیدن گفتمان مذهبی در پستوی حوزه خصوصی خواهد بود.

زیرا در صورت اخیر، گفتمان مذهبی در لای ذهنیت دُگم خویش خواهد خزید اما نابود خواهد گشت و هر لحظه امکان سر برآوردن از لای خویش را دارد. بنابراین، حضور مذهب در عرصه عمومی، حضوری مثبت و دارای کارکردی دوگانه در تعمیق و توسعه دموکراتیزاسیون دولت، بازار و جامعه مدنی است. همچنین، این حضور به تعديل و توازن قلمرو قدرت این عناصر یاری میرساند و در نهایت به توسعه و رشد گفتمان دموکراتیک مذهبی یاری خواهد رساند.

آلفرد استپن (Alfred stepan) در اثر ارزشمند خویش درباره مذهب و دموکراسی از ما میخواهد تا به آموزه‌های رابطه تاریخی میان مسیحیت و دموکراسی در غرب توجه کنیم و در این راه از «چهار کج فهمی» دوری گزینیم. نخستین کج فهمی، اعتقاد به ضرورت سکولاریسم به معنی خصوصی کردن مذهب و ایجاد دیواری نفوذناپذیر میان مذهب و سیاست برای تحکیم دموکراسی است. وی استدلال میکند اثبات چنین فرضی از نظر تاریخی بسیار دشوار است زیرا آنچه اکنون در پانزده دموکراسی اتحادیه اروپا وجود دارد، دیواری نفوذناپذیر میان مذهب و سیاست نیست بلکه بازسازی سیاسی مفهوم «تساهل متقابل» (Twin Toleration) میان مذهب و سیاست است. برخی از این دموکراسیها همچون انگلیس همچنان به اصل مذهب رسمی وفادار مانده‌اند. در پاره‌ای از این دموکراسیها، احزاب دموکرات مسیحی به دفعات در مصدر قدرت قرار گرفته‌اند و دموکراسی هیچ آسیبی ندیده است. دو مین کج فهمی آن است که آموزه‌های مذهبی را واحد و غیر متکثر بشماریم. واقعیت این است که گفتمانهای مذهبی وجود دارند و مذهب در

اخصار هیچ گروه واحدی نیست. یک گفتمان مذهبی میتواند در عرصه عمومی فعال باشد و هیچ آسیبی به دموکراسی وارد نشود؛ همچنان که گفتمانهای دیگری میتوانند با قرائتهاي غيردموكراتيك خود حوزه عمومي را تهديد کنند. سومين کج فهمي از منظر روشنناسی است و آن اينكه شرایط ايجاد و تکوين دموکراسی در جوامع غيرغربي را دقیقاً به همان شرایط در کشورهای غربی تقليل دهيم. استپن به ما جسارت علمي برای ساختار شکنی الگوهای رایج و قالبی در علوم اجتماعی را میدهد. اگر در غرب، روحیة سرمایه‌داری، استقلال جامعه مدنی و مذهب - بنا بر شرایط ویژه با توجه به نقش خاصی که در این جوامع ایفا کرد - به تکوین و تحکیم دموکراسیهاي غربی کمک کردند، تکرار این شرایط و الگوها بدون در نظر گرفته جای - گاه تاریخي و اجتماعی جوامع غيرغربي، ضرورتاً به تحقق دموکراسی نمی‌اجامد. بازسازی عواملی که در شرایطی ویژه به دموکراسی انجامید، ضرورتاً در شرایط متفاوت به نتیجه يكسان خواهد رسید.

و چهارم آنکه از نظر ارزشی، خارج کردن مذهب از دستور کار سیاست - چنان که لیبرال دموکراسی و به طور مشخص جان رالز پیشنهاد می‌کند - نه ممکن و نه مفید است. جان رالز، فیلسوف فقید لیبرال دموکراسی، جایگاه مناسب مذهب را در حوزه خصوصی می‌بیند. وي با وجود این از گفتگوهای عمومی در خصوص تعیین جایگاه مذهب تنها در صورتی که در خدمت عدالت سیاسی قرار گیرد دفاع می‌کند. استدلال رالز در قیاس با استدلالهای کلیشه‌ای لیبرالهای کلاسيك، گامی به پيش در درک کارکرد مذهب و واقعیتهاي جامعه و سیاست مدرن است. با

این همه آنچه در استدلال رالز غایب است، پرسش اساسی‌تری است که استپن به ما یادآوری می‌کند. اگر در دموکراسیهای غربی، مذهب در دستور کار سیاست رسمی دولت وجود ندارد، چگونه حصول این جوامع به چنین تصمیمی جمعی، پرسش اساسی‌ای است که رالز به آن توجه نمی‌کند. در بسیاری از دموکراسیهای غربی جداول بر سر جایگاه مذهب در سیاست‌دها سال به درازا انجامید[24]. این جدالها فقط پس از گفتگوهای عمومی، طولانی و دشوار به نتیجه امروزین خود رسیده است. نظریة لیبرال دموکراسی معاصر و به ویژه قرائت جان رالز در مقایسه با گفتمان کلاسیک لیبرال دموکراسی، واقع‌بینی بیشتری نسبت به رابطه دین و سیاست دارد؛ با این همه از درک واقع‌بینانه ویژگیها و ضرورتهاي تکوين و توسيعه دموکراسی در جوامع غيرغربي و به ویژه اسلامي عاجز است. در جامعه اي که وجود آن عمومي مذهبی است، دموکراتیزه کردن گفتمان مذهبی، شرط لازم برای حصول دموکراسی است. دموکراتیزه کردن این گفتمان جز از طریق درگیر کردن مذهب در حوزه عمومی ممکن نیست. دیگر آنکه، منطق دموکراتیک اقتضا می‌کند تا به تسهیل شرایطی بپردازیم تا همه مردم بتوانند در یک گفتمان عمومی به بررسی نقش و جایگاه مذهب در سیاست بپردازنند. تحمیل مذهب یا انزواي اجباری آن از حوزه عمومي سیاست، هر دو به یک اندازه غیردموکراتیک است و به رشد دموکراسی کمکی نخواهد کرد.

lahori Addi (L. Addi) می‌گوید، دموکراتیزانیون در کشورهای مسلمان برخلاف اراده عمومی مردم تحقیق نخواهد یافت و این مردم عموماً مسلمانند.

دموکراسی یا با اراده ایشان تحقق می‌باید یا هرگز متحقق نخواهد شد [25]. به این‌زوا راندن مذهب در این جوامع، کمکی به دموکراسی نخواهد کرد زیرا اراده و وجود آن عمومی عمیقاً مذهبی است.

منابع و ارجاعات:

1. نگاه کنید به:

David Johnston, *The Idea of a Liberal Theory, a Critique of its Theory* (New York: Columbia university press, 1981).

2. نگاه کنید به:

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An introduction* (oxford: oxford university press, 2002)

3. نگاه کنید به:

Amy Gutmann and Denis Thomson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge: Belknap Press, 1996).

4. نگاه کنید به:

W. A. Galston, "Diversity, Toleration, and Deliberative Democracy: Religious Minorities and public schooling," in Stephen Macedo, *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement* (New York: oxford university press, 1999)

5. نگاه کنید به:

Jurgen Habermas, "Three Normative Models of Democracy," in Seyla Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the boundaries of the Political* (princeton: Princeton university Press, 1996).

6. نگاه کنید به:

J. S. Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions For Democratic Reform* (New Haven: Yale university Press, 1991).

7. نگاه کنید به:

Lynn Sandres, "Against Deliberation," *Political Theory*, 25:3 (1997) 347-760.

8. نگاه کنید به:

Mark Warren, "Deliberative Democracy," in April Carter and Geoffrey Stokes (eds.) *Democratic Theory today: Challenges for the 21st Century* (Cambridge: polity, 2002)

9. نگاه کنید به :

April Carter, "Associative Democracy," in Carter and Stokes (eds.) *Democratic Theory Today*.

10. نگاه کنید به :

Margaret Canovan, "Hannah Arendt: Republicanism and Democracy," in April Carter and Geoffrey Stokes (eds.) *Liberal Democracy and its critics* (Cambridge: Polity Press, 1998)

11. نگاه کنید به :

Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1984).

12. نگاه کنید به :

J. Waldron, "Deliberation, Disagreement, and Voting," in H. Hongju Koh and R. Slye (eds.) *Deliberative democracy and Human Rights* (New Haven: Yale University Press, 1999).

13. نگاه کنید به :

Charles Taylor, "Democracy, Inclusive and Exclusive," in Richard Madsen. et al. (eds.) *Meaning and Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002)

14. نگاه کنید به :

John Horton, "Charles Taylor: Selfhood, Community and Democracy," in Carter and Stokes (eds.) *Liberal Democracy and its critics*.

15. نگاه کنید به :

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London: Allen and Unwin, 1967).

16. نگاه کنید به :

I. M. Young, "Polity and group Difference: A Critique of the ideal of universal citizenship," *Ethics*, 99. (1989), 250-74.

17. نگاه کنید به :

C. Pateman, "Citizen male," *Austrian Left Review*, 137 (1992), 30-3.

18. نگاه کنید به :

Anthony McGrew, "Transnational Democracy," in Carter and Stokes (eds.) *Democratic Theory Today. also see*, David Held. *Political Theory Today* (Cambridge: Polity, 1991).

19. نگاه کنید به :

Lois McNay, "Michel Foucault and Agonistic Democracy," in Carter and Stokes

(eds.) *Liberal Democracy and its critics.*

20. نگاه کنید به :

K. Welton, "Richard Rorty: Postmodernism and a pragmatic Defence of Democracy," in carter and stokes (eds.) *Liberal Democracy and its critics.*

21. نگاه کنید به :

R. Putnam, "what makes Democracy work?" IPA Review, 47:1 (1994). 31-4.

22. نگاه کنید به :

L. Diamond, "Rethinking civil society: Towards democratic consolidation," *Journal of Democracy*, 5:3 (1994), 4-17.

23. نگاه کنید به :

J. Casanova, "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections of Islam," *Social Research*, vol. 68, No. 4 (winter 2001), 1041-1080.

24. نگاه کنید به :

Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the Twin Toleration," *Journal of Democracy*, 1104. (2000), 37-57,

25. نگاه کنید به :

L. Addi, "Political Islam and Democracy: The case of Algeria, "Democracy's victory and crisis, A. Haderius (de.) (Cambridge: Cambridge university Press, 1997).

اخلاق پروتستانی و روح لیبرالیسم؟

(Richard Vernon)

مترجم: مجتبی مهدوی

I

ماکس وبر در اثر مشهورش درباره جامعه‌شناسی مذهب، اخلاقی پروتستانی و روح سرمایه‌داری، قائل به ارتباطی درونی میان باورهای مذهبی «فورماسیون» پروتستانی در اروپای غربی و باورهای نوین اقتصادی است. این باورها در ظهور یک جامعه تجاري مبتنی بر سودیابی و انباشت ژرود نقشی ضروري و ذاتی داشتند. وي استدلال کرد که سرمایه‌داری از فرهنگی نشأت گرفت که نوعی تجربه مذهبی به آن شکل بخشیده بود. اثر وبر انتقادهای جدی و عالمانه‌ای را برانگیخت؛ انتقادهایی که خود حاکی از اهمیت اثر وی است. نوشته حاضر هرچند درباره نظرية وبر نیست، بیشتر معطوف به استدلالی است که دقیقاً مشابه با نظرية وبر است؛ و آن اینکه اخلاق پروتستانی یعنی اخلاقی فردگرا که بر برتری وجود افرادی پای می‌فشارد؛ به گونه‌ای ضروري و ذاتی با «لیبرالیسم سیاسی» پیوند دارد. تاکنون هیچ اثر مستقل کلاسیک علوم اجتماعی، همچون اثر عظیم ماکس وبر در خصوص خاستگاه سرمایه‌داری، درباره این نظریه منتشر نشده است. با وجود این، این نظریه در اندیشه سیاسی معاصر بسیار پرنفوذ

است و این نفوذ از منظر سیاسی پیامدهای گسترده و به گمان من منفی داشته است. زیرا تلویحاً استدلال می‌شود که لیبرالیسم گزینشی سیاسی است که منحصراً به کار جوامعی می‌آید که با نوعی خاص از تاریخ مذهبی پیوند داشته باشند و برای سایر جوامع عنصری بیگانه و تحمیلی است.

بسیاری از اندیشمندان معاصر پیشنهاد می‌کنند که سیاست مبتنی بر لیبرالیسم، همانند اقتصاد سرمایه‌داری، پیامد بیواسطه «روفورماسیون» پروتستان و «اخلاقی» پروتستانی آن است. به عنوان نمونه مایکل والزر (Michael Walzer)، نظریه‌پرداز سیاسی آمریکایی، چنین نظریه‌ای را طرح نموده است. وی استدلال می‌کند که تساهل و مدارا (Toleration) فقط هنگامی در آمریکا به عنوان یک ارزش اجتماعی شناخته شد که غیرپروتستانها (همچون کاتولیکها و یهودیان) پروتستانیزه شند و از فردیت خویش دفاع کردند و به عنصر اقتدار اهمیت کمتری دادند [1]. دیگران نیز به گونه‌ای دیگر از این نظریه دفاع کرده‌اند و جدال‌های نظری بین لیبرالها و جماعتگرایان (Communitarians) را عمدتاً جدال میان اندیشمندانی با پیشینه مذهبی پروتستان از یک سو، و اندیشمندانی با پیشینه مذهبی کاتولیک یا یهودیت از سوی دیگر، تفسیر می‌کنند [2]. حتی بنابر تفسیری غلیظتر، لیبرالیسم در ذات و ضرورت خویش، شکلی سکولار از پروتستانیسم است؛ نظریه‌پرداز سیاسی انگلیسی، ل. الف. سیدن‌تاپ (L. A. Siedentop)، تبیینی شدیدتر از این نظریه دارد [3]. وی معتقد است بنیادهای لیبرالیسم همچون تکثیرگرایی (Pluralism)، تساهل و مدارا (Toleration) و جدایی دولت و جامعه، مبتنی بر «باورهای مسیحیت

پروتستان» هستند که براساس آن جامعه از افرادی با مبانی مستقل هستی‌شناسی فردی تشکیل شده است. همچنین، «لیبرالیسم، تجسم منطقی است در مسیحیت که انسانها در نزد خداوند برابر هستند.»؛ یا اینکه، جامعه لیبرال غربی، همچون دیگر جوامع، بر «باورهای مشترک» بنا شده است، اما تنها تفاوت آن در این است که این باورهای مشترک از بزرگداشت آیینهای مشترک جمعی پدید نیامده اند بلکه از «خصوصی کردن دین» سربرآورده اند. بدین معنی اصل ارتباط شخصی و خصوصی میان افراد و «عمق حقیقت»، که به تنها ی توسط افراد قابل حصول است، از طرف پروتستانیسم که جلوه و جوهرة سنت مسیحی است مطرح می‌شود. لیبرالیسم تبلور و تجسم چنین سنتی است که پروتستانیسم خود آگاهانه آن را نمایندگی می‌کند.

در مقاله‌ای بسیار مشهور، چارلز تیلر (Charles Taylor)، نظریه‌پرداز سیاسی کانادایی، در حالی که دیدگاه سیدن‌تاپ (Siedentop) را تصدیق می‌کند، لیبرالیسم را «زائدۀ ای ارگانیک» بر گرایش‌های فردگرایانه مسیحیت می‌داند و از همین رو آن را با نیازهای شناخته شده ما به عنوان اعضاي جمعیتهاي قومي يا مذهبی مغایر می‌شارد [4]. غالباً اذعا می‌شود که مسیحیت پروتستان حامل اندیشه‌ای است که براساس آن هر فرد حامل «یک کتاب مقدس در درون خویش» است. بدین معنی، هر فرد به گونه‌ای رادیکال، حامل منبع مستقل و معتبری برای قضاؤها و تصمیمهای خویش است. در مناظرة مهمی که در خصوص آزادی بیان در انگلیس در دهه 1990 صورت گرفت، پاره‌ای از صاحبنظران از چنین

اعتقادی دفاع کردند و لیبرال را شکل سکولاریزه چنین گرایشی تعریف کردند^[5]. بنابر دیدگاه فوق، لیبرالیسم شکلی سکولاریافته از پرووتستانتیسم است و به همین سبب، برخلاف آنچه که اذعا می‌شود، فلسفه‌ای فراگیر (inclusive)، مداراکننده با باورهای گوناگون، و اندیشه‌ای که هر کسی بتواند آن را بپنیرد نیست. لیبرالیسم، آیینی خاص است که تنها عمومیت یافته است. بی‌تردید دیدگاه فوق برای کسانی که به لیبرالیسم ارج می‌نهند وی قادر منابع و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی میراث پرووتستان هستند، نظریه‌ای جالب توجه خواهد بود؛ زیرا بنابر این نظریه، علاقه‌مندان به سیاست لیبرالیسم باید لیبرالیسم را فقط در ازای از دست دادن تعهدات مذهبی مهمی به دست آورند که در جوامع غیرپرووتستان و غیرمسيحي خویش با آنها پيوندی عمیق دارند. علاوه بر آن، این دیدگاه می‌تواند به تقویت نظریه «برخورد تمدنها» نینجامد که در نوع خود نه فقط برای هر دو سوی نزاع خرب است بلکه مانع رادیکال بر سر راه جنبش‌های اصلاح طلب یا اپوزیسیون در جوامع غیرغربی است. بنابراین، ارزیابی دیدگاه فوق بسیار حائز اهمیت است. اکنون من به نقد این دیدگاه می‌پردازم؛ دیدگاهی که به باور من هم از منظر تاریخی و هم از منظر منطقی عمیقاً فریبنده و سفسطه‌آمیز است. اما نخست، اجازه بدھید با طرح برخی استدلالهای کلی و کاملاً شناخته شده، زمینه را برای تردید نسبت به این دیدگاه فراهم کنم.

این دیدگاه، اصول جماعتگرایی (Communitarianism) و جمهوریخواهی (Republicanism) را که در مسیحیت و به طور

دقیقتر در سنت پروتستان وجود دارد از دیدها خفی می‌کند. اگر پروتستانتیسم را ضرورتاً و ذاتاً فردگرا معرفی کنیم به انکار واقعیات مسلم تاریخی انگلستان و دولت - شهر ژنو پرداخته ایم؛ جایی که الهیات پروتستان مبانی اخلاقی یک زندگی عمیقاً اقتدارگرایانه و غیرلیبرال را فراهم آورد. (نگاه کنید به رمان «*The Scarlet Letter*» اثر نویسنده آمریکایی Nathaniel Hawthorne، و یا هر اثر تاریخی دیگری درباره رفورماسیون اروپا). همچنین، پروتستانتیسم کالوین با اندیشه‌های ژان ژاک روسو قرابت بیشتری دارد تا با اندیشه‌های لیبرالیسم که در دیدگاه متفکری همچون جان لاک می‌تواند سراغ گرفت. زیرا این اندیشه جمهوری مت مرکز و جمع‌گرای روسو و نه اندیشه آزادیهای گسترش فردی جان لاک است که تجربة تاریخی حکومت عمیقاً غیرلیبرالی کالوین بر دولت - شهر ژنو در سوئیس را بهتر منعکس می‌سازد [6].

این دیدگاه حاوی گرایشهای آشکاری از «اورینتالیسم» (orientalism)، مفهوم مشهوری که از ادوارد سعید وام گرفته‌ام، است؛ زیرا لیبرالیسم و تساهل و مدارا، ذاتاً و ضرورتاً به باورهای مذهبی اروپایی و آمریکایی شایی پیوند زده می‌شود. آمارتیا سن (Amartya Sen) این گرایش را در کمال ادب به ریشخند می‌گیرد و در تقسیم‌بندی فرضی خویش از ارزشهای مجزای غربی و آسیایی، به کنایه می‌گوید که ارزش تساهل و مدارا در میان ملل غیراروپایی ناشناخته بوده است [7]! همچنین، این دیدگاه قرائتی ذاتگرایانه از اسلام دارد و تفاسیری شدیداً غیرلیبرالی و اقتدارگرایانه از مفاهیم سیاسی اسلام عرضه می‌کند. این دیدگاه به ویژه

مانع از تحقق یک «پروتستانتیسم اسلامی» می‌گردد؛ پروژه‌ای که برخی ایرانیان اصلاح طلب بر اساس اندیشه‌های علی شریعتی و سایر متفکران در مقابل با اخصار هرمنیوتیک اسلام روحانیت طرح می‌کنند. این دیدگاه برای مقایسه اسلام و غرب، از اسلام به عنوان جموعه باورهایی یاد می‌کند که بدون چون و چرا از سوی روحانیت رسمی نمایندگی می‌شود. همچنین رویکرد فرهنگ‌های سیاسی غیرغربی را ذاتاً در مواجهه با تغییر و تحول، بسته و ایستا تلقی می‌کند.

این دیدگاه، همه چیز را منوط و متصل به شباهت باورها و ایده‌ها می‌کند. بدین ترتیب، پیچیدگی تاریخ «نهادهایی» که براساس آن دولتهای اروپایی، که غالباً برخلاف میل خویش و در خالفت با باورهای الهیات مذهبی، تکثر و مدارا را پذیرفتند، نادیده می‌گیرد. این نه ارزش‌های بنیادین یا جهتگیریهای فرهنگی دولتهای اروپایی، بلکه شرایط ویژه آنها بود که تاریخ را به حرکت و ادار کرد. بیله فلت (Bielefeldt) استدلال می‌کند که واقعیت وجود ارتباطی منطقی میان آموزه‌های مسیحیت و لیبرالیسم سیاسی، دلیلی قانع‌کننده نیست که آموزه‌های مسیحیت «ضرورتی» باید گرایش و رویکردی لیبرال می‌یافتد؛ چنان که توسعه لیبرالیسم نیز مشروط و مقید به آن جهتگیری لیبرال الهیات مسیحی نبود. علاوه بر آن، این نکته به این معنی نیست که جو امعان غیرغربی و غیرمسیحی فاقد چنین گرایشات آزادخواهانه و لیبرالی بوده‌اند که می‌توانسته است به مسیر و نتایجی مشابه منجر شود [8]. دولتهای غربی لیبرال شدند نه از آن جهت که

تمایلات مذهبی و فرهنگی آنان در این جهت قرار داشت؛ بلکه مجبور شدند تا بیندیشند در زمینه ای اجتماعی که افکار متکثّر و ایمان‌های متعدد وجود دارد، عقی و مفهوم «مشروعيت سیاسی» چیست. آنها دریافتند که برای وصول به وحدت سیاسی، مشروعيت سیاسی باید بر پایه‌هایی بجز اجماع مذهبی نهاده شود.

نکته‌ای که باید بیش از همه بر آن پای فشرد این است: اگر ما نگاهی به مشهورترین کوشش‌های فکری مدافع اصل تساهل و مدارا، به عنوان یکی از مهمترین اصول لیبرالیسم، بیفکنیم، آثار دو متفسر لیبرال انگلیسی یعنی جان میلتون (John Milton) و جان لاک (John Locke) به چشم می‌آیند.

نکته‌ای که به دشواری می‌توان نادیده گرفت این است که این دو متفسر در آثار خویش به دفاع از تساهل و مدارا علیه سایر «پروتستانها» پرداخته‌اند. میلتون از آزادی مطبوعات در برابر یک فرقه پروتستانی به نام Presbyterians که باورهای خویش را بر جامعه انگلیس تحمیل می‌کرد، دفاع کرد. لاک، ۱۴ سال در مناظره‌ای پلمیک با منتقدی پیگیر به نام جوناس پوراست (Jonas Proast) به سر می‌برد. پوراست باور داشت که آموزه‌های کلیسای پروتستان انگلیس باید بر جامعه تحمیل شود و بر این باور ۱۴ سال با جان لاک به جدی پلمیک پرداخت. به همین ترتیب پیر بایل (Pierre Bayle) فرانسوی از مدارا و تساهل در برابر دیگر پروتستان پرنفوذ فرانسوی به نام پیر ژوریو (Pierre Jurieu) دفاع کرد؛ پروتستانی که ادعا می‌کرد پروتستانها هرگاه که می‌توانند نباید با رقیب و

دشمن خویش مدارا کنند. به دلیل چنین اختلافات عمیقی که میان پروتستانها وجود داشته است، ریشه‌های فکری الهیات پروتستان در بهترین حالت آن، قابل درک نیست؛ جز آنکه پروتستانها اذعا کنند خالfan مستمرآ درک نادرستی از پروتستانیسم داشته‌اند! زیرا آنچه مشاهده می‌کنیم، جدایی «سیاسی» در درون یک «الهیات» است که مشترکاً لیبرالها و طرفداران استبداد به آن رجوع می‌کنند و به آن ایمان دارند. بدیهی است این الهیات پتانسیل معانی متفاوتی از سیاست را در خود داشته است و اگر الهیات پروتستان با تلاش نظریه‌پردازان سیاسی پروتستانی هچون میلتون، لاک، و بایل به لیبرالیسم گرایید، به دلیل نقش فرایند و کارکرد تفسیر آن است.

اکنون می‌خواهم به تفصیل چهارمین نکته از نکات چهارگانه فوق بپردازم. نه فقط به دلیل آنکه به سایر نکات دیگران به خوبی پرداخته‌اند بلکه از آن جهت که به اعتقاد من این نکته اخیر، بیشترین موضوع مورد علاقه میان فرهنگها و آیینه‌ای گوناگون است. در این بخش، آرای جان لاک را بررسی می‌کنم، هرچند بسیاری از ملاحظات من مشمول اندیشه‌های میلتون و بایل نیز می‌گردد که در این نوشته جای برای آنها نیست.

II

جان لاک، یکی از بنیان‌گذاران شناخته شده لیبرالیسم، پروتستان است^[9]. برخی از مفسران آرای لاک، اندیشه‌های وی را همسو با نظریه‌ای که پیش از این به آن پرداختیم تفسیر می‌کنند؛ اینان لیبرالیسم را با آموزه‌های خامن مذهبی

پیوند میدهد و آن را اساساً نظریه‌ای پروتستان می‌خوانند [10]. بنابر دیدگاه فوق، جان لاک معتقد است که انسانها باید براساس «وجود آن انتقادی» خویش زندگی کنند؛ افراد باید تنها در پیشگاه فردیت خویش توجیه شوند و به این معنی، سنتها و جماعت (community) هیچ کدام نقش عمده‌ای در این میان ایفا نمی‌کنند. براساس این دیدگاه، جان لاک ما را به جهانی می‌برد که با مبانی اخلاقی فردگرایانه شکل گرفته است و باورهای جمعی به حساب نمی‌آیند. اما به باور من، اگر چنین دیدگاهی نقطه عزیت اندیشه جان لاک باشد، وی را به نتایجی خواهد رساند که خاطباني بسیار محدود خواهد یافت. از همین رو، من نقطه عزیت کاملاً متفاوتی برای درک اندیشه‌های جان لاک و اهمیت آنها پیشنهاد می‌کنم.

از دیدگاه من، اندیشه جان لاک را باید فراتر از فردیتگرایی و یا «آنثیسم» سنجید [11]. لاک را باید به عنوان نظریه‌پردازی شناخت که عمیقاً به دینامیسم گروهی و تأثیر آن بر باورها معتقد است. اثر عمدۀ معرفتشناسانه لاک به نام *An Essay concerning Human Understanding* گواهی بر این مدعاست. لاک در این اثر به دیدگاهی که ذهن و فکر ما را شامل «اصولی ذاتی» می‌پنداشد می‌تازد. به عنوان نمونه، وی اشاره می‌کند که ذهن یک «بدوی بی‌تجربه» که با هیچ تمدنی ارتباط نداشته است نه براساس اصولی ذاتی، بلکه براساس «آداب و رسوم قبیله‌اش» شکل گرفته است [12]. از نظر لاک، گرایش به وجود ذاتی اصولی در ذهن و فکر آدمی از آنچه ناشی می‌شود که به گمان ما افراد «گروهی» که به آن وابستگی داریم «بهترین و

مستدلترین» استدلالهای ممکن را ارائه می‌کنند [13]. در واقع فکر و ذهن ما عمیقاً متأثر از «کسانی است که با آنها معاشرت داریم» و در پی جلب رضایت آنها هستیم. لااقل در پی کسب رضایت کسانی هستیم که با ما در «معرفت، دانش و دینداری» همراه هستند [14]. برای ما دشوار است که قضاوتها و تصمیمهایی فارغ از جمع اتخاذ کنیم. لاک می‌نویسد: «چه کسی شجاعانه به مقابله با سرزنشهایی می‌رود که بر اثر خالفت با آرای گروه یا جامعه خویش باید تحمل کند؟ [15]» وی تصریح می‌کند: «سرافکندگی و هراس از نکوهش کسانی که با آنها معاشرت داریم»، شدیداً بر ما اثر دارد [16]؛ یا اینکه، «آنان که بر اساس اعتماد به دیگران پیش می‌روند، بی‌تردید تحمیل و اقتدار دیگران را می‌پذیرند. [17]»

اما در پاره‌ای از موارد، لاک نگرشی انتقادی به چنین واقعیاتی دارد. وی استدلال می‌کند که انسانها عموماً عقاید خویش را به «آرای دیگران» وابسته می‌کنند و در واقع به «خطرناکترین عامل ممکن تکیه می‌کنند [18]..» وی به مقابله با «آرای پذیرفته شده‌ای» می‌پردازد که صرفاً در پیوند با «دوستانان، گروه‌مان، کسانی که با آنها معاشرت داریم، و ملیت و کشورمان» پذیرفته‌ایم و چنین آرایی را پوج و بی‌معنی می‌خواند [19]. اما در این میان، جایگاه کوشش‌های فکری ما در قلمرو باورهای مذهبیمان کجاست و این کوششها از چه درجه‌ای از جدیت برخوردارند؟ پاسخ لاک به ما اتخاذ میزانی متعارف و معقول در جدیت در کوشش‌های فکری است. از دیدگاه لاک، باورهای اشتباه ما ممکن است از فقدان دلیل و برهان

ناشی شود. انسانها هنگامی در پی کسب دلیل و برهان می‌روند که «متقاعد نشده‌اند یا امکان و تجربه دریافت حقیقت برای ایشان شخصاً مهیا نبوده است.» اما واقعیت این است که «اکثیریت مردم» در چنین موقعیتی نسبت به درک حقیقت هستد؛ زیرا اسیر کسب و کار زندگی روزانه خویش هستند و جالی برای تحقیق شخصی و دریافت حقیقت ندارند. جان لاك آنگاه با کنایه از ما می‌پرسد آیا این مردم مکوم هستند تا در «جهالت سخت جان» خویش به سر برند؛ زیرا امکانی برای یک «جستجوی جدی عالمانه» ندارند؟ آیا اکثیریت مردم نفرین‌شده‌اند سرنوشتی هستند که در ساختن آن خود نقشی نداشته‌اند؟ یک روستایی بینوا در ایتالیا و یک کارگر روزمزد انگلیسی که جالی برای کسب حقیقت و کوششی عالمانه ندارد، هیچ کدام نباید مکوم به جهل باشند. آنها از ظرفیتی برخوردارند که کوشش سخت فکری را برگزینند [20]. بنابراین از دیدگاه لاك میزان معقولی از نفوذ و تأثیر گروه بر اندیشه فرد واقعیتی غیرقابل اجتناب است.

لاك در نوشه‌های خویش از معیاري قابل حصول درباره تساهل و مدارا دفاع می‌کند. وي به مقابله با دیدگاهی می‌پردازد که رستگاری را بر پایه «موضوعاتی پیچیده و فراتر از درک عمومی» تعریف می‌کند [21]. اکنون به مهمترین جدل فکری و پاسخهای کلیشه‌ای که لاك از سوی خالفان تساهل و مدارا دریافت کرد می‌پردازم. یک روحانی مسیحی به نام پوراست در پاسخ به اثر مشهور لاك به نام *Letter Concerning Toleration* به نایندگی از نهاد مستقر مذهبی از تحمیل باورهای مذهبی به جامعه دفاع می‌کند و استدلای را عنوان می‌کند که قرنها پیش

سنت آگوستین آن را عنوان کرده بود. لک استدلال می‌کرد که ما باید نسبت به باورهایی که با زور بر ما تحمیل می‌شود، تمرد کنیم. استدلال مشهور وی چنین است: اجبار فقط می‌تواند اعمال ما و نه اندیشه‌های ما را تحت تأثیر قرار دهد. اما پُوراست، استدلال می‌کرد که اجبار می‌تواند اندیشه‌های ما را نیز به گونه‌ای غیرمستقیم شکل دهد؛ زیرا اجبار، برای غونه، موجب می‌شود تا مردم در کلیسا حضور یابند و آنگاه کلیسا استدلالهای خویش را به ایشان عرضه کند. بنابراین، تحمیل و اجبار می‌تواند به انگیزش «اندیشه و تحقیق» بینجامد [22]. لک در پاسخ خویش به پُوراست از زوایای گوناگونی به خالفت با چنین استدلای می‌پردازد: یکی آنکه، خالفان مذهب‌رسمی و آیین کلیسا ممکن است پیش از این خود به «اندیشه و تحقیق» پرداخته و از این رهگذر به حقیقت دست یافته باشند. دیگر آنکه، اعضای کلیسا و نایندگان مذهب‌رسمی احتمالاً خود انسانهایی اهل «اندیشه و تحقیق» نیستند و حقیقت را نیافته‌اند. و سوم اینکه، این دیدگاه ملاکهای کوشش فکری شایان توجه را چنان رسمی و خاص می‌کند که دستنیافتنی می‌گردد. در این خصوص وی موقعیت یک کارگر سختکوش را به تصویر می‌کشد و می‌پرسد: «آیا همه کشاورزان و صنعتگران بینوا باید تمام موضوعات مورد مناقشة مذهبی را درک کنند و اگر چنین است آنها باید کار و کسب خویش را رها کنند و اجازه دهنند تا خانواده ایشان از گرسنگی هلاک شوند. [23]» لک در اثر دیگرش به نام *The Reasonableness of Christianity* می‌کند از آنجا که «اکثریت مردم فاقد فراغت کافی و توانایی

درک پیچیدگیهای مجادلات مذهبی هستند، از چنین دانشی برخوردار نیستند و از همین رو باید تنها ایمان بیاورند. [24]

از میان استدللهای موجهی که در نامه‌های لاک در خصوص تساهل و مدارا موجود است، اجازه بدھید تنها به یکی از آنها یعنی «نامه سوم» (Third Letter) بپردازم. لاک این ادعای تلویجی پُوراست را که تنها یک ملاک قابل قبول در «اندیشه و تحقیق» برای ارائه به مردم وجود دارد، مردود می‌داند. وی استدلل می‌کند: «انسانها دارای افکاری متنوع هستند، ظرفیتهای متفاوتی در ادراک دارند و ایده‌های متفاوتی با ایشان عجین شده است.» علاوه بر عوامل فوق، لاک به عامل اعتماد اشاره می‌کند. وی استدلل می‌کند: «اگر کسانی که مردم به آنها اعتماد دارند حتی واقعیت بدیهی و روشن را انکار کنند، نمی‌توان مردم را نسبت به آن واقعیت بدیهی مقاعده کرد. [25]» لاک معتقد است اعتماد گروهی ناشی از جانبداری است. اما این جانبداری، جدیت ایمان مذهبی را خدشدار نمی‌کند. به عنوان مثال «غیرمسیحیان بسیاری وجود دارند که با جدیت به دنبال حقیقت هستند و باورهای ایشان جانبدارانه‌تر از باورهای مسیحیانی که کتاب مقدس را کلمات خدا می‌دانند نیست. با این وصف، تا زمانی که مسیحیان با شواهد کافی برای خویش روشن سازند که می‌توان بدون تعصب و جانبداری نیز ایمان داشت، اگر از باورهای جانبدارانه خویش فاصله گیرند از ایمان مذهبی آنها چیزی باقی نخواهد ماند.» لاک معتقد است باید اجازه دهیم تا مردم به دانش و قضاوت کسانی که آنها را محترم می‌شوند تکیه و اعتماد کنند [26].

از همین رو، این باور کاملاً نادرستی است که تصور کنیم لاک مدافع کوششای فکری صرفاً فردگرایانه و شخصی است. وی مدافع دیدگاهی واقعگرایانه است و خالف دیدگاهی است که در پی اجبار و تحمیل «اندیشه و تحقیق» به دیگران است. اما دیدگاه لاک، به طور همزمان عامل «هراهی و همکری»، «سنت و غرف»، «اعتماد» و همچنین تأثیر «مه کسانی که با آنها معاشرت میکنیم» را به رسمیت میشناسد.

واقعیت این است که به سهولت و سادگی غنیتوان چنین برداشتی از لاک و اثر وی (*Letter*) داشت: زیرا به خوبی میدانیم که لاک بر «شناخت» و «دلیل» و مسئولیت فردی پای میفشارد. اما این مفاهیم، با پذیرش اعتماد به عنوان مبنای یک باور ناسازگار نیست و دلیل آن نیز روشن است. زیرا لاک در همین اثر خویش در خصوص «تغییر باورها» به صراحت مینویسد: «تنها شناخت و دلیل میتوانند منجر به تغییر در اندیشه انسان گردند.» وی در برابر کوششایی که دولت در جهت جمادات کسانی که با آرای دولتمردان خالفت میکنند به مقابله برخیزد و استدلال میکند که اساساً دولت چنین وظیفه ای ندارد؛ زیرا هیچ انسان معقولی نمیپذیرد که دولت براساس چنین منطقی به جمادات شهروندان خود بپردازد. کوششایی که به قصد تغییر باورها با زور صورت میگیرند، بیشهر هستند و در نهایت به رعایت ریاکارانه اصول مذهبی میانجامد. دولت بیشتر از هیچ یک از شهروندانی که بر آنها حکومت میکند، شایستگی شناخت حقیقت را ندارد. بنابراین مشاهده میکنیم که هیچ یک از استدلالهای فوق، کوششای فکری افراد را صرفاً

فردی نمی‌داند؛ یا اساساً توصیه به چنین امری نمی‌کند. کوشش در جهت یافتن حقیقت باورهای مذهبی می‌تواند جمعی و مبتنی بر پویایی گروهی صورت گیرند. استدلالهای فوق خاستگاه و مبانی اولیه باورهای مذهبی را همچنان در معرض پُرس و جوی بیشتر قرار میدهد و چنان که ملاحظه شد، دیدگاه لاک در این خصوص با دیدگاهی که برخی از مفسران آرای لاک به عنوان یک «پروتستان» از وی عرضه کرده‌اند، متفاوت است.

III

اما با این همه، لاک تأکید بسیاری بر اهمیت وجود ان فردی دارد. این تأکید در یکی از استدلالهای اساسی وی در *Letter Concerning Toleration* آشکار است، و آن اینکه تحمیل شعایر مذهبی به جامعه نهایتاً به دورویی و ریاکاری می‌اخامد. بنا بر استدلال لاک، باورهای ریاکارانه، حتی اگر باورهایی درست باشند، در پیشگاه خداوند پذیرفتی نیستند. به اعتقاد من، هیچ ویژگی خاصی که مربوط به مذهب پروتستان باشد در این دیدگاه وجود ندارد: خداوند باورهای ریاکارانه را نمی‌پذیرد. اما از دیدگاه لاک، اهمیت این استدلال نه به لحاظ پیوندی است که با آموزه‌های مذهبی دارد بلکه از آن روست که بخشی از استدلالی است که ذاتاً «سیاسی» است: این استدلال مفهوم خویش را در زمینه اجتماعی و جغرافیایی سیاسی کشورهایی با اقلیت پروتستان در اروپای پس از عصر روشنگری یافت.

موضوع بحث اصلی و مورد نقد لاک در اثر خویش (Letter) این است که اجبار نمی‌تواند اندیشه‌ها را

تغییر دهد. چنانچه دیدع دیدگاه مقابله استدلال میکند که هرچند اجبار نمیتواند به تغییر اندیشه‌ها به شیوه زورمدارانه بپردازد، اجبار اما، میتواند به صورتی «غیرمستقیم» به تغییر باورها بینجامد، زیرا خالفان باورهای مذهب را جببور میکند تا به دلایلی که حقیقت مذهب را روشن میکند گوش فرا دهند. در این استدلال میتوان یک پیروزی صوری برای منتقدان لک به رسیت شناخت؛ زیرا لک این ادعای مورد سؤال را بیپاسخ گذاشته است. اما جان لک، از زاویه دیگری به این موضوع پرداخته است. وی جهت استدلال خویش را از موضوع آنچه که دولتها میتوانند انجام دهند به موضوع آیا آنچه که به دست دولتها انجام میشود سودمند است، تغییر میدهد. آیا دخالت دولت به پیشرفت و گسترش مذهب خواهد انجامید؟ در اینجا نوع پرسش و نقطه عزیت لک با منتقدش پوراست، یکسان است.

جوهره پاسخ نخست لک به پوراست این است که آنچه پوراست پیشنهاد میکند، فقط با شرایط یک کشور یعنی انگلیس همانگی دارد؛ زیرا اگر بپذیریم که دولتها هم توان و هم شایستگی تغییر باورهای مردم را داشته باشند، آنگاه مذهب واقعی مورد ادعای پوراست فقط در یک کشور که بنا بر عقيدة پوراست دارای مذهب واقعی است، گسترش خواهد یافت. اما در سایر کشورها، شایسته دانستن دولتها در ترویج و تحمیل مذاهب خویش، به ترویج مذاهب باطل و در نتیجه به مانعی بر سر راه گسترش روح مذهب حقیقی در میان مردم منجر خواهد گشت. در این صورت نمیتوان توقع داشت که خداوند از چنین رویکردی خشنود باشد. لک ادامه

میدهد، اندیشه پوراست در تنگنای زمان و مکان وی گرفتار شده است. پوراست تشخیص نمیدهد که «اگر در ایتالیا، اسپانیا، پرتغال... فرانسه... و سایر کشورهای سختگیریهای موجود در جهت حفظ مذهب ملی و یا اجبار مردم به پذیرش آن مذهب از میان برداشته شوند و در مقابل، تساهل و مدارا نسبت به باورهای مذهبی یا غیرمذهبی جایگزین شود، مذهب واقعی موردنظر پوراست برنده حقیقی این موقعیت خواهد بود[27]..» اما پوراست، در دو مین نقد خویش استدلال دیگری عنوان میکند. وی میگوید هرگز اذعا نکرده است که «هر» دولتی فارغ از اینکه به چه مذهبی معتقد است میتواند آن را به اجبار به مردم خویش تحمیل کند بلکه تنها دولتی که حامل مذهب واقعی است میتواند و باید آن را تحمیل کند، و بدین ترتیب دیدگاه وی تأثیر محبی که لام به آن نسبت داده است بر جای خواهد گذاشت؛ زیرا وی به حاکمیتهاي «بیگانه» اجازه چنین کاري را نداده؛ هرگاه چنین بیگانگانی مذهبی را تحمیل کنند، مرتكب جرمی گشته اند که آموزه های وی آن را هرگز نمیپذیرد. اکنون لام به مسئله وجود ان فردی میپردازد. وی استدلال میکند اگر حاکمان باید از اعتقادات و تشخیص خویش از مذهب حقیقی پیروی کنند، در این صورت پیامدهای سیاسی «مذهب تحميلي شما» و «تحمیل مذهب حقیقی» تفکیکناشدنی میشوند. وی ادامه میدهد «اگر... وظيفة حکومت استفاده از زور برای وارد کردن مردم به پذیرش مذهب حقیقی است، این وظیفه تنها در موردی مصدق دارد که خود حاکم به حقیقت آن مذهب ایمان داشته باشد[28]..» لام در

استدلای مهمنت عنوان می‌کند: «اگر وظيفة حاكم شما استفاده از زور در ترویج مذهبی است که به حقانیت آن باور دارد، به همین ترتیب وظيفة هر حاكم دیگری است که از زور در ترویج آنچه که به حقانیت آن باور دارد بپردازد. زیرا در صورتی که آن باور مذهبی حقانیت داشته باشد و آن حاکم به پذیرش و ترویج آن نپردازد، مرتکب گناه شده است[29]..» لاک علاوه بر آن استدلال می‌کند: «هرگاه انسانی دچار خطأ در قضاوت و تصمیمهای خویش گردد، حتی در چنین صورتی اگر برخلاف قضاوت خویش عمل کند، دچار گناه گشته است[30]..» بنابراین سیاست سازگاری و متابعت از نهاد رسمی مذهب، الزاماً به تحميل گسترش مذاهب باطل می‌اجامد و بیش از آنکه مسبب خیری شود، آسیب و شر به ارمغان می‌آورد.

اگر ما همچون لاک باور داریم که وظيفة اساسی «حافظت از نوع انسان» وظيفة ما است (*Second Treatise*, 6)، این وظیفه الزاماً از الهیات پروتستان سرچشمه نمی‌گیرد بلکه خاستگاه آن باورهایی است که براساس آن باورها، انسانیت مشترک ما حکم می‌کند تا از سیاست تخریب و نابودی یکدیگر دوری گزینیم.

IV

اکنون به موضوع خستی که این نوشته با آن آغاز شد، باز می‌گردیم، و آن تأثیر نیروی قدرتمند پویایی «گروه» بر زندگی ما است. گروه‌ها و اجمنها فقط قضاوتها و تصمیمهای ما را کنترل نمی‌کنند بلکه علاوه بر آن، اولویتهاي ما را نیز جهت می‌باشند و ما را به هوادارانی ساده که برای

ترویج اهداف خویش حاضر به تحمیل هزینه‌ای گزاف به دیگران هستند تبدیل می‌کنند. لاک در *Second Treatise* و همچنین در *Letter Concerning Toleration* عموماً و عمدتاً به نکته فوق می‌پردازد. لاک در *Second Treatise* به این مسئله می‌پردازد که برای پیروی و پیشبرد قانون طبیعت «انسانها بخشنده برای خود و بخشنده برای یاران خویش هستند.» (S. 13) و این ناظر به واقعیت است که ضرورت اصلاح جامعه سیاسی را گوشزد می‌کند (SS. 124-6). همچنین در *Letter* نقطه عزیت لاک، واقعیت تعصب گروهی است. بسیاری از تفسیرهایی که درباره این اثر لاک منتشر شده است، ناظر به ارزیابی سه استدلال عده‌ای است که از نظر لاک ضرورت تفکیک قلمرو دولت و نهاد رسمی مذهبی را گوشزد می‌کند. هر سه این استدلالها در نظر تعصب گروهی است. لاک می‌نویسد: تلاش برای کسب قدرت و سلطه، انگیزه آشکار ظلم و ستم بوده است؛ زیرا ما مرگز مشاهده نکرده‌ایم که ستمگران «به همان شیوه‌ای که با دیگران رفتار می‌کنند به تنبیه دوستان و آشنايان خود» برای خطاهایی که مرتکب شده‌اند بپردازند. ستمگران نسبت به «آنانی که با ایشان اختلاف دیدگاه دارند بی‌رحم و سازشناپذیر هستند،» اما نسبت به تبهکارانی که با ایشان اشتراک مذهب و عقیده دارد «سهله‌گیر و بخشنده»‌اند. زیرا هدف ایشان استقرار حاکمیت خدا نیست بلکه در پی کنترل حاکمیتهاي زمیني هستند؛ و بی‌تردید، چنین نیتهاي پنهاني نمی‌توانند آشکارا بیان شوند؛ زیرا عقلانیت محاسبه‌گری که در پشت این نیتها نهفته است، آشکار خواهد گشت. بنابر استدلال فوق، لاک آشکارا موضعی در خالفت با توجیه عقلانی جاهطلبیهای گروهی اتخاذ می‌کند.

علاه بر آن، در جدول پلمیک خویش با پوراست، بارها به نقد گروه‌گرایی متعصبانه می‌پردازد و به تفصیل پوراست را متهم می‌سازد که در پی تحمیل ملاکها و استانداردهای اندیشه گروه خویش بر کسانی است که به مذهب و گروه وی تعلق ندارند. لک اضافه می‌کند که پوراست هرگز به تحمیل و به کارگیری همین ملاکها نسبت به گروه و مذهب خویش حتی فکر هم نکرده است. نقد لک از گروه‌گرایی متعصبانه مستمر است؛ از خستین صفحه اثر مشهورش (*Letter*) تا استدلالهای متاخرش بر همین موضوع ایستادگی نشان می‌دهد. وی در *Second Letter* با تندی به پوراست خطاب می‌کند: درخواست من این است که «هرگاه تصمیم به نگارش درباره شیوه‌هایی داشتید که با آنها بتوان روح آدمیان را به رستگاری هدایت کرد — امری که بی‌تردید والاترین طرحی است که هر کس می‌تواند قلم خویش را در خدمت آن قرار دهد — مراقب باشید تا چنان تعصب نورزید که گویی در خدمت گروهی مشخص قلم می‌زنید[31]..»

از دیدگاه لک همه چهره‌های زیر، هرچند با یکدیگر متفاوت‌اند اما، بیانگر پیوندهای گروهی در زندگی ما هستند: شخصیت یک «بدوی» در *An Essay Concerning Human understanding* و رسوم قبیله‌اش» شکل گرفته است؛ «مالک» در *Second Treatise* که برای خوکواهی از دوستش از خود بی‌خود می‌شود؛ و انسان غیوری که در *Letter Concerning Toleration* مشاهده می‌کنیم، حساسیت فراوانی نسبت به خطاهای «دیگران» دارد و خطاهای «خودی» را نمی‌بیند؛ دانش‌آموزی که در *Rhird Letter* پاسخهای ریاضیات دوستش را به پاسخهای درست ترجیح

می‌دهد؛ و کارگری که در *The Reasonableness of Christianity* می‌تواند تنها به دانش دیگران «اعتماد» ورزد. یقیناً هدف لاک از میان بردن قدرت و نفوذ گروه غیرتوانسته است باشد، با وجود این بخشی اساسی از پژوهه و شاید پژوهه تعریف شده وی در نظریه سیاسی‌اش در خصوص مهار و منزوی کردن نفوذ بی‌حد و حصر گروه و تعصبات گروهی است. در پاره‌ای از تحقیقات اخیر، مسائل اخلاقی در خصوص عضویت گروهی به دقت مورد جث قرار گرفته است[32]. آنچه که از آن به نام تعلق گروهی یاد می‌کنیم ضرورتاً به این معنی است که مسئولیتهاي خاصی را نسبت به اعضاي گروه خویش احساس می‌کنیم و به آنها دینی داریم که نسبت به دیگران آن را در خود احساس نمی‌کنیم. اما این احساس، ممکن است نوعی تبعیض دوگانه به نظر آید؛ زیرا نه فقط اعضاي که با آنها در یک گروه هستیم از مزیتهاي ناشی از همگروه بودن برخوردارند؛ مزیتهاي که دیگران از آن بی‌بهره اند بلکه تعهداتی که اعضاي یک گروه باید نسبت به دیگرانی که با ایشان در یک گروه نیستند در خود احساس کنند نادیده گرفته می‌شوند و همه منابعی که در خدمت ایفا ی چنین تعهداتی هستند تعمداً کاوش می‌یابند[33].

نخستین نوع از چنین تبعیضی اجتنابناپذیر است: واقعیت این است که احترام ویژه‌ای که هر عضوی از گروه از سایر اعضا دریافت می‌کند، در عوض با تعهد ویژه‌ای که وی نسبت به سایر اعضا دارد تعديلپذیر و جریان‌شدنی است. اما دومین نوع تبعیض، باید به نوعی محدود گردد؛ زیرا به نقض جدی ابتدایی‌ترین مبانی روابط اجتماعی سالم

می‌انجامد. دیدگاه لک، ماهیت و سازوکار احترام و وابستگیهای گروهی با تحلیل دو مفهوم متفاوت «مجواهی - همسایگی» و «اشتراك در منافع» روشن می‌گردد. «مجواهی - همسایگی» اشاره به نوعی از روابط اجتماعی است که مردم بر اساس کارکرد معمولی، فطری و تعديل نشده خرد خویش با یکدیگر زندگی می‌کنند. لک در *Second Treatise* به ما می‌گوید که چنین روابطی کارایی ندارند؛ زیرا عملکرد خرد تعديل نشده ما براساس دلبستگیها و جانبداریهای فطری و طبیعی ماست. ما در رفتار و منش خویش، به کسانی اولویت می‌بخشیم که آنها را می‌شناسیم و به آنها اعتماد داریم. به همین دلیل، قانون طبیعت که «قانون برابری» است از این نوع روابط گروهی دچار تباہی می‌گردد. اما راه حل، ایجاد رابطه‌ای گروهی براساس «اشتراك در منافع» است؛ زیرا این نوع رابطه جمعی توسط نهادهایی که قضاوت و تشخیص بی‌طرفانه‌ای دارند، کنترل می‌شود. البته چنین استدلالی بسیار شبیه نسخه‌پیچی‌های ساده‌ای است که راه حلی کپسولی ارائه می‌کنند. اما به اعتقاد من، نوشته‌های لک درباره تساهل و مدارا این راه حل را با سه شیوه گسترش می‌دهد و عمق می‌بخشد. نخست، لک در روانشاسی عضویت گروهی بسیار جدی است. نخستین جملات اثرش به نام *Letter Concerning Toleration* تأثیر عمیق و شدید حزب و گروه در قضاوت‌های ما را نشان می‌دهد. این تأثیر نه فقط قضاوت‌های ما را قلب و تحریف می‌کند بلکه به گونه‌ای غیرعقلانی کاملاً آنها را پردازش می‌کند و از همین رو است که ما آشکار و مؤکد و حتی بعضًا سادیسم‌وار به تقسیم‌بندی میان دوست و دشمن اقدام می‌کنیم و تایل به

دوستانان ما را به زشترين رفتار نسبت به دشمنان و ادار ميکند و نهايتأ به تسليم مطلق عقل در برابر تعصبات غيرمنطقی می‌اجامد. حساسیت شدید لاک نسبت به مسئله برتری و اولويت جشیدنهاي گروهي در مجادلات وي با پوراست اشکار است. اين حساسیت، «مچنین»، مفهوم کلیدي و راهنمای اندیشه وي در *Second Letter* است . وي استدلال میکند که سیاست مطیعانة پوراست، به کلیساي انگلیس حقی اخصاری اعطای میکند تا غیرمؤمنان را با استدلال و توجیهی بسیار ضعیف و فاقد مبانی منطقی به مجازات برساند.

دوم، استدلالهای لاک در خصوص مسئله کلیسا مثالي روشن و موجه از دیدگاه وي در این زمینه است. وي تصریح میکند که کلیسا جلوه بارزی از روابط گروهی از نوع «مجواری - همسایگی» است. کلیسا و نهاد رسمی مذهب، در بهترین حالت خود، تجسم عینی روابط و معاشرتهایی هستند که براساس آشناییهای متقابل، فعالیتهاي مشترك گروهی، اعتماد به گروه، و اتكا به اقتدار بنا شده است. از دیدگاه لاک، همه موارد فوق از ایمان مذهبی تفکیکناشدنی هستند و بر همین اساس است که از ما خواسته میشود آرا و تصمیمات گروه خویش را با وثوق کامل و آمرانه بپذیریم، و بر مبنای اشتراك در نوع نگاه و خلق و خوی، هفکران خویش را برگزینیم. بنابراین، کلیسا و نهاد رسمی مذهب تبیین موجه و معتبری از نوع روابط «مجواری - همسایگی» است. با این همه از دیدگاه لاک، گرایشات مبتنی بر حس «مجواری - همسایگی» و سلوك و رفتاري گروه گرایانه، مشروط بر آنکه توقعات ابتدائي اعضاي گروه هاي «ديگر» را نادиде نگيرد

و مانعی در راه ایشان در کسب اهدافشان ایجاد ننماید، میتوانند روابطی کاملاً پذیرفته باشند. نکته بسیار جالب و مهم این است که تفکیک میان روابط «همجواری - همسایگی» و «اشتراک در منافع» دقیقاً با تفکیکی که لاک در اثر خویش *Letter* میان «نهاد رسمی مذهب کلیسا» و «دولت» قائل میشود، یکسان است. تفکیک میان نهادی که بر مبنای اولویتهاي مشترک گروهي، رفتاري تبعيضگرایانه دارند، در حالی که فاقد قدرت سرکوبگري هستند و نهادی که، برخلاف نهاد نخست، داراي قدرت سرکوبگر هستند اما فاقد اقتدار در جهت إعمال تبعيضهاي مبنی بر الويتهاي گروهي خویش هستند.

و اما سومین جنبه از موضوع مورد بحث که مهمترین آنها نیز هست: لاک در *Second Treatise* به روشنی به مسئله منافع اشاره میکند. وي با اشاره به مسئله قرارداد اجتماعی و ارتباط آن با مشروعيت سیاسی، در حالی که ما را کاملاً در موقعیت واقعی خودمان قرار میدهد، از ما میپرسد: آیا موافقت با قدرت دولت، تصمیمی معقول و منطقی است؟ لاک از ما میخواهد تا تصوّر کنیم که در این باره دارای قدرت انتخاب بوده ایم؛ وي از ما نمیخواهد تا تجسم کنیم اگر کسی دیگری میبودیم یا اصلاً وجود غیرداشتم، چگونه در این باره میاندیشیدیم. بر این مبنا، لاک توجه ما را بر این اصل اساسی جلب میکند که «هیچ موجود عاقلي شرایط خویش را آگاهانه بدتر نمیکند»، (S. 131). آنگاه وي نتیجه میگیرد که حکومت مطلقه، حکومتی است که امنیت انسانها را که هر موجود عاقلي خواستار آن است، تأمین نمیکند. لاک در مورد مسئله تساهل و مدارای

مذهبی یک گام فراتر بر میدارد و در حالی که به اصل قرارداد اجتماعی اشاره می‌کند، استدلال می‌کند که هیچ موجود عاقلی هرگز به دولت و حکومت خویش مأموریت نمی‌دهد تا مذهبی دولتی بر وی تحمیل کند. درواقع لاک معتقد است که ما می‌توانیم و باید باورهای مذهبی را از تصمیم‌گیریهای رسمی سیاسی جدا سازیم؛ زیرا اگر جز این بیندیشیم در جامعه‌ای که اکثریت مردم مذهب یکسانی دارند، این اکثریت دلیلی برای خالفت علیه حکومتی که رسماً به تحمیل مذهب آنها می‌پردازد خواهد داشت. اما از نظر لاک، تحت هر شرایطی ساختار اساسی دولت، قلمرو اقتدار دولت، و قدرتها و حقوقی که دولت به توزیع آن می‌پردازد، باید از شروط و قیودی که مذهب دیکته می‌کند برکنار باشند.

V

ما باید ایده فوق را از تفکر کاملاً متفاوتی که از ما می‌خواهد تا نفوذ شروط و قیود مذهب را در سیاست انکار کنیم، دقیقاً تمایز کنیم. لاک هرگز باور نداشت که باید چنین نفوذی را نادیده گرفت یا حتی در انکار آن تلاش کرد. بر عکس، وی معتقد بود که دولت باید به اعتلا و بازسازی اخلاقی شهروندانش بپردازد؛ و این موضع وی کاملاً برخلاف لیبرالهای متاخر است. دیدگاه لاک درباره سیاست‌گذاری عمومی و رویکرد کاملاً شناخته شده و سختگیرانه وی علیه فقر عمومی کاملاً متأثر از ایده‌های مذهبی‌اش درباره مسئولیت‌های انسانی یک فرد بود؛ درواقع در این نکته، لاک یک «پروتستان» بود. بی‌تردید لاک باور نداشت که امر معنوی – اخلاقی و امر سیاسی را با دیواری

نفوذناپذیر میتوان و یا باید از یکدیگر تفکیک کرد. چگونگی رفتار ما در سیاست «باید» از باورهای عمیق ما متأثر باشد؛ زیرا در غیر این صورت رفتار ما از نظر اخلاقی رفتاری سطحی و دلبخواهی است. اما در این نوشته، من بر باورهای قانونی (Constitutional) و نه رفتارهای سیاسی تأکید کرده‌ام. بدین معنی، من بر دیدگاه لاک نسبت به قواعد و مقرراتی اساسی که حیطة عمل ما را در سیاست محدود می‌کند، تأکید کرده‌ام. از دیدگاه لاک، رفتارهای سیاسی ما، سوای از عوامل تأثیرگذار و انگیزشی رفتارها، در یک چارچوب قانونی باید محدود شود. اگر وجود انفرادی، واجد حقوقی شایان احترام و مصون از تعرض است، به سبب آن نیست که نوعی خاص از الهیات مذهبی به ما چنین توصیه‌ای کرده است؛ هر چند ممکن است این الهیات مذهبی نیز بر حمایت از حقوق افراد تأثیر داشته باشد.

در این نوشته، همچنین، نوع نگرش خام و ساده‌انگارانه دیدگاه پروتستان به دو دلیل به چالش کشیده شده است: یکی آنکه، وجود انفرادی خواهناخواه به عنوان یک معضل و مسئله سیاسی در عرصه عمل وارد می‌شود؛ این وجود انفراد چقدر ادعای نیرومندتری داشته باشد به همان میزان به ما اجازه میدهد تا هرگاه میتوانیم به تحریب یکدیگر بپردازیم؛ به همین دلیل است که باید تا آنجا که میتوانیم نیرو و ادعای آن را محدود کنیم. چنین ایده‌ای مستقیماً متأثر از اندیشه‌ای مبتنی بر الهیات مذهبی نیست. ماهیت رویدادهای سیاسی مربوط به وضعیت اقلیتهاي مذهبی اروپایی پس از عصر روشنگری نشان داد که گروه‌های رقیب

شیداً نسبت به یکدیگر آسیب‌پذیر هستند. این واقعیت به طور غیرمستقیم کاربرد و ضرورت این ایده را برای همه آشکار ساخت. دوم آنکه، من تلاش کرده‌ام تا نشان دهم عاملی کاملاً متفاوت از وجود ان فردی نیز در عرصه عمل راه می‌یابد؛ عاملی که دیدگاه کلیشه‌ای «پروتستانیسم» آن را نادیده می‌گیرد؛ و آن ایده جانبداری و دلبستگیهای گروهی و یا تقدم و اولویت‌های گروهی است. تمايلی که بخشی از تاریخ پروتستان است، همان که تاریخ هر فرقه، جنبش و یا حزبی با آن پیوند دارد. لک معتقد است که ضرورت‌های جانبدارانه گروهی و ضرورت‌های مشروعیت سیاسی دولت مستمرأ در تنش با یکدیگر هستند. در درون ما آدمیان گرایشی نیرومند وجود دارد تا حزب و جمیعتی که به آن تعلق داریم و حکومت یا جامعه‌ای را که به آن وابسته هستیم با «خوبیشن خویش» یکسان بشماریم. یک قانون اساسی فراگیر که پیش از هر چیز نه برآساس تعصبات گروهی بلکه برآساس اصول عام حقوق بشر بنا شده باشد، می‌تواند در این گرایش نیرومند رخنه‌ای ایجاد کند و ما به این رخنه نیازمندیم. زیرا نوع رابطه ما نسبت به سایر «شهروندان»، بسیار عامتر از نوع ارتباطی است که با همگروه خویش و کسی که با وی هم‌عقیده و هم‌ایمان هستیم برقرار می‌کنیم. چگونه ممکن است که چنین نباشد؟ چرا ممکن نباشد تعهداتی که خاستگاهشان زادگاه آدمی است کمتر از تعهداتی که خاستگاهی اعتقادی دارند، ایجاد تعلق و وابستگی نمایند؟

لیبرالیسم لک، هرگز فرهنگ، ایمان جمعی و جماعت (Community) را از مبانی اندیشه خویش مستثنی

نمی‌سازد. بر عکس، با به رسمیت شناختن نیروی قاهر و قدرتمند فرهنگ، ایمان جمیع و جماعت، تلاش می‌کند تا آنها را از ادعاهای محدود سیاست حفظ کند. بنابراین، برخلاف آنچه ادعا می‌شود، اهمیت لیرالیسم لاک محدود به فرهنگ پروتستان و یا غرب نیست؛ و اگر رویکردی باز در پذیرش انتقاد از خود دارد، از آن روست که بخش عینی روح مذهبی خامن نیست.

منابع و ارجاعات:

1. Michael Walzer, On Toleration, New Haven: Yale University Press, 1997, 67-8.
2. Ronald Beiner, What's the Matter With Liberalism? Berkeley: University of California Press, 16n.
3. L.A. Siedentop, "Liberalism The Christian Connection," Times Literary Supplement 24-30 March 1989, 308.
4. Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in Amy Gutmann ed., Multiculturalism, Princeton: Princeton University Press, 1994, 62.
5. ichard Webster, A Brief History of Blasphemy, Southwold: The Orwell Press, 1990, 57-9.
6. See Antony Black, "Christianity and Republicanism: From St Cyprian to Rousseau," American Political Science Review 91(1997), 647-55.
7. Amartya Sen, "Human Rights and Asian Values," in Joel H. Rosenthal ed., Ethics and International Affairs (2nd ed.) Washington DC: Georgetown University Press, 1999, 183-4.
8. Heiner Bielefeldt, 'Western' versus 'Islamic' Human Rights Conceptions: A Critique of Essentialism in the Discussion of Human Rights," Political Theory 28 (2000), 90.
9. See David Wootton, "John Locke: Socinian or Natural law Theorist?" in James E. Crimmins ed., Religion Secularization and Political Thought, London: Routledge, 1989, 39-67.
10. Jeremy Waldron, "Locke, Toleration and the Rationality of Persecution," in

- Susan Mendus ed., Justifying Toleration, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 81.
11. Charles Taylor, "Atomism,"
 12. John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Peter H. Nidditch ed., Oxford: Clarendon, 1975, 64.
 13. Ibid., 80.
 14. Ibid., 81.
 15. Ibid., 83.
 16. Ibid., 88.
 17. Ibid., 99.
 18. Ibid., 657.
 19. Ibid., 718-9.
 20. Ibid., 707-8.
 21. John Locke, A Letter Concerning Toleration, in Works, London: Tegg, 1823, vol. 6.
 22. Jonas Proast, The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Considered and Answered, in Peter A. Schouls ed., Letters on Toleration, New York: Garland, 1984.
 23. Locke, A Second Letter, in Works 6, 101-2.
 24. Locke, The Reasonableness of Christianity, Works 7, 146.
 25. Locke, A Third Letter, Works 6, 297.
 26. Ibid., 298.
 27. Locke, Works 6, 64.
 28. Ibid., 144.
 29. Ibid., 146, emphasis added.
 30. Ibid., 146-7.
 31. Locke, Works 6, 137.
 32. See Samuel Scheffler, Boundaries and Allegiances, Oxford: Osford University Press, 2001, especially Chapter 5.
 - 33.
 - 34.

نقد و نگاهی بر لیبرالیسم، یونیورسالیسم و
لیبرال دموکراسی
گفتگوی مجتبی مهدوی با ریچارد ورنون
(Richard Vernon)

مهدوی: شما در مقاله خود، «اخلاق پروتستان و روح لیبرالیسم؟»، به روشنی استدلال می‌کنید «روح لیبرالیسم»، محصول «اخلاق پروتستان» نیست؛ این نکته قابل توجهی است. در واقع اثر شما ذاتگرایی لیبرالی (liberal essentialism) را به چالش می‌کشد. به اعتقاد من خاستگاه چنین دیدگاهی تفکرات اروپا مور (Eurocentric) است که لیبرالیسم را «تنها» در چارچوب دموکراسیهای غربی قابل اجرا می‌داند؛ یا خاستگاه فرهنگی آن را ذاتاً و ضرورتاً با فرهنگ یا مذهب غرب پیوند می‌زند. این رویکرد خامنگرا (Reductionist) و روشناسی تقلیلگرای آن (Particularistic) فقط ذاتگرایان (Essentialists) را چه در غرب و چه در کشورهای غیرغربی خشنود می‌کند. به عنوان مثال، این گرایش ذاتگرایانه مذهبی در ایران، لیبرالیسم را پیش از هر چیز - از آن رو که پدیده‌ای غربی است - رد می‌کند. اما همه کسانی که به لیبرالیسم انتقاد دارند از چنین موضع ضعیف و ذاتگرایانه‌ای برخوردار نیستند. پیش از آنکه به نقد موضع آنها بپردازم، اجازه بدھید

از شما بپرسم که اساساً تعریف شما از لیبرالیسم چیست و این لیبرالیسم تا چه حد میتواند فراگیرتر از فرهنگ و ویژگیهای غربی عمل کند؟ ورنون: من موافقم که نمیتوان در مورد معنی و ارزش چیزی براساس خاستگاه آن چیز قضاوت کرد. به عنوان مثال، مفهوم «صفر» از عملیات حسابداری تجار در قرون میانه هند نشأت گرفت. اما این بدین معنی نیست که دانش حسابداری مدرن قادر ارزش یا واجد ارزش است زیرا متکی به تجارت بسیار قدیمی هندی است! بلی، ما باید باورها را براساس انسجامشان، نتایجشان و سازگاریشان با دیگر باورهای مهم و نه براساس خاستگاهشان بسنجیم. من در مقاله‌ام تلاش کرده‌ام تا ادعایی برخی منتقدان لیبرالیسم را که معتقدند خاستگاه لیبرالیسم در فهم آن ضروري است، رد کنم. شاید آنها به خطایی که به آن اشاره کردم، دچار شده‌اند؛ یا شاید مقصود آنها از این ادعا این است که امروز فقط افرادی که به ارزشهای «پروتستانتیسم» غربی اعتقاد دارند، لیبرالیسم را جالب توجه می‌یابند. من باور ندارم که هیچ یک از این دو مذکور قابل دفاع باشد. درباره ادعای نخست، مقاله من نشان میدهد که خاستگاه لیبرالیسم اولیه، فردگرایی افراطی نبود بلکه ایده‌ای بود که در پی سامان دادن به تفاوتها در عرصه اجتماع و سیاست بود. در حصوص ادعای دوم، مقاله من استدلال می‌کند که لیبرالیسم امروزه میتواند به عنوان پاسخی به ضرورتهاي اساسی يك نظام سیاسي فهمیده شود. لیبرالیسم چیست؟ من لیبرالیسم را به اندیشه‌ای تعریف می‌کنم که معتقد است نقش اجبار در زندگی انسان باید به

حداقل، و نقش اقناع به حد اکثر برسد.

مهدوی: شما استدلال می‌کنید که «لیبرالیسم امروزه می‌تواند به عنوان پاسخی به ضرورتهاي اساسی یك نظم سیاسي فهمیده شود.» این «ضرورتهاي اساسی» چه هستند؟ و اگر این «ضرورتهاي اساسی» الزاماً و توأماً باید لیبرال و یونیورسال باشند، آیا شما از نوعی «لیبرال یونیورسالیسم»، آیا نمی‌توان گفت لیبرال اگر چنین است آیا نمی‌توان (liberal universalism) دفاع می‌کنید؟ و یونیورسالیسم به نوعی مفهوم «معصومیت سیاسی»، (Political correctness)، را تداعی می‌کند؟ زیرا تلویح اذعا می‌کند که بهترین و تنها راه حل موجود را در اختیار دارد.

ورنون: ما باید ببینیم این «نظم سیاسی» چه مفهومی دارد. به اعتقاد من، مفهوم آن نظمی است که نتایج و دستاوردهای آن از نظر سیاسی برای همه و به طور یکسان قابل دستیابی باشد. به این معنی که این نتایج، پیش‌پیش برای هیچ یک از مشارکتکنندگان در این نظم، کمترین امتیاز یا حق ویژه‌ای در نظر گرفته نباشد. چنین ایده‌ای، یک ایده «یونیورسال» درباره «سیاست» است. البته از نظر برخی افراد، کسب نظم سیاسی به معنی فوق اهمیت ندارد؛ زیرا از نظر ایشان فقط گروهی از مشارکتکنندگان در فرایند سیاسی شایسته اعطای حقوق ویژه‌ای هستند. چنین دیدگاه‌های تبعیض‌گرایانه‌ای به افکار اصل برآبری می‌پردازد و بی‌تردید کسانی که در این فرایند مورد تبعیض قرار گرفته‌اند و موقعیت اجتماعی برابر آنها انکار شده است، چنین نظریاتی را بر نمی‌تابند. آیا این معصومیتی

سیاسی است که بر اصل برابری تأکید شود؟ من چنین تصوری ندارم. آنچه که معمومیت سیاسی خوانده می‌شود، دیدگاهی خامگرا، محدود و تنگنظرانه نسبت به معنی و ماهیت اصل برابری است؛ یک نوع سبب و مدل فکری است.

مهدوی: اصل برابری یونیورسال است و هچنین لازمه اساسی یک نظام سیاسی دموکراتیک است و به همین دلیل شما استدلال می‌کنید لیبرال دموکراسی می‌تواند یک نظام سیاسی یونیورسال باشد؛ در حالی که ما میدانیم نه تمام لیبرالها ضرورتاً دموکرات هستند و نه تمام دموکراتها ضرورتاً لیبرال. در این صورت چرا هچنان لیبرال دموکراسی یک ایده یونیورسال تلقی می‌شود؟ چرا از دیدگاه شما لیبرالیسم جزو ضروری یک حکومت دموکراتیک است؟ به تعبیری دیگر، چرا فقط لیبرال دموکراسی را یک دموکراسی واقعی می‌دانید؟

ورنون: من لیبرالهایی که دموکرات نباشند، نمی‌شناسم. اما در مورد دموکراتها میدانم که بسیاری از آنها از اینکه خود را «لیبرال» بنامند، امتناع می‌ورزند. [و یکی از دلایل مهم آن نیز، بنا بر دیدگاه منتقدان، ضعف لیبرال دموکراسی در فراهم کردن امکان مشارکت فعال اقلیتهاي گوناگون در فرایند سیاسی است]. اما به اعتقاد من، در هر فرایند قابل قبول دموکراتیک، پاره‌ای نتایج احتمالی وجود خواهد داشت که با پذیرش اقلیتهاي آن جامعه همراه خواهد بود. اجازه بدھید این پرسش را من به گونه‌ای دیگر طرح کنم، [و مخاطب اصلی من هواداران نظریة «دموکراسی قوی» هستند که به زعم آنها لیبرال دموکراسی، یک «دموکراسی

ضعیف» است. آیا در یک دموکراسی قوی، هیچ نتیجه‌ای که دموکراسی نباید به تحمیل آن بپردازد وجود ندارد؟ اگر پاسخ منفی است، دموکراسی قوی از نظر من تنفرآمیز است. اگر پاسخ آری است، وارد جنی می‌شویم تا محدودیتهاي پذیرفتني دموکراسی را ارزیابی کنیم؛ و این دقیقاً موضوع نظریة من است. من این دموکراسی را «لیبرال دموکراسی» مینامم؛ زیرا از نظر تاریخی، این لیبرال دموکراتها بوده‌اند که در خصوص این معضل به دقت اندیشیده‌اند. ادعای من این نیست که باید محدودیتهاي دموکراسی را دقیقاً در همان مواضعی که تاریخاً لیبرالها قرار داده‌اند، قرار دهیم. ادعای من این است که با در نظر گرفتن تردیدهای اجتنابناپذیری که در خصوص قطعیت یک گفتمان سیاسی وجود دارد، مواردی در یک فرایند دموکراتیک وجود دارد که عقل سليم افتضا می‌کند اجازه دهیم اقلیتهاي گوناگون یک جامعه نه براساس نتایج فرایند سیاسی بلکه براساس عقاید خاص خویش عمل کنند و فرایند دموکراسی هیچ ایده یا نتیجه‌ای را بر زندگی آنها تحمیل نکند.

مهدوی: از زاویه‌ای دیگر به مسئله یونیورسالیسم بپردازم. به اعتقاد من، اگر نظریة «نزاع تدنهای» ی ساموئل هانتینگتون، گونه‌ای از «لیبرالیسم ذاتگرا» را نمایندگی می‌کند، نظریة «پایان تاریخ» فرانسیس فوکویاما، گونه‌ای از «لیبرال - یونیورسالیسم» است که نه از نظر تاریخی و نه از حیث تئوریک اصلأ قابل دفاع نیست و من تصور نمی‌کنم شما با این گرایش از «لیبرال - یونیورسالیسم» موافق

باشد، همین طور است؟

ورنون: عمدترين ايراد من به نظرية «پايان تاريخ» اين است که اين نظريه، ليبراليسم را به يك تيتر و عنوانی تبديل ميکند که شامل جموعه اي از نهادهای مستقر و حاکم است و به همین دليل، واقعیت مهمی را از ديدها پنهان میسازد و آن اینکه، ليبراليسم ضرورتاً يك نظرية انتقادی است. ليبراليسم، باوري است به اصل اساسی برابري انساني که پيوسته، هرچند آهسته، در مقابل اشكال مختلف اجبار و ستم، که به دليل انسی که با آنها ميگيريم به سختی میتوان آنها را تغيير داد، کارايی داشته است. حتی در جوامعی که امروزه «ليبرال» خوانده میشوند، گرایشات قدرتمندي وجود دارند که ليبرالها باید به مقابله با آنها بپردازنند. همه دولتها، حتی دولتهاي ليبرال، خواهان قرباني کردن آزادی و برابري به نفع قدرت، همبستگی و آسايش هستند. به عنوان مثال، اخيراً آمريكا يکي از شهروندان خود را به عنوان «دشمن جنگی» معرفی کرد و وي را از تمام حقوق قانوني محروم کرد. اين واقعیت به ليبرالها هشدار ميدهد که تلاش برای تحقق و استمرار حتی ابتدائيترین حقوق ليبرالي هرگز پايان نخواهد يافت.

مهندوي: از ديدگاه شما، ليبراليسم يك نظرية يکپارچه نیست. آيا تفسیر شما از ليبراليسم را میتوان «ليبراليسم اجتماعی» خواند؟ و اگر چنین است آيا جان استوارت میل نیای فكري ديدگاه شماست؟ ديگر اينکه، اين ليبراليسم اجتماعی چقدر میتواند يا میخواهد ملزمات «اجتماعی» و نه سياسي توسعه دموکراسی در جوامع غيردموکراتيك

معاصر را فراهم آورد؟

ورنون: بله، لیبرالیسم منابع و مفسران بسیاری دارد و من ادعای اختصار تفسیر آن را به معنی یگانه تفسیر قابل قبول لیبرالیسم ندارم. شما دیدگاه من را «لیبرالیسم اجتماعی» نامیدید، گرچه من از این عنوان استفاده نکرده‌ام و دلیلی هم برای خالفت با آن نمی‌بینم. چرا این لیبرالیسم «اجتماعی» است؟ زیرا واقف است که مردم در خلاً به سر نمی‌برند، آنها درون یک زمینه اجتماعی متولد می‌شوند و رشد می‌کنند و این زمینه اجتماعی تأثیر قدرتمندی، مثبت یا منفی، بر ظرفیت ایشان برای شکل دادن به باورهای مناسب و بنا کردن زندگی‌شان بر آن باورها دارد. اجازه بدھید تا برای شما مثالی بزنم. جامعه‌ای که در آن إقناع به حد اکثر رسیده است، جامعه‌ای است که در آن مردم برای پذیرش استدلالهای معتبر آمادگی دارند. و جامعه‌ای است که در آن نقش اجبار تا آنجا که ممکن است کاوش می‌یابد. اما مردم استدلالهای معتبر را اگر امنیت اساسی آنها تهدید شود، نمی‌پذیرند. مقصود من فقط امنیت فیزیکی نیست؛ هرچند آن قطعاً ضروري است. مقصود من امنیت اقتصادی نیز هست. فقط در جامعه‌ای که امنیت اساسی برقرار شده است، می‌توان توقع داشت تا مردم به شیوه‌ای آزاد در خصوص مسائل سیاسی خردورزی کنند. بنابراین، لیبرالیسم، چنانچه برخی می‌پنداشند، به معنی «تنها گذاشت مردم» نیست. لیبرالیسم یعنی تلاش برای فراهم کردن شرایطی که در آن یک زندگی معمولی «متوسط» ممکن باشد. و اما جان استوارت میل! آیا او نیای فکری دیدگاه من است؟ بله،

زیرا او در اثرش، *on liberty*، از اهمیت زندگی نه صرفاً براساس «مزیت‌هایش»، چنانچه بعضاً پند اشته می‌شود، بلکه براساس «بهترین تشخیص‌مان» دفاع می‌کند. همچنین، در اثر دیگرش، *The Subjection of Women*، به روشی تصدیق می‌کند که شرایط اجتماعی ما، امنیت اساسی ما، انتخابهای موجود ما، و درواقع مشوقها و تهدیدهایی که با آنها روبرو می‌شویم، همگی به گونه‌ای بنیادین، تصمیمات ما را محدود می‌کنند. بدیهی است برخی از قضاوتهاي جان استوارت میل منعکس‌کننده شرایط قرن نوزدهم میلادی است. اما من تصور می‌کنم، استدلال‌های اساسی بسیار مهمتر از قضاوتهاي خاصی است که یک نظریه‌پرداز سیاسی برای به کارگیری نظریه‌اش به آنها می‌رسد. آنچه میل، لک، یا رالز درباره این یا آن موضوع می‌اندیشند، موضوع تعلقات تاریخی آنهاست؛ آنچه موضوعیت دارد، «استدلال» آنهاست. و اگر یک «استدلال» قرن نوزدهمی و یا پنج قرن پیش از میلاد متعاقده‌کننده است، قدمت آن نباید ما را نگران سازد!

مهدوی: اجازه بدهید اکنون اندکی بیشتر درخصوص وجه اجتماعی و به‌ویژه اقتصادی لیبرالیسم صحبت کنیم. روبرت نوزیک (Robert Nozick)، فیلسوف لیبرتاوین (libertarian) در کتاب *Anarchy, State, and Utopia* به انتقاد از نظریه «عدالت به عنوان انصاف» (Justice as Fairness) جان رالز (John Rawls)، فیلسوف فقید لیبرال می‌پردازد. وی می‌نویسد، مسئله توزیع و باز توزیع منابع در نظریه عدالت جان رالز، آشکارا حقوق فردی و حقوق مالکیت شخصی را نقض می‌کند. و بی‌تردید در این چارچوب است که منتقدان راستگرای لیبرالیسم، نوزیک را نه

فقط خالف لیبرالیسم تلقی نمی‌کنند، بلکه تفسیر واقعی آن می‌شارند. اما بدون شک، تفکیک میان لیبرالیسم و لیبرتارینیسم (libertarianism)، تفکیکی اصولی است؛ رالز و نوزیک یکسان نیستند. اما منتقدان چپگرای لیبرالیسم، انتقادهایی اندیشمندانه نسبت به لیبرالیسم دارند که تفاوتی بنیادی با انتقادهای فوق دارند. از این دیدگاه، عدالتگرایی جان رالز، به قدر کافی عدالتخواهانه نیست. آنдрه لوین (Andrew Levine)، لیبرالیسم و سرمایه‌داری را هم از نظر تاریخی و هم از نظر تئوریک، دست در دست یکدیگر می‌بیند. یورگن هابرمانس (Jürgen Habermas) «بازار آزاد» را به عنوان پارادایم سیاست لیبرالی تعریف می‌کند؛ زیرا سیاست در لیبرالیسم تجمع «منافع فردی» شهروندان است. در واقع در دیدگاه لیبرال، این «بازار» است که بر حوزه عمومی «جامعه مدنی» و همین طور بر «دولت» سلطه دارد. به همین دلیل، جهتگیریها ای اجتماعی - اقتصادی لیبرالیسم نمی‌تواند کاملاً بی‌طرفانه باشد. این جهتگیریها معطوف به سیاست حمایت از بازار آزاد است و این دقیقاً همان پدیده‌ای است که امروزه در سیمای «نئولیبرالیسم» می‌بینیم. پرسش من این است: موضع «لیبرالیسم اجتماعی» شما در خصوص سیاست بازار آزاد چیست؟ آیا از دیدگاه شما نیز لیبرالیسم و سرمایه‌داری از دو منظر تاریخی و تئوریک همیستی داشته‌اند؟

ورنون: من به این پرسش شما پاسخی بسیار کوتاه خواهم داد! بی‌تردید، رابطه‌ای ضروری میان اصول لیبرالیسم و ایده بازار آزاد وجود ندارد. این رابطه در صورتی وجود خواهد داشت

که اولویتهاي ناشي از گزينشهاي اقتصادي ما با گزينشهاي منطقی که ليبراليسم مشوق آن است، يکسان باشد. اما ما همه ميدانيم که اين ممكن نیست؛ حتی نظریه پردازان اقتصاد بازار آزاد نیز تصدیق میکنند که بازار نمیتواند به همه اولویتها يعني «تقاضاها» پاسخ دهد و فقط به اولویتهاي پاسخ میدهد که با منابع يعني «تقاضاي مؤثر و کارآمد» حمایت شود. بنابراین، باید به محاسبة توزیع منابعی بپردازیم که الگوی رایج تقاضا را ممکن میسازد. فقط در صورتی که همه ما از منابع برابر برخوردار باشیم، بازار آزاد میتواند شیوه مناسبی برای توزیع متنوع کالاها باشد؛ کالاهایی که به صورت فردی مصرف میشوند. اما واقعیت این است که اولاً، ما فاقد منابع برابر هستیم و ثانیاً، تمام کالاها به صورت فردی مصرف نمیشوند. به اعتقاد من، یکی از فوريترين وظایيفي که امروزه ليبراليسم با آن مواجه است، اين است که بازار را در جایگاه مناسب خودش قرار دهد.

مهدوی: شما به درستی اشاره میکنید که «بازار» باید در «جایگاه مناسب خودش» قرار گیرد. اما به اعتقاد من، این وظیفه مستلزم اختاذ سیاستهاي است که به گونه اي انتقادی به مقابله با هژمونی پارادایم بازار و همه پیامدهاي حاصله از آن در دو سطح ملي و جهاني پرداخته شود. در سطح جهاني، به عنوان نمونه، مردم در جهان جنوب صدایي عدالتخواهانه از ليبراليسم نشنيده اند که از مبارزات ضد امپرياليستي آنها و يا نقمي که به فرایند جهاني کردن دارند، حمایت کند. به همین ترتیب،

نقد و نگاهی بر لیبرالیسم، یونیورسالیسم و لیبرال 389
دموکراسی

مردم در جهان شمال نیز صدایی عدالتخواهانه از لیبرالیسم در حمایت از جنبش‌های طرفدار محیط زیست، پاسیفیست‌های صلحگرا و امثال آن نشنیده‌اند. شا این واقعیت را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ورنون: یک پرسش بسیار هوشمندانه اما دشوار! به اعتقاد من، این صدای عدالتخواهانه در جهان «جنوب» شنیده نشده است؛ زیرا به اشتباه تصور می‌شود که این لیبرالیسم است که صدای غالب و هژمونیک جهان امروز است. البته من کاملاً درک می‌کنم که چرا جهان جنوب اشتباهًا چنین می‌اندیشد. اما در جهان شمال، این صدای عدالتخواهانه شنیده نمی‌شود زیرا لیبرالیسم، تنها صدای انتقادی «شمالی» است که باید با انبوهی از صدای و اپسگرا و سازشطلب مقابله کند.

مهدوی: همچون سایر اندیشه‌های اجتماعی، لیبرالیسم نیز دو دوره متفاوت را در حیات خویش تجربه کرده است: یکی دوران جنبش و نهضت، و دیگری دوران نهاد و نظام. لیبرالیسم، به عنوان یک جنبش به مقابله با قدرتهاي مطلقه مذهبی و پادشاهی برخاست و با قدرت و جدیت از تکثیرگرایی (پلورالیسم) دفاع نمود. اما لیبرالیسم به عنوان یک نهاد به مدافعان محافظه‌کار «وضع موجود» تبدیل شده است و از اقتدار بازار آزاد سرمایه‌داری حمایت می‌کند. به عبارت دیگر، لیبرالیسم به یک «ایدئولوژی» تبدیل شده است که مدافع مالکیت بازار آزاد سرمایه‌داری و سیاست‌های یکنواختسازی آن است. پرسش این گروه از منتقدان لیبرالیسم این است که آیا واقعاً لیبرالیسم توانایی چالش با قدرت مطلقه بازار و

سیاستهای یکسان‌سازی آن را دارد؟ ورنون: حق با شاست؛ نهضتها به نظام تبدیل می‌شوند، آرمانها به روزمرگی می‌افتدند و امیدها و نویدها به پاره‌ای جزئیات بدل می‌شوند. چارلز پگی (Charles Peguy)، فیلسوف فرانسوی، این پدیده را به خوبی تبیین می‌کند: «^۳مه چیز با هاله‌ای اسرارآمیز و عارفانه آغاز می‌شود و به سیاست می‌رسد و پایان می‌یابد.» اما اجازه بدھید من دو نکته را متذکر شوم: نخست آنکه، اگر لیبرالیسم به عنوان نیرویی محافظه‌کار قلمداد می‌شود، از آن روست که برخی به دلایل گوناگون مصرانه تلاش می‌کنند تا جنبه‌هایی از آن را از بدنی کلی لیبرالیسم جدا سازند و این پاره‌های جدا شده از پیکره را که اینک منجمد و فسarde شده‌اند از ادامه حیات و رشد باز دارند. به عنوان غونه، در دوران مشخصی از حیات لیبرالیسم و شرایط خاص اجتماعی - تاریخی آن، لیبرالها خواستار جایگزینی اصول اقتصاد بازار در مقابل اقتصادهای متمرکز کنترل شده بودند. آنچه امروزه به نام «نئولیبرالیسم» می‌شناسیم، این خواسته محدود و خاص تاریخی را از پیکره اصلی آن جدا ساخته، آن را منجمد می‌کند و سپس به نام یک اصل عمده لیبرالیسم به تبلیغ آن می‌پردازد. اما این خواسته، هرگز یک «اصل» لیبرالیسم نبوده است؛ «پروژه‌ای» بوده است که در شرایط مشخصی از تاریخ و جامعه، لیبرالها به طور اصولی خواستار آن بودند. در جایگاهی که اکنون ما در تاریخ قرار گرفته‌ایم، این خواسته ممکن است به هیچ وجه اصلی مبتنی بر اصول لیبرالیسم تلقی نگردد. غیرتوان یک اصل را با نهادهایی مشخص که

به نام آن اصل شناخته شده‌اند، یکسان شرد: همان طور که ما چنین قضاوتی درباره اصول سوسيالیسم یا اسلام و نهادهایی که به نام آنها معرفی شده‌اند نمی‌کنیم. نکته دوم آنکه، لیبرالیسم به مثابه عنوانی برای نظامهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کشورهایی که تحت نفوذ سنت لیبرالی بوده‌اند شناخته شده است؛ این یک خطای آشکار است. نباید هر پدیده‌ای که به نوعی بیانگر ویژگیهای خاص آن کشورها است به عنوان نتیجه و محصول لیبرالیسم و یا حتی مطابق با اصول لیبرالیسم تلقی شود. اجازه بدھید تا به گونه‌ای دیگر این نکته را تبیین کنم. لیبرالیسم یک نظریه انتقادی است. چنانچه اشاره کرده‌ام، لیبرالیسم خواهان کاھش مستمر اجبار در زندگی انسانهاست، و نیرویی است انتقادی که در کمین هر اجباری نشسته است. این نیرو توanstه است در برخی کشورها به پاره‌ای موقعيتها نایل آید، و اگر این کشورها، که یقیناً خالی از خطا نیستند، از برخی جنبه‌ها جذابیتی برای ما دارند، صرفاً از همین جهت است. و البته این کشورها هنوز محتاج کوشش بیشتری در تطبیق خود با مبانی لیبرالیسم هستند. بنابراین، از دیدگاه من به کار بردن مفهوم مدافع وضع موجود (status quo) درباره لیبرالیسم موضوعیت ندارد و گمراه‌کننده است.

مهدوی: شما لیبرالیسم را «اندیشه‌ای انتقادی» می‌خوانید که نکته‌ای کاملاً قابل توجه است. اما به نظر می‌رسد اگر جان رالز در این موضع می‌تواند با شما کاملاً موافق باشد، اندیشمندی همچون هابرماں احتمالاً ترجیح می‌دهد مکتب فرانکفورت را «اندیشه‌ای انتقادی» مخواند. در

اینجا مایلم پرسشی را طرح کنم که شاید مورد علاقه پاره‌ای از دانش پژوهان ایرانی نیز هست و آن اینکه مرزهای لیبرالیسم انتقادی شا و مکتب انتقادی فرانکفورت کدامند؟ به تعبیری بهتر، عمداترین تفاوتها و شبهاتهای جان رالز و هابرماس کدامند؟

ورنون: شما درست می‌گویید؛ لیبرالها می‌خواهند انتقادیتر از آنچه که اندیشمندان مکتب انتقادی درباره ایشان تصور می‌کنند باشند؛ در حالی که اندیشمندان مکتب انتقادی می‌خواهند کمتر از آنچه که لیبرالها به لیبرال بودن آنها باور دارند، لیبرال باشند! در هر صورت، خاستگاه این تفاوت، زمینه‌های متفاوت فکری و نهادی این دو جریان است. لیبرالها می‌خواهند جوامع خویش را به سوی آرمانهایی فراخوانند که در جوامع آن خفته و پوشیده مانده است؛ در حالی که آنچه برای اندیشمندان تفکر انتقادی اهمیت دارد، این است که با وضعیت موجود جامعه خویش مخالفت ورزند. اما این تفاوت، واقعیت مهمی را پنهان می‌سازد و آن اینکه هر دو گروه در تلاش برای تحقق سیاسی ایده مشترکی هستند که ایده برابری است. تقسیم این دو جریان، یک تقسیم‌بندی کاملاً صوری است و علت آن نیز تعلق بیش از حد جوامع آکادمیک نسبت به تفکیک اندیشه‌ها بر اساس «مکتبها» است؛ در حالی که در مناظره‌ای که میان رالز و هابرماس صورت گرفت و در *Journal of philosophy*, 1995 انعکاس یافت، می‌توان دید که چقدر تفکیک میان این دو صوری است. رالز و هابرماس نهایتاً به نقطه‌ای رسیدند که نقاط مشترک خویش را به رسمیت شناختند. دنبال کردن مسیری که این دو را

سرابجام به هم نزدیک ساخت، کار عمدۀ و در عین حال غالب توجهی خواهد بود و بیتردید نشان خواهد داد هرگاه این دو متفکر عمیق و بزرگ استدلالهای یکدیگر را دنبال کنند، چنین تقسیم‌بندی‌های صوری موضوعیت خویش را از دست خواهند داد.

مهدوی: مکتب اصالت فایده، (utilitarianism)، استدلال می‌کند که یک جامعه باید بر اساس بیشترین منافع و خیر بیشترین افراد آن جامعه اداره شود. لااقل تا پیش از جان رالز، این مکتب، مبنای اخلاقی نظریة لیبرالیسم را شکل می‌داد. شما استدلال کردید که سیاست اقتصاد بازار آزاد نئولیبرالیسم، فقط یک پروژه مشخص تاریخی است و یک اصل ثابت لیبرالیسم نیست. پرسش من این است: آیا این میراث مکتب اصالت فایده نیست که از نظر فکری و اخلاقی، نئولیبرالیسم موجود و سیاست اقتصاد بازار آن را تغذیه می‌کند؟ مایکل ساندل (Michael Sandel) فیلسوف جماعتگرا (Communitarian)، می‌گوید: «محاسبه‌گری منفعتگرایانه مکتب اصالت فایده، مردم را همچون ابزاری در خدمت منفعت دیگران و نه انسانهایی که شخصاً شایسته احترام هستند می‌بینند.» چنین مبانی اخلاقی است که فردگرایی خودخواهانه و منطق «عقلانیت ابزاری» اقتصاد بازار آزاد را توضیح می‌دهد. بنابراین، پرسش این است که اگر لیبرالیسم ضرورتاً با اخلاق و اندیشه ابزارگرایانه منفعتجو پیوند دارد، چگونه می‌تواند مدافعان سیاستهای عدالتخواهانه اجتماعی و اقتصادی باشد؛ در حالی که مبانی اخلاقی آن در تنافق با چنین سیاستهایی است؟

ورنون: سؤال بسیار مهمی است. از نظر تاریخی،

مکتب اصالت فایده، به طور عام مبنای لیبرالیسم نیست و احتمالاً این مکتب مبنای یکی از لایه‌های درونی لیبرالیسم است. اگر ما در پی نقطه آغازی برای لیبرالیسم اروپایی هستیم، آن نقطه آغاز، جان لاک است و جان لاک قائل به مکتب اصالت فایده نیست؛ وی نظریه‌پرداز حقوق طبیعی است، و نظریه حقوق طبیعی و مکتب اصالت فایده غالباً با یکدیگر سر ناسازگاری دارند. اگر به جان استوارت میل بازگردیم، وی مدعی بود که به مکتب اصالت فایده باور دارد، اما در میان شارحان نظریه وی، پرسش‌های جدی وجود دارد که آیا وی اساساً درباره خویش درست قضاوت کرده است؟ زیرا به نظر می‌رسد وی به آزادی، ارزشی نامشروع می‌خشد و این دیدگاه نمی‌تواند در چارچوب نظریه‌ای مطلقاً نتیجه‌گرا که ارزش هر چیزی را «مشروط» به پیامدهای درست آن می‌کند، قرار گیرد. اما من گمان نمی‌کنم آنچه شما از من می‌پرسید پرسشی تاریخی باشد، به گمان شما در خصوص «ضرورت» این ارتباط از من سؤال می‌کنید و در اینجا من می‌خواهم بگویم بله و خیر. بله، زیرا ارتباطی مهم میان لیبرالیسم و مکتب اصالت فایده وجود دارد که برآساس آن هر دو معتقدند که ارزیابیها و قضاوت‌های ما باید در پیوند با تجربة انسانها باشد؛ یعنی از دیدگاه لیبرالیسم و مکتب اصالت فایده، نمی‌توان گفت چیزی که برای ایران یا برای کانادا ارزشمند است، هیچ ایرانی یا هیچ کانادایی از آن منتفع نمی‌گردد؛ یا اینکه، تنها به بهای ضرر دیگران، برخی ایرانیان و برخی کانادایی‌ها از آن منتفع می‌شوند. هیچ پدیده‌ای جمعی قادر نیست مستقل از

منفعت افراد تشکیل‌دهندة خود از امری منتفع شود. اما این نکته، منجر به ترویج «خودخواهی» و یا «آتمیسم» غنی‌شود؛ زیرا یکی از فواید و منافعی که انسانها از آن بهره‌مند می‌گردند، فایده با جمع بودن بر مبنای اصل منافع متقابل است. ما می‌خواهیم در میان شهروندانی زندگی کنیم که متقابلاً توقعات یکدیگر را به رسمیت بشناسند. و نکته مهم و مربوط به پرسش پیشین شما این است که اقتصاد بازار آزاد، قادر به تأمین یک چنین خیر عمومی نیست. اما درباره بخش منفی پاسخ من: اگر شما تصور می‌کنید که «مکتب اصالت فایده» به «عقلانیت ابزاری» خوارک فکری میدهد، در این صورت من فکر نمی‌کنم هیچ پیوندی با لیبرالیسم داشته باشد. در میان دیدگاه‌های متفاوتی که نسبت به مکتب اصالت فایده وجود دارد، نظر واحدی در خصوص اینکه آیا این مکتب مرrog و مشوق «عقلانیت ابزاری» است، وجود ندارد. مثلاً برخی از مفسران این مکتب استدلال می‌کنند که اگر اعضاي جامعه‌اي که کارکردي بر اساس مکتب اصالت فایده دارد، احساس و ميل درونی بشر دوستانه خويش را دنبال کنند، از «عقلانیت ابزاری» به دور خواهند بود و چنین جامعه‌اي کارکردي قابل قبول خواهد داشت. من ارزیابی این مسئله را به فيلسوفان اخلاق و اگذار می‌کنم. اما اگر مکتب اصالت فایده به معنی نظریه‌اي است که افراد را به تعقیب منافع شخصی خویش تشویق می‌کند، در این صورت، چنانچه اشاره کردم، دیدگاهی لیبرال نیست، زیرا لیبرالیسم ضرورتاً بدین معنی است که هر فردی موظف است تا به تقویت شرایطی بپردازد که تحت

آن شرایط، افراد دیگر قادر به گزینشای واقعی نسبت به سرنوشت خویش باشند.

مهدوی: لیبرالیسم از زاویه‌ای دیگر نیز مورد نقد جدی است و آن مسئله ماهیت کارکرد تساهل و مدارا (Toleration) در برابر رویکردهایی همچون گفتگو و مشارکت جمعی (Deliberation) است. چنانچه میدانیم گروهی از دموکراتهای معاصر که نظریة آنها به «دموکراسی گفتمانی - مشارکتی»، (Deliberative Democracy) شهرت یافته است، استدلال می‌کنند که دموکراسی فقط زمانی کارکرد واقعی خواهد یافت که مشارکت و گفتگوهای فعالانه جمعی در حوزه عمومی صورت گیرد. گفتگو در عرصه عمومی، نظریات و دیدگاه‌های متفاوت را به یکدیگر نزدیک می‌کند و از این رو رضایت عمومی و دموکراسی قابل حصولتر است؛ در حالی که از دیدگاه لیبرال دموکراتها، اصل «تساهل و مدارا» بهتر می‌تواند به تضمین اهداف دموکراسی بینجامد؛ زیرا دولت لیبرال همه الزامات قانونی برای تضمین مدارا در میان دیدگاه‌های متفاوت موجود در جامعه را فراهم می‌سازد و بدین ترتیب به تحکیم دموکراسی می‌پردازد. پرسش این گروه از منتقدان سیاست لیبرالی این است که مکانیسم بی‌طرفی یک دولت دیدگاهی نیست که از طریق الزامات قانونی خویش، این دیدگاه را در جامعه نمایندگی و نهادینه می‌کند؟ در همین زمینه اما از دیدگاهی متفاوت، برخی اندیشمندان جماعتگرا (Communitarian) به لیبرالیسم نقد دارند. آنها استدلال می‌کنند که سیاست لیبرالی فاقد بی‌طرفی کافی نسبت به دیدگاه‌های متفاوتی است که از مفهوم خیر و

اهداف مطلوب وجود دارد. جان کیکس میگوید: لیبرالها « فقط از نوعی خاص از زندگی خوب» حمایت میکنند. در نظر لیبرالها، مفهوم آنها از زندگی خوبی که خود میپسندند، یک مفهوم در کنار سایر مفاهیم که از زندگی خوب وجود دارد نیست، بلکه کاملترین و درستترین مفهوم یک زندگی خوب است. لیبرالها نسبت به دیدگاه‌های غیرلیبرالی که از زندگی وجود دارد، بیطرف نیستند، و دولت لیبرال نوعی از یک الگوی مفهومی زندگی خوب را نمایندگی میکند. بنابراین، بیطرفی دستگاه قانونی دولت لیبرال ممکن نیست. پیشفرضهای ایدئولوژیک دولت لیبرال نسبت به نوع زندگی به نوعی بدبینی (skepticism) نسبت به همه انتخابهای غیرلیبرال از زندگی میانجامد. بنابراین، حتی تساهل و مدارا ای لیبرالیسم نیز رنگی بدبینانه نسبت به دیگران دارد؛ بیطرف نیست.

خلاصه آنکه، از دیدگاه این طیف از منتقدان، از آنجا که مشارکت، گفتگو، همکاری و در نتیجه توافقی جمعی در سیاست لیبرالی حضور ندارد، تساهل و مدارا ای لیبرالی به یک موضع ایدئولوژیک لیبرالی که دولت آن را نمایندگی میکند و نیز به نگاهی بدبینانه به همه بدیلهای غیرلیبرال، تقلیل مییابد.

ورنون: من تصور میکنم قبل از این موضوع پرداخته ام. چنانچه شما اشاره میکنید من نیز با این نکته موافقم که «تساهل و مدارا» و «مشارکت و گفتگو» دو جهت متفاوت را طی میکند. «تساهل و مدارا» به این معنی است که برخی از مسائل باید از وارد شدن در مباحث حوزه عمومی کنار گذاشته شوند؛ مسائلی از این قبیل که به

چه مذهبی باید یا نباید ایمان داشت؛ در حالی که، «مشارکت و گفتگو» به این معنی است که همه چیز باید موضوع بحث و گفتگو در حوزه عمومی باشد. من استدلال کرده‌ام که هر دو این مفاهیم میتوانند در یک پوشش واحد ارزشی قرار گیرد و آن اینکه، مردم باید نه برآساس اجبار بلکه برآساس اقنانع عمل کنند. لیبرالیسم به گونه‌ای واقعکرايانه در حوزه «خصوصی» و «عمومی» را از یکدیگر متمایز می‌کند. منطق زندگی در حوزه عمومی این است که «چنان زندگی کن که عقل تو آن را درست می‌داند.»؛ و منطق زندگی در حوزه عمومی این است که «چنان زندگی کن که هم - شهروندان تو آن را درست می‌داند.» چنانچه پیش از این نیز استدلال کرده‌ام، مرز بین حوزه‌های خصوصی و عمومی در جوامع مختلف با سنتهای گوناگون مذهبی میتوانند متفاوت باشد. من گمان نمی‌کنم که نظریه پردازان سیاسی در جوامع غربی اساساً قادر باشند که این مرز را برای دیگران ترسیم کنند. این نکته برای من ابدأ بدیهی نیست که تمام چیزهایی که در جوامع غربی با سنتهای فرهنگی خاص خود، قابل تساهل و مداراست، باید در سایر جوامع نیز مورد تساهل و مدارا قرار گیرد. لیبرالیسم به ما می‌گوید به شیوه‌ای انتقادی درباره حدود این «مرز» بیندیشیم، و آن را در یک نقطه ثابت، همیشگی و همه جایی تلقی نکنیم. اما اجازه بدھید تا به مسئله «بدبینی» و شکاکیت لیبرالیسم بپردازم. برخی لیبرالیسم را پروتستانتیسم تعریف می‌کنند، و برخی دیگر به لیبرالیسم به عنوان سکولاریسم نگاه می‌کنند و سومین گروه ادعا می‌کنند که لیبرالیسم یک

ایدئولوژی شکاک و بدین است؛ واقعیت این است که لیبرالیسم غیتواند همه اینها باشد. یک تفسیرشکاکانه و بدین هیج گونه ارزش و صلاحیتی ندارد. چنین تفسیری هرگز به نتایج و دستاوردهای سیاسی خواهد انجامید؛ زیرا «همه» دستاوردهای سیاسی را از هر نوع آن نادیده خواهد گرفت. دیگر آنکه، برای من دشوار است که تصور کنم چگونه چنین تفسیری میتواند به تساهل و مدارا بینجامد. مردم نسبت به چیزهایی که درباره آنها تردید دارند با مدارا رفتار نمیکنند، آنها نسبت به چیزهایی که باور ندارند یا به آن اعتراض دارند با مدارا رفتار میکنند؛ و این جخشی از مفهوم تساهل و مداراست. تساهل و مدارا یعنی اعتراف شما نسبت به چیزهایی که آنها را نادرست میدانید.

مهدوی: در پاسخ به دیدگاه شما، آیریس مارین یانگ (Iris Marion Young)، منتقد رادیکال لیبرالیسم و پایه‌گذار نظریه رادیکال Politics of Difference ممکن است استدلال کند که سیاست لیبرال نه «همه» بلکه فقط آن دسته از نتایج و دستاوردهای سیاسی را نادیده میگیرد که هژمونیک نیستند. به عبارت دیگر، بیطرفي سیاست لیبرال، تنها نتایج سیاسی قابل قبول و مورد نظر گروه‌های حاکم را به بار میآورد. بیطرفي دولت لیبرال به انزوای همه گروه‌هایی که از نظر طبقاتی، جنسیت و یا قومی در موقعیت ضعیف قرار دارند، منجر میشود و آنها را عملاً به سکوت در صحنه عملی سیاست میکشند. بنابر این دیدگاه، بیطرفي سیاست لیبرالی عملاً همه گروه‌های قدرتمند را قادر می‌سازد تا به نفوذ مستمر خویش در متن و روند گفتمان عمومی سیاست

ادامه دهنده.

ورنون: بله، اما چگونه به چنین چیزی پس خواهیم برداشت؟ فقط از طریق مقایسه‌ای میان متن واقعی و جاری گفتمان سیاسی و متنی که بدون جانبداری و «نفوذ» می‌تواند شکل بگیرد. این بدین معنی است که تنها راه موجود و ممکن، مراجعه و توصل به اصل ارزشند بی‌طرفی است.

مهدوی: سکولاریته، یکی دیگر از موارد بحث‌رانگیز در قلمرو سیاست و دولت لیبرالی است. در پیوندی نزدیک با مسئله بی‌طرفی دولت لیبرال، پاره‌ای از منتقدان استدلال می‌کنند که سکولاریسم، ایدئولوژی رسمی دولت لیبرال است که از طریق آن سایر اندیشه‌ها و گروه‌های اندیشه‌های مذهبی از عرصه واقعی سیاست به کناری رانده می‌شوند. آیا یک دولت سکولار قادر به حفظ و استمرار یک حوزه عمومی بی‌طرف خواهد بود؟ حوزه عمومی‌ای که در آن حقوق نهاد سیاسی دولت و سایر نهادهای «اجتماعی»، همچون نهادهای مذهبی متقابلاً حمایت شوند؟ به تعبیری دیگر، پرسش این است که آیا تفکیک سیاست و مذهب در اصل سکولاریته، تفکیکی در سطح «اندیشه» است یا در سطح «نهاد»؟ آیا سکولاریته از تفکیک مطلق سیاست و مذهب حمایت می‌کند، یا از تفکیک میان نهاد رسمی سیاسی دولت و نهادهای رسمی مذهب جانبداری می‌کند؟

ورنون: نکته جالب توجه این است که از سویی لیبرالیسم به عنوان ترجمان «پروتستانتیسم» آماج حمله است، و از سوی دیگر به عنوان شکلی از سکولاریزم! اما ما باید انتقاد اخیر را جدیتر از مورد پروتستانتیسم بگیریم، زیرا منشأ بروز مباحث و مسائل مهمی شده است که به اعتقاد من

تاکنون با موفقیت حل نشده‌اند. به اعتقاد من، نکته‌ای که شا اشاره کردید کاملاً درست است: لیبرالیسم کوشیده است تا میان انواع اقتداری که این دو نهاد باید به کار گیرند، تفکیک قائل شود. با وجود این، لیبرالیسم هرگز ادعا نکرده است که نباید هیچ تأثیری میان این دو حوزه وجود داشته باشد. به عنوان نمونه، سیاستهایی که سالهای متتمادي در دموکراسیهای غربی اجرا شده‌اند، متأثر از ارزش‌های مذهبی بوده است. مثلاً، سیاستهای سوسیالیستی در بریتانیا و کانادا متأثر از پاره‌ای از عقاید کلیساهاي پروتستان بوده است. این اتفاق بدون کوچکترین تخلفی از اصل تفکیک دولت و نهاد رسمی مذهب، افتاده است؛ زیرا نهادهای مذهبی قادر بوده‌اند تا عقاید خویش را با واژگان و مفاهیم عنوان کنند که قابل فهم و پذیرش برای دیگران نیز باشد. به عنوان نمونه، سیستم تأمین اجتماعی و خدمات رایگان پزشکی در کانادا برای خستین بار توسط جنبشی که عمیقاً متأثر از کلیسا متحد کانادا بود حمایت گردید. اما نکته اینجاست که آنها توانستند این ایده را با توصل به آرمانهای برابری و همبستگی اجتماعی که قابل فهم و پذیرش برای شهروندان کانادایی بود، تبیین کنند. همین داستان را می‌توان در جنبش کارگری بریتانیا دنبال کرد. در حالی که این جنبش به مقدار زیادی مرهون کلیساهاي پروتستان بود، مخاطبان آن و هواداران انتخاباتی‌اش، عمدتاً و مستقیماً مذهبی‌ها نبودند. بنابراین، من تصور نمی‌کنم که

دولتهای لیبرال، اهمیت مذهب را انکار کنند. آنها صرفاً از مذهبی‌ها درخواست می‌کنند تا طرحها و پروژه‌های خویش را به زبانی بیان کنند که هر چه بیشتر و فراگیرتر قابل فهم و پذیرش برای همگان باشد. اما من اشاره کردم که مسائلی حل نشده همچنان باقی مانده است. آنها چگونه مسائلی هستند؟ لیبرالها در جوامع غربی با وظیفه‌ای نسبتاً آسان روبه رو هستند؛ زیرا غالباً با آشکال گوناگونی از مذاهب مواجه هستند که پس از کمی جز و بحث، مسئله تفکیک حوزه‌های اقتدار، موضوعی پذیرفته شده تلقی می‌گردد. تقسیم‌بندی‌های موجود در میان مذاهب مختلف مسیحیت، مستلزم دو نکته اساسی است: یکی، شیوه و رسم عبادت، و دیگری، قراردادهای اخلاقی است. تفاوت‌های موجود در رسوم و اشکال عبادت را با توصل به تساهل و مدارا می‌توان حل کرد؛ زیرا در اصول شما می‌توانید به شیوه خود و من نیز به شیوه خویش عبادت کنم. قراردادهای اخلاقی موجود نیز آنقدر کلی و عام هستند که تفاسیر متفاوتی که درباره آنها وجود دارد، همگی دارای مشروعيت قلمداد می‌شود. بدین ترتیب، مذاهی از این دست، تفکیک حوزه‌های خصوصی و عمومی را آسانتر می‌توانند بپذیرند. در حوزه خصوصی ما می‌توانیم آن چنان که خود می‌خواهیم عبادت کنیم؛ اما در حوزه عمومی، در حالی که الزاماً با همیگر موافق نیستیم، با یکدیگر زندگی می‌کنیم؛ زیرا قراردادهای اخلاقی آن چنان از شکلی عام و کلی برخوردارند که قابلیت تطبیق با تفاسیر متفاوت را دارند. به همین دلیل، لیبرالیسم در غرب، مسئولیت و وظيفة چندان دشواری نداشت. اما

لیبرالهایی که به کشورهای غربی مهاجرت کرده‌اند و با واقعیت چندگانگی فرهنگی موجود مواجه شده‌اند، دشواریهای بیشتری دارند؛ زیرا پاره‌ای از جوامع مهاجر نه تفکیک میان حوزه‌های خصوصی و عمومی و نه بی‌تكلیفی و بی‌قاعدگی در حوزه عمومی را که لیبرالهای کلاسیک مدافعان آن بوده‌اند، می‌پذیرند؛ البته، منتقدان در اینجا ادعا می‌کنند که لیبرالیسم را باید به کناری گذاشت. و من به این ادعا پاسخی کوتاه نمی‌توانم بدم. اما اجازه بدهید تا به نکته پیشین بازگردد: ما نباید لیبرالیسم را با شکل‌های نسبی و تاریخی آن یکسان بپندازیم. ما باید به ارزش‌های اولیه آن بازگردیم، و امروزه در شرایطی دشوارتر از آنچه لیبرالهای اولیه با آن مواجه بودند، این ارزشها را به کار گیریم. من نمی‌توانم پیش‌بینی کنم که این پروژه تا چه حد موفقیت‌آمیز خواهد بود اما اجازه بدهید با یک پرسش، پاسخ خود را پایان دهم: طرح پیشنهادی لیبرالیسم این است که ما در پی راه حلی باشیم که عقلانیت‌ما، اندیشه‌ما، و توانایی ارزیابی‌ما را ارج بنهد؛ کدام پروژه دیگری این طرح را انکار و یا آن را کمال می‌جنشد؟

مهدوی: اکنون اجازه بدهید اندکی درباره سیاست لیبرالی و به طور مشخص لیبرال دموکراسی صحبت کنیم. یکی دیگر از نقدهای اساسی منتقدان، کلیت مفهوم و ماهیت وجودی «لیبرال دموکراسی» را نشانه می‌گیرد. بنابراین دیدگاه، اساساً لیبرال دموکراسی یک پارادوکس و آموزه‌ای متناقض است. لیبرال دموکراسی جمع نقیضین است؛ یک «آگزیمُورون» (oxymoron) است؛ زیرا لیبرالیسم و

دموکراسی، متقابلاً یکدیگر را نفی می‌کنند. آنдрه لوین (Andrew Levine) می‌گوید، در حالی که محصول تفکر لیبرالیسم از «اولویتهاي فردی» سرچشمه می‌گیرد، در دموکراسی این نتایج مبتنی بر «اولویتهاي جمعی» جامع هستند. جان کیکس استدلال می‌کند، مشکل عمدۀ لیبرال دموکراسی این است که اهداف منفي و مثبت آن با یکدیگر سازش ندارند؛ در حالی که هدف منفي آن مقابله با همه موانعی است که در مسیر تحقق يك زندگی خوب قرار دارند؛ هدف مثبت آن تحقق چنین زندگی خوبی است. اما مشکل اینجاست که هدف منفي لیبرالیسم به هدف مثبت آن اجازة تحقق يك طرح هجهانبه را نمی‌دهد. به اعتقاد من، شاید بتوان دیدگاه کیکس را چنین تفسیر کرد که لیبرال دموکراسی عمدتاً يك آموزة «آزادی منفي» است. و همین خصلت منفي لیبرال دموکراسی است که از نظر دیوید بیتم (David Beetham) باعث شده است تا غالباً محدودیتهاي جدي در فرایند دموکراتیزاسیون ایجاد کند.

همچنان، منتقدان استدلال می‌کنند که از نقطه نظر اخلاقی، لیبرال دموکراسی يك پدیده پروبлемاتیک (Problematic) است؛ زیرا لیبرالیسم، انسان را موجودی که صرفاً در پی منافع شخصی خویش است تعریف می‌کند؛ در حالی که، دموکراسی دعوتی به سوی استقلال انسان است. انسانی که جز به منافع شخصی خود به چیزی نمی‌اندیشد، عملأً نمی‌تواند انسانی دموکرات باشد. همچنان، استدلال می‌شود درحالی که لیبرالیسم قویاً بر حقوق مطلق فردی انسان بر حوزه‌های مالکیت و ثروت تأکید می‌کند، اصول برابری دموکراتیک به انکار این مطلق‌گرایی می‌پردازند و شاید به همین دلیل است

نقد و نگاهی بر لیبرالیسم، یونیورسالیسم و لیبرال 405
دموکراسی

که آربلاستر (Arblaster) ، خصلت بورژوازی لیبرال دموکراسی را عامل غیردموکراتیک بودن آن تعریف می‌کند.

بنابراین، پرسش این است که آیا لیبرال دموکراسی حاوی اصولی «قوی» و «سازگار» با دموکراسی است؟ یا شامل اصول متناقض است که در یک پیکره و سنت واحد سیاسی جمع شده‌اند و به تعبیر بنجامین باربر (Benjamin Barber) یک «دموکراسی غیف» به ما ارائه می‌کند؟

ورنون: به گمانم این مهمترین پرسشی است که تاکنون مطرح کرده‌اید و من تلاش خواهم کرد تا پاسخمن زیاد طولانی نباشد. بله، لیبرالیسم یعنی تا آنجا که امکان دارد از مردم در برابر اجبار حمایت شود؛ و دموکراسی یعنی اعطای قدرت به مردمی که دارای اکثریت هستند. غالباً به این نکته اشاره می‌شود که امکان نزاعی در این میانه وجود دارد. درواقع، نظریات زیادی در خصوص نزاع بین لیبرالیسم و دموکراسی وجود دارد و مثلًا می‌توان به نظریه آزادی «منفی» و «مثبت» آیزا برلین اشاره کرد. به اعتقاد من این نظریه‌ها به تفاوتهای مهمی اشاره می‌کنند اما من تصور می‌کنم که آنها شباهتهای بسیار مهمی را نیز از نگاه ما پنهان می‌کنند و به ایجاد نوعی معضل کاذب می‌پردازند. اجازه بدھید تا به ایده «اقناع» بازگردم. اگر ما به تاریخ اولیه لیبرالیسم رجوع کنیم، با اندیشه‌هایی برخورد می‌کنیم که بر اهمیت اقناع لااقل در دو سطح تأکید می‌کنند: نخست، و من در اینجا نظریه تساهل و مدارای جان لاک را ذکر می‌کنم، می‌بینیم انسانها با شواهدی که به آنها ارائه شده، اقناع

شده اند؛ مثلاً، اگر شواهد به من می‌گویند که خدا یکی است، شما نمی‌توانید مرا مجبور سازید تا به خدای سه‌گانه ایمان بیاورم؛ چنانچه کلیساهاي مسيحي مردم را مجبور می‌كردند تا به چنین ايده اي ايمان بياورند. دوم، فرض کنيد شما می‌خواهيد عقيدة مرا درباره موضوعي تغيير دهيد. شما فقط باید مرا قانع کنيد که من اشتباه می‌کنم و در این راه باید شواهدی جدید و استدلالهایی بهتر به من ارائه کنید. هیچ دلیلی برای تهدید من وجود ندارد؛ زیرا تهدید، عقيدة مرا تغيير خواهد داد. شما باید در برابر این واقعیت تسلیم شوید که من موجودی خردورز، اندیشمند و سنجشگر هستم. اکنون به دموکراسی بپردازی. یک سیستم سیاسی دموکراتیک، سیستمی دقیق و پیچیده از توافقهایی است که به باورهای متفاوت و رقیب اجازه گسترش و توسعه می‌دهد. این سیستم به گونه‌ای تنظیم شده است که رأی نهایی براساس افکار عمومی تعیین گردد. درواقع چنین سیستمی شیوه دیگری از به رسمیت شناختن اهمیت اقناع است. هدف ما این است که آرا و تصمیمهای براساس ایده‌هایی بنا شود که اکثریت مردم قبلًا نسبت به آنها قانع شده‌اند. بنابراین، دموکراسی نیز بر مبنای واقعیتی بنا شده است که مردم موجوداتی خردورز، اندیشمند و سنجشگر هستند؛ و دیگر آنکه، نظامهای سیاسی‌ای که این واقعیت را انکار کنند. آشکارا ضدانسانی هستند. بنابراین، از دیدگاه من، لیبرالیسم و دموکراسی هر دو به ویژگیهای عمدۀ انسان احترام می‌گذارند؛ تنشها البته، وجود دارند اما به عقيدة من باید بر مبنای ارزشهای مشترکی که

اشاره کردم با آنها مواجه شد. اما پاسخ من، به پرسش شما چیست؟ به اعتقاد من، باید به ارزشهای مشترک و نه ایده‌های خاصی که هر ازگاه با لیبرالیسم یا دموکراسی پیوند خورده است بیندیشیم.

مهدوی: و اما آخرین سؤال من درباره آخرين اثر شماست: اخلاق سیاسی: نظریه لیبرال دموکراسی. در این اثر شما دموکراسی را یک اخلاق سیاسی تعریف می‌کنید. پرسش من این است که چرا و به چه معنی دموکراسی یک اخلاق است؟ و دیگر آنکه، آیا لیبرال دموکراسی ضرورتاً یک سیاست اخلاقی است؟ منابع این اخلاق کدامند؟ آیا آنها صرفاً سیاسی هستند و یا خاستگاهی غیرسیاسی نیز دارند؟

ورنون: من کتابم را اخلاق سیاسی نام نهاده ام؛ زیرا اعتقاد دارم استفاده از قدرت سیاسی مبتنی بر برخی ضرورتهای خاص اخلاقی است. سهامداران قدرت در نظامهای سیاسی ادعا می‌کنند که دارای حق تغییر زندگی دیگران با توصل به ابزارهای تحریلی هستند. در نظام سیاسی لیبرال دموکراسی که سهامداران قدرت اکثریت مردم هستند، این ادعا به دو طریق تعديل شده است: نخست، از طریق استلزماتی مبتنی بر روشها، رویه‌ها و فرایندهای قانونی این تعديل صورت می‌گیرد. شما باید اکثریت مردم را قانع کنید که بتوانید صاحب قدرت شوید. دوم، این تعديل از طریق ایجاد محدودیت در حوزه و فضای سیاست صورت می‌گیرد. قانون اساسی به حفاظت از اصولی می‌پردازد که مانع از سلطه عناصر و اندیشه‌های غیردموکراتیک می‌گردد. به اعتقاد من، هر دو این محدودیتها

مبتنی بر ایده‌ای است که پیش از این درباره آن به تفصیل سخن گفتم. ایده‌ای که اقناع از اجبار بهتر است. هرگاه باید به تصمیمات و آرای مشترکی دست یابیم، این ایده ما را به دموکراسی می‌خواند، و هرگاه نمی‌توان به تصمیمات و آرای مشترکی دست یافت، این ایده ما را به سوی لیبرالیسم دعوت می‌کند. بنابراین استدلال، لیبرال دموکراسی یک مفهوم متناقض نیست؛ یک اندیشه سیاسی واحد و منسجم است. همچنان، لیبرال دموکراسی فقط یک ایده «سیاسی» است؛ زیرا ما زندگی فردی خود را بر مبنای چنین ایده‌ای نمی‌سازیم. درست برخلاف مذاهی مثل کاتولیک، اسلام و یهودیت، و یا مثلاً فلسفه اگزیستانسیالیسم؛ یا الگوهای مُد روز، و یا شیوه‌های رفتاری قومی، لیبرال دموکراسی به ما نمی‌گوید که چگونه زندگی کنیم؛ لیبرال دموکراسی فقط نهادهای حوزه عمومی زندگی را تنظیم می‌کند.

اما پرسش شما مرا وادار کرد تا بیشتر در این خصوص بیندیشم. هرچند من همچنان تصور می‌کنم که پدیده‌ای به نام شیوه یا الگوی زندگی لیبرالی وجود ندارد. چنین چیزی مطلقاً فاقد معنی است؛ زیرا همه پیام لیبرالیسم این است که چگونه با دیگران رفتار کنیم نه آنکه چگونه اهداف و آمال خویش را تعریف کنیم. با وجود این، لیبرالیسم به عنوان یک اخلاق سیاسی با برخی تجربیات زندگی فردی ما پیوند دارد. Judith Shklar، نظریه‌پرداز سیاسی آمریکایی، معتقد بود که در بنیانی‌ترین پایه‌های لیبرالیسم، نوعی نفرت از بی‌رحمی و خشونت وجود دارد و من اکنون می‌توانم صحت این گفتار را بفهمم. بی‌رحمی و خشونت به معنی

انکار وجود دیگران است؛ دیگرانی که امیدها، طرحها، تفسیرها و تجربه‌های خاص خویش را دارند. هرگاه ما نسبت به دیگری خشونت می‌ورزیم، بدین معنی است که وي را مطلقاً فاقد اهمیت شرده‌ایم؛ و در اینجا من خاستگاه غیرسیاسی اخلاق سیاسی لیبرالیسم را به وضوح می‌بینم. اگر شما به زشتی بی‌رحمی و خشونت در زندگی اجتماعی واقف گشته‌ید، آنگاه می‌توان گفت لیبرالیسم بر شما نفوذ داشته است. زشتی و سوءرفتاری که والدین نسبت به فرزند خویش دارند، ستمی که یک مرد با اتنا به قدرتی که رسوم اجتماعی به وي می‌دهد نسبت به یک زن روا می‌دارد، کارگری که کارفرمایش وي را به چیزی کمتر از یک انسان تبدیل می‌کند؛ یا حتی حیوانی که به دست آدمیان همچون موجودی فاقد احساس و درک شرده می‌شود. دیگران نیز حق دارند زندگی کنند. اگر شما می‌خواهید شیوه زندگی دیگران را تغییر دهید، این تغییر باید با رضایت و توافق آنها صورت گیرد. و اگر تنشی میان زندگی شما و دیگران وجود دارد، باید راهی برای همزیستی بیابید.

