

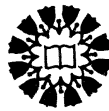
طرح و نقد
نظریه لیبرال دموکراسی

اندرو لوین

مقدمه، ترجمه و تحشیه انتقادی
دکتر سعید زیباکلام

تهران

۱۳۹۶



سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)
پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	یادداشت قدردانی مؤلف
۳	یادداشت مترجم
۵	مقدمه مترجم
۲۳	مقدمه
بخش اول: نظریه محوری و مبانی آن	
۳۷	فصل یکم: چهارچوب کلی نظریه لیبرال دموکراسی
۴۰	۱. شاخه لیبرالیستی
۴۸	۲. شاخه دموکراتیک
۵۹	فصل دوم: آزادی
۶۱	۱. غیرآزادی
۶۵	۲. آزادی و اهداف انسانها
۷۲	۳. آزادی و نهادها
۷۷	فصل سوم: منافع (تعلقات)
۷۸	۱. ترکیب منافع (تعلقات)
۹۲	۲. منافع عمومی
۱۰۱	فصل چهارم: اختیار معقول
۱۰۲	۱. اهداف و وسایل
۱۰۷	۲. استدلال هابز
۱۱۵	۳. فردگرایی

صفحه	عنوان
	بخش دوم: پیوند لیبرالیسم و دموکراسی
۱۲۷	فصل پنجم: طرح لیبرال دموکراسی
۱۲۸	۱. لیبرالیسم پرتوی
۱۳۵	۲. تربیت
۱۴۰	فصل ششم: خصوصی و عمومی
۱۴۰	۱. قلمرو خصوصی
۱۴۶	۲. اصل ضرر
۱۵۰	۳. پدرسالاری
۱۵۳	۴. ضرر چیست؟
۱۵۷	۵. دورنمای پس از میل
۱۶۰	فصل هفتم: حقوق
۱۶۴	۱. حقوق بشر
۱۶۸	۲. حقوق و آزادی
۱۷۴	۳. امکان‌پذیری حقوق
۱۸۲	۴. چشم‌انداز طرح لیبرال دموکراسی
۱۸۴	فصل هشتم: نمایندگی
۱۸۵	۱. برخی توجیحات ساده اما کاذب دولت نماینده
۱۸۹	۲. چرا نمایندگی؟
	بخش سوم: لیبرال دموکراسی به منزله سیاست
۲۰۳	فصل نهم: آزادی و استثمار
۲۰۴	۱. بازار
۲۱۰	۲. داوطلبانه و آزاد
۲۱۳	۳. تجرد
۲۱۶	۴. استثمار
۲۱۸	۵. مراتب آزادی
۲۲۵	۶. نظریه و واقعیت

صفحه	عنوان
۲۲۷	فصل دهم: فراتر از لیبرال دموکراسی
۲۳۱	۱. فراتر از فردگرایی تملک‌طلبانه
۲۳۲	۲. تقسیم آزادی مکفرسون
۲۴۵	۳. پیوستگی
۲۴۹	۴. تعدیل
۲۵۳	۵. چگونگی اوضاع موجود
۲۵۵	نتیجه‌گیری
۲۵۹	یادداشتها
۲۶۷	واژه‌نامه انگلیسی - فارسی
۲۷۲	واژه‌نامه فارسی - انگلیسی
۲۷۷	فهرست منابع
۲۸۱	فهرست موضوعی
۲۸۷	فهرست اسامی

تقدیم به طباطبایی، شریعتی (پدر و پسر)، مطهری و طالقانی

آنها که به رغم تفاوت‌های پیدا و پنهانشان، همگی سرچشمه اندیشه و میزان عمل خود را کلام الله و عترت رسول الله (ص) قرار داده بودند، و به همه شاگردان ایشان که در مقابل سیل بنیان‌کن مدرنیسم و نهرهای غرنده‌اش - سیانتیسم (پوزیتیویستی و نگتیویستی)، سکولاریسم و لیبرال دموکراسی کنونی جامعه - با قولی حکیمانه و عالمانه و فعل و عملی متقیانه صبر و پایداری می‌کنند.

یادداشت قدردانی مؤلف

بخشهایی از فصل دوم به صورت متن اولیه‌ای در مجله تخصصی - تحقیقی *اتیکس*^۱ (فلسفه اخلاق) (ژانویه ۱۹۷۸)، مجلد ۸۸، شماره ۲، تحت عنوان «مبانی غیرآزادی» انتشار یافته است. من در فصل پنجم از مقاله‌ام تحت عنوان «مسئله‌ای مفهومی برای لیبرال دموکراسی»، که در مجله تخصصی - تحقیقی *مجله فلسفه*^۲ (ژوئن ۱۹۷۸)، مجلد ۷۷، شماره ۶ منتشر شده است استفاده کرده‌ام. فصل هفتم از مقاله‌ای که در کتاب *فلسفه حقوق بشر: دیدگاه‌های بین‌المللی*، گردآورده آلن روزن‌بوم^۳، چاپ انتشارات گرین‌وود (۱۹۸۰)، دارم سود برده است. فصل دهم بسط مقاله‌ام با عنوان «نظریه سیاسی سوسیال دموکراسی» است که در مجله تخصصی - تحقیقی *فلسفه مجله کانادا*^۴ (ژوئن ۱۹۷۶)، مجلد ۶، شماره ۲ منتشر شده است. از سردبیران این سه مجله و مجموعه مقالات برای اجازه استفاده از این مطالب در اینجا سپاسگزاری می‌کنم.

از میان همکاران و دوستان کثیری که پیشنهادات و انتقاداتشان به صفحات این کتاب راه یافته‌اند مایلم به ویژه از مری جو مینز^۵، دیوید رزنیچک^۶، رابرت پل ولف^۷، و اریک آلین رایت^۸ تشکر کنم. کوهن^۹ صورت اولیه هشت فصل یکم را خواند و به نحو مبسوطی اظهارنظر کرد. من به خاطر پیشنهادات مثبت فراوان و به خاطر برحذر داشتن من از برخی

-
1. *Ethics*
 2. *Journal of Philosophy*
 3. Alan Rosenbaum
 4. *Canadian Journal of Philosophy*
 5. Mary Jo Maynes
 6. David Resnick
 7. Robert Paul Wolff
 8. Erik Olin Wright
 9. G. A. Cohen

اشتباهات عمده، سپاسگزار او هستم. همچنین، به کلین مکاری^۱، ویراستارم در انتشارات دانشگاه کلمبیا، به خاطر صبوری و حمایتش و نیز برای توصیه‌های بسیار مفیدش، قدردانی ویژه‌ای را مدیون هستم. از دانشکده تحصیلات تکمیلی دانشگاه ویسکانزین - مدیسون^۲ و صندوق تحقیقاتی ویسکانزین آلومنی^۳ به خاطر حمایت مالی آنها برای تابستان ۱۹۷۹، زمانی که تقریباً تمام نخستین پیش‌نویس این کتاب به پایان رسیده بود، مایلم تشکر کنم.

1. Kathleen McCarthy
2. Wisconsin-Madison
3. Wisconsin Alumni Research Fund

یادداشت مترجم

شاید باور کردنی نباشد که بگویم دشوارترین بخش این کتاب برای من، حتی دشوارتر از حواشی بسیار انتقادی به برخی از مواضع پروفیسور لوین، نوشتن یادداشت قدردانی است. و برای اینکه چرایی این وضع قدری روشن شود باید توضیح بدهم که با توجه به اوضاع کنونی اجتماعی و اقتصادی جامعه به واقع نمی‌توان از کسانی که همراهی و همکاری بی‌دریغی نسبت به امور محوله و سختگیریهای کمتر متعارف بنده معمول داشته‌اند قدردانی شایسته و متناسبی به عمل آورد. با این وصف، وظیفه خود می‌دانم از یکایک افرادی که سهمی در این اثر دارند و مرا و خوانندگان را مدیون خود کرده‌اند تشکر کنم. نخست، باید از آقای مهندس مهرداد بنی‌مصطفوی بسیار سپاسگزاری کنم که زمینه و بستر آرام و دلپذیر مطالعه و ارزیابی کتاب را به مدت سه هفته در ژنو (سویس) برایم تمهید کردند، زمینه‌ای که نطفه این ترجمه در آن منعقد شد.

در سطح دیگری باید از آقای عبدالرضا حسنی، ویراستار پرتلاش سازمان «سمت»؛ خانم مریم شجاعی، کارشناس علوم سیاسی «سمت»؛ خانم فرنگیس برهمند، مسئول بخش نسخه‌پردازی؛ و خانم سیمین هاشمی، مسئول بخش نمونه‌خوانی به پاس سرعت و دقت عملشان قدردانی کنم.

در سطحی دیگر، با جمعی بی‌جیره و مواجب مواجهم که نه می‌توانم قدردان زحمات بسیارشان باشم و نه، بالاتر از آن، می‌توانم قیمتی بر نگاهها و پرسشهای مشوقانه دل‌پاکشان بگذارم. صبرالدین مینوچهر، علی خلیلی، مهدی ناظمی، و حسین مروجی، دانشجویان با صفا و عزیزم از دانشگاه امام صادق (ع) و دانشگاه صنعتی شریف، هر یک سهم و نقش ویژه‌ای ایفا کردند. مینوچهر تدوین و تنظیم برخی از فهرستها و تایپ بی‌نقص تمام فهرستها و نیز یادداشتهای پایانی کتاب را با صبر و حوصله‌ای تحسین‌انگیز، خلیلی و

ناظمی نمونه خوانی، و مروجی تهیه هنرمندانه طرح روی جلد را با صمیمیتی نورانگیز عهده‌دار شدند. لازم است همچنین از آقای غلامحسین مقدم حیدری، مربی روش‌شناسی و فلسفه علوم، که تهیه فهرست اسامی را قبول زحمت کردند و آقای دکتر مصلائی‌پور، ریاست کتابخانه دانشگاه امام صادق (ع)، که شخصاً اطلاعات مربوط به پروفیسور لوین را تهیه کردند تشکر کنم. مطمئن هستم بنده به افراد دیگری نیز مدیون هستم که مستقیم و غیرمستقیم در تهیه این اثر سهمی داشته‌اند و ناخواسته نامشان از قلم افتاده است، و مرا از این بابت عفو می‌نمایند. برای جمله کسانی که نامشان برده شد و آنها که برده نشد از خیرالراحمین خیرالحاکمین خیرالناصرین طلب سعادت و توفیقات بیشتر معنوی و معرفتی می‌کنم.

اما نکاتی چند درباره کتاب. پانویسهای کتاب سه نوع‌اند: نخست، آنها که با ستاره مشخص شده‌اند و مؤلف در ذیل صفحه توضیحاتی داده است. دوم، آنهایی که در متن با ستاره مشخص شده‌اند و حاوی تحلیلهای انتقادی اینجانب بر موضع مؤلف هستند. برای تفکیک اینها از توضیحات مؤلف، در پایان این حواشی انتقادی حرف م گذاشته شده است. و سوم، آنهایی که با اعداد شماره گذاری شده‌اند و غالباً معادل انگلیسی اصطلاحات است. اضافه کنم شماره گذاریهای داخل پرانتز در متن، همه ارجاع به یادداشتهای پایانی کتاب دارد. به علاوه، یادداشتهای مقدمه مترجم در پایان همان مقدمه آمده است.

و من الله التوفیق و علیه التکلان

یا حق - سعید زیباکلام

مقدمه مترجم

سخنی صمیمی با فرزندان زمانه

هنگامی که در اوایل دهه هفتاد هجری شمسی برای نخستین بار خواندم که مارکسیسم و فاشیسم و اسلام معرفی شده دکتر شریعتی و شهید مطهری جملگی ایدئولوژیک‌اند در حالی که لیبرالیسم - یا امتزاج لیبرالیسم با دموکراسی یعنی لیبرال دموکراسی - ایدئولوژیک نیست دچار حیرت حزن‌انگیزی شدم. حیرتم از آن باب بود که اولاً ایدئولوژی یا موضع‌گیریهای ارزشی مکاتب و نظریه‌های اجتماعی - سیاسی امری کاملاً نامقبول و نامعقول و نامطلوب و بلکه ناگوار و مذموم فرض شده است. ثانیاً، القا شده است که لیبرالیسم عاری از این قبیل موجودات ارزشی - اعتباری است. ثالثاً، پیش‌فرض شده است که دین اسلام اساساً و جوهرراً غیر ایدئولوژیک است. و در نتیجه، آموزه اول، هر نوع بیان یا تبیینی از اسلام که حاوی این قبیل موجودات نامطلوب و نامبارک ارزشی - تجویزی و هنجاری - اعتباری باشد تصویر و تبیینی است مخدوش و بی‌اعتبار. و در نتیجه، آموزه دوم، هرگونه جنبش و نهضت اجتماعی - سیاسی اسلامی در گذشته و حال رخ داده باشد و یا در آینده واقع شود لاجرم محصول برداشتی یا قرائتی ایدئولوژیک است فلذا محکوم به شکست و عواقب مخوف و مصیبت‌بار است.

اگرچه در مقدمه جای تحلیل و ارزیابی نقادانه نیست به گمان این بنده، این سه پیش‌فرض و نتایج دو گانه آنها نیازمند کمی تحلیل است تا آشکار شود آنها حاوی و حامل چه تبعات و مدلولاتی هستند. باب نخست حیرتم این بود که فرض شده است گرانباری مکاتب و نظریه‌های اجتماعی - سیاسی از ارزشها و هنجارها امری نامقبول و ناگوار است. اما روشن است که این فرض خود متکی بر دو اقوم دیگر است. اول اینکه، نظریه‌های اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی می‌توانند بار ارزشی و هنجاری نداشته باشند. و ثانیاً اینکه،

گرانباری از ارزشها اساساً امری نامطلوب و ناصواب است. به نظر می‌رسد اگر گرانباری نظریه‌های اجتماعی - سیاسی از ارزشها را عمداً یا سهواً با تحکماً و استبداد منشیهای استالینیستی، آمریتهای حزبی یا پادگانی، و شیوه‌های اجرایی بلهوسانه بلاضابطه قانون‌شکنانه فردی یا گروهی خلط نکنیم و اینها را در قالب یا پوشش آن ارزشها مطرح نکنیم نامطلوب و ناصواب بودن گرانباری این نظریه‌ها از ارزشها سخت محتاج استدلال و استشهاد معقول است. اما اینکه نظریه‌های اجتماعی - سیاسی می‌توانند بار ارزشی و هنجاری نداشته باشند (اقتوم اول) مفروضی بسیار حیرت‌انگیز است؛ زیرا کمترین آشنایی با آثار معاصر در حوزه روش‌شناسی و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی آشکار می‌کند که نظریه‌های اجتماعی - سیاسی مشحون از ارزشها هستند. «علوم اجتماعی اخلاقاً بی‌طرف محال است»^(۱) از بصیرتهای گرانبارها و دیریاب فلسفه علوم اجتماعی است. سخن بسیار معروف نوروود هنسون^۱ (۱۹۵۸) در حوزه علوم طبیعی که «همه مشاهدات گرانبار از نظریه هستند» در زمان خود نکته‌سنجی و بصیرت مهمی بود که نادرستی و ساده‌اندیشی عامیانه یکی از مهم‌ترین مبانی پوزیتیویسم - زبان‌مشاهدتی یا توصیفی بی‌طرف است - را بر ملا کرد. نکته‌سنجی هنسون تمیز مفروض در این موضع را که زبان‌مشاهدتی یا توصیفی بی‌طرف است، هم‌زمان آشکار و ویران کرد. تمیز مهمی که پوزیتیویستها قائل بودند عبارت است از اینکه تمایز قاطع و واضحی میان توصیف و تبیین وجود دارد. تلاش م‌آجور هنسون و سپس پ‌آپر (۱۹۵۹) و به طور بنیانی‌تر و پرنفوذتر کاوشهای علم‌شناسانه تامس کوهن (۱۹۷۰) نشان داد که چنین تمیزی به واقع وجود ندارد و تمام توصیفهای ما آغشته و آمیخته به نظریه‌ها و فرضیه‌هاست. و جمله توصیفها کم یا زیاد تبیینی هستند.

اینک وقت آن رسیده است که بیفزاییم تأملات و تحلیلهای موشکافانه اخیر در حوزه علوم اجتماعی و حوزه تأملات متافلسفی (معرفت درجه سه) نشان می‌دهد که همه نظریه‌های علوم اجتماعی، و فلسفی (شامل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی) گرانبار از ارزش هستند. پروف‌سور آنتونی اوهر، فیلسوف معاصر انگلیسی، استدلال می‌کند که «اساساً ممکن نیست ارزیابی را از تحلیل جدا کنیم»^(۲) به نظری، هنگامی که گیلبرت رایل^۲، فیلسوف

1. Norwood Hanson
2. Gilbert Ryle

معروف معاصر انگلیسی، مفهوم ذهن را تشریح می‌کند صرفاً تحدید جغرافیای مفهومی نمی‌کند؛ بلکه «به قوت تمام برای موضع خاصی استدلال می‌کند موضعی که، علی‌رغم ظواهر امر، سرشار از ارزیابی و تعهدات هستی‌شناختی است».^(۳) پروفیسور اوهر قائل است که بر «توصیف پاپر از جامعه باز»، «تیین رولز از عدالت»، «تحلیل استراوسن^۱ از افراد»، «تیین لاک از تمیز میان کیفیات اولیه و ثانویه»، «تحلیل کانت از استدلال اخلاقی»، و نیز «تیین ارسطو از عنصر» این حکم به همان قوت صادق است.^(۴) به نظر وی «بیهوده است که وانمود کنیم تحلیل مفهومی فلسفی بازتاب همه انواع تعهدات و ارزیابیها از جانب فیلسوف تحلیلگر نیست».^(۵) و در نهایت تصریح می‌کند که «آنچه نامطلوب است این است که وانمود کنیم که تفلسف بدون تعهدات مبنایی امکان‌پذیر است».^(۶)

قضاوت اوهر درباره عدم امکان تفلسف بدون حضور مستمر و دائمی انواع تعهدات و ارزیابیهای مبنایی منحصر به وی نیست. پروفیسور راجرز، فیلسوف معاصر انگلیسی و یکی از فیلسوفان محقق فلسفه لاک، در مقدمه کتاب گردآوری شده^(۷) خود استدلال می‌کند که رساله در باب فاهمه انسان لاک «معرفت‌شناسی متساهلانه»ای را ارائه می‌کند که مقصود از آن تأیید اهداف لیبرالیستی لاک در حوزه دین و سیاست است. و پروفیسور پل‌گایر، فیلسوف معاصر انگلیسی و محقق در فلسفه کانت، در معرفی این کتاب قائل می‌شود که این سخن راجرز «برای هیچ کس خبر جدیدی نخواهد بود».^(۸)

این تصور که نظریه‌های علوم اجتماعی می‌توانند عاری و خالی از ارزشها باشند و یا اساساً فارغ از ارزشها هستند تصوری پوزیتیویستی - نکتیویستی است که خود مبتنی بر تمیزی است که پوزیتیویسم و نکتیویسم میان معرفت و کاربرد آن، میان فلسفه علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی، میان فعالیتهای علمی و فعالیتهای سیاسی، و میان نظریه و عمل قائل می‌شود.^(۹) اگرچه این تمیزها همگی از یک نوع و جنس نیستند، اگر قدری درنگ کرده در آنها تعمق کنیم متوجه خواهیم شد که جمله آنها مبتنی بر تمیز مبنایی تری هستند که بار همه آنها را بر دوش می‌کشد. این تمیز مبنایی تر عبارت است از تمیز میان تبیین و تجویز. تصور پوزیتیویستی و نکتیویستی این است که معرفت، فلسفه علوم اجتماعی، فعالیت

علمی، و نظریه‌ها همگی کار تبیینی می‌کنند و هیچ‌گاه حاوی توصیه یا تجویزی نیستند. در حالی که کاربرد معرفت، فلسفه سیاسی، و فعالیت سیاسی همگی حاوی امر و نهی هستند و تجویز و تحریم. اگر باز هم لختی درنگ کرده و در این تمیز بنیادی تردری فرورویم در خواهیم یافت که این خود مبتنی بر تمیز بنیادی میان واقعیت و ارزش است. اگرچه بررسی عمیق و دقیق این تمیز بنیادی فرصت مستقلی را طلب می‌کند به همین مقدار بسنده کرده سؤال می‌کنم آیا انسانها عموماً موجوداتی دوگانه یا ذویحیاتین‌اند؟ آیا انسانها هنگام شناختن واقعیت یا حیات اجتماعی به یک شیوه و با یک چهارچوب یا شبکه از تعلقات و حاجات و آمال مواجه می‌شوند و هنگام تغییر آن واقعیت به شیوه‌ای دیگر و با چهارچوب و شبکه‌ای دیگر؟ انسان از همان نقطه آغازین ایجاد و ابداع مقولات نظام دسته‌بندی خود، تعلقات و حاجات و آمال خود را به طور ضمنی به واقعیت تحمیل و تزریق می‌کند. دقیق‌تر بگوییم، با ابداع و اخذ مقولات و مفاهیم دسته‌بندی، واقعیت را تقویم می‌کنیم. در این تقویم و تکوین معرفت‌شناختی، نه هستی‌شناختی، همه مقومات وجود ما - یعنی همه تعلقات، حاجات، و آرزوها یا هوسهای ما - حضور و نفوذ و دخول همگانی، پایدار، و رصینی دارند. این سخن بدین معنی است که هر گونه تغییری در شبکه تقویمی ما - همان تعلقات، حاجات، و هوسهایی که یکایک ما انسانها را پی می‌ریزند و بنا می‌کنند و به حرکت در می‌آورند - مقولات و مفاهیم، و به تبع آن، نظام دسته‌بندی، و به تبع آن، نظریه‌های ما را، یعنی معرفت ما را، متحول و دگرگون می‌کند. روشن است که میان آن تغییر و این تحول و دگرگونی تناسب و تعاملی وجود دارد.

ابداع و برگرفتن مقولاتی چون پرولتر، سرمایه‌دار، زیربنای اقتصادی، نحوه تولید، ابزار تولید، و هکذا، نظام دسته‌بندی‌ای را ایجاد می‌کند که تاریخ را و جوامع را به گونه‌ای دسته‌بندی و توصیف می‌کند. توصیفی که به نوبه خود نظریه(ها)یی متلائم و سازگار با خود را لازم می‌سازد. نظریه(ها)یی که پدیدارهای اجتماعی را تبیین می‌کند. رد و رفض این مقولات و یا برخی از آنها، و ابداع و برگرفتن مقولاتی دیگر، نظام دسته‌بندی متفاوتی را در پی خواهد داشت که به تبع آن، نظریه(ها)یی را تقویم و تکوین خواهد کرد. نظریه(ها)یی که به نوبه خود پدیدارهای اجتماعی را تبیین می‌کند. امیدوارم این تحلیل

آشکار کرده باشد که کثرت نظریه‌های رقیب در جمیع علوم اجتماعی از کجا نشئت می‌گیرد. به عبارتی دیگر، امید می‌برم روشن شده باشد که 'توصیف'ها و 'تیین'های رقیب درباره پدیداری واحد، از کجا سرچشمه می‌گیرد. به تعبیری دیگر، امیدوارم ابهام و حیرت‌انگیزی تراکم و تزیاید توصیف و تبیینهای متعارض یا دست کم متغایر در علوم اجتماعی مرتفع شده باشد. همچنین، باید روشن شده باشد چرا توصیف و تبیینها را همواره باید در گیومه‌های وارونه قرار داد و با این کار این آگاهی و بصیرت را ابراز داشت که جمله این توصیفها و تبیینها مجازی‌اند نه حقیقی و مطلق.

حال وقت آن است که بر این آموزه حیرت‌انگیز که لیبرالیسم ایدئولوژیک نبوده عاری از موجودات ارزشی - تجویزی و هنجاری - اعتباری است قدری تأمل کنیم. در این مقام سه منهاج پیش روی ما قرار دارد. نخست منهاج فلسفی: مؤلفات و مقومات لیبرالیسم را وانموده با تحلیل مفهومی نشان دهیم که چگونه یکایک آنها حاوی ارزشها و تجویزهایی است و هم‌زمان ارزشها و اموری را نهی و منع می‌کند. دوم، منهاج تاریخی - جامعه‌شناختی است و آن عبارت است از اینکه لیبرالیسم‌های^(۱) مختلف را به خاستگاه یا رُستگاه تاریخی - اجتماعی‌اش باز گردانیم و با تحلیل جامعه‌شناسی معرفت، چگونگی دخول و نفوذ تعلقات و آمال نظریه‌پرداز مورد نظر در نظریه‌پردازی‌اش را نشان دهیم. روشن است که این منهاج و منهاج فلسفی هیچ کدام در محدوده حتی یک مقدمه کامل هم قرار نمی‌گیرند و هر یک مجال فراخ جداگانه خود را طلب می‌کند.

اگرچه منهاج سوم محققانه و منقدانه نیست و باید اذعان کرد که مقلدانه است لیکن این حسن را دارد که مقصود فعلی ما را برآورده می‌کند. این رویکرد عبارت است از رجوع به تحقیقات و یا تلقیهای سایر فلاسفه، اندیشمندان، و مورخان سیاسی معاصر. کتاب مرجع فلسفه سیاسی معاصر که توسط دو تن از اساتید به نام فلسفه سیاسی گردآوری شده است^۱ دارای سه بخش است که بخش دوم «ایدئولوژیهای عمده» نام گرفته است. و از جمله ایدئولوژیهای عمده‌ای که در این بخش مستقلاً مورد بحث مستوفاً قرار گرفته لیبرالیسم است. آنچه جالب توجه است این است که آنارشیسم، کانسروتیسم، فمینیسم، مارکسیسم، و

۱. پروفیسور رابرت گودین و پروفیسور فیلیپ پتیت.

سوسیالیسم از جمله ایدئولوژیهای دیگری هستند که جداگانه مورد طرح و بررسی قرار گرفته‌اند. *دائرةالمعارف اندیشه سیاسی*، همان‌طور که انتظار می‌رود، توسط چهار تن از اساتید بنام دیگر گردآوری شده، و دارای مدخلی به نام لیبرالیسم است. و اگرچه ذیل این مدخل اشارتی به ایدئولوژی ندارد لیکن به زحمت می‌توان فرازی یافت که در آن موضع‌گیری و تجویز و تحریم و موافقت و مخالفت لیبرالیسم با این یا آن وضع و حالت اقتصادی، اجتماعی یا سیاسی مطرح نشده باشد. اگر از سر پاک دلی، کسی قائل شود که شاید این فلاسفه و اندیشمندان سیاسی به خطا رفته‌اند کاملاً قابل تصور و منطقاً امکان‌پذیر است که چنین باشد. اما در این صورت لازم می‌شود کثیری از فلاسفه برجسته سیاسی معاصر که لیبرالیسم را - بدون اینکه مقصودی منکرانه و نافیانه داشته باشند - مشحون از موضع‌گیریهای ارزشی - تجویزی و هنجاری - اعتباری می‌دانند نیز بر خطا بدانیم. دشواری مضاعف حاصل از به کارگیری سیاست حاشا^۱ از آنجا تشدید می‌شود که برخی از این فلاسفه و اندیشمندان سیاسی از قبیل جان رولز^۲، راندل دورکین^۳، چارلز لارمور^۴، تامس نیگل^۵، و تی. اسکنلن^۶ از نظریه پردازان خط مقدم لیبرالیسم محسوب می‌شوند و بر خطا دانستن ایشان معضلات مضاعف‌تری را بر ما تحمیل خواهد کرد. معضلاتی که برای چاره‌جویی آنها ناگزیر از موضع‌گیریهایی خواهیم بود که برای دیگران فقط می‌تواند در حد ملعبه و مضحکه مطرح شود و برای خود ما مایه شرمندگی و بی‌اعتباری.

اینک مناسب است تحقیقات تاریخی - جامعه‌شناختی مورخان و اندیشمندان سیاسی را مرور کنیم. اما پیش از آن شایسته است نظر اندیشمند سیاسی دیگری، به نام پروفیسور بیکو پرخ^۷، مورد توجه قرار گیرد. از جمله نکات مهمی که وی با تحلیل خود نشان می‌دهد^(۱۱) این است که لیبرالیسم هم یک آیین زندگی است همچون سایر آیینهای زندگی. و سپس متذکر می‌شود که در آیین زندگی لیبرالیستی ارزشهایی ترویج و تشویق و

-
1. Policy of Denial
 2. John Rawls
 3. Ronald Dworkin
 4. Charles Larmore
 5. Thomas Nagel
 6. T. M. Scanlon
 7. Bhikhu Parekh

تحکیم می‌شوند و در مقابل ارزشهایی منع و نفی و طرد می‌شوند. و به علاوه، آیین زندگی لیبرالیستی ابداً نسبت به سایر آیینها و شیوه‌های زندگی بی‌طرف و خنثی نیست. تحقیقات تاریخی - جامعه‌شناختی به گونه‌ای که توضیح داده شد چندان در مجلات تخصصی - تحقیقی کثیرند که طرح و شرح حتی مثنی از آن، حکایتی وافی از آن خروار نخواهد کرد. آنچه این تحقیقات به رغم برخی اختلاف نظرهای قابل انتظار آشکار می‌کنند این است که جمله نظریه‌پردازانی همچون جان لاک، جیمز میل، جرمی بنتام، و جان استیوارت میل به شدت متأثر از شرایط خاص تاریخ جامعه خود بودند و مصممانه و مجدانه در صدد تلفیق ارزشهایی در بدنه نظریه‌پردازی خود بودند. ارزشهایی که تابع و فرمانبردار تعلقات، حاجات، و آمال فردی و گروهی و یا ملی این نظریه‌پردازان بوده‌اند.^(۱۲)

حال شایسته است پیش‌فرض‌بنیانی دیگر آن آموزه که دکتر شریعتی و استاد مطهری اسلام را ایدئولوژیک کرده‌اند - یعنی، دین اسلام اساساً و جوهراً غیرایدئولوژیک است - مورد تأمل و ارزیابی قرار گیرد. برای این منظور می‌توان از رویکردهای مختلف بهره گرفت. به عنوان مثال، می‌توان کلام الله و سیره نظری و عملی پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی علیهم‌السلام را منبع و مأخذ قرار داد و کاوش کرد که آیا در آنها ایدئولوژی به معنایی که در سطور فوق مراد کردیم - به اختصار تمام، یعنی، مجموعه‌ای از ارزشها و باید و نبایدهای (همان اوامر و نواهی) فردی و اجتماعی - سیاسی که یا خود جنبه راهکاری و اجرایی دارند و یا مبنا و مرجع نظریه‌پردازیهای اجتهادی واقع می‌شوند - وجود دارد یا خیر. اگر این مفهوم یا تلقی از ایدئولوژی اخذ شود - و این «اگر» بسیار تعیین‌کننده و مهم است - تکلیف صدق یا کذب «دین اسلام اساساً و جوهراً غیرایدئولوژیک است» روشن می‌شود. روشن است که این رویکرد نه یک تحقیق بلکه تحقیقهای متعدد مفصلی را طلب می‌کند به طوری که مشکل می‌توان تصور کرد حتی یکی از آنها را بتوان در مجال موجود انجام داد.

رویکرد دوم این است که به حاصل تحقیقات دیگران متوسل شویم و ببینیم سایر محققین اسلام‌شناس، اعم از مسلمان یا غیر آن، چه تلقی از اسلام دارند. گمان می‌کنم در این مورد منصفانه است بگوییم که به استثنای عالمان نوع سعودی که تبیین ویژه خود را طلب می‌کند قاطبه اسلام‌شناسان، اعم از شیعه و سنی، غربی و شرقی، یهودی و مسیحی،

اسلام را دین سیاسی می‌دانند. دینی که اگر نسبت به اکثریت مناسبات اجتماعی - اقتصادی و ترتیبات سیاسی نظامهای اجتماعی - سیاسی موضع‌گیری خاص و ویژه‌ای نداشته باشد حداقل نسبت به حاصل و برآیند این مناسبات و ترتیبات *ابداً* بی‌طرف نیست. انصاف حکم می‌کند که این قضاوت را روی هم رفته فراگیر و عمومی بدانیم. شاید توضیح مختصری پیرامون «حاصل و برآیند» مناسبات و ترتیبات ضروری باشد. مقصود این است که به وضوح این امکان وجود دارد - با توجه به عدم درک و یا قلت درک اهمیت و ضرورت تفقه در قلمروهای اجتماعی - سیاسی، و یا عدم امکان چنین تفقهات، و یا عدم وجود زمینه و ضرورت تاریخی برای انجام این گونه تفقهات توسط عالمان مسلمان در چند صد سال اخیر - که در کثیری از زمینه‌ها موضع‌گیری و طرحی و نظریه‌ای پخته و حاضر آماده برای به کارگیری و اجرا وجود نداشته باشد. لیکن در بسیاری از زمینه‌ها ارزشها، تحسین و تقییح‌ها، و تأیید و تکذیب‌هایی وجود دارد که اگر ایجاباً به کار تأیید برآیندها و عواقب مناسبات اجتماعی و ترتیبات سیاسی نیاید به طور قطع سلباً ما را در تکذیب و نفی عواقب و تبعات و بنابراین مناسبات و ترتیبات ایجادکننده و تمهیدکننده آن عواقب و تبعات یاری خواهند کرد. در مثل جای مناقشه نیست و بنابراین، به عنوان مثال، اگر میراث تفقهات و تحقیقات اسلام‌شناسانه درباره نظام اقتصادی و به ویژه توزیع ثروت قلیل و ناچیز باشد و به هر حال برای مقاصد اجرایی هیچ‌الگو و سیاستی را در اختیار ما قرار ندهد - که متأسفانه و دردآمیزانه باید اعتراف کرد ظاهراً این‌گونه است - روشن است که چنانچه نظریه یا مجموعه‌ای از نظریه‌ها سیاست یا سیاست‌هایی را ایجاب کنند و آن سیاستها منجر به تمرکز و تکاثر ثروت انبوه در دست هزار خانواری، و فقر و محرومیت ذوابعد اکثریت قاطبه شود و به علاوه فساد و فحشایی عمومی، و گسستگی و بل ویرانگی کانون خانواده را به ارمغان آورده باشد آن سیاستها و نظریه‌ها و ارزشهای پشتوانه یا مبنایی آنها مورد نفی و تکذیب اسلام واقع خواهد شد. به گمان من هر عالم اسلام‌شناسی که *اهل مجادله* و یا *اهل معامله* نباشد، و قلمش (یعنی در واقع همان قلبش) یکسره و به تمامت قبضه قهر و کین قدرت و حاکمیتی نباشد و یا از سر دناوت و طلب «حیوةالدنیا» و ارضای شهوت ثروت و شهرت و قدرت حکم نکند، و فقط کمی جانب انصاف نگه دارد و نیم‌نگاهی هم به «یوم

يقوم الحساب» بپردازد، این قضاوت را تأیید خواهد کرد. پرواضح است که می‌توان به راحتی تلقی قاطبه اسلام‌شناسان را نادرست خواند. اما به یاد بیاوریم که این شیوه تبعات و دلالات سخیفی دارد. و اگرچه قائل نیستم که صرف اکثریت حجیت دارد و حکایت از حقیقت می‌کند نمی‌توان همواره و به سهولت قضاوت و تلقی دیگران را بدون استدلال و استشهاد رد و رفض کرد.

با همه این اوصاف، قابل تصور است که فردی با مفهوم فوق از ایدئولوژی موافق نباشد و برداشتی دیگر داشته باشد. و تأکید کند بر اینکه ایدئولوژی اساساً این نیست که در بالا تصور شده است. نخستین نکته مهمی که باید بدان توجه کرد این است که الفاظ دارای هیچ دلالت و معنای فی‌نفسه‌ای نیستند. یعنی، این گونه نیست که لفظ ایدئولوژی فی‌نفسه واجد مدلول و معنایی مشخص و معین است به طوری که حمل هر معنای دیگری بر آن، موجب اعتراض آن لفظ خواهد شد و بنابراین بی‌اعتبار خواهد بود. این نکته بسیار تعیین‌کننده را بیایم یکبار و برای همیشه برای خود روشن کنیم: الفاظ جوهراً هیچ معنای طبیعی متعینی ندارند، و به علاوه این‌ها، به کار برندگان الفاظ، هستیم که با نحوه به کار گیریمان به الفاظ معنا و مدلول می‌بخشیم. اگر این دقیقه بسیار عمیق مفهوم و مفروض باشد در این صورت هر نوع اعتراض به تحلیل و احتجاج ما برای ایدئولوژیک بودن اسلام، از آن جهت که «ایدئولوژی اساساً این نیست» نابجا و ناوارد خواهد بود. هر فیلسوف و عالم اجتماعی مختار است لفظ ایدئولوژی را، در صورتی که مایل باشد تفاهم زبانی منتفی نشود، به یکی از این دو شیوه به کار گیرد. وی می‌تواند لفظ ایدئولوژی را موافق با «کاربرد عمومی» یا متداول جامعه مربوطه - جامعه فکری ایران - به کار گیرد و یا می‌تواند مفهومی متفاوت یا کاملاً متفاوت با کاربرد عمومی لحاظ کند مشروط به اینکه مقصود و مراد خود را به وضوح تمام برای مخاطبین خود تشریح کند. روشن است که وی می‌تواند هیچ‌یک از این دو کار را نکند و فی‌المثل لفظ ایدئولوژی را به معنای میکرب، یا تعفن، یا تحجر، و یا تعصب به کار گیرد و هیچ‌گاه مفهوم مورد نظرش را هم توضیح ندهد. واضح است که در این صورت تفاهم میان زبانی فرو می‌ریزد.

اینک شایسته است کاوش کنیم در صورتی که اندیشمندی لفظ ایدئولوژی را موافق

کاربرد عمومی و متداول به کار نبرد و از آن یکی از معانی فوق‌الذکر و یا ترکیب و تلفیقی از آنها را مراد و منظور کند و مراد خود را هم به وضوح تشریح کند تا تفاهم میان زبانی منتفی نشود، در این صورت چه نیاز و خواسته‌ای را می‌خواسته برآورده کند؟ طرح این سؤال، به واقع ما را وارد اقلیم بررسی آموزه اول صدر سخن می‌کند که «هر نوع بیان یا تبیینی از اسلام که حاوی موجودات نامطلوب و نامبارک ارزشی - تجویزی و هنجاری - اعتباری باشد تصویر و تبیینی است مخدوش و بی‌اعتبار».

نخستین سؤالی که مطرح می‌شود این است که چرا و به چه عللی اندیشمندی کاربرد معمول و متداولی را طرد می‌کند و معنای کاملاً متفاوتی را وضع می‌کند؟ به گمان من برای همه کسانی که در معرض جریان ایدئولوژی‌زدایی اوایل دهه هفتاد قرار گرفته‌اند - خواه با آن جریان موافق بوده باشند و خواه مخالف - اگر کمی دقت کنند و جرعه‌ای هم انصاف بدهند همگی تصدیق خواهند کرد که هیچ‌یک از اندیشمندان اسلام‌شناسی که متهم‌اند دین را با ایدئولوژی ترکیب و تلفیق و مخلوط کرده‌اند - نه فقط دکتر شریعتی، که مظلوم‌ترین و بی‌دفاع‌ترین آنها بود، و استاد شهید مطهری که نامشان برده شده، که امام خمینی، محمدتقی شریعتی، سید محمود طالقانی، شهید محمدباقر صدر، شهید بهشتی، اقبال لاهوری، سید قطب، حسن البنا، مولانا مودودی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، و امثالهم که خداوند جمیعشان را غریق رحمت و مغفرت بفرماید - ایدئولوژی را ابداً و اصلاً به معنای قشریت، تعصب، تحجر، ستیزه‌جویی، دشمن‌تراشی، تنفر، جنگ‌افروزی، کین‌توزی، خونریزی، قساوت، و شقاوت به کار نبرده‌اند. صرف نظر از اینکه اسناد این قبیل ادبیات و معانی و مقاصد ردیلت‌بخش تنفرانگیز به ایشان چقدر جوانمردانه و مؤمنانه و آخرت‌اندیشانه است باید از صدق این اسناد سؤال کرد: آیا به راستی ایشان، خصوصاً دکتر شریعتی و استاد مطهری، در آثار خود چنین معانی و مدلولاتی را مراد و منظور کرده‌اند؟ اگر چنین است می‌باید این معانی و مدلولات با تحلیل و استدلال و استشهاد نشان داده شود. بر اهل فن پوشیده نیست که اسناد مستدل و مستشهد این منظومه نامبارک از رداییل، اگر شدنی باشد، کار بسیار دشواری است. و دشواری آن، در صورت شدنی بودن آن، از عالمانه بودن این شیوه کار برمی‌خیزد. همه عالمان می‌دانند که، در مقام نقادی و ارزیابی، اسناد نامستدل و نامستشهد

موضع و نظری نامقبول به اندیشه یا اندیشمندی و سپس موضع را به باد ادبیات تخفیف آمیز و تحقیرانگیز و طاعانه گرفتن کاری است سهل و آسان، و به لحاظ رشد و باروری اندیشه و معرفت، کاری است عقیم و بی ثمر.

اینک باز می‌گردیم به سؤالی که در آغاز همین فراز مطرح کردیم. همان‌طور که پیش‌تر قائل شدم هر اندیشمندی، فیلسوفی یا عالم اجتماعی مختار است لفظ ایدئولوژی را به هر معنایی که مایل است به کار برد. با این وصف، باید بیفزاییم که معمولاً علت یا دلیلی باید وجود داشته باشد که وی را برانگیزد تا این لفظ، و یا هر لفظ دیگر، را به معنایی متفاوت از کاربرد معمول متداول به کار برد. اینک آن سؤال را قدری تیزتر و موشکافانه‌تر می‌کنیم: چه علت یا عللی وجود داشته که اندیشمندی لفظ ایدئولوژی را، به رغم وجود معنایی متداول و رایج - همان که دکتر شریعتی و شهید مطهری به کار برده‌اند و به لحاظ ماهوی تفاوتی چشمگیر و بزرگ با آنچه ما مراد کردیم ندارد - به معنایی کاملاً متفاوت از آن، و بل به معنا و مدلولی رذیلت آمیز و نفرت‌انگیز، به کار برد؟ باید اعتراف کنم که در واکنش‌های متعدد موافقانه و نیز مخالفانه به جریان ایدئولوژی‌زدایی هیچ‌گاه بدین سؤال برخورد نکرده‌ام. اما به گمان من این سؤال، سؤال بسیار بسیار ظریف و پردلالتی است. اگر قدری دقت کرده باشیم متوجه شده‌ایم که هیچ‌گاه با دکتر شریعتی و شهید مطهری بر سر معنی و مفهوم ایدئولوژی مناقشه‌ای نشده است. بلکه لب‌باب جریان ایدئولوژی‌زدایی این بوده که ایدئولوژی بد است و کریه و لعین و لئیم و خبیث و خصیم و عنیف و عنید و قبیح است و شریعتی و مطهری هم اسلام را این‌گونه کرده‌اند. روشن است که عزم عظیمی در کار است تا لفظ واحدی آستن معنی و بار تازه‌ای شود و آنچه از پیش حامل آن بوده، بی‌هیچ حرف و حدیث و حجتی، و بدون ارائه هیچ دلیل و علتی، ساکت و آرام سقط شود. به گمان من، دو علت قابل طرح است: نخست اینکه، اندیشمند ما به طور اتوماتیک معاف می‌شود از اینکه با استدلال و استشهاد نشان دهد که عناصر ایدئولوژیک مورد نظر شریعتی و مطهری در کتاب الله وجود ندارد و یا این‌گونه عناصر را اعضای «خانه گلین فاطمه» - پیامبر اکرم (ص) و اهل بیتش علیهم‌السلام - یا به کار نبرده‌اند و این دو تن آنها را جعل کرده‌اند و یا به معنای این دو تن به کار نبرده‌اند. کاری فوق‌العاده دشوار و مستلزم

خوردن دود چراغ بسیار! و در عین حال، کاری که اگر صورت پذیرد برای فهم رشیدانه هر چه بهتر کتاب الله و اولیاء مقربش علیهم السلام بسیار ثمربخش و سودمند است. دقت کنید، سخن این نیست که هر اندیشمندی باید موافق میل و سلیقه اندیشمند دیگری امر تفکر و نقادی خود را سازمان و سامان دهد. اما دعوی این است که برای رشد و تعالی اندیشه دینی و شناخت هر چه بیشتر اسلام به نحوی که گسست و انقطاع فکری و فرهنگی در جامعه فکری و معرفتی ایجاد نکند، و دچار انقلابهای معرفتی و فرهنگی نگردیم، و تاوان سنگین بریدگی از فرهنگ مردم و میراث فرهنگی را نپردازیم، و کثیری از فرهنگیان و دانشگاهیان را با بحران عمیق ارزشی و فرهنگی مواجه نکنیم، و شکافی میان نسل اول و دوم انقلاب ایجاد نکنیم، و مبلغ و مدرس و مترجم فله‌ای ارزشها و بینشهای غیروحیانی غریبان نشویم، و در غرامت بسیار سنگینی که غریبان بابت نهضت روشنفکری قرن هجدهم می‌پردازند شریک نشویم، و بالاخره، برای اینکه کماکان بر در «خانه گلین فاطمه» متواضعانه و بل فقیرانه زانو بزیم لازم است نظریه‌پردازیه‌ها و اندیشه‌ورزیهای شریعتی و مطهری و امثال ایشان را با توجه به کتاب الله و عترت پیامبر اسلام (ص) سنجیده و نقادی کنیم. به گمان من، اگر مقصود ایجاد انقلابی ارزشی - بینشی است مطابق الگوی نهضت روشنفکری قرن هجدهم اروپا، و با همه عواقب و تبعات دین‌ستیزانه و دین‌گریزانه ضد وحیانی آن، راه روی هم رفته همین است که تاکنون پیموده شده است. اما اگر مقصود پالایش و پیرایش دین خداست از افزایشها و آرایشهای ناصواب و بدون ریشه، و تنقیح و تصفیه آن از تلقیهای خسران‌خیز بدون پشتوانه، هیچ چاره‌ای جز مینا قرار دادن ثقلین و پیمودن راه بسیار صعب و پرپیچ و خم نظریه‌پردازی و نقادی مستمر توبرتوی بی پایان نداریم. و مگر عالمانی که در قرون متمادی بر شناخت کتاب طبیعت همت گماشته‌اند و ده‌ها و صدها بار زمین خورده‌اند اینک بر آن شده‌اند که زمین پس باید چشم بر کتاب طبیعت بست و دستها را مغلوله کرد و مطالبی را از خواب و خیال بدان نسبت داد؟ اگر خواندن کتاب شریعت در مواضعی صعب و لغزنده است و الباب خود را به سهولت در اختیار ما نا «اولوالالباب»ها نمی‌گذارد نمی‌توان - چرا، می‌توان! - اما نبایده بنا را بر پشت کردن به آن و نفی امامان هدایت و نور و فرقان گذاشت. و اگر برخی به شیوه ابوسفیان اسلام می‌آورند و

با اهداف معاویه بسیاری از آموزه‌های مسلم دین را تعطیل می‌کنند و شبکه قدرت و ثروت را با هر وسیله ممکن و نامجازی حول محور خود بسط می‌دهند و متکاثرانه ثروت می‌اندوزند و ضمن دعوی دیانت و خدمت به خلق با دروغ و دزدی و حقه‌بازی و ریاکاری بیت‌المال را مورد تعدی و تجاوز قرار می‌دهند آیا رواست که به علی (ع) و فاطمه (ع) پشت کنیم و برای چاره‌جویی و نجات از وضعیت اجتماعی - اقتصادی و اخلاقی فاجعه‌آمیز و بحرانی کنونی متوسل به آموزه‌های لاک و میل و راسل و پاپر و فمینیسم شویم؟ و آیا هیچ ستم‌کشیده تبعیض‌چشیده دردمند دین‌باوری برای مقابله با این دین‌فروشیهای 'دلسوزانه' و آن تکاثر و چپاولهای 'خادمانه' و عوام‌فریبیهای 'صادقانه' و دین‌سازیهایی 'حق‌خواهانه' می‌تواند از سر دین‌باوری‌اش و یا حتی از سر صرف مصلحت‌اندیشی سیاسی - بدان‌گونه که فرانتس فانون تبیین می‌کند - آموزه‌های اجتماعی - سیاسی صریح قرآن و اهل بیت را، که به هر حال در این مرز و بوم نقش میثاق بزرگ اجتماعی - سیاسی داشته و همچون قراردادی تاریخی میان این ملت از دیرباز مطرح و معتبر و مرجع و منجی بوده است، نفی و طرد کند؟ حیرت من از این است که آیا اینان درک نکرده‌اند که نقد و جرح بدعتها و نادرستیها و تعدیهای اقتصادی و سیاسی هر حاکمیت و قدرتی در هر جا که باشد مستلزم سکو و لنگرگاهی، یا موضع و موقفی است که بتوان بر آن ایستاد و تکیه کرد و اعتراض را صورت بخشید؟ آیا به درستی فهم نشده است که نمی‌توان معلق و پا در هوا بود و اندیشه یا نظامی را - هر اندیشه و هر نظامی را - مورد نقادی قرار داد؟ و برای اعتراض و نقد و اصلاح امور در این دیار، چه لنگرگاهی محکم‌تر و با ثبات‌تر، و چه سکوی سیاسی - اقتصادی موجه‌تر و مقبول‌تر و مؤثرتر، و چه عروة الوثقی متعالی‌تر، قاطع‌تر، مرصوص‌تر، حق‌خواهانه‌تر، و در یک کلام، الهی‌تر از «خانه گلین فاطمه»؟

آیا تفقه در دین را محصور و محبوس در فقه کردن و سپس همین را هم مخصوص جوامع ساده نخستین بدوی روستایی کردن و بدین ترتیب نقش و تأثیر دین را چنین نحیف و ناتوان کردن، فربه کردن دین است؟ آری، دین را نباید محدود به قلمرو فقه کرد و فقه را هم نباید در چهارچوب موروثی تاریخی آن حفظ و منجمد کرد چه، روشن است که در این صورت لاجرم باید متوسل به افسانه‌هایی موسوم به روش علمی و مدیریت علمی شویم.

افسانه‌هایی که حتی ابطال‌گرایان پاپری هم هیچ‌گاه قائل به آن نبوده‌اند! به گمان من جای هیچ تردیدی وجود ندارد که همه کسانی که دین را محدود به فقه می‌کنند و آن را هم روی هم رفته در هیئت موجودش می‌بینند، خواه مدرنیست دانشگاهی باشند و نگاهی تقبیح‌آمیز به فقه داشته باشند و خواه سنت‌گرای حوزوی باشند و نگاهی تحسین‌آمیز به فقه داشته باشند (یا امتزاجی از این دسته‌بندیها)، هر دو به طرز طنزآمیزی بر امر واحدی اتفاق و اتحاد دارند: نفی و طرد دین به منزله یک مکتب اجتماعی - سیاسی و به منزله یک آیین تمام‌عیار زندگی، و عزل دین از صحنه اجتماع و اقتصاد و سیاست.

اما علت دوم، جهت کمک به یافتن پاسخ، مایلیم به وضعیت کنونی جامعه علمی دانشگاهی و حوزوی اشارتی کنم. امروزه در جامعه کنونی علمی، خصوصاً دانشگاهی، به زحمت می‌توان مکتوبی را یافت که در آن ایدئولوژی با معنی یا دلالتی منفی، زشت، سرکوبگرانه، تعصب‌آمیز، تنفرانگیز، و یا خشونت‌طلبانه به کار نرفته باشد. محاورات هم چنین‌اند. معانی و مدلولات موردنظر دکتر شریعتی و استاد مطهری غالباً ناآشنا بوده و به هر حال هیچ موضوعیتی ندارند. آنچه به طرز معجزه‌آسایی از مغفول گذاردن و نادیده انگاشتن معنای متداول و رایج ایدئولوژی - همان که این دو نظریه‌پرداز محقق دین محور مراد کرده بودند - و در عوض بارور کردن آن از نفرت و خشونت و سرکوب و قشریت به واقع حاصل شده این است که نیازی به خواندن و نقد و بررسی آثار این دو و امثال آنها نیست زیرا آنها دین را ایدئولوژیک کرده‌اند و مگر نمی‌بینی! آدمی به یاد عصای حضرت موسی کلیم الله می‌افتد! با یک حرکت ساده شریعتی و مطهری و اسلاف و اخلافشان جمیعاً خشونت‌طلب و سرکوبگر و قشری می‌شوند و با همان حرکت لیبرالیسم غیرایدئولوژیک می‌شود و با سیمایی مهربان و انسان‌نواز، که با دستی از پستان طبیعت شیر علم میمون تجربی می‌دوشد و با دستی دیگر از پستان تاریخ عقلانیت ناب بشری به چنگ می‌آورد، بر صحنه ظاهر می‌شود. اما کلید رمز کامیابی این حرکت سحرآمیز در «مگر نمی‌بینی» نهفته است. زیرا کامیابی جابه‌جایی معانی لفظ ایدئولوژی به تنهایی، و بدون سوار شدن بر موج عظیمی از ناکامیها و نارضایتیهای که بر روی هم تلنبار شده بودند، به گمان من قریب به محال بود. برای من سؤال مهم و معرفت‌زایی نیست که آیا تفتن به وجود موج عظیم و یقینی بودن

کامیابی تبیینی موافق و ملائم آن، سبب خشونت‌بار و نفرت‌انگیز کردن لفظ ایدئولوژی، و شریعتی و مطهری را ایدئولوژیک‌کننده دین خواندن، شده است. و یا اینکه احساس ناکامیها و نارضایتیها و برخی خشونت‌ها و نفرت‌ورزیها سبب ارائه تبیینی شده است که در آن شریعتی و مطهری مجرم‌اند و مقصر، زیرا دین را ایدئولوژیک کرده‌اند، یعنی آن را خشونت‌بار و نفرت‌انگیز کرده‌اند. تفاوت عمده این دو حالت در این است که در حالت اول، اندیشمند و فیلسوف یا عالم اجتماعی موج و یا احساس عمومی را می‌بیند و به سبب کامیابی‌اش بدان می‌پیوندد و یا بر آن سوار می‌شود و در حالت دوم، اندیشمند ما اساساً خود بخشی یا جزئی از این موج یا احساس عمومی است و صرفاً زبان و بیانی برای آن می‌شود. این سؤال و هم پاسخ آن به کار حضرت حق می‌خورد که چه نیتی در این امر حضور و دخول داشته است. آنچه به نظر من اهمیت دارد در دو مطلب کاملاً مرتبط به هم خلاصه می‌شود:

نخست اینکه، خواه حالت اول باشد و خواه حالت دوم، یک نکته بسیار مهم و محوری بر دو حالت صادق و اطلاق‌پذیر است، و آن همان است که به کرات در حوزه معرفت درجه سه یا متافلسفی گفته شده است، و این بار به گفته دیوید استوارت، فیلسوف معاصر استرالیایی:

فلسفه، تاریخ نیست، و نه روان‌شناسی است، و حتی تاریخ یا روان‌شناسی فلاسفه نیز نیست. با این وصف، فلسفه علی‌الغلب بسیار در گرو شرایط تاریخی نویسنده خود و یا روان‌شناسی فرد نویسنده است. هیچ محققى در حوزه تاریخ فلسفه در این امر مناقشه نمی‌کند.^(۱۳)

مشکل این است که در هر دو صورت، سخن ما موافق با احساس عمومی زمانه و یا ملایم با آن است. در هر دو حال گرفتار زمانه شده‌ایم و در هر دو وضع، فرزند زمانه گشته‌ایم. خواه موافق زمانه باشیم و خواه موافق زمانه سخن بگوییم، در هر حال تحت تأثیر زمانه سخن گفته‌ایم. به گمان من، هیچ فیلسوف و نظریه‌پردازى مفردى از این فرزندى یا تابعیت ندارد، مگر آنها که قلمشان و بل قلبشان به عروۃ‌الوثقیایی گره خورده باشد تا آنها را از جریانات و تحولات زمانه و زمینه مصون و محفوظ دارد. و روشن است که این هم مراتبی دارد: هر چه پیوند و پیوستگی عمیق‌تر و پایدارتر، مصونیت بیشتر و هکذا.

مطلب دوم که به اعتقاد من از اهمیت بسیار بسیار ویژه‌ای برخوردار است و ما را بلافاصله درگیر آموزه دوم صدر سخن ما می‌کند - هرگونه جنبش و قیام اجتماعی - سیاسی اسلامی در گذشته و حال و آینده لاجرم محصول برداشتی یا قرائتی ایدئولوژیک است فلذا محکوم به شکست و عواقب مخوف و مصیبت‌بار است - عبارت است از اینکه تخلیه لفظ ایدئولوژی از معنی و بار عمومی متداول، و پر کردن آن از خشونت و نفرت، و شریعتی و مطهری را ایدئولوژیک کننده دین معرفی کردن، این تأثیر شگرف را در جامعه علمی و خصوصاً دانشگاهی داشته است که این جامعه نوعاً و عموماً برای نقد و اصلاح وضع موجود متوسل به آثار و اندیشه‌های ایشان نمی‌شود. اما از این بسیار ویرانگرتر و فاجعه‌آمیزتر اینکه، همین جامعه فقط دست از شریعتی و مطهری نشسته است بلکه هر نوع اندیشه دینی و هر نوع الگو و اسوه دینی را یا کاملاً وانهاده است و یا صرفاً در حد معنویات فردی و بعضاً جمعی تلقی می‌کند. این سخن بدین معنی است که «خانه گلین فاطمه» مجدداً زندانی تاریخ شده و به دست موزه‌ها سپرده شده است. «بدر»، «احد»، «خندق»، «صلح حدیبیه»، «غدیر»، «فاجعه جمل»، «واقعۀ صفین»، «غوغای نهروان»، «شهید رمضان»، «حج سرخ»، «کربلا» و «عاشورا»، جملگی وقایع یا مفاهیمی هستند که متعلق به جامعه ساده و ابتدایی هزار و چهارصد سال پیش است زمانی که قانونمندی - آری همین! - حیات جامعه و بازار و خانواده و حرفه و حکومت، هنوز کشف نشده بود. و هنوز روش علمی حل مسائل و مدیریت علمی جامعه، ناشناخته بود، زمانی که آدمی با قطعه زمینی و چارپایی و زر و سیم اندکی، گره زندگی خویش را می‌گشود. در حالی که امروزه، آدمی، وجودی دیگر یافته است، و گوهر و رویه حیاتش دگرگون شده است. و همه آن قانونمندیها کشف شده است و روش علمی حل مسائل و مدیریت علمی شناخته شده است. با این وصف، چه نیازی به «خانه گلین فاطمه»؟ بدین مقدار برای توضیح مطلب دوم بسنده می‌کنم و برای تشریح آموزه دوم تنها به ذکر ماجرای می‌پردازم شاید برای فرزندان زمانه مایه عبرتی شود. فرد متدینی که دیرزمانی غریق و مجذوب افسانه‌های حیرت‌انگیز و سرابهای شوق‌انگیز فوق بود پس از گذشت سالیانی و در کمال نگرانی اظهار داشت که احساس می‌کند این اندیشه‌ها چیزی از مهدویت باقی نخواهد گذاشت. از وی پرسیدم و اینک از همه فرزندان زمانه، برادرانه و صمیمانه

می‌پرسم: جریان فکری - فرهنگی مدرنیستی که ایدئولوژی زدایی جدی و تمام و کمال از دین را با متهم کردن شریعتی و مطهری به ایدئولوژیک کردن دین آغاز کرد آیا افزون بر «مهدویت»، چیزی از «شهادت»، «وصایت»، «ولایت»، و حتی «رسالت» باقی گذاشته است؟ یا ربی، یا سیدی، یا الهی، و یا مولای! ترا به شهدای عاشورا سوگند می‌دهم، ترا به ولی مقرب و عزیزت حضرت سیدالشهداء (ع) سوگند می‌دهم عاقبت ما ختم به خیر و رحمت و مغفرت بفرما.

«قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا هو مولینا و علی الله فلیتوکل المؤمنون»

عاشورای حسینی، ۱۶ فروردین ۱۳۸۰

یادداشتها

1. Rosenberg, A. (1988), p. 97.
2. O'Hear, A. (2001), p. 1.
3. *loc. cit.*
4. *loc. cit.*
5. *loc. cit.*
6. *op. cit.*, p. 2.

برای اطلاع تفصیلی تر از حضور و تأثیر بنیانی تعهدات و موضع گیریهای جانبدارانه ارزشی در معرفت‌شناسی، رجوع کنید به:

- White, M. (1989), p. 77-92.
7. Rogers, G.A.J., ed.
 8. Guyer, P. (1997), p. 99.

۹. برای چگونگی حضور و دخول ارزشها و تعهدات جانبدارانه ارزشی علوم اجتماعی، رجوع کنید به:

- Root, M. (1993).
- Fay, B. (1996).
- Taylor, C. (1985).
- Macintyre, A. (1971).

- زیبا کلام، سعید (۱۳۷۷-۱۳۷۸).

۱۰. آلن رایان مقاله خود تحت عنوان «لیبرالیسم» را با این سؤال آغاز می‌کند که «آیا ما با لیبرالیسم مواجهیم یا با لیبرالیسم‌ها؟». وی پس از طرح سه نوع تبیین نهایتاً نتیجه می‌گیرد که «ما باید در

پی فهم لیبرالیسم‌ها باشیم نه لیبرالیسم». برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به:

- Ryan, A. (1993), p. 291-292.

آلن رایان در این مورد تنها نیست زیرا جان زیوسپر نیز در *دائرةالمعارف اندیشه سیاسی* ذیل مدخل «لیبرالیسم» به دشواری ارائه تعریفی واحد از لیبرالیسم پرداخته، متذکر می‌شود که «لیبرالیسم خود در زمانهای مختلف و مکانهای متفاوت در اشکال مختلفی ظاهر شده است ...». به عنوان مثال، لیبرالیسم در اعصار لائیک از لیبرالیسم در ازمنه دینی تفاوت دارد؛ لیبرالیسم کشورهای کاتولیک از لیبرالیسم کشورهای پروتستان تفاوت دارند. برای اطلاع بیشتر از وجود لیبرالیسم‌ها و معضله ارائه تعریفی جامع و مانع از این ایدئولوژی، رجوع کنید به:

Zvesper, J. (1987), p. 285.

11. Parekh, B. (1994).

این مقاله تحت عنوان «لیبرالیسم و آیین‌های زندگی غیرلیبرالی»، با ترجمه آقای فرهاد مشتاق در دو هفته‌نامه عصر ما، شماره‌های ۵۳ و ۵۲، ۱۴ و ۲۸ شهریور ۱۳۷۵ منتشر شده است.

۱۲. به عنوان نمونه‌ای انگشت‌شمار رجوع کنید به:

- Arneil, B. (1992), p. 587-603.

- Flanagan, T. (1989), p. 589-602.

- Tully, J. (1990).

- Arneil B. (1994), p. 591-609.

- Lebovics, H. (1986), p. 567-581.

- Glausser, W. (1990).

- Sullivan, E.P. (1983).

ردیف چهارم تا هفتم به ترتیب تحت عناوین ذیل به فارسی ترجمه و در نشریات زیر منتشر شده‌اند:

۱. «جان لاک و دفاع اقتصادی از استعمار»، ترجمه علی شهبازی، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۱۱۵-۱۱۶، ۱۳۷۶.

۲. «آمریکا و خاستگاه نظریات سیاسی لاک»، ترجمه فرهاد مشتاق، *قبسات*، سال ۲، شماره ۲، ۱۳۷۶.

۳. «اندیشه‌های لیبرالیستی لاک و مشارکت وی در برده‌داری»، ترجمه عبدالرحیم گواهی، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۱۱۹-۱۲۰، ۱۳۷۶.

۴. «لیبرالیسم و امپریالیسم»، ترجمه سعید زیباکلام، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۷۷.

13. Stove, B. (1991), p. VII.

مقدمه

مقصود من از نظریه لیبرال دموکراسی آن نوع نظریه سیاسی است که سعی می‌کند هم‌زمان موضع‌گیری لیبرالیستی و دموکراتیک هر دو را درباره نظامات سیاسی تبیین کند. به طور تقریبی، موضع لیبرالیستی بر آن است که حیات انسانها دارای ابعادی است، شامل انواعی از اعمالی که مردم انجام می‌دهند، که باید از مداخله (اجباری)^۱ دیگران و بالاتر از همه، از مداخله دولت مصون باشد. موضع دموکراتیک بر آن است که تصمیمات سیاسی باید به طور جمعی اتخاذ شود و تصمیمات جمعی باید، حداقل به طور غیرمستقیم، تابعی باشد از انتخابهای افراد که از میان گزینه‌های رقیب صورت گرفته است. بنابراین، نظامات سیاسی به میزانی موجه هستند که عملی شدن هر یک از این مواضع را رخصت بخشند، به میزانی که آنها هم لیبرال باشند و هم دموکراتیک.

ظرف چند قرن، تاریخ نظریات سیاسی در غرب و خصوصاً در جهان انگلیسی زبان تقریباً مقارن است با رشد، تحکیم، و دگرگونیهای بعدی نظریه لیبرال دموکراسی. ایدئالیسم، یعنی سنت روسو، کانت، فیخته، هگل و تابعینش، تنها رقیب تاریخی مهم نظریه لیبرال دموکراسی است که در قرون متمادی طرح شده است. اما حتی در این سنت بدیل و روی هم رفته ناسازگار، اندیشه‌ها و صورتبندیهای نظری لیبرال دموکراسی به طور وسیعی نفوذ کرده است. اگر چه محل بحث و مناقشه است لیکن مارکسیسم بدیل دیگری در قبال هر دو نظریه ایدئالیستی و لیبرال دموکراسی مطرح کرده است. با این وصف، نظریه سیاسی مارکسیستی پس از گذشت تقریباً یکصد سال از مرگ مارکس، حتی به لحاظ برنامه‌ریزی عملی هنوز توسعه و تفصیل کمی یافته است. و به رغم اهمیت انکارناپذیر مارکسیسم به منزله یک ایدئولوژی معاصر، نقش بسیار کمی تا به امروز در اندیشه سیاسی قرن گذشته ایفا

1. coercive

کرده است. بنابراین، اگر نگوییم نظریه لیبرال دموکراسی کاملاً بدون رقیب است حداقل سیطره همه جانبه‌ای در اندیشه سیاسی معاصر دارد، و این سیطره به قدری استمرار داشته است که می‌توان لیبرال دموکراسی را منصفانه سنت غالب در نظریه سیاسی غربی دانست. بی‌تردید اعتراض خواهد شد که لیبرال دموکراسی عمدتاً ماجرای متعلق به قرن نوزدهم است و، به علاوه، گرایش غالب در اندیشه سیاسی امروزه، دست کم میان نویسندگانی با تمایلات مترقیانه، به ارزشهای توزیعی^۱ از قبیل عدالت و شاید حتی برابری می‌پردازد. لحاظ کردن عدالت و برابری در ارزیابی نظامات و مناسبات اجتماعی مطمئناً خطیر، و شاید حتی کلیدی هستند. عدالت برای لیبرالیسم معاصر شاید به واقع «نخستین فضیلت^۲ نهادهای اجتماعی»^(۱) باشد. و به دلایل سیاسی هم نظری و هم عملی، لحاظ کردن عدالت به واقع وارد گفتمان سیاسی معاصر و اندیشه سیاسی شده است. با این حال، اگر ما *اندیشه سیاسی* را به معنای خاص آن یعنی نظریه‌ای که توجیه‌کننده نظامات سیاسی باشد، لحاظ کنیم در خواهیم یافت که امروزه، همچون قرن گذشته، یک بی‌عنایتی عام نسبت به ارزشهای توزیعی، دست کم در آنچه که من آن را *نظریه محوری*^۳ لیبرال دموکراسی نامیده‌ام، وجود دارد. نظریه لیبرال دموکراسی، اگر به معنای خاص یک نظریه سیاسی فهم شود، با تعلقات وسیع‌تر لیبرالیستی درباره عدالت عموماً سازگار است، و می‌توان چنین تعلقاتی را در مناسبات سیاسی جای داد. لیکن این نظریه قابل تحویل به یک نظریه عدالت نیست. بیاییم این نوع نظریه سیاسی خاص را از آن جهت که عنوان بهتری در اختیار نداریم *نظریه سوسیال دموکراسی* بخوانیم، نظریه‌ای که هم‌زمان به لیبرالیسم، دموکراسی و عدالت (یا برابری) پای‌بند است. در این صورت، دعوی من این است که نظریه سوسیال دموکراسی معاصر در نهایت همان نظریه محوری لیبرال دموکراسی است با تعلق به ارزشهای توزیعی که به اصطلاح بدان پیوند خورده است. به علاوه، مواضع یا قضاوت‌های لیبرالیستی و دموکراتیک پیرامون مناسبات سیاسی مفهوماً اصلی، و مواضع توزیعی به واقع الحاقی هستند. صرف نظر از اینکه عدالت یا ارزشهای توزیعی دیگر، چه میزان برای فلسفه اجتماعی

1. distributional values

2. virtue

3. core theory

لیبرالیستی محوری باشد چنین ارزشهایی در سنت غالب اندیشه سیاسی اهمیت به مراتب کمتری از آنچه بسیاری از نویسندگان امروزه می‌پندارند، دارد.

هیچ دلیل آشکاری وجود ندارد که چرا مواضعی که نظریه لیبرال دموکراسی سعی در تلفیق آنها دارد می‌تواند به سهولت کنار هم بنشینند. اگر نخستین لیبرالها خود را از مخالفین دیکتاتوری سلطنتی می‌دیدند، حداقل از آن جهت که مالکیت و تکاثر بلامنازع ثروت توسط قدرت شاهان تهدید می‌شد، «دیکتاتوری اکثریت» از همان ابتدا تهدیدی برابر، اگر نه بیشتر، تلقی می‌شد. همان‌طور که نخستین لیبرالها به خوبی دریافته بودند اکثریت اموالی نداشتند. و بنابراین اجرای برنامه‌ای جهت مصونیت بخشیدن به مال‌داری و ثروت‌اندوزی از دخالت اجتماعی و دولتی با اجرای برنامه‌ای برای اخذ تصمیمات سیاسی به طور جمعی، آشکارا ناسازگار به نظر می‌رسید. مطمئناً اکثریت بی‌تمول، قدرت سیاسی را علیه اقلیت کوچک متمول اعمال خواهد کرد. در آثار جان لاک و پیروان وی، و در مباحثات پیرامون قانون اساسی امریکا، و در تأملات پیرامون انقلاب فرانسه و تحولات متعاقب آن، و حتی در آثار تثبیت‌کننده بزرگ نظریه لیبرال دموکراسی، یعنی جان استیوارت میل، می‌توان تنش متقابلی میان لیبرالیسم و دموکراسی یافت. لیبرال دموکراتهای معاصر این تنش را، همچون بسیاری مسائل دیگر که لیبرالها و دموکراتهای اولیه مسئله‌آميز می‌دانستند، حتی اگر بپذیرند عموماً نادیده می‌انگارند. موضوعی که اینجا مورد تحقیق قرار می‌گیرد دقیقاً همین سازگاری مواضع لیبرالیستی و دموکراتیک است. در اینجا استدلال خواهد شد که لیبرالیسم و دموکراسی در نهایت نمی‌تواند به طور رضایت‌بخشی ترکیب شود، و به علاوه طرح لیبرال دموکراسی نمی‌تواند سرانجام موفق شود. من استدلال خواهم کرد که لیبرال دموکراسی واقعی «راه حلی» صرفاً ظاهری به مسئله‌ای لاینحل است. بقای لیبرال دموکراسی را باید به لحاظ تاریخی با توجه به پیدایش و کارکرد آن فهم کرد، نه با توجه به انسجام درونی و یا جامعیت نظری آن.

در هر حال، مشکلاتی که در سر راه بازسازی یک نظریه سیاسی قرار دارد که هم‌زمان هم لیبرال باشد و هم دموکراتیک، به هیچ‌وجه تنها معضلات مفهومی^۱ گریبانگیر

1. conceptual

لیبرال دموکراسی نیست. هر یک از دو شاهبال لیبرالیستی و دموکراتیک، حداقل در اشکال بهره‌برداری شده در صورت‌بندی‌های نظری لیبرال دموکراسی، خود به گونه‌هایی که همیشه به سهولت آشکار نیست گریبانگیر معضلات مفهومی است، هم به نوبه خود و به تنهایی، و مهم‌تر در آنچه که این دو شاهبال پیش‌فرض می‌کند. سنت غالب لیبرال دموکراسی چنان رایج و متداول است که عملاً بخشی از «عقل و فهم عام و عرفی»^۱ شده است. لیکن، با این وصف، فوق‌العاده مسئله‌آمیز و ضربه‌پذیر است.

شرح من از نظریه لیبرال دموکراسی بالضرورة بسیار آرمانی شده است [به طوری که] فقط بدان جنبه‌هایی می‌پردازم که به نظر من برجسته‌ترین و عمده‌ترین هستند. تا آنجایی که امکان داشته است سعی کرده‌ام این شرح را بدون ارجاعات مفصل به بسیاری از لیبرال دموکرات‌هایی ارائه دهم که این بازسازی از آثارشان اخذ شده است. بدیل این شیوه کار این است که با توجه به سیطره‌ای که نظریه لیبرال دموکراسی مدت طولانی داشته است تاریخ اندیشه سیاسی یک قرن و نیم گذشته نوشته شود. چنین کاری نه تنها غیرعملی و خسته‌کننده است بلکه معنایی که از یک نگاه دیدگاهی به دست می‌آید مطمئناً از انباشتن صرف جزئیات لطمه خواهد خورد. خطری که شیوه کار اخذ شده دارد، البته، این است که با انتزاع از جزئیات مواضع لیبرال دموکراسی، که بی‌تردید مجموعه جدی از اندیشه است، امکان دارد این اندیشه ناخواسته تبدیل به تصویر معوج یا مبالغه‌آمیزی شود که در این صورت فقط ایرادات و نقدهای سبک می‌توان علیه آن مطرح کرد. با این وصف، گمان می‌کنم شیوه پیشنهادی، عملی و مهم است. [زیرا] بدون دستیابی به ریشه‌های لیبرال دموکراسی، به منزله نوعی از استدلال که در اینجا بازسازی خواهد شد، نمی‌توان درک درستی از چیستی سنت غالب داشت و نمی‌توان آن را به منزله نوعی از استدلال ارزیابی کرد. چنین بازسازی، علاوه بر فواید دیگر، برای ارزیابی انتقادی نویسندگان و متون خاص به وضوح مفید خواهد بود.

مطلب قابل توجه چندانی درباره فلسفه سیاسی، بدان گونه که در غرب تکون و تحول یافته است، نمی‌توان گفت مگر اینکه پیرامون شالوده‌های آن در فلسفه اخلاق نیز

1. common sense

صحبت شود. فلسفه سیاسی، حداقل از زمان افلاطون، به منزله شاخه‌ای از فلسفه اخلاق تکون یافته است، یعنی به منزله تبیینی از اطلاقیهای مشخصاً سیاسی مفاهیم فلسفه اخلاق. بنابراین، بسیاری از آنچه در ذیل می‌آید حول مفاهیمی دور می‌زند که انحصاراً سیاسی نیستند: حول آزادی، منافع (تعلقات)^۱، اختیار معقول^۲، جامعه، فطرت انسان. من استدلال خواهم کرد که نظریه لیبرال دموکراسی معنای خاصی از این مفاهیم را پیش فرض می‌کند و، به علاوه، اینکه این مفاهیم، به معانی‌ای که پیش فرض شده است، مقوم فلسفه اخلاق خاصی است که اجزاء آن، اگرچه نه همیشه به طور دقیق، دست کم به طور مقبول با هم تلائم دارند. بازسازی و نقد نظریه لیبرال دموکراسی عمدتاً بازسازی و نقد این فلسفه اخلاق مبنایی و شالوده‌ای است.

شالوده‌های نظریه لیبرال دموکراسی به لحاظ تاریخی به طور کمابیش صریحی در اشکال متنوعی متجلی شده است: بارزترین آن در هیئت نفع‌انگاری تجلی داشته، اما در نظریه‌های قرارداد اجتماعی و در نظریه‌های حقوق طبیعی نیز ظهور داشته است. آنچه این مواضع را متمایز می‌سازد اغلب قابل توجه است، و ضروری است گهگاه در آنچه در پی می‌آید این تفاوتها مورد تفحص قرار گیرد. لیکن من عمدتاً به مشترکات این فلسفه‌های متفاوت اخلاق خواهم پرداخت. از این میراث مفهومی مشترک است که لیبرال دموکراسی تمایز خود را اخذ می‌کند و، بدین سان، اختلافاتش با سنت ایدئالیستی، با مارکسیسم، و با فلسفه‌های سیاسی اولیه آشکار می‌شود.

نیازی به گفتن ندارد که هنوز آفتاب لیبرال دموکراسی غروب نکرده است و بنابراین، اگر بنا باشد سخن هگل را بپذیریم، خیلی زود است که تحقیقات فلسفی در این زمینه انجام شود، خیلی زود است که الهه خردمندی به پرواز درآید. ناقد لیبرال دموکراسی امروز برخوردار از موقعیت «وقوف پس از وقوع»^۳ نیست، موقعیتی که هگل برای ارائه تبیینی معقول ضروری می‌پنداشت. من در قبال این هشدار [هگل] فقط می‌توانم بپذیرم که

1. interests
2. rational agency
3. hindsight

آنچه در پی می‌آید غیرنهایی^۱، نسبی^۲ و غیر کامل است. لیکن تحقیقی از نوع آنچه اینجا انجام گرفته است ابداً زود هنگام نیست. بخش عظیمی از تأملات و تفکرات معاصر پیرامون سیاست، به ویژه آنچه توسط فیلسوفان در سنت تحلیلی صورت می‌پذیرد، تنها پس از اینکه همه امور مهم، آنچه مسئله‌آمیز است، مصادره و مفروض شده‌اند آغاز می‌شود. و به ترابط منظم موضوعات مورد تحقیق توجه بسیار کمی می‌شود. بدین ترتیب، از سؤالات بنیادی چشم‌پوشی می‌شود و حتی کوچک‌ترین اجزاء کل^۳ را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و آن را مبهم می‌کند. بدین دلیل است که به گمان من فلسفه سیاسی تحلیلی، به رغم بهترین مساعی کثیری از فلاسفه تحلیلی، به طرز یأس‌آوری قشری و به حیات سیاسی بی‌ربط است. امروزه به ویژه امری تعیین‌کننده است که متفطن پیش‌فرضها شویم و هر گفتمانی را در هیئت یک کل مورد مذاقه قرار دهیم، حتی اگر یک منظر قطعی غیرقابل دستیابی باشد. من معتقدم این امر *شدنی است* حتی اگر مخاطرات انجام کامیابانه آن سهمگین باشد. بر عهده خواننده است تا قضاوت کند غلبه بر این مخاطرات تا چه میزان کامیاب بوده است.

سودمند است در آغاز نگاهی کلی به آنچه در پی می‌آید بیفکنیم. در بخش اول تحلیلی انتقادی از محور اصلی نظریه لیبرال دموکراسی ارائه می‌شود بدین صورت که از بازسازی آرمانی شده آن شروع می‌کنیم و برای بازیابی پیش‌فرضهای آن کاوش خود را متوجه مبانی می‌کنیم. بخش دوم، مشکلات مفهومی بر سر راه ترکیب لیبرالیسم و دموکراسی در هیئت یک فلسفه سیاسی متلائم را بررسی می‌کند، و همچنین اگرچه نظام لیبرال دموکراتیک به لحاظ نظری کفایت‌مند نیست لیکن شرایط تاریخی ویژه‌ای که آن را حداقل عملاً شدنی می‌کند مورد بررسی قرار می‌گیرد. و بالاخره، در بخش سوم برخی از جنبه‌های مفهومی ربط تاریخی میان لیبرال دموکراسی و سرمایه‌داری مورد کاوش قرار می‌گیرد و دورنمای «فرا رفتن» از لیبرال دموکراسی، همان‌طور که سوسیال دموکراتها (در اندیشه سیاسی) کوشیده‌اند، مورد تأمل قرار می‌گیرد به طوری که پیوستگی با محور اصلی نظریه لیبرال دموکراسی حفظ شود.

1. tentative
2. partial
3. whole

من امیدوارم آموزه‌های ذیل را اثبات کنم:

۱. نظریه لیبرال دموکراسی چهارچوبی از مفاهیم اخلاقی و سیاسی را پیش فرض می‌کند که به لحاظ تاریخی و مفهومی متمایز است. این مفاهیم حول مفاهیم ویژه آزادی و تعلقات فردی قرار دارد و، به علاوه، اینکه این مفاهیم محوری نهایتاً بر یک تصور بسیار خاص و ضربه‌پذیر از عقل عملی یا (اگر منظر فرد مختار را بگیریم) اختیار معقول بنا شده است.

۲. نظریه لیبرال دموکراسی و آنچه که پیش فرض می‌کند به انحاء مختلفی به لحاظ نظری نقصان دارد.

۳. مشکلات مفهومی (احتمالاً) غیرقابل رفعی بر سر راه امتزاج لیبرالیسم و دموکراسی، همان‌طور که طرح لیبرال دموکراتیک طلب می‌کند، وجود دارد.

۴. و بدین روی، فقط تحت شرایط تاریخی ویژه‌ای که در آن نظریه لیبرال دموکراسی (در قرن نوزدهم) تحکیم شد و تحت آن به سیطره نظری خود ادامه می‌دهد نظریه لیبرال دموکراسی، به رغم ناتواناییهای نظری‌اش، به منزله شیوه‌ای سیاسی عملی است.

۵. شرط امکان‌پذیر شدن یک سیاست لیبرال دموکراتیک قابل اعمال، تعهدی بسیار خفیف و حتی مذبذب به دموکراسی است.

آموزه پایانی، نکته بسیار حساسی را پیرامون نظریه لیبرال دموکراسی متذکر می‌شود و آن اینکه این نظریه عمدتاً لیبرال و فقط به نحو بسیار نحیفی دموکراتیک است. در واقع، باید اضافه کنم که نهادهای سیاسی متناسب و ملازم نظامهای لیبرال دموکراتیک، همچون دولت نماینده و نظام حزبی، بیش از آنکه عامل و مجری ارزشهای دموکراتیک باشد می‌تواند در عمل به آنها پشت کند. لیبرال دموکراتها مدعی‌اند که هم لیبرال هستند و هم دموکرات. با این وصف، نظریه سیاسی‌ای که آنها بدان متعهد هستند، ضمن اینکه اصالتاً لیبرالیستی است، حداقل در اجرای عملی آن اصالتاً دموکراتیک نیست. به علاوه، من قائل هستم که این نظریه نمی‌تواند اصالتاً دموکراتیک باشد.

این دعوی که محتمل نیست بتوان دموکراسی و لیبرالیسم را ترکیب کرد، و اینکه دموکراسی با توجه به نظریه و عمل سیاسی موجود فقط ظاهراً و نه اصالتاً اجرا می‌شود نباید

به منزله دعوی‌ای علیه آنچه ارزشهای لیبرالیستی خوانده شده تلقی شود. یعنی، این دعوی نباید علیه آنچه لیبرالها به طور نظری بیان می‌کنند و به طور عملی حاصل می‌کنند محسوب شود. در حالی که باید آن را دعوی‌ای علیه نظریه‌پردازی ارزشهای لیبرالیستی، و یا تلاش برای تحقق آنها، به شیوه‌ای شبیه آنچه لیبرالیسم تاریخی کرده است دانست. این نکته و نکات صریح‌تر دیگر در نهایت بیانگر عبرت‌آموزی اصلی این تحقیق و موضوع محوری بخش پایانی آن است:

۶. آنهایی که به دموکراسی و همچنین به ارزشهای لیبرالیستی پای‌بند هستند (و نه به صورت‌بندیهای نظری لیبرالیستی و نهادهای سیاسی لیبرالیستی) باید تلاش کنند نظریه و عمل سیاسی متفاوت و کفایت‌مندتری طراحی کنند.

مجدداً بگویم که مناقشه من با نیات لیبرال دموکراتیک نیست، و کمتر از آن با نیات سوسیال دموکراتیک، حداقل اگر این نیات به قدری کلی فهم شوند که مانع از متعهد شدن من به هر گونه مجموعه خاصی از مفاهیم و نهادها شود که لیبرال دموکراتها و سوسیال دموکراتها نوعاً تأیید می‌کنند. در عوض، مناقشه من با بیان نظری این نیات توسط سنت غالب و، بالاتر از این، با سیاستی است که، همان‌طور که خواهیم دید، انگیزنده این موضع‌گیری نظری است.

مقصود من این نیست که منکر شوم مطالب ارزشمند بسیاری در سنت لیبرال دموکراتیک وجود دارد. نظامهای سیاسی لیبرال دموکراتیک تقریباً با توجه به هر ملاک و میزانی از سایر اشکال مناسبات سیاسی‌ای که جانشین آنها شده است بهتر است، و همچنین به سایر اشکال مناسبات اجتماعی و سیاسی معاصر ترجیح دارد، اگرچه این سخن قابل مناقشه است. لیکن این نوع ارزیابی تطبیقی در مقابل کاستیهای کثیر سیاست لیبرال دموکراتیک، به ویژه در مقطع تاریخی کنونی، رنگ می‌بازد. اگر فقط با چشمی باز به پیرامون خود بنگریم خواهیم دید که شهروندان دولتهای لیبرال دموکراتیک از اکثر مزایای پیش‌بینی شده یک حیات سیاسی اصالتاً دموکراتیک و حتی از بسیاری از محاسن آزادی نیز محروم هستند. از این مهم، ضروری‌تر این است که لیبرال دموکراسیها امروزه، همچون گذشته، خطرات فزاینده عظیمی برای صلح و نظم بین‌المللی ایجاد می‌کنند. و حتی اگر

آشکال سیاسی آنها باعث چنین تهدیدی نیستند ظهور و توسعه آن را هم ممانعت نمی‌کنند. البته، بسیاری در اردوی لیبرال دموکراتیک از این کاستیها و سایر نواقص آگاهی دارند و کوشیده‌اند تا درمانهایی برای آن بیابند. لیکن اگر تشخیص من صائب باشد، یا این عللها هیچ سودی نخواهد کرد و یا ربطشان به نظریه لیبرال دموکراسی چنان ضعیف و اندک خواهد بود که هر گونه دعوی پیوستگی [به آن نظریه] را متنفی خواهد کرد. در این صورت، محاسن این نظریه هرچه باشد به لحاظ سیاسی ضروری و فوری است که بدیلی برای لیبرال دموکراسی اندیشیده و ساخته شود. باید پذیرفت که نظریه و عمل سیاسی غالب، شر مطلق و کاملی نبوده است - فی الواقع درست به عکس. لیکن با این وصف، [سنت غالب] شری است که خوب است جهان امروز بدون آن سر کند.

بنابراین، این کتاب در قالب نقد نظریه‌ای، حمله‌ای است به رژیم باستانی‌ای که هنوز حاکمیت دارد. البته مطلوب است که بتوان بدیلی مثبت به جای لیبرال دموکراسی ارائه کرد، یعنی چهارچوب متفاوت و بهتری از یک نظریه و شیوه عمل سیاسی. لیکن تلاش برای امری چنین بلندپروازانه و ظنی، با توجه به فقدان بدیل‌های تفصیل‌یافته، کاری بیهوده و ابلهانه است. حتی اگر فلاسفه نیاز ندارند، و در واقع نباید، در انتظار غروب خورشید بنشینند، بدان گونه که هگل توصیه می‌کند، آنها به زحمت می‌توانند فرمان به طلوع خورشید جدیدی بدهند. ده سال پیش به نظر می‌رسید که جنبش مبارز و مهاجمی در تمام کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری علیه نظام موجود لیبرال دموکراتیک می‌تواند فی‌الواقع سیاست جدیدی را ایجاد کند، خواه در هیئت یک مارکسیسم تجدید حیات شده و یا حتی براساس نظریه‌های سیاسی کمتر مدون. نیازی به گفتن نیست که با شروع دهه هشتاد چنین آینده‌ای دور به نظر می‌رسد. سنت غالب مطمئن و پابرجا به نظر می‌آید اگرچه سیاستی که آن نظریه توجیه می‌کند پی در پی فاجعه می‌آفریند. لیکن این اطمینان، کاذب است. رژیم باستانی استمرار یافته‌ای که تحت آن زندگی می‌کنیم ضربه‌پذیر است، و در حالی که تضمینی وجود ندارد که بدون لیبرال دموکراسی وضع بهتری خواهیم داشت می‌توانیم حتی هم‌اکنون ببینیم که یک سیاست اصالتاً دموکراتیک امکان‌پذیر و بنابراین ضروری است، اگرچه ایجاد آن و حتی تئوریزه کردن آن مشکل است.